

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

MARCELO LOPES

**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**

**Juiz de Fora
2014**

MARCELO LOPES

**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**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Área de concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior

Juiz de Fora

2014

Lopes, Marcelo.

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 / Marcelo Lopes. -- 2014.

122 f. : il.

Orientador: Arnaldo Érico Huff Júnior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Cura divina. 2. Mito. 3. Rito. 4. Igreja do Evangelho Quadrangular. 5. Igreja Mundial do Poder de Deus. I. Huff Júnior, Arnaldo Érico, orient. II. Título.

MARCELO LOPES

**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**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Área de concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2014.

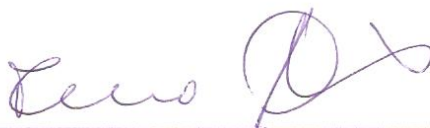
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof.ª Dr.ª Elisa Rodrigues
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Paulo Donizéti Siepierski
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dedico esta dissertação à minha família, pois soube tão carinhosamente sonhar conjuntamente comigo, suportar momentos de ausência, ainda que estando presente. Também pelo incentivo nas dificuldades, mas, sobretudo, pelo amor incondicional que me faz o homem mais feliz do mundo. Para Karina, Giovana e Bernardo, meus amores.

AGRADECIMENTOS

Este momento parece-me um pouco injusto, porquanto sempre se esquecerá de alguém importante. Todavia, aqueles que a memória não nos deixa escapar merecem, tanto quanto os que não forem citados, deferência especial de gratidão.

Início por agradecer a Deus pelo dom da vida.

À minha mãe Cirene pelo amor e pela criação que deu, dedicando boa parte de sua vida a mim.

À minha esposa Karina, pelo amor e apoio, aos meus filhos Giovana e Bernardo por serem tão preciosos. Minha família, esteio seguro!

Aos meus professores da graduação e especialização que me criticaram e criticaram meus trabalhos no início da minha caminhada acadêmica. Estes proporcionaram crescimento e amadurecimento não negligenciável, dentre os quais destaco: Prof. Dr. Severino Cadorin (orientador de graduação), Prof. Dr. Robson Medeiros Alves (orientador de especialização), Prof. Dr. Nelson Célio de Mesquita Rocha, Prof. Dr. Jair Luís Reis e Prof. Dr. Isidoro Mazzarolo.

Aos professores do PPCIR, cujo profundo comprometimento com o trabalho acadêmico, somado às suas capacidades individuais fazem com que este Programa seja reconhecido no Brasil e no exterior pelo seu altíssimo nível de excelência.

Ao secretário do PPCIR, Antonio Celestino Rosa, cuja presteza e simpatia, a seu modo, colocou a disposição dos discentes do programa.

Ao meu caro mestre e orientador Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior. Homem de inteligência singular, não sem motivo possui dois doutorados. Agradeço pela acolhida, por entender e respeitar meu tempo de maturação acadêmica. Pelas orientações sempre muito apropriadas e eficazes que não me deixaram desviar do foco do trabalho. Espero ter sido um orientando não muito penoso.

Por fim, a todos quantos eu não me lembro agora, mas que de algum modo me ajudaram nesta jornada, fica aqui registrado o meu pedido de desculpas, em primeiro lugar, e, meu sincero agradecimento, ainda que seja feito meio que *en passant* e de forma anônima, creiam, é de coração. Muito obrigado!

*“Nenhuma civilização até hoje pôde passar
sem gente que curasse.”*

Antônio Flávio Pierucci

RESUMO

A cura divina é um dos três importantes componentes da tríplice crença e prática pentecostal, juntamente com a glossolalia e o exorcismo. No Brasil, pelo que se sabe, a primeira onda ou pentecostalismo clássico não deu muita ênfase à cura divina, pelo que foi a partir da segunda onda ou deuteropentecostalismo, com a inserção da Igreja do Evangelho Quadrangular no campo religioso brasileiro na década de 1950, que esse carisma ganhou notoriedade pública e centralidade cültica. Com o surgimento do neopentecostalismo ou pentecostalismo autônomo na década de 1970, a cura divina, já inserida na teologia da prosperidade, alcançou outro patamar, sobretudo com a fundação da Igreja Mundial do Poder de Deus, cuja especialidade é a taumaturgia. Assim, a presente dissertação objetiva investigar o fenômeno da cura divina circunscrito à Igreja do Evangelho Quadrangular e à Igreja Mundial do Poder de Deus. A pesquisa foi desenvolvida a partir da revisão bibliográfica, da observação participante e de entrevistas semiestruturadas com fiéis de ambas as igrejas. Tomando como base os dados obtidos com tais procedimentos metodológicos, procuramos analisar e discutir a dimensão mítica e ritual da cura divina nestes nichos religiosos. Finalmente, partindo de uma perspectiva comparativa, a presente dissertação analisa alguns aspectos, especialmente os aspectos mítico e ritual, que envolvem a cura divina numa perspectiva diacrônica que culmina no tempo presente, lançando luz sobre este fenômeno religioso que constitui o objeto de pesquisa deste trabalho.

Palavras-chave: Cura divina. Mito. Rito. Igreja do Evangelho Quadrangular. Igreja Mundial do Poder de Deus.

ABSTRACT

Divine healing is one of the three major components of the triple Pentecostal belief and practice, along with glossolalia and exorcism. In Brazil, for what we know, the first wave or classical Pentecostalism did not give much emphasis on divine healing, so it was from the second wave or deuteropentecostalism, with the insertion of the Church of the Foursquare Gospel in the Brazilian religious field in the 1950s, this charisma gained public notoriety and cultic centrality. With the emergence of neopentecostalism or as autonomous pentecostalism in the 1970s, divine healing, already inserted into the theology of prosperity, achieved another level, especially with the founding of the World Church of the Power of God, whose specialty is the thaumaturgy. Thus, this study intends to investigate the phenomenon of divine healing circumscribed to the Church of the Foursquare Gospel and the World Church of the Power of God. The research is developed from the literature review, participant observation and semi-structured interviews with the faithful of both churches. Taking the data obtained with such methodological procedures as a basis, we try to analyze and discuss the mythic and ritual dimension of divine healing in these religious niches. Finally, from a comparative perspective, this dissertation examines some aspects, especially the mythic and ritual aspects, that involve divine healing in a diachronic perspective that culminates in the present time, shedding light on this religious phenomenon that is the research object of this work.

Keywords: Divine Healing. Myth. Rite. Church of the Foursquare Gospel. Worldwide Church of God's Power.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Fotografia de uma mulher dançando no Espírito.....	p. 9
Figura 2	Fotografia da jovem Aimee.....	p. 22
Figura 3	Um dos símbolos do Evangelho Quadrangular.....	p. 28
Figura 4	Foto de uma tenda da Cruzada Nacional de Evangelização.....	p. 30
Figura 5	Prospecto de divulgação da programação relativa à vinda do apóstolo Valdemiro à cidade de Juiz de Fora.....	p. 70
Figura 6	Fotografia do <i>banner</i> da fachada da IMPD localizada no bairro Jardins das Palmeiras, em Sumaré – SP.....	p. 78
Figura 7	Fotografia de Aimee ministrando a cura divina.....	p. 87
Figura 8	Fotografia de Valdemiro ministrando a cura divina.....	p. 88

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EUA	Estados Unidos da América
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus
IMPD	Igreja Mundial do Poder de Deus
IPI	Igreja Presbiteriana Independente
ITQ	Instituto Teológico Quadrangular
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
TV	Televisão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. PENTECOSTALISMO NO BRASIL E CURA DIVINA.....	5
1.1 BREVE HISTÓRICO DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL.....	5
1.2 O CASO DA IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR.....	21
1.3. O CASO DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS.....	34
2. CURA DIVINA EM FOCO.....	41
2.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA CURA DIVINA.....	41
2.2 CURA DIVINA NA IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR.....	47
2.3 CURA DIVINA NA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS.....	67
3. PERSPECTIVAS COMPARADAS SOBRE A CURA DIVINA.....	82
3.1 O PAPEL DA PESSOA DO CURADOR.....	83
3.2 A FUNÇÃO LITÚRGICA DA CURA.....	93
3.3 O LUGAR MÍTICO-DISCURSIVO DA CURA.....	103
CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS.....	115
APÊNDICES.....	121

INTRODUÇÃO

No Brasil, a cura divina, desde antes de sua descoberta pelos portugueses em 1500, já fazia parte das crenças e práticas religiosas dos indígenas nativos desta terra. Esta assertiva, assim colocada, resulta num questionamento pertinente: o que se entende por cura divina? Mas antes de respondermos a tal pergunta é necessário frisar que nosso objeto de estudo aqui é bem mais contemporâneo e está, mais precisamente, circunscrito ao pentecostalismo da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e ao neopentecostalismo¹ da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), uma vez que são as denominações da segunda e terceira onda do pentecostalismo brasileiro que se destacaram pelo uso ostensivo, justamente, da cura divina.

Em todo caso, no entanto, reconhecemos que há uma multiplicidade de termos para designar tal fenômeno: cura sobrenatural, cura mágica e cura espiritual, dentre outros tantos. 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 heterógenas 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

¹ Parece-nos importante, antes de tudo, sublinhar que adotamos neste trabalho o termo neopentecostal para designar as igrejas de matriz pentecostal surgidas na década de 1970, cujas ênfases teológicas que as diferem significativamente daquelas da primeira e segunda onda do pentecostalismo brasileiro são: a guerra espiritual, a teologia da prosperidade e o arrefecimento do ascetismo. Todavia, não adotamos tal termo acriticamente. Sabemos de suas debilidades enquanto tentativa de uma tipologização do gradiente pentecostal, e, a par disso, remetemos o leitor a dois textos que abordam as debilidades do termo neopentecostal. Em primeiro lugar, o artigo do professor Dr. Paulo Donizéti Siepierski: *Pós-pentecostalismo e política no Brasil*; e, em segundo lugar, o artigo do professor Dr. Gerson Leite de Moraes: *Neopentecostalismo – um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso brasileiro*. Em ambos os textos os autores criticam de forma contundente e pertinente as debilidades ensejadas pelo termo neopentecostal. Mas não se trata de crítica somente, Siepierski propõe o termo pós-pentecostalismo em substituição ao neopentecostalismo. Já Moraes, propõe o termo transpentecostalismo em substituição ao mesmo termo. Entendemos que o pentecostalismo é um fenômeno religioso bastante complexo, e, por isso mesmo, qualquer tipologização apresentará vantagens e desvantagens. Portanto, utilizaremos o termo neopentecostalismo para designar as igrejas da terceira onda sem que haja prejuízo na compreensão do fenômeno que queremos indicar com tal termo.

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/enfermidade² 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. Não obstante a terceira onda ter ficado conhecida como neopentecostalismo, a IMPD, em função de sua especificidade taumatúrgica, poderia ser também chamada de neopentecostalismo de cura divina, o que é, de certa forma, um tanto quanto redundante, conquanto coerente.

Aclarado o objeto de pesquisa, passaremos a expor de forma sintética e panorâmica o escopo da presente dissertação.

A maior parte das pesquisas que envolvem o pentecostalismo e o neopentecostalismo no tempo presente advém das Ciências Sociais, sobretudo influenciada pelo olhar sociológico e sua aspirada inerrância. Dessa forma, a cura divina nessas pesquisas tem figurado não mais que um bem simbólico, inclusive vendável nestes nichos religiosos.

Não descartamos tal abordagem, tampouco achamos que seja inválida, mas pensamos que se pode tratar o fenômeno religioso com um pouco mais de propriedade ou consideração, outorgando-lhe a relativa autonomia que, pensamos, lhe é devida. Assim, para além das reduções a que tem sido submetido o fenômeno da cura divina, intentamos enxergar o que ele tem de propriamente religioso. Para isso, procuramos destacar, mais

² 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 (*dieasse*) 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” (*dieasse*) 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, A vida do Jesus histórico. In: André Leonardo CHEVITARESE e Gabriele CORNELLI, A descoberta do Jesus histórico, p. 26.)

especificamente, as dimensões mítica e ritual do fenômeno. Valemos-nos, neste fito, da pesquisa bibliográfica e empírica, procurando, por fim, comparar tais perspectivas nas denominações ora em tela.

Em termos de metodologia, além da revisão bibliográfica, fizemos a opção pela pesquisa qualitativa, utilizando primeiramente como método de investigação a observação participante, e, em segundo lugar, aplicamos questionários semiestruturados aos fiéis de ambas as igrejas, cujo foco foi justamente a cura divina perspectivada de maneira endógena.

No primeiro capítulo, buscamos demonstrar o percurso histórico do pentecostalismo e sua estreita relação com a cura divina, e, num recorte mais específico, procuramos, também, perspectivar sob o prisma histórico-fenomenológico o devir tanto da IEQ quanto da IMPD em seus usos da cura divina. Nesse objetivo, cotejamos com pesquisas precedentes como as de Antônio Gouvêa Mendonça, Paul Freston, Leonildo Silveira Campos, Ricardo Bitun e Elisa Rodrigues, dentre tantas outras que consultamos. Além desses textos acadêmicos, utilizamos também de fontes primárias da própria instituição. Cumpre aclarar, aqui, o tratamento que será dado a essas histórias oficiais. Nesse sentido, ora delas serão extraídas informações pontuais sobre fatos positivos tais como datas, nomes, locais, acontecimentos, etc.; ora, a partir delas, se farão reflexões sobre o cunho mítico-ritual das memórias ali construídas.

No segundo capítulo, focamos a pesquisa de campo propriamente dita, cuja amostragem foi obtida nas igrejas sede da IEQ e da IMPD na cidade de Juiz de Fora, respectivamente, a sede metropolitana da IEQ situada à Rua Rafael Zacarias n° 65, no bairro Democrata; e na Sede Regional da IMPD, situada na Avenida Barão do Rio Branco n° 1181. Fizemos esta opção, pois pensamos que essas sedes, enquanto tais, se constituem como referência para as demais igrejas da cidade, além de serem as mais expressivas numericamente em questão de membros.

Através da conjugação da observação participante nos cultos de cura divina, as quartas-feiras na IEQ e as terças-feiras na IMPD, aos questionários aplicados primeiramente aos membros antigos da IEQ, e em seguida aos membros mais jovens também da IEQ, procuramos identificar e compreender o devir e o uso da cura divina nessa denominação. Já na IMPD, por sua constituição ser bem mais recente, entrevistamos os membros independentemente de seu tempo de igreja. Buscamos, com isso, subsidiar de dados empíricos nossa pesquisa para que pudéssemos compará-los em seguida.

O terceiro capítulo configura-se como o escopo da presente dissertação, no qual procuramos comparar a cura divina a partir dos parâmetros mítico e ritual. Arbitramos três aspectos a serem comparados, a saber, o papel da pessoa do curador, a função litúrgica da

cura e o lugar mítico discursivo da cura. Este recorte nos permitiu algumas analogias específicas e também pequenas digressões que o leitor perceberá logo, e, cujo fito foi o de aquilatar a pesquisa.

Por fim, mas não menos importante, é preciso destacar os limites deste trabalho. Destaco dois, ao menos, que me parecem fundamentais. O primeiro diz respeito ao escopo mesmo desta obra. Como o próprio nome enseja – “dissertação”, é um exercício de escrita acadêmica que se quer minuciosa sobre determinado assunto. Eis aí a questão! Pois, por mais minuciosa que seja, sempre se escapará algo, alguma perspectiva, talvez algum aporte teórico. Não fosse assim, não seria dissertação, seria enciclopédia. O segundo limite diz respeito à pessoa do pesquisador propriamente dito. Sabemos que o *locus* desde o qual se escreve tem relativa importância para a construção do trabalho. Não estamos aqui evocando o “mito” da imparcialidade acadêmica. De outro modo, sabemos também que não cabe neste tipo de trabalho quaisquer julgamentos de valor. Todavia, se algo nos escapou involuntariamente e inconscientemente, no sentido de um juízo de valor, desde já pedimos a absolvição do leitor destas páginas, pois procuramos, sempre, fazer o melhor que podíamos. Dessa forma, fica aqui registrado, então, o nosso *mea culpa*.

CAPÍTULO 1. PENTECOSTALISMO NO BRASIL E A CURA DIVINA

1.1. Breve histórico do pentecostalismo no Brasil

Pensar a história do pentecostalismo no Brasil e o fenômeno religioso da cura divina³ pode, aparentemente, parecer um tanto redundante de início, tanto mais se se supor ser o segundo apenas uma expressão do primeiro. Mas apenas parece. Sobretudo a partir 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),

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).

³ O termo cura divina aqui está sendo utilizado no sentido *lato* mesmo, podendo exprimir quaisquer alterações qualitativas benéficas que sejam atribuídas ao sobrenatural num dado estado patológico de doença ou enfermidade. Abarca, deste modo, diversificadas formas dessa experiência religiosa, desde a pajelança até as sessões de cura do neopentecostalismo, por exemplo. Contudo, no decorrer deste trabalho este termo ganhará a especificidade necessária própria do objeto de pesquisa.

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 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” (2005, p. 8, grifo nosso), 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 mediúnica 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 acrescer ainda a tal componente, a prática da benzeção 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, p. 2).

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 TEB, 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. Permeia a isto a doutrina da segunda bênção com o "batismo no Espírito Santo", cuja evidência externa mais comum é a glossolalia⁴.

Contudo, a atual configuração do pentecostalismo brasileiro é um desenvolvimento daquilo que foi o movimento inicial nos Estados Unidos. Assim, 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 frisar, o pentecostalismo caracteriza-se pela crença na atualidade dos carismas bíblicos, mormente os neotestamentários. Obviamente, nesse sentido, a crença não poderia estar dissociada da prática, de modo que na vivência

⁴ Aqui, há que se remeter, *a fortiori*, ao termo que designa o fenômeno religioso que marcou o evento de pentecostes descrito no livro dos Atos dos Apóstolos e que os pentecostais evocam sua atualidade. O termo do referido livro é a xenolalia, isto é, falar línguas ou idiomas estrangeiros desconhecidos por quem está sendo batizado no (com) o Espírito Santo, numa espécie de capacitação sobrenatural para a anunciação do Evangelho, enquanto que a glossolalia implica falar línguas desconhecidas, que não existem no nosso planeta, ou seja, celestiais, mas de igual modo significa também algum tipo de capacitação sobrenatural para a edificação de si mesmo ou para a edificação da comunidade em havendo quem as interprete, segundo a crença pentecostal.

religiosa pentecostal a busca pelos carismas, bem como o seu exercício efetivo, torna-se o seu apanágio.

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 paráclito.

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 TEB, 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), mas parcialmente alteradas, pois que, a segunda obra da graça seja 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, havia profecias e êxtases de arrebatamento dos sentidos, bem como expressões corporais em forma de danças ou tremores à semelhança dos *Quakers*, que foram tidos, à época como legítimas manifestações do batismo no Espírito Santo.



Figura 1. “Mulher dançando no Espírito”. Cena de um culto da Convenção Geral da Church of God of Prophecy – EUA, 1930. Acervo Centro de Estudos do Movimento Pentecostal/CPAD – RJ.

Em todo caso, uma evidência externa do batismo no Espírito Santo era *conditio sine qua non* para se tornar de fato um pentecostal “pleno”. Entrementes, 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 Pahrman e William Joseph Seymour; 1901 e 1906; Topeka (Kansas) e Los Angeles (Califórnia) (CAMPOS, 2005, p. 104).

Assim, parece interessante analisar, desde logo, a relação desses dois protagonistas da gênese do movimento pentecostal estadunidense. Para isso, tem-se como premissa que “o foco preciso do movimento foi a Escola Bíblica de Topeka, Estados Unidos, onde Charles Pahrman 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, Pahrman a partir do uso mítico, inaugurou sua releitura do pentecostes bíblico. Isso considerando-se por mito “uma história

sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*” (ELIADE, 2008, p. 80). 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).

Este parece ter sido o caso do pentecostalismo, no qual a teologização da atualidade dos carismas encontra eco na teoria fenomenológica eliadiana, observando-se 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 Pahrman, o construto mítico inicial do pentecostalismo moderno. Corroborando com isso, o

pregador chamado William Seymour, discípulo de Pahrman, 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).

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 Pahrman foi o responsável pela fundamentação do mito; foi Seymour, inicialmente⁵, 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

⁵ Cumpre rubricar aqui que há divergências quanto à ocorrência do primeiro caso de êxtase glossolal no movimento pentecostal originário. Segundo Leonildo Silveira Campos, 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 Pahrman.” In: Leonildo Silveira CAMPOS, As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro, Revista USP, n° 67, p. 108. Já Paulo Romeiro em seu livro: Decepcionados com a graça, cita como primeiro caso, também envolvendo Pahrman, se bem que, neste relato, fora um jovem que irrompeu em línguas: “No dia 1° 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 recebera o batismo com o Espírito Santo dessa maneira surgiu o moderno movimento pentecostal.” RANAGHAN apud ROMEIRO, Decepcionados coma Graça, p. 32. Já Francisco Cartaxo Rolim, limitou-se a dizer que “quem primeiro recebeu o batismo do Espírito foi um negro.” In: Pentecostais no Brasil, p. 69. Não obstante haver controvérsias e não poucas versões sobre o episódio em questão, optou-se por trabalhar com aquela que pensamos ser a mais amplamente difundida no meio acadêmico, a de Mendonça.

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 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).

Deste modo, a crença e prática da glossolalia, associada à ênfase milenarista caracterizou o movimento pentecostal inicial, bem como o pentecostalismo brasileiro até a segunda onda pelo menos, porquanto a partir desta, há uma inversão no sentido de uma vivência religiosa mais pragmática, voltada menos para o celeste porvir e mais para o cotidiano dos fiéis.

Apesar de constituir, em certo sentido, um movimento avivalista, acabou por seguir o divisionismo protestante denunciado por Richard Niebhur (1992). O pentecostalismo penetrou em não poucas denominações protestantes causando novas divisões devido tanto às manifestações emocionais quanto às divergências doutrinárias e litúrgicas.

Ademais, 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 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 este foi a matriz do que foi implantado no Brasil.

Assim, tais parâmetros não identificam esse 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), 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).

Com efeito, o pentecostalismo parece realmente ensejar também 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.

Conforme já mencionamos, o ambiente pentecostal era propício para o profetismo. Assim, as experiências de revelações pessoais, muitas delas vocacionais, eram frequentes. Decerto, 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).

No entanto, cumpre rubricar, havia no Pará um pastor batista que poderia acolher (e acolheu) Berg e Vingren. Tal fato dá ensejo a um 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-se 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 (FRANCESON apud FRESTON, 1994, p. 80).

Segundo Zwínglio Dias (2008), o pentecostalismo destaca-se 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 elucubrações 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 TEB, Gênesis, 12.1); e de igual modo para o jovem rico: “(...) vai, vende o que possuis, dá-o aos pobres” (BÍBLIA TEB, Mateus, 19.21)?

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

teológica dessas características do pentecostalismo? Bem, poder-se-ia, nesse sentido, 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, concordamos com Mendonça em sua afirmação 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 sincretico 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. Assim, aquelas experiências extáticas levantadas anteriormente parecem avultar de 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.

Exemplifica-se: 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 paráclito, 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”.

Grosso modo, e guardadas as devidas proporções e especificidades, em termos comparativos, esse “revestimento do alto” ou “virtude do Espírito Santo” estaria para a teologia pentecostal, assim como o mana estaria para a magia, pois, segundo Marcel Mauss, “o mana é a força do mágico”⁶ (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, a saber, o político-social.

Sobre isso, 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 (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, 1995, p. 23). Contudo, “no coração piedoso dos pentecostais brancos ficou apenas a experiência da oração e dos cultos. A de feitio sócio-político não se pode dizer que tenha desabrochado” (ROLIM, 1995, 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

⁶ 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.

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 silêncio. Esquecê-lo seria deixar de lado uma dimensão essencial do pentecostalismo no Brasil e nos países latino-americanos (ROLIM, 1995, 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 valeu-se 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? A conclusão é inevitável: era praticamente impossível tal empresa naquelas condições socioestruturantes.

Do mesmo modo, Francescon não fez valer o viés igualitário, justo e libertador do *Kerigma*⁷ 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.

Contudo, essa abordagem de Rolim deixa alguns flancos abertos, pois, 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).

⁷ Grosso modo, significa a anunciação das boas novas do Evangelho.

Nesse sentido, a falta de engajamento político-social do pentecostalismo tem 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. De fato, segundo Darcy Ribeiro,

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 (1995, p. 231-232).

Assim, não é de se espantar a significativa predominância de negros no pentecostalismo brasileiro, uma vez que propunha uma vida de igualdade e sem as mazelas sociais hodiernas num celeste porvir, no qual não haveria distinção de cor.

De todo modo, se pode afirmar também 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, o são todos os pentecostais.

Numa perspectiva histórica um pouco mais linear, foi Paul Freston que se utilizando da metáfora das ondas propôs um modelo, uma tipologia 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 (FREESTON, 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. 135). 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)” (FREESTON, 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 a 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” (FREESTON, 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 (FREESTON, 1993, p.83). Sob esta perspectiva, a designação que lhe foi atribuída de “movimento de cura divina” não parece ser sem propósito.

E mais, esta 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, cujo principal chamariz é justamente a cura divina, e que, coincidência ou não, também não deixa nada a desejar por suas polémicas.

Falar em cura divina na tradição cristã remete necessariamente ao cristianismo primitivo, protocristianismo ou cristianismo originário, ou ainda como gostam de chamar alguns estudiosos do Jesus Histórico, o movimento de Jesus⁸. Este, 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” (2009, p. 25, grifo nosso).

De todo modo, o ministério de Jesus fora marcado indelevelmente por sua taumaturgia⁹, 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

⁸ Convém delimitar aqui o sentido deste termo também: entende-se por protocristianismo, uma grandeza cultural de natureza religioso-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 ao apóstolo Paulo a fundação do cristianismo, aqui, parece mais plausível outorgar tal tarefa ao próprio Jesus como iniciador do movimento. Esta concepção é advinda dos estudos do Jesus Histórico, sobretudo das leituras dos textos de John Dominic Crossan.

⁹ Grosso modo, taumaturgia significa aqui a capacidade, a função ou o ofício de um curador, isto é, alguém dotado de tal carisma e que a exerce religiosamente.

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).

Este parece ser o arquétipo mítico que o pentecostalismo de cura divina evoca para não só fundamentar seu mito originário, mas para 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 quem cura são os agentes especializados do sagrado. Logo,

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 neste particular 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). Numa espécie de troca de papéis que abordaremos em outro capítulo.

Dito isto e após ter feito uma abordagem histórica bastante panorâmica do pentecostalismo inicial e do pentecostalismo brasileiro, é oportuno avançar um pouco mais e proceder a uma abordagem histórico-fenomenológica daquela que foi a pioneira, a matriz de cura divina no Brasil, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ).

1.2. O caso da Igreja do Evangelho Quadrangular

A Igreja do Evangelho Quadrangular, pode-se afirmar, 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.



Figura 2. A jovem Aimee. Disponível em: < <http://www.quadrangularbrasil.com.br/quadrangularbrasil/> >. Acesso em: 11 jan. 2013.

Tratava-se 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 taumaturgia, 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 disso, 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, busca legitimá-lo, torná-lo palatável teologicamente, cristalizou-se na doutrina quadrangular.

Neste sentido, a IEQ não parece configurar exceção, pois sua teologia confessional revela, de maneira peremptória, o construto mítico que fundamenta 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 quadrangular 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).

Tal empresa se utiliza, neste fito, inclusive de métodos hermenêuticos pouco convencionais ou ortodoxos, conforme 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: ‘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 análise teológica 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 onde 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 reatualização do mito, as pessoas explicam o mundo e o representam simbolicamente (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 19).

Foi justamente a partir desta “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 Igreja do Evangelho Quadrangular.

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 tivesse contato 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. 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 aplicava-se constantemente em longas jornadas de oração pelo batismo no Espírito Santo. Nesse ínterim, logrou êxito em sua empresa, 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, 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 mundo¹⁰ no qual Jesus Cristo poderia curar

¹⁰ Quando se fala da fundação de um novo mundo, remete-se, *a fortiori*, ao mundo de outrora. No caso de Aimee, este mundo refere-se 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.

efetivamente quaisquer doenças, enfim, fundava-se o mundo da taumaturgia, 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 cessaram por ali, ao contrário, dali 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 taumaturgia.

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

(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.

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 quer 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 simboliza Jesus como o batizador com o Espírito santo; o rosto de águia simboliza Jesus como o rei que há de vir, e, finalmente, o rosto de boi que simboliza, como não poderia deixar de ser, Jesus como o grande médico divino.



Figura 3. Um dos símbolos do Evangelho Quadrangular. Disponível em: 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.

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 subalimentados 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, aos 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 Boatrighth 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 4. Foto de uma tenda da Cruzada Nacional de Evangelização. Disponível em: < http://www.quadrangularbrasil.com/images/Raymond_Boatright/Raymond_Boatright%2001.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, o espaço não era homogêneo, pode-se dizer que lá era o verdadeiro mundo, o centro do mundo religioso.

Se assim for, pode-se 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, 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 lugar, 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 à de dia e a coluna de fogo noite, e, ao tornar-se templo tal não mais ocorria.

O movimento de cura divina através das tendas de lona se propagou paulatinamente por praticamente todo Brasil e, por fim, chegou também, à cidade de Juiz de Fora, como relata Júlio O. Rosa (1978, p. 116):

Na cidade de Juiz de Fora, a notícia se espalhou de que paráliticos andavam, cegos tornavam a ver, endemoniados eram libertados pelas orações de um missionário. Falava-se que isso tudo estava acontecendo numa tenda de lona, que mais parecia um circo, instalado na Praça Alfredo Lage. Realmente, naquela tenda, isto em setembro de 1956, pregava um missionário escurinho, o pastor Joaquim Pedro dos Santos, que viera do Rio de Janeiro.

O historiador da IEQ relata ainda um episódio inusitado, por assim dizer, que ocorreu neste período relacionado às atividades da tenda. O fato em questão envolve um sacerdote católico que era capelão militar. Este acusava a Cruzada de prática de feitiçaria, pois sua própria mãe fora curada de reumatismo justamente numa reunião da tenda em que fora escondida do filho.

Evidentemente, quando soube do ocorrido, o sacerdote ficou irado e no intuito de desmascarar o “charlatão” da tenda, levou um conhecido seu que há muito era paralítico e desafiou o missionário a curá-lo. Nesse ínterim, saiu para chamar uma escolta policial na certeza de que prenderia o falso taumaturgo.

Mas, chegando à tenda, já na entrada, para surpresa sua, encontrou aquele paralítico em pé, que lhe dizia com grande alegria: “Fui curado, padre, fui curado!...” Naquele instante, o padre não suportando o choque, sentiu-se doente e, tomado de uma crise nervosa, foi levado às pressas para casa. Esse padre tinha um programa de oração diariamente pelo rádio, mas naquele dia

anunciou o seu não comparecimento por estar doente (ROSA, 1978, p. 116).

Segundo relatado no livro da história oficial da Igreja, houve mais incidentes envolvendo a Cruzada, até mais graves como o incêndio da tenda efetuado por dois rapazes que pôs fim às reuniões naquele local, mas que deu origem a um galpão construído num terreno cedido pela prefeitura. A obra continuou em Juiz de Fora a despeito das perseguições e dificuldades, de modo que a primeira igreja fundada e situada na Av. Rio Branco é o fruto da obra da tenda (ROSA, 1978).

Atualmente, a Igreja do Evangelho Quadrangular em Juiz de fora é composta pela II Região Eclesiástica e conta com 12 igrejas e 06 congregações distribuídas em 12 bairros de acordo com as informações contidas no site da própria denominação.¹¹

Por fim, mas não menos importante, levanta-se a tese de Mendonça de que a Igreja do Evangelho Quadrangular, 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 foi associada, quase que exclusivamente, ao exorcismo, pois a cura passa na maioria das vezes também pela libertação das entidades malignas causadoras das doenças, e que, de certo modo, acabou contribuindo para fomentar a prática da guerra santa cujas entidades das religiões

¹¹ Informação disponível em: < <http://www.1aquadrangularjf.com.br/segregiao.htm>>, acesso em 20 jan. 2013.

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, de pentecostalismo autônomo, de fato tem certo esteio no pentecostalismo do Evangelho Quadrangular, sobretudo pela prática realmente autônoma e 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, e, mais especificamente as mais expressivas que são: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus, 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 também 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). Pelo que se pode depreender disso que tanto numa tese quanto na outra, a IEQ, de algum modo, deu ensejo à formação do neopentecostalismo.

1.3. O caso da Igreja Mundial do poder de Deus

Com o fito de melhor compreender o que hoje é a Igreja Mundial do Poder de Deus, faz-se necessário mesmo remeter à história da Igreja Universal do Reino de Deus, da qual a IMPD é egressa. Cisão esta já no molde weberiano anteriormente mencionado.

Nesse sentido, o neopentecostalismo foi (é) um movimento produto também de seu próprio tempo e que se desenvolveu de acordo com as diversas conjunturas desse período que alternou momentos de vertiginoso desenvolvimento tecnológico e econômico, com crises abissais de âmbito global. Mas não só, pois tal período foi capaz de aglutinar, na esfera religiosa, ideias por vezes contraditórias, quando não mutuamente excludentes. A ebulição de novos horizontes teológicos e o enfraquecimento de velhos paradigmas teológicos tornaram o ambiente propício à fecundação de movimentos como o fundamentalismo e a teologia da libertação, aparentemente contraditórios, dada a característica reacionária do primeiro e revolucionária do segundo, por exemplo.

No Brasil particularmente, mudanças estruturais também ocorriam, e, obviamente, a religião não ficou incólume nesse processo. A partir da segunda metade do século XX, sobretudo no campo pentecostal, houve um expressivo crescimento e expansão não só das igrejas de primeira e segunda onda, mas o surgimento da terceira onda pentecostal.

Nesse período de desenvolvimento de novas denominações pentecostais, houve significativas transformações sociais, como, por exemplo, a

aceleração do processo de industrialização e a conseqüente migração para os grandes centros urbanos de contingentes populacionais vindos de um Brasil rural pobre em busca de melhores condições de vida na cidade (PROENÇA, 2006, p. 122).

Nesse contexto,

a emergência destas igrejas viria ao encontro dos valores tradicionais da cultura desses migrantes, em especial aqueles ligados a uma terapêutica mágica de benzimentos e simpatias ou à medicina tradicional de ervas e plantas curativas sobejamente conhecidas do meio rural de onde provinham. **Para estes a mensagem de ‘cura divina’ não seria algo estranho** (SCHWARCZ apud PROENÇA, 2006, p. 122, grifo nosso).

Assim, de acordo com a tipologia de Freston, a terceira onda emerge num contexto de céleres e abissais mudanças na sociedade, isto é, a emergência do novo, do inusitado, e que demandou por parte de todas as igrejas certa acomodação, ajustamento, acamamento em maior ou menos grau, mas com certeza de algum modo todas as igrejas foram instadas por tais mudanças. Na verdade, a grande questão que as distinguiu e que, em certo sentido, balizou seu futuro foi como as diversas igrejas reagiram a tais mudanças.

Acerca disso, concorda-se parcialmente¹² com Ricardo Mariano em relação à sua justificativa na utilização do termo neopentecostal para designar as igrejas da terceira onda: “o prefixo *neo* mostra-se apropriado para designá-la tanto por remeter à sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo” (MARIANO, 1999, p. 33). É, pois, justamente esse “caráter inovador” que torna o neopentecostalismo distinto tanto da primeira quanto da segunda onda de Freston.

Com efeito, crê-se, na verdade, que o melhor termo não seria inovação, mas adaptação, sobretudo porque não há invenção de práticas e crenças, isto é, ritos e mitos, o que ocorre no neopentecostalismo é uma apropriação, uma síncrese de outras crenças e práticas. Inclusive de religiões por eles combatidas como as afro-brasileiras, por exemplo, e que para as igrejas da segunda e da primeira onda isso seria uma interdição, uma heresia, heterodoxia, enfim, inadmissível.

Talvez por isso, o antropólogo Ari Pedro Oro tenha descrito o neopentecostalismo da IURD como neopentecostalismo macumbeiro, pois pratica a

“religiofagia”, em que ela se apropria e reelabora elementos de crenças de

¹² Conforme já pontuamos na introdução deste trabalho, adotamos tal tipologia, mas não acriticamente. Ao contrário, sabemos de suas limitações e possíveis incongruências.

outras igrejas e religiões, mormente as afro-brasileiras (candomblé, umbanda, quimbanda, macumba); e sua ‘exacerbação’ desses elementos de crenças e das práticas ritualísticas tomadas dessas organizações religiosas (ORO, 2005-2006, p. 320).

Sobre o caráter inovador do neopentecostalismo Mariano destaca três características fundamentais: exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; pregação enfática da teologia da prosperidade; liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade (MARIANO, 1999, p. 36). Destas três características, tanto na primeira quanto na segunda, está subjacentemente inserida a questão da cura divina, seja ela ligada à libertação de espíritos imundos causadores das moléstias, seja na conquista da prosperidade física, da saúde.

Em todo caso, porém, o que fica patente é que a teologia da prosperidade é o apanágio da terceira onda e que a cura divina está aí subjacentemente inserida e legitimada no mote da IURD: “Pare de sofrer”.

Desse modo, “a Igreja Universal fundamenta seu ministério de cura numa vertente da tradição cristã, que sempre encarou Javé como o *Deus que cura* e na teologia do *Cristo taumaturgo*, encarnação de um Deus médico, que se expressa no *poder do Espírito Santo*” (CAMPOS, 1997, p. 352). Portanto, pensamos que a cura divina não foi esmaecida no neopentecostalismo da IURD, antes, foi amalgamada numa teologia mais ampla, a da prosperidade.

A IURD foi fundada por Edir Bezerra Macedo – o Bispo Macedo – e seu cunhado Romildo Ribeiro Soares – o Missionário R. R. Soares– em 1977 na cidade do Rio de Janeiro. Seguindo a teoria de Max Weber (2000) dos movimentos proféticos, o primeiro cisma importante da IURD deu origem à Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), fundada em 1980 por R. R. Soares, também no Rio de Janeiro.

Estas duas grandes igrejas da terceira onda mantêm sua característica doutrinária da ênfase na teologia da prosperidade, o que as leva a uma prática cúltica voltada para este fim. Segundo Clara Mafra,

o projeto pastoral de Edir Macedo, o fundador da igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD ou igreja Universal), uma das igrejas brasileiras mais bem-sucedidas em termos de proselitismo internacional, poderia ser uma réplica na periferia de um projeto teológico desenvolvido por elites de países centrais. De fato, alguns autores têm sugerido que Macedo tende a atualizar noções cunhadas em outro lugar, como teologia da prosperidade (MAFRA; SWATOWISKI; SAMPAIO, 2012, p. 82).

Pode-se afirmar, nesse sentido, que as dissidências mais expressivas da IURD, primeiro a IIGD e depois a IMPD, seguem na mesma linha que sua matriz, só que com ênfases distintas em algum ponto, como: a prosperidade financeira, a prosperidade física ligada à cura divina, a prosperidade afetiva como a “Terapia do Amor”, dentre uma enorme variedade de ofertas quase sempre proporcional à procura, mas sempre associada à ideia da prosperidade.

Esta adaptação litúrgico-doutrinária, contudo, não invalida aquela tese de Mendonça de que o gérmen da terceira onda foi a Cruzada Nacional de Evangelização, isto é, a IEQ. Sobre essa continuidade/adaptabilidade em relação ao movimento de cura divina entre essas duas ondas pentecostais, Leonildo Silveira Campo argumenta que

a Igreja Universal se vê como um ministério que prolonga a ação de Jesus, de seus apóstolos e da Igreja primitiva, na medida em que enfatiza os milagres, o exorcismo e a cura divina. Ela também se inscreve numa tradição pentecostal que teve, na fundação da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, o seu grande motivo. Assim, substituiu-se o conceito de “sucessão apostólica”, tão querido da Igreja Católica Apostólica Romana, e, o da “sucessão na verdadeira doutrina” do protestantismo histórico, por um conceito que poderia ser chamado de “sucessão taumatúrgica e exorcista” (CAMPOS, 1997, p. 354-355).

Aproveitando o ensejo do termo “sucessão taumatúrgica”, a segunda e mais recente cisão significativa da IURD deu origem à Igreja Mundial do Poder de Deus, cuja ênfase ou especialidade é justamente a cura divina.

A IMPD “foi fundada em 1998 pelo Bispo Waldemiro Santiago, ex-bispo da Igreja Universal do Reino de Deus” (BITUN, 2007, p. 42). A partir desta constatação, é praticamente redundante dizer que a IMPD possui as mesmas características de sua matriz, a IURD, como: organização empresarial, forma de governo eclesiástica episcopal, ampla utilização de propaganda e marketing para difusão institucional, e, sobretudo, a teologia da prosperidade cuja ênfase recai quase que exclusivamente na cura divina.

Como não poderia deixar de ser, foi através de uma experiência pentecostal com a cura divina que Waldemiro fundamentou seu chamado específico para trabalhar este carisma. Sobre isso, Ricardo Bitun retrata, em sua tese de doutoramento, a construção mítica evocada pelo próprio ex-bispo da IURD acerca de sua trajetória:

vindo de uma família muito pobre, católica não praticante, de Juiz de Fora, Minas Gerais, Bispo Waldemiro diz ter alcançado a restauração aos dezesseis anos, diz ele: ‘Deus me chamou aos dezesseis anos, quando eu,

uma pessoa muito sofrida, tive a minha restauração’, dentro de uma Igreja Universal do Reino de Deus. Foi lá, em Minas Gerais, onde Bispo Waldemiro teve a primeira experiência de cura divina em sua carreira ministerial, afirma ele em entrevista, ‘eu observava as pessoas sofrendo e aquilo mexia comigo, então, pela primeira vez eu fui num hospital fazer uma visita e ai me pediram oração, eu era novo ainda tinha menos de 17 anos de idade, me pediram oração, tinha uma jovem paralítica, eu não sabia que Deus tinha me ungido com esse dom também, eu fiz a oração, na verdade ela estava na cadeira de rodas, mas naquela época eu pensei: “essa jovem deve estar ai nessa cadeira de rodas por causa das complicações, e de repente pra não forçar por recomendações médicas” na verdade ela não andava a muitos anos, ai eu fiz a oração, ai eu falei: “você pode levantar um pouquinho?”, ai ela levantou, ai a família começou a chorar, as enfermeiras, lá em Juiz de Fora, eu não sabia que ela tinha sido curada, eu não sabia de nada, ai eu falei: “num é que Deus me deu mesmo o dom”. Então eu percebi o chamado de Deus e ali nasceu um desejo de pregar, na época ainda na outra igreja (Igreja Universal do Reino de Deus)’ (BITUN, 2007, p. 43-44).

A ruptura com a IURD ocorreu em clima não amistoso. À época de seu retorno como missionário da IURD na África, Valdemiro, ao chegar ao Brasil, resolveu iniciar um ministério “solo”. Tal empresa não foi, obviamente, bem recebida pela cúpula da IURD. Em sua fala sobre esta fase, Valdemiro não faz questão de esconder certa mágoa, fruto desta reação da IURD:

quando eu cheguei da África e resolvi recomeçar aqui no Brasil, tiraram tudo de mim. Eu, a minha esposa e as minhas filhas ficamos praticamente sem nada. Quando resolvi sair (referindo-se à Igreja Universal do Reino de Deus), disseram que eu ia voltar, rastejando-me para pedir pão, mas eu falei para a minha esposa, que nós íamos lutar, e o Senhor ia nos honrar, porque sempre tivemos a maior riqueza, que é a unção de Deus (OLIVEIRA apud BITUN, 2007, p. 45).

Ricardo Bitun coloca de forma bastante perspicaz, a “clara passagem da memória vivida para a memória construída” (2007, p. 44), e nesta, o descontentamento de Valdemiro em relação à IURD é patente, uma vez que o seu “passado junto a sua antiga igreja simplesmente é apagado da memória institucional, apenas referida como ‘outro ministério’” (2007, p. 47). Ou seja, a ruptura abrupta, a saga de perseguição e os sobrenaturais percalços ministeriais¹³ corroboraram para fazer de Valdemiro um líder carismático de veras emblemático, criando em sua volta certa aura mítico-mística, de onde vem também sua titulação apostólica.

O fato é que a IMPD, nesses 15 anos de existência, tem crescido e se expandido

¹³ Um exemplo fatídico disso foi o naufrágio sofrido por Waldemiro na baía de Maputo, capital de Moçambique, na África, do qual escapou ileso em 1996. Naquela época servindo à IURD.

de forma célere. O senso de 2010 trouxe uma boa perspectiva do que ocorre neste acirrado subcampo neopentecostal. O atual trânsito de “fiéis” entre estas igrejas, por exemplo, causa

forte impacto na **Igreja Universal do Reino de Deus**, fenômeno religioso dos anos 1980 e 1990, fundada por **Edir Macedo**. Entre 2000 e 2010, a **Universal** perdeu 228 mil fiéis, ou 10% de seus adeptos. Os 2,1 milhões de frequentadores em 2000 caíram para 1,8 milhão em 2010 (**Universal perdeu 10% dos fiéis em 10 anos. INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2012**).

Segundo informações publicadas pelo Instituto Humanitas Unisinos, o papel da IMPD é protagônico, pois é

uma das ameaças ao poderio da **Universal**. Segundo o **Censo**, ela já tem 351,4 mil fiéis. Aproxima-se de outra concorrente da igreja de Macedo, a **Internacional da Graça de Deus**, fundada por **R .R. Soares**, também oriundo da Universal, em 1980. A Igreja Internacional tinha 356 mil adeptos em 2010, segundo o Censo (**Universal perdeu 10% dos fiéis em 10 anos. INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2012**).

Dessa maneira, não parecem ser gratuitos os ataques perpetrados recentemente contra Valdemiro e a IMPD por parte de Edir Macedo¹⁴, 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).

De todo modo, algo bastante patente neste caso, é que o apelo à cura divina tem dado resultados bastante significativos na tática de crescimento da IMPD. É interessante ressaltar que esta é a visão institucional da igreja, verificável no próprio site da Mundial: “Nosso foco principal é obedecer todos os mandamentos e preceitos deixados por Deus encontrados na Bíblia, expandir o evangelho divulgando a manifestação de Deus no ministério através de curas e testemunhos.”¹⁵ Segundo informações do site da instituição, há, aproximadamente, mais de duas mil igrejas espalhadas pelos estados do Brasil e quarenta e

¹⁴ Sobre esta celeuma ver o texto de Magali do Nascimento Cunha: “Casos de família”: um olhar sobre o contexto da disputa “Igreja Universal do Reino de Deus X Igreja Mundial do Poder de Deus” nas mídias.

¹⁵ Informação disponível em: <<http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=institucional>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

quatro fora, na América Latina, América do Norte, Europa, África e Ásia.

Tendo em mente esta breve propedêutica ao tema, Oneide Bobsin parece ter razão ao afirmar que “a busca de cura divina constitui-se num grande fator de mudança do mapa religioso no Brasil” (2003, p. 35). O fato de a Mundial ser a igreja neopentecostal que mais cresce no país, só vem a corroborar esta tese.

Contudo, há ainda algumas questões em aberto que subjazem a tais mudanças. Uma delas diz respeito à afirmação de Mendonça acerca da constatação de que, na IEQ,

a prática da cura já não é 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 (2008, p. 143).

Acerca disso, uma questão emerge: Por que a cura divina ter arrefeceu na IEQ, que foi o movimento originário de cura divina no pentecostalismo brasileiro? Do mesmo modo, se quer perscrutar como o fiel da IMPD concebe a cura divina? São concepções compatíveis ou similares, mesmo que diacrônicas¹⁶? Qual será a atual concepção de cura divina na IEQ? Por quê?

Talvez a resposta a tais questões sejam, em essência, as fontes nas quais se pode buscar compreender o porquê de tais mudanças ocorrerem, e é a perspectiva do nativo que pode ajudar a elucidar esta problemática. Isto implica compreender a relação do fiel com a crença e a prática da cura divina, e, a partir daí, analisar os usos da cura divina no âmbito mítico e ritualístico da segunda para a terceira onda pentecostal. Tal é o escopo da pesquisa que se segue.

¹⁶ No sentido de uma possível evolução histórica, isto é, seu devir no imaginário coletivo pentecostal.

CAPÍTULO 2. CURA DIVINA EM FOCO

2.1 Considerações preliminares acerca da cura divina

Este tópico tem por escopo lançar luz sobre o fenômeno da cura divina em si, cujo âmbito de investigação ficará restrito ao pentecostalismo da IEQ e da IMPD. Antes de tudo, porém, parece relevante e apropriado abordar, ao menos de forma propedêutica, as duas principais visadas dos pesquisadores do fenômeno da cura divina no pentecostalismo, a partir das quais, se tem resultados diferenciados, quando não divergentes. A primeira é aquela mais afeta às Ciências Sociais, especialmente a Sociologia; e, a segunda, à Fenomenologia, à Teologia, e, em particular, à Ciência da Religião. Não se pretende, todavia, aprofundar demasiadamente tal discussão, antes, se quer apresentar um quadro sinóptico geral das pesquisas que dê conta de situar nosso objeto enquanto alvo de esforços heurísticos, além de situar nosso *locus* de investigação.

A partir deste intróito, importa, neste ponto, rememorar que a tríplice crença/prática glossolal, exorcista e taumatúrgica no pentecostalismo foi uma de suas marcas distintivas em relação ao protestantismo do qual é egresso, e que caracterizou este movimento de renovo espiritual baseado na atualidade da manifestação dos carismas neotestamentários.

Destes carismas, a glossolalia foi privilegiada, em certo sentido, pois era considerada como a principal evidência exterior do batismo com o Espírito Santo. Porém, muito embora a glossolalia tenha tido destaque no pentecostalismo originário, inclusive no pentecostalismo que inicialmente foi implantado no Brasil por Berg, Vingren e Francescon, com a implantação do embrião da Igreja do Evangelho Quadrangular em 1951, houve uma inversão de visibilidade e ênfase em relação à cura divina, a qual passou a ocupar posição central, tanto na doutrina quanto na liturgia.

Contudo, essa prática esteve sujeita, em maior ou menor grau, às conjunturas socioculturais de cada época específica, e, por isso mesmo, condicionada a mudanças mais ou

menos significativas em função de suas relações sociais. Isso segundo muitos pesquisadores adeptos de uma vertente mais reducionista da religião.

Sob esta ótica, a afirmação de Otto Maduro parece ter relativa pregnância quando postula que

a organização social da produção condiciona e diz quais ações religiosas são possíveis, quais são possíveis mas não desejáveis, quais são toleradas e toleradas até certo ponto, quais são aceitáveis, mas em plano secundário, quais – se as há – são convenientes e quais são primordiais e/ou urgentes (independente da consciência e das intenções dos agentes religiosos) (MADURO, 1983, p. 72).

Não se quer, todavia, dar a entender que a religião e conseqüentemente suas crenças e práticas são somente produto ou derivadas da infraestrutura. Ao contrário e para além de reduções impróprias à pesquisa específica da Ciência da Religião, se concorda com a perspectiva não reducionista do fenômeno religioso.

Com isto, claro, não se está a dizer que a religião é, necessariamente ou fundamentalmente, o elemento a definir vidas, sociedades e mundo. Mas ela não é somente coadjuvante. Ela, em sua multivariada de faces, pode ser – e é – influenciada e estruturada por elementos sociais. Mas também influencia e estrutura o social, a vida, a partir de sua suposta ordem interna. Aqui está um pouco de sua dialética, e da dificuldade em decifrá-la. (HUFF JÚNIOR; PORTELA, 2012, p. 439).

Dito isto, percebe-se, nos alinhamos com aqueles “adeptos de armistícios” aos quais se referem os autores supracitados, isto é, a religião

é derivada em suas expressões socioculturais, mas inderivada em um núcleo basilar, o da experiência – possivelmente universal – dela, do sagrado, do que toca de forma incondicional experiências humanas particulares ou coletivas.” (HUFF JÚNIOR; PORTELA, 2012, p. 439).

Contudo, é bastante sóbria a advertência destes autores quando alertam que não há consenso sobre isso e este armistício pode ser artificial, muito embora este posicionamento nos pareça ser o mais adequado, posto que moderado.

De fato, as condições sociais podem favorecer (e favorecem) certas práticas religiosas e até mesmo o estabelecimento e crescimento de determinada religião ou denominação. Assim, pode parecer óbvio que num país como o Brasil, onde o Sistema Único de Saúde ainda está longe do ideal em que foi concebido, e, por isso mesmo, deficitário em

muitos aspectos, no pentecostalismo, alguns aspectos do ministério de Jesus sejam enfatizados, principalmente o do “grande médico” (MENDONÇA, 2008). Isto seria praticamente um resgate mítico “do *Chistus medicus* da literatura patrística e o Jesus taumaturgo, dos escritos neotestamentários” (CAMPOS, 1997, p. 335), cuja execução, obviamente, seria levada a cabo por aqueles fieis cujo carisma da cura lhes fosse delegado.

Entretanto, não se pode esquecer que o pentecostalismo, enquanto movimento de santidade, buscava inicialmente a segunda bênção, isto é, o batismo no Espírito Santo, no qual a glossolalia e a cura divina eram conseqüências e não um fim em si mesmo, figurando-se muito mais como sinais externos da evidência do batismo que como um serviço religioso, como veio tornar-se a cura divina em algumas denominações (neo) pentecostais.

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). Mas para Mendonça, a cura divina parece dar ensejo a incongruências significativas para aqueles que aquiescem este argumento do condicionamento estritamente sociocultural, pois, em suas próprias palavras:

pelo que se sabe, os dois primeiros ramos do pentecostalismo no Brasil, hoje as duas maiores Igrejas no País [Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil], nunca deram ênfase à cura divina. Pelo menos esta nunca foi sua característica forte (2008, p. 135).

Porém, neste mesmo texto um pouco mais à frente, Mendonça relata que

foi no início da década de 1950 que o movimento da cura divina se instalou de modo claro no Brasil. Foi nesse período, após a Segunda Guerra Mundial e o fim da Era Vargas, que a industrialização tomou conta do Centro-Sul do País, provocando a expansão das grandes cidades por causa da intensa migração campo-cidade e, principalmente do Norte-Nordeste para ali. As grandes cidades nunca foram capazes de absorver de maneira adequada as sucessivas ondas de imigrantes. Na época, em lugar dos cortiços de imigrantes europeus, começaram a surgir as favelas. É nessa cultura da pobreza que vai medrar o movimento de cura divina. Aqueles desajustes sociais já referidos por Carol Flake repetem-se aqui (MENDONÇA, 2008, p. 135).

É bem verdade que tais conjunturas sociais possam ter influenciado as práticas pentecostais da década de 1960. Mas no Estado do Pará em 1911 também não havia

pobreza?¹⁷ Bem, se se admitir que havia, então será preciso questionar o porquê da Assembleia de Deus não ter dado ênfase à cura divina, dadas as necessidades básicas de saúde similares, provavelmente piores do que as atuais. Do mesmo modo, se pode questionar se não havia pobreza e carências das mais variadas nos cortiços dos imigrantes italianos, em 1910, onde a Congregação Cristã no Brasil inicialmente difundiu-se.

Ademais, o movimento pentecostal originário estadunidense não ficou restrito aos negros nem aos pobres, antes, cresceu também entre os brancos de melhores condições econômicas. Ora, nem tudo pode ser reduzido somente ao social ou à infraestrutura. Como já foi ensejado anteriormente, é preciso considerar ao menos uma autonomia relativa do objeto, do fenômeno religioso. Neste caso, a cura divina não seria somente reflexo de uma conjuntura sociocultural desfavorável, mas produto também da fé, da experiência religiosa das pessoas, tanto das que exercem a taumaturgia, quanto daquelas que se beneficiam das curas¹⁸.

Para além de uma sombra dos infortúnios sociais das classes desfavorecidas, a cura divina é parte fundamental da vivência pentecostal. “Hoje, essa crença [e prática] faz parte da teologia oficial de todos os ramos pentecostais, embora uns enfatizem a ‘cura divina’ mais que outros” (CAMPOS, 1997, p. 354).

Apesar de termos aventado estas incongruências da abordagem essencialmente reducionista do fenômeno religioso, é preciso concordar com Leonildo Silveira Campos em seu argumento de que

todo movimento religioso é um processo social dinâmico e, uma vez instaurado, não mais cessa de se transformar, abandonando em sua trajetória as antigas características e assimilando outras novas, tidas agora como necessárias para a sua expansão e sobrevivência. Ora, isso tem acontecido no Brasil com o pentecostalismo, e em menor grau, com o próprio protestantismo histórico. Por esse motivo, as relações entre ambos não obedecem a um código padronizado de convivência, pois, são interações

¹⁷ Segundo Alfonso Winiewski, pesquisador da Universidade Federal Rural da Amazônia, a “evolução do ciclo da borracha na Amazônia e particularmente no Estado do Pará (...) embora tenha criado um efêmero período de extraordinária opulência e prosperidade, jamais conseguiu lançar qualquer base mais estável e duradoura na economia regional. A exploração nos moldes colonialistas e manipulada por empresas estrangeiras que formavam um sólido oligopólio tinha em mira apenas aferir lucros de natureza imediatista. A produção de borracha extrativa vem decrescendo de ano a ano, apesar dos estímulos, não se reveste de nenhum maior significado socioeconômico, mesmo nos municípios mais tradicionais, podendo-se prognosticar para um futuro não muito distante o fim do ciclo do extrativismo da borracha” (WINIEWSKI, 1983, P. 1).

¹⁸ Com esta afirmação não queremos validar as curas que supostamente ocorrem no pentecostalismo e neopentecostalismo como evidência fática. Do mesmo modo, não queremos verificar sua veracidade para refutá-las. Ao contrário, é preciso ter uma consideração mínima pelo fenômeno religioso. E isto no amplo sentido do termo fenômeno, isto é, aquilo que se mostra, neste caso a cura divina. Nesse sentido, Huff Júnior e Portela (2012) parecem ter razão quando dizem que, conquanto não seja a religião propriamente em si, o que se pode acessar da religião são suas manifestações empíricas, tangíveis, pictóricas, simbólicas, mas não ela mesma. Isto, é claro, de forma alguma minora a pertinência da pesquisa, tampouco mina sua legitimidade.

marcadas pela ambigüidade. Nesse processo é possível ver que ao longo de seus 100 anos de história no Brasil, o pentecostalismo acumulou importantes mudanças internas capazes de afetar o relacionamento dos vários tipos de pentecostalismos com as diversas denominações brasileiras. Analisemos algumas delas, tais como o enfraquecimento das primeiras ênfases adotadas quando chegaram ao Brasil, ao lado da supervalorização de novas ênfases; a apropriação de símbolos de religiosidades populares; provocando-se mutações teológicas e eclesiológicas significativas (CAMPOS, 2011, p. 516).

Enxergada por esse prisma, a cura divina ou os movimentos de cura divina como a IEQ nos anos 50 e a IMPD atualmente, enquanto movimentos religiosos não ficam incólumes às dinâmicas dos processos sociais. Muito embora, nunca é demais lembrar, não se reduzam a estes. Aquiescendo este argumento pode-se recordar que, segundo relata Mendonça, a Cruzada Nacional de Evangelização, embrião da IEQ, influenciou de maneira significativa igrejas de sua época, uma vez que causou cismas sobretudo nas Igrejas Presbiterianas Independentes de São Paulo, nas quais iniciou suas campanhas de cura divina (MENDONÇA, 2008) e que não eram igrejas de estratos sociais empobrecidos.

Como ocorre em todos os movimentos religiosos, houve espaços de interação e de influências mútuas, isto porque “boa parte da liderança nacional [da IEQ] era de pessoas oriundas da IPI e da Igreja Metodista” (FREESTON, 1996, p. 112), que, obviamente, levaram para dentro da IEQ boa parte, senão toda sua herança religiosa.

Assim, é significativo ressaltar a dialética que os movimentos religiosos mantêm com o contexto ou conjuntura sociocultural. A cura divina, neste caso, é emblemática, pois embora esta possa ter medrado a partir de condições sociais desfavoráveis específicas, de igual modo influenciou Igrejas protestantes tradicionais daquele tempo, cujos fieis pertenciam a um segmento da sociedade mais privilegiado em termos financeiros.

Deste modo, pensamos que alguns argumentos estritamente reducionistas do fenômeno religioso, isto é, de causa e efeito no sentido sociedade-economia-religião podem ser questionados em seu determinismo e unilateralidade. Este caso específico em que um movimento de cura divina medrou a partir de igrejas de classe média como a IPI, por exemplo, e que posteriormente atingiu as camadas mais carentes da população, ratifica a insuficiência de tais reduções.

Ainda sobre esse processo social dinâmico a que se referiu Campos, Zwínglio Dias assevera que o pentecostalismo

nos seus começos preocupou-se com a manifestação dos dons do Espírito como elementos indispensáveis para o aprofundamento da vivência

espiritual da igreja e sua obra missionária. A partir da década de cinquenta, o que vai marcar a experiência pentecostal será a busca dos resultados da ação do Espírito na forma da cura de enfermidades e libertação espiritual das forças malignas que subjugam e fazem sofrer as pessoas (DIAS, 2011, p. 379).

No entanto, essa dialética do pentecostalismo com o social, com a cultura, parece ter ensejado mudanças ou, no mínimo, rearranjos significativos tanto em suas crenças quanto em suas práticas. Segundo Campos,

a glossolalia, desde o início do pentecostalismo tem sido apresentada como um sinal exterior do “batismo com o Espírito Santo”. O mesmo aconteceu com a crença na eminente [*sic!*] volta de Cristo à Terra e da crença na interferência dos demônios na vida cotidiana. Várias das ênfases primeiras do pentecostalismo não se constituíam em novidade alguma. Elas foram herdadas dos movimentos de reavivamento religioso e de santidade, e estavam solidamente instaladas no protestantismo norte-americano. **A expansão do pentecostalismo, a sua penetração em culturas diferentes daquela predominante nos EUA do início deste século, fez com que novas características fossem incorporadas, outras enfraquecidas, reinterpretadas ou ressignificadas dentro de novos moldes, e algumas delas parecem estar sendo cada vez menos usadas** (2011, p. 517, grifo nosso).

Dessas características cada vez menos usadas, a glossolália, de fato, parece figurar-se como um caso fatídico, sobretudo no neopentecostalismo, no qual tal prática foi quase abolida como na IURD, IIGD e na IMPD, por exemplo. Bem menos talvez, ocorra com o exorcismo, possivelmente por sua associação à libertação das mais variadas vicissitudes da vida, mas nem sempre envolvendo a possessão demoníaca propriamente dita.

Com efeito, a cura divina enquanto ênfase inicial da Cruzada Nacional de Evangelização parece ter arrefecido substancialmente, fazendo pertinente a afirmação de Mendonça acerca da cura divina na IEQ atualmente: “A institucionalização e burocratização do carisma vai aos poucos substituindo a magia individual” (2008, p. 143), conquanto ainda faça parte da doutrina oficial da IEQ.

No neopentecostalismo, a situação já é diferente. A cura divina, seja como desdobramento da teologia da prosperidade seja como chamariz de novos adeptos, protagoniza papel fundamental na crença e prática dos fiéis, mormente na IMPD cuja especialidade é justamente a taumaturgia.

Portanto, não é sem motivo que a pesquisa *Spirit and Power – a 10 contry survey of pentecostals*, promovida por *The Pew Fórum On Religion & Public Life* (Outubro de 2006), revela que 77% dos pentecostais brasileiros já tiveram uma experiência de cura divina

ou conhecem alguém que já teve, enquanto que entre os carismáticos este percentual flutua entre 46% e entre outras vertentes cristãs a média é de apenas 28% (2006, p. 5).

Assim, este quadro sugere que, por um lado, muito embora a cura divina tenha arrefecido em muitas denominações do pentecostalismo clássico, ainda representa importante crença e prática neste subcampo religioso; e, por outro, evidencia a relevância da cura divina, sobretudo no neopentecostalismo que provavelmente é o responsável pelo alto percentual das experiências de cura divina na pesquisa supracitada.

Em relação à cura divina, ainda se pode concordar com a afirmação do professor Douglas Teixeira Monteiro de que

em certo sentido, todo pentecostalismo é de cura divina. Desde o trabalho de Beatriz Muniz de Souza, publicado em 1969, que essa característica do pentecostalismo é reconhecida como parte integrante de suas práticas e bem fundamentada em suas doutrinas” (MONTEIRO, 1979, p. 83),

de modo que, conquanto haja ênfases sazonais em sua prática nas diversas denominações pentecostais, percebe-se a importância desse carisma através de sua perenidade neste nicho religioso.

Por fim, percebe-se, nos alinhamos àqueles pesquisadores cuja perspectiva epistemológica contempla, ao menos, uma autonomia relativa do objeto, do fenômeno religioso, bem como o reconhecimento de uma dialética com o social e suas consequentes influências mútuas. Não concebemos a passividade do fenômeno religioso em relação ao social que enseja certa subserviência para dizer o mínimo. Assim, é a partir dessa compreensão do objeto, um pouco mais moderada talvez, é que nos propomos a empreender este esforço heurístico, mais especificamente em campo, através de observação participante e entrevistas semiestruturadas, como veremos a seguir.

2.2 Cura divina na Igreja do Evangelho Quadrangular

No Brasil, a Igreja do Evangelho Quadrangular teve como precedente e embrião a Cruzada Nacional de Evangelização, conforme já se aventou anteriormente numa perspectiva mais histórica, cujo grande diferencial e foco desse movimento iniciado na década de 1950, era justamente a ênfase num carisma bem específico: a cura divina.

Nessa perspectiva, o fenômeno da cura divina teve um caráter mítico para o pentecostalismo, pois marcou o (re) início do tempo da taumaturgia. Isso porque, para tanto, remetia-se, na verdade, ao mito primordial¹⁹, ao movimento de Jesus e à era apostólica, nos quais a cura divina ocorria com certa regularidade, e, até mesmo “naturalidade”, conforme a narrativa bíblica. Como disse Eliade,

assim, um momento ou uma porção de tempo pode tornar-se, *a qualquer momento*, hierofânica: basta que se produza uma cratofania, uma hierofania ou uma teofania para que ele seja transfigurado, consagrado, comemorado por efeito da sua repetição e, por conseguinte, “repetível” até o infinito (ELIADE, 1998, p.314).

Este “repetível até o infinito” parece ser refletido na teologia própria da IEQ, cujo lema é precisamente: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”. De fato, com um simples silogismo, percebe-se as imbricações da evocação de continuidade do discurso quadrangular, pois Jesus curava e outorgou esse carisma à sua igreja, de modo que a IEQ, como Igreja de Cristo, deveria exercer a cura divina.

Desta feita, sé “é irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito, que *funda* realmente o mundo” (ELIADE, 2008, p. 86), e se “o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo” (ELIADE, 2008, p. 86), tem-se na repetição e transmissão destas narrativas, uma história sagrada. História esta que é construída, e construída coletivamente, uma vez que

as memórias de grupos e indivíduos são articuladas dinamicamente, nas condições do tempo presente e em meio a interações sociais e históricas, pela construção e reconstrução de lembranças, no que se dá suporte a identidades individuais e coletivas. Tudo isso atravessado pela linguagem e pelo discurso. As pessoas contam e recontam histórias sobre acontecimentos grupais, elaborando e re-elaborando mitos que, ao atuarem no caso da religião como meta-narrativas hierofânicas, tornam possível sua sociabilidade e embasam uma história comum (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 30).

A esse respeito, é interessante sublinhar desde já, a estreita relação entre memória e história. Mas antes, cabe ainda aludir a uma questão subjacente destacada por Adélia B. Menezes, qual seja, de que há

¹⁹ Eliade assevera que o tempo sagrado, isto é, o tempo essencialmente distinto, diferente da duração profana, “pode também designar um tempo mítico, ora reavivado graças ao intermédio de um ritual, ora realizado pela repetição pura e simples de uma ação provida de um arquétipo mítico” (1998, p. 314).

uma ligação mais íntima do que poderíamos supor entre o “lembrar-se”, o “omitir” e o “esconder” (encobrir). Pois bem, de novo vale recorrer aos gregos. Verdade é em grego *Alétheia*, ou melhor, a (= alfa privativo) + *létheia* (Lethe = esquecimento). Portanto, “verdade” = não esquecimento (MENEZES apud FÉLIX, 1998, p. 37).

Neste mesmo texto a autora vai além, e afirma que

a verdade aqui construída está longe da concepção moderna de verdade, eivada de espírito racionalista onde verdade e mentira se opõem em campos distintos e opostos. (...) O termo grego – *alétheia* – se refere ao que é conservado pela memória, pela palavra. *Léthe* é o campo do esquecimento, da obscuridade, do silêncio (DUARTE apud FÉLIX, 1998, p. 38).

Como tratamos de história oral, isto é, depoimentos e entrevistas como fontes primárias do objeto cura divina na IEQ, assim como textos históricos, quase que invariavelmente

tocamos em outro problema essencial em que se coloca de forma imbricada história e memória, lembrança e esquecimento ou vida e morte, louvor (exaltação) e censura (banimento). Vernant nos lembra de que “não há oposição, contradição entre o verdadeiro e o falso, a verdade (*alétheia*) e o esquecimento (*léthe*) (...) mas entre esses dois pólos se desenvolve uma zona intermediária, na qual *alétheia* se desloca progressivamente em direção a *léthe*, e assim reciprocamente” (FÉLIX, 1998, p. 45).

No entanto, Loiva Otero Félix adverte que “a história capta e estuda memórias; constrói-se também com elas, mas história e memória não são sinônimos” (1998, p. 44). É justamente aqui que a relação entre história e memória se intensifica e que as distinguem quase que como opostas²⁰.

Mais do que opostas, história e memória são distintas, mas com ao menos um ponto de contato. Maurice Halbwachs sintetiza esta distinção, talvez de forma um pouco radical, “colocando do lado da memória tudo aquilo que flutua, o concreto, o vivido, o múltiplo, o sagrado, a imagem, o afeto, o mágico, enquanto a história se caracterizava por seu caráter exclusivamente crítico, conceitual, problemático e laicizante” (HALBWACHS apud DOSSE, 2004, p. 170).

²⁰ Maurice Halbwachs sustenta que “ao acabar a memória, começa a história (história-conhecimento) para salvar as lembranças através da fixação por escrito” (apud FÉLIX, 1998, p. 42). François Dosse se alinha com tal perspectiva, mas vai além, pois, citando Pierre Nora, ele assevera que “Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência de que tudo as opõe” (DOSSE, 2004, p. 173).

História e memória deste ponto de vista seriam como gêmeos siameses, cuja ligação estaria justamente na questão da seletividade.

Vidal-Naquet acrescenta que a essa diferenciação entre memória e história que o modo de seleção da história funciona de maneira diversa do modo de seleção da memória e do esquecimento, podendo, entre ambas, haver tensão e até oposição (1988:10). Há apenas um ponto em comum no modo de seleção: ambas, memória e história, são obrigatoriamente seletivas (FÉLIX, 1998, p.43).

Desta feita, a seletividade traz em seu bojo a questão da construção do discurso religioso, do discurso mítico.

Nesse processo, os sujeitos religiosos lembrando o que querem, o que podem ou que lhes é permitido, numa construção seletiva da memória, vão elaborando suas identidades sempre em referência aos outros, a critérios de aceitabilidade e de credibilidade. Memórias e identidades religiosas, são por isso, também disputadas em meio a conflitos sociais entre grupos políticos diversos. Como nos processos de controle da palavra, por isso, memórias e identidades fazem parte dos jogos de poder” (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 30).

Acresça-se ainda que

essa ambiguidade *doxa-episteme* traz dentro de si a difícil questão da subjetividade versus objetividade, do sentido valorativo e seletivo do uso da memória. Leva-nos também à questão dos usos do esquecimento com a possibilidade de manipulação da memória e suas apropriações por interesses políticos, o que já foi apontado por autores como Halbwachs, Pollack, P. Nora, Le Goff, G. Dubby e B. Baczko, entre outros (FÉLIX, 1998, p.47).

É por dever de honestidade na pesquisa, creio, que se faz necessário apontar para este caráter político de uma de nossas fontes primárias, a saber, o livro: O Evangelho Quadrangular no Brasil, do pastor Júlio de Oliveira Rosa, que foi ministro da IEQ. Falamos em caráter Político em função da sua própria essência, pois é uma obra que se pretende histórica, cujo fito seria o de apresentar a trajetória da IEQ no Brasil através do tempo, mas que adquire, em certas passagens, tom inegavelmente apologético. Obviamente, um livro que quer retratar a história de uma denominação ou tradição religiosa tende a pender para uma leitura romântica do passado, sobretudo pelo fato de ter sido escrita por um nativo comprometido com a instituição.

Nesse sentido,

tradição, memória e história são posições diferentes com que o presente vê o passado. Elas tem significado diferente e devem ser usadas com propriedade. Tradição santifica o passado, justifica o *status-quo*, consola os saudosistas. A memória petrifica, marmoriza, fossiliza, estratifica.

A História é análise, é crítica, é vida que flui e muda de acordo com as necessidades sociais, econômicas do presente e as aspirações e esperanças do futuro (RODRIGUES apud FÉLIX, 1998, p. 44).

Neste caso concreto, parece árdua a tarefa de delimitar onde começa uma e termina a outra. No livro do Rev. Rosa, tradição, memória e história não parecem ser tão distintas como a assertiva supramencionada sugere. Ao contrário, as fronteiras entre tradição, memória e história são tênues e, em certas passagens, até mesmo borradas, conquanto o autor tenha se esforçado por dar legitimidade histórica às memórias coletivas e individuais dos fiéis da IEQ.

Com uma sinceridade resignada, Rosa admite:

entendo que a tentativa de fazer a pura e fria história, sem um pouco do tempero e calor humanos, seria cansativo para todos nós; e muito mais difícil seria para o leitor digerir tudo. Claro que não poderia fugir à responsabilidade de incluir aqui textos indispensáveis à configuração de HISTÓRIA, e que por isso mesmo podem parecer um tanto enfadonho. Mas não poderia ser de outra forma (1978, p. 13).

A par das fragilidades e perigos dessa importante fonte de que dispomos, é necessário sublinhar, de igual modo, sua grande vantagem: a de ser uma fonte primária que se quis histórica, cujo autor fora contemporâneo dos episódios narrados no texto. Com certa nostalgia, Rosa rememora:

tive a oportunidade, e mesmo a felicidade de participar das primeiras campanhas dos missionários americanos da Igreja Quadrangular Internacional, realizadas em São Paulo em 1953; o que me prendeu a atenção foi exatamente a pregação do evangelho puro e simples, a apresentação do Cristo vivo ao povo, capaz de salvar e curar hoje, tanto quanto ontem (1978, p. 14).

Sobre a cura divina e, mais especificamente no âmbito litúrgico, isto é no que concernia ao rito, o autor relata, em suas palavras:

não me lembro de nenhum artifício especial, como muitos pregadores estão usando nestes últimos tempos, naquelas campanhas a fim de atrair as massas humanas; simplesmente, sem explicação alguma, as curas aconteciam e os milagres se realizavam (ROSA, 1978, p. 14).

Ainda sobre o fenômeno da cura divina em sí, Júlio Rosa assevera que “observando hoje a proliferação dos movimentos ditos de ‘cura divina’, digo com pesar que nem de longe se parecem, pelo menos alguns deles, com os fundamentos da Igreja do Evangelho Quadrangular” (1978, p. 14). Não é preciso nenhum grande esforço para perceber nesta comparação certo tom de superioridade em relação a outros movimentos de cura divina concorrentes, que foram originados por dissidências da própria IEQ²¹.

Neste discurso percebe-se claramente como a tradição emerge com caráter normatizador e como a memória cria o arquétipo de cura divina usado por ele como parâmetro comparativo. Sendo assim, é à sua própria alétheia que o nativo recorre, em cujo discurso deslegitimador do movimento de cura divina do outro está subjacente suas pretensões exclusivistas da verdade, da alétheia reificada como história oficial da instituição, como disse Huff Júnior: uma metanarrativa hierofânica (2006), só que, neste caso, numa visão estritamente unilateral deste carisma.

Muito embora Júlio Rosa não tenha especificado quais eram os “artifícios especiais” a que se referiu na comparação com outros movimentos de cura divina daquela época, pode-se inferir a partir dos relatos que passaremos a analisar, que, o rito da cura no movimento inicial da Cruzada nacional de Evangelização era, de certo modo, menos elaborado em termos de gestos, utilização de fetiches²² e outros meios como óleo ungido, água ungida, lenços ungidos, etc., do se percebe na prática da cura divina atualmente na IMPD.

Esta queixa feita por Rosa é corroborada pelo relato de membros com bastante tempo de IEQ, alguns até mesmo chegaram a participar do movimento de tendas. Vejamos.

Passaremos agora a expor e analisar o conteúdo das entrevistas concedidas a nós pelos fiéis da IEQ. Antes, contudo, se faz necessário colocar que nossas entrevistas tiveram como base um questionário semi-estruturado com dez perguntas que perpassam assuntos que vão desde a biografia do entrevistado até aquelas que ensejam história oral como, por exemplo, descrever como se davam as curas naquele tempo.

As entrevistas foram gravadas com o consentimento dos entrevistados. Em relação ao ambiente em que ocorreram as entrevistas, a maioria ocorreu fora do ambiente

²¹ 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 sempre almejou um ministério próprio, também baseado na centralidade da cura divina (FREESTON, 1996; ROSA, 1978).

²² Grosso modo, fetiche remete, normalmente, a um objeto ou substância que se venera, cultua ou ao menos se considera como especial do ponto de vista religioso. Isso se deve ao fato de se atribuir a tal objeto ou substância valor mágico e/ou sobrenatural, uma vez que se crê em sua eficácia.

cúltico, exceção feita ao nosso colaborador Manoel que, por questão de oportunidade, foi feita na própria igreja. As pessoas entrevistadas foram selecionadas dada a receptividade bem como a disponibilidade de conceder a própria entrevista. Entretanto, julgamos interessante manter a simetria da amostragem, por isso, já que entrevistamos quatro membros antigos da IEQ, mantivemos o quantitativo de quatro entrevistas com os seus membros jovens. Além disso, conversamos com diversas pessoas da igreja que, informalmente, enriqueceram nossa observação e impressões do campo.

Nossa primeira colaboradora é uma senhora de setenta e dois anos, que há trinta e sete anos é membro da IEQ, a qual receberá o nome fictício de Marli. Ao responder à pergunta de como ela entendia a cura divina e qual era a sua importância naquela época, Marli nos deu pistas que endossam o argumento do historiador da IEQ:

Pesquisador: “Descreva com suas palavras o que você entendia por cura divina e qual era a sua importância naquela época.”

Colaboradora 1: “Cura divina pra mim, acho que é uma pessoa que tá doente, que tá com câncer, vamos supor, que a pessoa sente curado. Eu creio que é pela fé que as pessoas sentem a mão de Deus curando ele naquela hora. Acho que é pela fé da pessoa e a do pastor, acho que tem que ser as duas. Não adianta a gente estar orando com fé e o pastor estar orando sem fé, eu creio que a gente não recebe a cura. Mas, eu acho mais que é a nossa fé, porque se eu tiver fé que eu posso receber uma cura, eu creio que Deus faz pra mim. Porque como ele fez em mim, eu não tava nem perto do pastor, o pastor nem tava orando por mim e eu recebi a cura, eu creio que foi por minha fé.”

Marli ao dizer “eu não estava nem perto do pastor”, deixa transparecer um aspecto subjacente, mas significativo em relação à crença e à prática da cura divina nos primórdios da Cruzada no Brasil. Tomando por base tal afirmação, isto significa, em tese, que bem menos perto da magia estava a IEQ do que Mendonça pensou, ao menos no que diz respeito às suas leis descritas pela antropologia, uma vez que não se percebe neste relato quaisquer resquícios da contiguidade ou similaridade, a saber, as leis da simpatia característica da magia e do pensamento mágico (MONTERO, 1990), tanto mais o uso de fetiches como artifícios especiais para que a cura ocorresse.

Todavia, como não poderia deixar de ser, tais procedimentos não possuíam unanimidade na padronização, pois como todo movimento religioso ainda não institucionalizado, isto é, burocratizado, a Cruzada Nacional de Evangelização não perfazia um bloco monolítico de crenças e práticas. Os pastores e missionários gozavam de certa

liberdade pela pouca centralização litúrgico-doutrinária inicial. Talvez por isso, também, ainda no início percebemos, em algumas entrevistas, variações perceptíveis neste sentido.

Afirmamos isso com base no que nos relatou nosso segundo colaborador, a quem chamaremos pelo nome fictício de Manoel. Manoel tem setenta e um anos de idade e há quarenta e quatro anos pertence à IEQ. Seu relato é emblemático não só por ser contemporâneo daquele movimento inicial, mas, sobretudo, porque é um especialista do sagrado com mais de quarenta anos de ministério. Manoel relata já haver certas inovações na prática da cura:

Pesquisador: “Descreva com suas palavras o que você entendia por cura divina e qual era a sua importância naquela época.”

Colaborador 2: “Olha ..., lá no início, na verdade, as curas aconteciam pela oração apenas. Imposição de mãos pelo pastor ou missionário que repreendiam aquela doença, mandava sair e ali a pessoa era curada. Agente via isso. A unção com óleo também era ministrada, a pessoa era ungida com óleo e o pastor ou missionário orava por ela e ela era curada. Então esses meios são bíblicos. Depois foram surgindo algumas novidades, mas com base bíblica. Por exemplo: algumas vezes Jesus curava nos Evangelhos usando alguns métodos. Não porque Jesus precisava daquilo, mas o doente, a pessoa que via ele é que precisava. (...) Então são recursos pra ajudar a pessoa a alcançar a graça, pra ajudar a pessoa a crer. (...) Mas no início, propriamente dito, era a oração pura e a unção com óleo, e com o passar do tempo foram surgindo esses meios. E todos eles realmente têm base bíblica. Agora, é preciso ter cuidado, em minha opinião, é claro. A Igreja Quadrangular, ela não descamba muito pra isso, porque senão vira um misticismo e criam-se, aí, as chamadas superstições. Mas um método que tenha base bíblica a igreja aplica.”

Segundo este relato, percebe-se já certa condescendência com as inovações em relação ao rito, à prática da cura, mas não só, pois houve a necessidade de amparo escriturístico, isto é, um padrão na bíblia que fundamentasse o rito, uma narrativa mítica, um mito como modelo exemplar. Isso fica patente na evocação que Manoel fez em relação ao profeta-fundador: “(...) algumas vezes Jesus curava nos Evangelhos usando alguns métodos.” Com este discurso, ele parece querer afirmar que se *in illo tempore* se fazia assim, então é lícito, por isso apela-se para o mito com o fito de legitimação de uma prática talvez considerada pouco ortodoxa ou ainda exógena a tradição protestante.

Neste sentido, a antropologia nos auxilia a lançar um pouco mais de luz sobre isso.

Malinowski, por exemplo, afirmou que os mitos eram – sobretudo, se não exclusivamente – histórias com funções sociais. Um mito, aventou ele, é uma história sobre o passado que, em suas palavras, faz as vezes de um “alvará” para o presente. Ou seja, a história fictícia desempenha a função de justificar alguma instituição no presente e, desse modo, manter sua existência (BURKE, 2002, p. 141-142).

Aproveitando o ensejo da citação supramencionada, é interessante sublinhar que a prática da cura divina constituía principal fator de atração sobre as pessoas no período de implantação do movimento. Sobre isso Júlio Rosa escreve que

das inúmeras manchetes nos jornais da capital paulistana naquele ano de 1953, nos primeiros dias de março, esta era uma: “*É A REPETIÇÃO DOS MILAGRES DE CRISTO’ – cegos enxergando e paráliticos andando*” (ROSA, 1978, p. 15).

No relato de sua conversão e seu primeiro contato com o movimento de cura divina, o Rev. Rosa narra que

o local dos acontecimentos era um templo evangélico Presbiteriano Independente no número 1140 na rua Barão de Jaguará, no bairro do Cambuci. Se a curiosidade dominava a multidão presente, eu, como os demais, também estava muito curioso e na expectativa. Na fachada do templo, uma grande faixa de pano fora pendurada. Nessa faixa lia-se o seguinte: ALERTA, POVO DO CAMBUCI – CURA DIVINA PELA ORAÇÃO – TODOS SÃO BENVINDOS [*sic!*] – ENTRADA FRANCA. Constava também o nome do conferencista americano, RAYMOND BOATRIGT, horário e datas das reuniões (ROSA, 1978, p. 15-16).

Não obstante o tom sensacionalista na manchete a que se referiu Rosa, em razão de uma supervalorização de sua pertença à tradição Quadrangular, se pode depreender a partir das informações contidas na narrativa acima que a cura divina desempenhava um papel fundamental nos primórdios da IEQ, qual seja, a de chamariz para atrair novos adeptos. Tal intento parece estar manifesto na mensagem passada da faixa colocada na fachada da IPI do Cambuci, conforme relatado por Rosa.

Muito embora esta breve digressão cumpra sua destinação de evidenciar a função de chamariz da cura divina a partir da análise de uma campanha inicial da Cruzada Nacional de Evangelização, esta hipótese é atestada, de fato, por outro entrevistado que participou dos primórdios da IEQ.

Nosso terceiro colaborador é um senhor de oitenta e seis anos que chamaremos de Jorge. Ele não soube precisar a quanto tempo está na IEQ, mas estimou que deva ser em torno

de uns cinquenta anos. É significativo constatar na própria perspectiva do fiel, que nossa hipótese da cura divina como chamariz pode ser aquiescida.

Pesquisador: “Descreva com suas palavras o que você entendia por cura divina e qual era a sua importância naquela época.”

Colaborador 3: “Naquela época foi o que mais chamou a atenção do povo. Não era nem a pregação do evangelho, era a cura divina. O povo ia pra ser curado, né? E acabava se convertendo. Quem abriu a obra em Curitiba foi o Rev. Júlio, então agente nunca esquece porque agente participava naquele circo, naquela lona que era naquele tempo, a igreja. Que nem um circo, né? Então eu assisti muitas reuniões nessa tenda, e eu vi muitas curas e muitos milagres agente assistiu. Então foi o começo, né? Ali, é claro, o povo era curado e aceitava a Jesus como salvador. Então, em Curitiba, nós participamos da abertura da obra da Quadrangular lá. Eles [as pessoas] iam atrás da cura e Deus operava salvação.”

Com base na análise do discurso daquela época em relação à divulgação do movimento, aliada a constatação resignada do colaborador acima, parece haver subjacentemente à função central – mítica e ritual – da cura, outra função para ela, qual seja, a de chamariz de fiéis para o movimento. Talvez por isso, o próprio Rev. Júlio Rosa tenha se queixado que os pastores nacionais só pregavam cura divina, conforme já mencionamos anteriormente.

Entretanto, muito embora a cura divina tenha sido usada inicialmente como fator atrativo para as massas, parece que durante o processo de institucionalização do movimento de tendas, este carisma teria entrado em ocaso, o que, como veremos, dá razão a Mendonça ao afirmar que a cura divina na Igreja do Evangelho Quadrangular não é mais rotina, tendo sido relegada a um segundo plano (MENDONÇA, 2008).

Embora este ocaso paulatino da cura divina na IEQ possa parecer uma contradição interna, uma vez que esta faz parte da doutrina própria da Igreja constituindo-se um de seus quatro pilares, sabe-se também que

na origem de uma religião, existe um evento fundante, gerador de uma utopia. As tentativas feitas para conseguir a realização dessa utopia dará [*sic!*] origem a uma religião. A institucionalização da religião será sempre um fato indispensável, por razões de administração geradas pelo crescimento, ou por razões políticas geradas pela necessidade de concentrar e controlar o poder simbólico-religioso. É natural que sem uma organização institucional seria praticamente impossível qualquer desenvolvimento de uma religião. Isto vale não só na religião como na política. Toda utopia, seja de caráter religioso ou político, que pretende sua realização, precisará avançar em direção a um desenvolvimento institucional (RIVERA, 1998, p. 101-102).

Este processo, em termos bastideanos, seria a domesticação do sagrado selvagem, mas como bem lembra Mendonça, baseado também em Roger 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).

Assim, se pode depreender a partir disso, que a cura divina enquanto “selvageria” sagrada da Cruzada Nacional de Evangelização, no Brasil, não resistiu ao processo de domesticação do movimento, isto é, na burocratização que culminou na formação da Igreja do Evangelho Quadrangular.

Corroborando esta leitura, uma alteração expressiva da composição da membresia da IEQ, que vem ocorrendo desde o último quartil do século passado, pode auxiliar a compreender, em parte, este fenômeno. Qual seja: a ascensão de classe social no que tange à adesão religiosa da igreja, ou, dito de outra forma, “hoje, o nível médio dos membros da IEQ parece ser o extremo superior do mundo pentecostal. **Coerente com esse público, e IEQ procura se distinguir da categoria de ‘cura divina’**” (FREESTON, 1994, p. 114-115, grifo nosso).

De todo modo, pensamos que outro meio bastante eficaz de ratificar ou refutar tais afirmações, é a pesquisa de campo *in loco*. Com este fito, procedemos à observação participante nos cultos de quarta-feira que são específicos de cura divina na sede metropolitana situada à Rua Rafael Zacarias n° 65, no bairro Democrata em Juiz de Fora. Fizemos, também, entrevistas semi-estruturadas com alguns membros mais jovens, com menos tempo de denominação e que não participaram do movimento de tendas da Cruzada. Nosso objetivo foi justamente o de verificar, *in loco*, se esta domesticação da cura divina se

deu na profundidade que asseveram os pesquisadores que nos baseamos na presente análise, e o que ela significa para estes nativos no tempo presente. Para tanto, retomaremos as entrevistas.

Nossa primeira colaboradora, que chamaremos de Camila, é uma jovem de vinte anos. Camila relatou pertencer à IEQ desde os cinco anos de idade, tendo passado pelo batismo aos doze anos, ou seja, não se pode considerá-la um neófito, ao menos no aspecto cronológico.

Sobre este ocaso da cura divina, fizemos perguntas focadas, umas objetivas e outras subjetivas, visando obter informações espontâneas de nossos colaboradores.

Pesquisador: “Os pastores pregam muito sobre cura divina?”

Colaboradora 1: “Olha, na minha igreja não! Na igreja onde eu sou membro não, mas...”

Cumpramos salientar que, diferentemente dos nativos que entrevistamos que participaram do movimento inicial da Cruzada, os quais demonstravam desde entusiasmo até certa nostalgia ao rememorar as curas que ocorriam *in illo tempore*, percebemos que os novos membros da IEQ apresentavam, desde o início da entrevista, certo incômodo quando não resignação acerca da ausência da cura na IEQ no tempo presente.

Prosseguimos, todavia, nas indagações acerca da cura.

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaboradora 1: “Eu creio que em outros cultos [igrejas] sim, mas na nossa igreja não. Outras igrejas eu acredito que sim. Eu acho que depende do propósito da igreja, tem igreja que tem o propósito de ganhar almas, ... tem igreja que visa mais o milagre, prosperidade.”

Essa resposta um tanto quanto evasiva, deixou transparecer o intento de querer justificar, de algum modo, a constatação da ausência da cura, embora seja parte fundamental da doutrina quadrangular.

Conquanto soubéssemos da importância mítica da cura na IEQ, sobretudo em seus primórdios, formulamos questões de cunho subjetivo, justamente pensando em acessar o que paira no imaginário individual e coletivo deste fiéis contemporâneos.

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina hoje?”

Colaboradora 1: “A importância? Eu acredito que não é a coisa mais importante pra nós que somos servos de Deus. Agente conhece que é o agir de Deus. É Deus mostrando que ele é Deus. Não é o mais importante, mas também agente não tem que menosprezar. É Deus mostrando que ele tem poder pra fazer o que quiser na nossa vida.”

Esta resposta pareceu-nos afastar-se do imperativo categórico enunciado no mote da instituição: Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e eternamente (Hb 13. 8), e ratificado na declaração de fé da IEQ: “14. A CURA DIVINA — Tiago 5: 14-16; Marcos 16: 18 — cremos que a cura divina é o poder de Cristo para curar os enfermos, em resposta à oração da fé” (ROSA, 1978, p. 313). No limite, pode-se até inferir certo determinismo calvinista nesta última resposta.

Nosso segundo colaborador é um rapaz de vinte e dois anos que nasceu numa família de fiéis da IEQ, onde seu pai também foi pastor. Demos a ele o nome fictício de Ricardo. Ricardo passou pelo batismo aos treze anos de idade e, atualmente, é seminarista no Instituto Teológico Quadrangular. Como o questionário foi padronizado, submetemos Ricardo às mesmas indagações que Camila. Obviamente, devido a individualidade, as respostas necessariamente são diferentes. Todavia, percebeu-se a mesma descontinuidade do carisma cura na atualidade, com o diferencial que Ricardo não nos pareceu resignado, ao contrário, pareceu-nos inconformado com este ocaso. Vejamos.

Pesquisador: “Os pastores pregam muito sobre cura divina?”

Colaborador 2: “Sinceramente, eu só escuto de cura divina quando eu vejo na televisão os programas [não os da IEQ]. Igual eu falei aqui pro senhor do Valdomiro, e quando eu vejo o programa do R. R. Soares também eu vejo muito. Só que eu não lembro a última vez que eu sentei na minha igreja e escutei um pastor da Quadrangular pregar isso [sobre cura divina].”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaborador 2: “É a mesma coisa, eu vejo pela televisão. Pessoalmente assim, raramente eu vejo uma pessoa que estava com dor de cabeça e foi curada, dor na coluna, mas muito pouco, raramente mesmo.”

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina hoje?”

Colaborador 2: “Primeiro, é a mostra do poder de Deus. Mostra ali que Deus tem capacidade pra curar, pra curar um paraplégico, por exemplo, de forma física. Ou no meu caso mesmo que foi cura da alma. E eu acho isso aí. No meu ponto de vista, [é o] de convencer muito às pessoas não evangélicas a se converter. Porque ela vê ali, exemplo, muitas pessoas, ... é aquele negócio: quando não vai pra igreja pelo amor, vai pela dor. Quando se está ali, [ela] se doa de todo coração ela consegue ser curada por Deus tanto espiritualmente como fisicamente, e se prende mais ao Evangelho por causa disso. Então pra mim, eu vejo neste ponto, uma amostra do poder de Deus e um jeito de chamar pessoas e ganhar almas.”

Pensamos que a inconformidade de Ricardo, que beira a indignação, talvez seja também em função de sua situação de seminarista, que lhe força a conhecer, com mais propriedade, as doutrinas fundamentais da IEQ, dentre elas a cura divina. Neste caso a ausência dela.

De fato, conquanto o rito da cura divina na Cruzada Nacional de Evangelização fosse simples ou pouco elaborado, sem muitas elucubrações litúrgicas conforme já aventamos anteriormente, este rito era central no culto, na verdade, era o ponto alto das reuniões nas tendas. Vista por este ângulo, dentre as várias dimensões rituais passíveis de escrutínio científico tais como a celebrativa, a mística e a experiencial, por exemplo, parece ser ressaltada uma função também bastante importante do ritual religioso, qual seja, a do rito como “um sistema orientado a perpetuar certa memória religiosa”²³ (RIVERA, 1998, p. 103).

Com efeito, “a relação entre religião, tradição e memória é tão estreita ao extremo de ser impossível pensar em uma religião sem tradição, isto é, sem memória” (RIVERA, 1998, p. 103). Esta assertiva da estreita relação entre mito e rito, relação de dependência mesmo, é corroborada pelo antropólogo Arnold Van Gennep em sua obra – Os ritos de passagem –, quando assevera que “esta prática e esta teoria são indissolúveis, pois a teoria sem a prática torna-se metafísica, e a prática fundada sobre outra teoria torna-se a ciência” (2011, p. 31), fazendo clara referência à intrínseca relação entre os ritos e mitos religiosos.

Todavia, conforme tem sido verificado nas entrevistas e na análise bibliográfica, o ocaso da cura divina na IEQ parece peremptório, o que nos leva a pensar quais foram os motivos que levaram a este fenômeno. Nesse sentido, já no final da entrevista, Ricardo forneceu-nos informações interessantes que não estavam previstas no questionário formulado.

Colaborador 2: “[sobre a que (ou a quem) ele atribuía o ocaso da cura divina na Quadrangular] Pra mim é falta de sabedoria e pouco interesse. Porque eu tô lá fazendo teologia, e tô lá há oito meses e nunca se tocou nesse assunto dentro de sala de aula. Em matéria alguma que agente teve até agora. Pode ser que mais pra frente apareça, mas, na Quadrangular, no Instituto Teológico da Quadrangular, nunca se tocou nesse assunto. Então, pra mim, é falta de interesse e falta de sabedoria.”

Nosso colaborador trouxe a lume, uma questão deveras significativa, sobretudo porque referiu-se não só ao cotidiano religioso, mas a formação do especialista do sagrado da IEQ. Nesse sentido, o Instituto Teológico Quadrangular seria o local, por excelência, de reprodução e conservação da memória religiosa, isto é, do mito, no qual a cura divina, por ser

²³ Embora esta concepção de rito nos pareça um pouco estreita, pois que não abarca o fenômeno em suas múltiplas formas e funções, pode ser utilizada aqui sem que comprometa o escrutínio do objeto.

um dos quatro pilares da doutrina quadrangular, não deveria (poderia) ser esquecida ou negligenciável.

“De qualquer maneira, é importante saber que as narrativas orais e escritas, inclusive aquelas que os narradores consideram pura verdade, encerram elementos arquetípicos, estereotípicos ou míticos” (BURKE, 2002, p. 143). A questão assim colocada resulta muito interessante, já que implica num questionamento subsequente que, a princípio, não é de simples elucidação. Poderia o Evangelho Quadrangular prescindir de sua memória, de sua tradição religiosa, sobretudo quando esta é uma parte central tanto ritual quanto mítica? Haveria lugar para a cura divina na IEQ no tempo presente? E mais, qual seria o papel da cura divina hoje?

Tais questionamentos parecem ter relativa pregnância, pois sabe-se que “o processo de reprodução e conservação da memória religiosa garante a continuidade de uma religião” (RIVERA, 1998, p. 103). Nesse caso, nos perguntamos: como, pois, se consegue manter ou conciliar tal paradoxo? Dito de outro modo, como pode continuar a existir, e ter sentido (legitimidade), um movimento de cura divina ou uma Igreja que tem em como principal sua doutrina a cura divina, sem que haja cura divina na atualidade? Discutiremos mais adiante esta questão, mas, antes, consideraremos as opiniões de mais dois fiéis.

Nossa terceira colaboradora tem vinte e quatro anos e há doze anos é membro da IEQ. A chamaremos de Andréia.

Pesquisador: “Os pastores pregam muito sobre cura divina?”

Colaboradora 3: “Não! Muito pouco.”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaboradora 3: “Não, também não vejo. Um ou outro, e quando acontece de curar uma pessoa é aquele comentário: oh! Você viu? Tal pessoa foi curada! Assim ..., como se fosse uma novidade, uma coisa que não é comum de acontecer.”

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina hoje?”

Colaboradora 3: “Hoje? Hoje é diferente que no passado, né? Antes, não sei se buscavam mais, se tinham mais pessoas que tinham esse dom de ministrar a cura. Eu sei que caiu, caiu bastante [a ocorrência das curas] em relação à época que eu era criança. Porque antes se buscava, se falava: tal pessoa foi curada, e hoje eu vejo que muitas pessoas às vezes têm uma enfermidade, e anos e anos de Evangelho, e não recebe a cura. Infelizmente é um defeito que eu vejo na igreja de hoje, porque a cura divina caiu, a importância dela caiu do passado pra hoje.”

Pareceu-nos que, mesmo indiretamente, nossa colaboradora ratificou o ocaso da cura divina, uma vez que não respondeu a pergunta, isto é, qual é o lugar, qual é a importância da cura divina hoje? Resignada, Andréia pareceu querer lembrar-se de um tempo mítico. Demonstrou um saudosismo de uma época que, em princípio, não viveu. Resquícios, fragmentos de relatos contados pelos mais velhos que talvez pululem em sua memória, e que a remeteu à época das tendas de lona da Cruzada Nacional de Evangelização.

Nosso quarto colaborador é um jovem de trinta e um anos de idade e que chamaremos de Rômulo.

Pesquisador: “Os pastores pregam muito sobre cura divina?”

Colaborador 4: “Não. Assim: pregar prega, mas não o que eu acho que deveria pregar. Eu acho que a cura divina deveria estar em primeiro lugar, e as coisas materiais são consequências da sua vida espiritual.”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaborador 4: “Não. Não.”

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina hoje?”

Colaborador 4: “É fundamental, né? A importância é muito grande, porque hoje as igrejas, em si, falam muito sobre prosperidade, riqueza material. Poucas igrejas hoje estão pregando cura divina, algo que infelizmente está se perdendo. Então assim, a Igreja Quadrangular hoje está com um trabalho muito interessante acerca da cura divina. É algo que você não vê, a pessoa pode não enxergar, mas está recebendo a cura.”

Rômulo é notoriamente contraditório em seu discurso. Inicialmente nega que há curas nos cultos e que os pastores não pregam devidamente a cura divina. Porém, afirma que a IEQ “está com trabalho muito interessante acerca da cura divina” sem que, no entanto, especifique que trabalho é esse. Sendo assim, o depoimento do nosso quarto colaborador ratifica o que os demais já tinham ensejado, isto é, que a cura divina entrou em ocaso. Este colaborador, todavia, deixou patente seu desejo de um retorno *in illo tempore*, da centralidade da cura divina em seus primórdios. Afirmamos isso com base em sua resposta à última pergunta do questionário.

Pesquisador: “Gostaria de acrescentar algo mais sobre a cura divina no tempo presente?”

Colaborador 4: “Não, acrescentar não. Eu só queria que ela voltasse para o primeiro plano.”

O teor dos depoimentos a nós concedidos e em parte aqui expostos, foram endossados por ocasião de nossa observação participante em campo que passaremos a expor agora.

Procederemos à exposição de um quadro sinóptico das reuniões de quarta-feira, específicas de cura divina, e, uma vez que há certa padronização no serviço litúrgico, iniciaremos, assim, com descrição sumária das reuniões.

O culto, normalmente, é iniciado por leigos, que fazem uma oração e na seqüência iniciam um período de louvor com cânticos. É interessante sublinhar o papel feminino na liturgia, sobretudo no período de louvor, pois são elas, as mulheres, que conduzem esta parte do culto. Na maioria das vezes que estivemos presentes, o grupo vocal era formado somente de mulheres, na verdade, um trio feminino devidamente uniformizado, mas que demonstraram, em sua maioria, não possuir quaisquer treinamentos musicais ou de canto, quiçá algum ensaio em conjunto. Este trio é normalmente acompanhado somente por um guitarrista cuja habilidade instrumental, à semelhança do trio vocal, está bastante aquém do que se poderia chamar de harmonioso. Os louvores são basicamente corinhos de domínio público.

Após o período de louvor segue-se à prédica. Esta é de responsabilidade de um pastor ou pastora. A homilia é simples, de modo geral, um sermão temático que dura de trinta a quarenta minutos. Enfatiza-se a vitória, a prosperidade²⁴ e um tipo de maniqueísmo com o mundo, bem como o paradoxo entre prosperidade e as lutas e provações contingentes.

A figura do pastor é emblemática e espera-se muito dele²⁵. Nesse sentido, alguns pastores não decepcionam. Numa reunião que presenciamos, por exemplo, ao receber a palavra um deles fez questão de iniciar sua fala ensejando sua devoção, sua santidade ou santificação, pois frisou que estava vindo diretamente do monte e Deus colocara em seu coração uma campanha com sete elos, e que através de uma chave que comportaria um óleo para consagração da própria vitória, com temas específicos de sete elos.

²⁴ Não tanto aos moldes da IURD, cuja ênfase recai quase que exclusivamente na área financeira, ao contrário, na IEQ, a ênfase na prosperidade parece estar pulverizada no cotidiano, isto é, na vida emocional, no emprego, nas relações interpessoais, na saúde física e, como não poderia deixar de ser, também na materialidade financeira.

²⁵ Afirmamos isso com base tanto na observação a que procedemos em campo, quanto nas entrevistas e conversas informais com os fiéis da IEQ. Estes parecem atribuir uma aura e uma autoridade sobremodo diferenciadas dos demais crentes batizados com (no) Espírito Santo. O que parece ser um paradoxo, pois que, se “há um só batismo” e “um só Espírito”, e se todos os pentecostais se querem batizados com (no) Espírito Santo, como pois fazem tal acepção de pessoas? Obviamente, não negligenciamos Weber sobre o carisma institucional delegado ao pastor, ou do qual ele usufrui, antes, queremos problematizar o que deveria ser um “axioma” pentecostal, isto é, a capacitação carismática do Espírito concedida indistintamente aos crentes. Retomaremos o argumento mais adiante.

Talvez este exemplo seja um daqueles a que se referiu Rômulo, nosso quarto colaborador, queixando-se de que hoje prega-se muito sobre prosperidade e pouco ou quase nada sobre cura divina. Embora a cura divina possa ser alocada no espectro da teologia da prosperidade, enquanto especificidade da IEQ parece ter dado lugar a outras ênfases da teologia da prosperidade, aliás, foi realocada num segundo plano, senão terceiro.

Para encerrar os cultos o pastor ou pastora executa uma oração intercessória “forte”. É interessante que normalmente é o único momento do culto que há prática glossolal por parte de alguns fiéis, mas raramente dos pastores, que oram por assuntos diversos, e, cumpre rubricar, muito superficialmente toca no assunto cura durante a oração, e isto sem ser específico nem enfático a cerca de qualquer enfermidade. Curiosamente, nas oito reuniões que assistimos, não presenciamos nenhuma cura, testemunho de cura ou algo parecido. Para findar a reunião, o pastor impetra a bênção apostólica com a qual encerra o culto.

Do que se pode observar, ficou bem claro que o ocaso da cura divina no tempo presente é peremptório. Muito embora tenhamos tido informações, em conversas informais, de que ainda há poucas e pequenas congregações em bairros mais afastados que ainda possuem resquícios da prática ostensiva da cura divina em seus cultos. Não se pode, obviamente, investigar a exceção e tomá-la como regra, sob pena de incorrer em crasso erro metodológico.

Por isso, sinalizamos aqui que a IEQ não se constitui um bloco monolítico, e pode haver, sim, a prática da cura divina atualmente. Entretanto, a sede metropolitana, serve de parâmetro e modelo para as demais igrejas menores²⁶. Ademais, normalmente, tais igrejas são fruto ou “filhas” da igreja matriz. Logo, seguem de um modo ou de outro, ao menos em tese, suas crenças e suas práticas.

Por fim, retomaremos o aporte teórico sobre a questão do sentido e da memória religiosa acerca da cura divina na IEQ hoje. Se observarmos bem os depoimentos em tela, verificaremos que os pastores pouco pregam ou não pregam sobre a cura divina; nos cultos, as curas escassearam de tal modo que uma de nossas entrevistadas disse que quando ocorre uma cura as pessoas se espantam “como se fosse uma novidade”; e mais, no Instituto Teológico Quadrangular o ocaso da cura parece concretizar-se.

²⁶ Esta afirmação encontra esteio no próprio sistema de formação da liderança quadrangular, sobretudo porque é na sede metropolitana que está situado o Instituto Teológico Quadrangular (ITQ) que é o órgão institucional regional encarregado de formar os (as) futuros (as) líderes religiosos, normatizando e padronizando a teologia e liturgia, ao menos em tese, das demais igrejas quadrangulares. Ressalte-se para que um fiel possa cursar o ITQ, é necessária não só a aquiescência do pastor, mas uma carta formal de anuência encaminhando o candidato ao seminário.

Segundo Dario Paulo Barrera Rivera, “uma tradição consegue se estabelecer somente quando existem possibilidades de transmitir uma memória” (RIVERA, 1998, p. 103). Se este autor estiver correto, é interessante nos perguntarmos como isso ocorre com a cura divina na IEQ, pois é uma tradição, uma denominação já estabelecida, e, no entanto, suas prédicas, suas liturgias e a própria formação dos ministros parece deficitária em relação à cura.

Nesse sentido, Rivera, baseado em Danièle Hervieu-Léger, problematiza a questão da importância e da função da memória nas religiões ou religiosidades nas sociedades (pós) modernas. Ele afirma: “Hervieu-Léger nos introduz à interessante questão da perda da memória nas religiões da sociedade moderna. Aquelas parecem poder prescindir de uma memória religiosa duradoura. A referência ao passado não parece ser indispensável para o êxito da religião” (RIVERA, 1998, p. 104).

Ora, se “as tradições religiosas, expressas em ritos e processos litúrgicos mais ou menos estruturados, nada mais são que sistemas institucionalizados de recursos destinados a preservar uma memória religiosa” (RIVERA, 1998, p. 103), então, cumpre questionar: o que ocorre com a cura divina, uma vez que tem entrado em ocaso na IEQ?

Com base nos dados fornecidos por nossos colaboradores, pensamos numa hipótese que pode auxiliar na elucidação desta aporia aparente. Uma das perguntas que fizemos a todos os nossos colaboradores foi se já tiveram alguma experiência de cura divina. Caso a resposta fosse afirmativa, na seqüência, perguntávamos como foi esta experiência.

É significativo ressaltar que todos os membros antigos da IEQ que nos concederam entrevista relataram terem sido curados de mazelas físicas, das mais diversas, e, inclusive, relataram ter participado ativamente na cura de outras pessoas.

Já os membros mais jovens, exceção feita a uma única jovem que relatou, certa vez, ter sido curada de uma dor de cabeça, todos os demais entrevistados relataram, às vezes até com certo constrangimento, terem sido curados de doenças na alma. Esta constatação é deveras significativa, porque aponta para uma possível mudança com relação à cura divina no tempo presente.

Ainda baseado em Hervieu-Léger, Rivera afirma que

nas sociedades modernas, verifica-se uma decomposição da memória coletiva. Esta já não é regida por determinada religião nem exclusivamente pelo religioso. A memória encontra-se hoje interferida pela abundância de informação contínua, a qual quebra os particularismos e passa a imagem de um eterno presente, anulando a referência ao passado mediato e imediato. O mais importante desta ilusão de eterno presente é que se constitui na

referência para a elaboração de novos sistemas de representação individual e coletiva. Com isso, a autora parece dizer que não é mais possível uma memória. Mas então, será possível uma religião? Qual seria a função do rito na religião moderna? Nas sociedades tecnologicamente mais avançadas, o fato religioso parece caracterizar-se por um surto de amnésia que só aceita memórias imediatas e funcionais (RIVERA, 1998, p. 105-106).

No caso da IEQ, pode-se afirmar, os fiéis mais antigos expressam saudosismo e nostalgia, enquanto que os fiéis mais jovens parecem ansiar por um retorno ao evento fundante (que não viveram), isto é, ao movimento de cura divina. Neste caso, não há memória religiosa? Evidentemente que há, e de ambas as gerações, ainda que com perspectivas diferenciadas.

Os membros antigos foram peremptórios assim como o historiador da instituição, o Rev. Júlio Rosa, ao afirmarem que as curas ocorridas naquele tempo eram curas físicas. Os supostos paralíticos que andavam, cegos que enxergavam, etc., serviam, inclusive, de chamariz para a adesão de novos membros à IEQ. No entanto, a prática da cura divina entrou em ocaso, ao menos para as doenças físicas. Assim, “a noção de continuidade também enfraquece. O esgotamento da memória ou sua substituição por uma memória imediatista implica numa crise do passado enquanto referência para entender e explicar o presente” (RIVERA, 1998, p. 106).

É interessante o termo crise, pois parece ser de fato o que ocorre com a cura divina na IEQ nas últimas décadas. Isso porque, diferentemente do protestantismo em geral que tem como fato fundante a história de Jesus Cristo, lida a partir da experiência da Reforma (RIVERA, 1998), e mais, entende ser o pentecostes um evento único, isto é, que não se repete, para o pentecostalismo, ao contrário, o fato fundante é a experiência do pentecostes que pode e deve se repetir.

Nesse sentido,

parece então que, entre o protestantismo e o pentecostalismo, existe uma forma diferente de se apropriar da memória religiosa. No protestantismo, a Bíblia constitui-se em um recipiente de memória escrita ao qual é preciso voltar continuamente. Já no caso do pentecostalismo a recuperação ou reapropriação da memória não se opera por um meio de um processo racional e sim emocional. É por isso que poderíamos dizer que a experiência de pentecostes não se reatualiza mas se re-vive. A partir desta colocação, é possível dizer que no pentecostalismo, ao invés de uma atualização da memória, o que temos é um novo fato fundante em cada culto (RIVERA, 1998, p. 104-105).

Ora, sob esta perspectiva, se a cura divina como fato fundante não é revivido no pentecostalismo da IEQ, crise não seria um termo tão inadequado assim. Todavia, retomamos a nossa hipótese de que a cura divina da alma, embora em franco ocaso nas doenças físicas, parece ter sido forjada como fenômeno substitutivo para o fato fundante em ocaso. Desta feita, “desenvolveram-se então, muitas memórias de substituição que tentam preencher o vácuo deixado pela perda de densidade e de unidade da memória coletiva” (RIVERA, 1998, p. 106).

Desta feita, a cura divina embora em processo crepuscular no que tange a curas de doenças físicas mesmo, ainda continua a desempenhar sua função mítica na IEQ, pois, conforme afirmou Eliade, “a função mais importante de um mito é, pois, ‘fixar’ os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas” (2008, p. 87). Assim, como um dos quatro pilares da doutrina quadrangular, a cura divina não poderia simplesmente desaparecer, deixando uma lacuna mítica talvez irreparável. Destarte, o mito parece ter se transmutado e ganhado ares mais subjetivos, cuja prática estaria restrita quase que totalmente à cura da alma antes de tudo.

Portanto, pensamos que os dados levantados através das entrevistas e da observação participante, bem como da análise bibliográfica aqui exposta, corroboram pesquisas anteriores que já apontavam para o ocaso da cura divina, se bem que, com o diferencial de apontarem para uma leitura alternativa do fenômeno, que nos conduziu a formular uma hipótese de que a cura divina da alma substitui, em parte, a crise ou ocaso da cura divina física na IEQ no tempo presente.

Perspectivamos esta mudança com base não só em nossa observação participante, mas, sobretudo nas entrevistas com fiéis da IEQ de ontem e de hoje. Nesse sentido, cumpre sublinhar que os números apresentam uma discrepância significativa, pois cem por cento dos membros antigos da IEQ por nós entrevistados relataram uma experiência ao menos com a cura física, enquanto que apenas vinte e cinco por cento dos membros atuais, isto é, os bem mais jovens, relataram uma experiência de cura física.

2.3 Cura divina na Igreja Mundial do poder de Deus

A IMPD configura-se hoje como a denominação neopentecostal mais especializada na cura divina. Ou melhor, que trabalha mais sistematicamente este carisma, em

função também da especificidade ministerial ou carismática do apóstolo Valdemiro Santiago. No entanto, sua atuação, obviamente, não se restringe somente a cura, efetivando-se numa ampla gama de crenças e práticas características das neopentecostais que a precederam como a Igreja Universal do Reino de Deus, da qual é egressa, e da Igreja Internacional da Graça de Deus, cujo líder também trabalha a cura divina, todavia com menor ênfase e enquadrada na teologia da prosperidade.

Poderíamos traçar um paralelo, no limite, entre a IMPD e a Cruzada Nacional de Evangelização enquanto movimentos de cura divina. Isso em dois sentidos, primeiro no sentido do discurso da não institucionalização religiosa e, em segundo lugar, pela característica peregrinatória das campanhas de cura divina de ambas as igrejas, digo, da IMPD atualmente, e da Cruzada Nacional de Evangelização.

Sobre este primeiro sentido, é preciso sublinhar que esta negação da institucionalização é feita pelo próprio líder e fundador da IMPD. Com efeito, embora seja notório o modelo de gestão empresarial e a rígida hierarquização do poder religioso, bem como a constituição de um quadro de especialistas do sagrado, Valdemiro nega que a IMPD seja mais uma denominação apenas, arrogando para si e para a IMPD serem os verdadeiros detentores da verdade do Evangelho.

Segundo Elisa Rodrigues, Valdemiro

nega a qualidade de religião institucionalizada assumindo contornos de uma espiritualidade difusa construída numa relação de negociação e concorrência com outras religiões, com a opinião pública e com agências do Estado. Em igualdade de direitos com outros atores sociais, a IMPD insere-se no espaço público e reivindica para si o status de ator social que cumpre o papel de promover a vida por meio da libertação e da cura de quem a procurar. Nas palavras de seu líder: “Os seguidores de Jesus Cristo são Livres”. Ele convida: “Aceita Jesus, esquece esse negócio de religião. Entrega sua vida a Jesus só ele tem um reino, só ele!” (2011, p. 6).

E mais, segundo esta mesma autora,

a negação da institucionalização ou de qualquer aproximação das confissões neopentecostais IURD e IIGD quanto a semelhanças ou heranças pode ser entendida como estratégia de diferenciação dessas igrejas, dado o desgaste da imagem de algumas dessas religiões diante da opinião pública, devido a episódios como o “chute na santa”, as dúvidas da sociedade quanto ao uso de dinheiro dos fiéis na aquisição de meios de comunicação e outros bens e, o aumento do patrimônio de alguns líderes evangélicos. Afirma Valdemiro que a “missão” da IMPD é pregar e expandir o evangelho por meio da divulgação da Bíblia e essa é a razão pela qual a IMPD tem crescido numericamente (RODRIGUES, 2011, p. 9).

Já no segundo sentido desta analogia, o da peregrinação das campanhas de cura divina, lembramos que a Cruzada tinha como local de suas reuniões as tendas que, à época, surpreenderam pela ousadia em utilizar algo profano (tenda ou lona de circo) para ser seu local sagrado, no qual se desenvolviam a liturgia e as curas. Do mesmo modo, a IMPD, ao contrário das igrejas protestantes e pentecostais históricas, tem preferencialmente como local de culto, galpões alugados ou próprios²⁷ que diferem muito dos templos arquitetonicamente projetados para inspirar ares do sagrado e separados do uso comum do protestantismo e do pentecostalismo clássico. Acresça-se a isso, a agenda peregrinatória do apóstolo Valdemiro, viajando por boa parte do Brasil e de outros países. Tais eventos são chamados de “Grande concentração de fé e milagres”, comparadas, por exemplo, às viagens missionárias neotestamentárias nas quais os lenços de Paulo eram utilizados em curas milagrosas²⁸.

Essas peregrinações podem ser verificadas na programação televisiva da IMPD, na internet e em outros meios de comunicação da IMPD, cuja divulgação é bastante ampla. Aqui, citamos como exemplo disso o evento ocorrido em setembro de 2012 na cidade de Juiz de Fora.

²⁷ É preciso sublinhar que a utilização destes galpões não constitui novidade alguma no campo neopentecostal. À bem da verdade, nem no meio pentecostal. Neste sentido, Paul Freston nos fornece um claro exemplo disso: “A BPC [Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo] foi um sucesso imediato e [Manoel de] 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” (1994, p. 118-119).

²⁸ Cf., Atos 19. 11-12. Esta prática fetichista é bastante comum na IMPD. Elisa Rodrigues cita, por exemplo, que em certo momento de uma das reuniões da IMPD, Valdemiro “aproximou-se da grade de proteção que separa a multidão do lugar que ele fica, tocou um bebê no colo da mãe e afirmou que ele seria curado. Enquanto ele tocava a criança, **pessoas ao redor o tocavam e passavam toalhas em seu rosto para recolherem seu suor**. Ele virou-se para aqueles próximos e passou-lhes a mão sobre as cabeças” (RODRIGUES, 2011, p. 13, grifo nosso).



Figura 5. Prospecto de divulgação da programação relativa à vinda do apóstolo Valdemiro à cidade de Juiz de Fora.

Esta concentração demandou um esforço significativo por parte de seus organizadores, dentre eles o Bispo Itamar Pereira, que à época pastoreava a Sede Regional em Juiz de Fora. Afirmamos isso porque em várias reuniões que presenciamos e que precederam o evento boa parte do tempo do culto, cerca de quase meia hora, era dedicada à preparação e propaganda para a concentração. O Bispo Itamar era bastante enfático ao referir-se ao líder da IMPD, destacando a importância do evento e instava a todos os fiéis para que comparecessem à concentração. Em suas palavras: “prestigiar a vinda do ‘nosso apóstolo’ a Juiz de Fora”.

Em um desses cultos, o Bispo queixou-se da morosidade das autoridades locais em ajudar na preparação do referido evento, criticando abertamente o prefeito que não o recebera para acertar detalhes que ele julgava importantes. Em suas palavras: “faz [*sic!*] pouco caso e depois vem pedir votos. Deixa eles comigo!”.

A despeito da função e importância dessas peregrinações apostólicas de Valdemiro pelo Brasil a fora e para além de nossas fronteiras, o que de fato nos salta aos olhos não é que não parece haver nada de novo em tais peregrinações. Ao contrário, parecemos que tal prática é a repetição daquilo que a IEQ fez na década de 1960, isto é, levar a cura divina para além do intramuros do pentecostalismo de seu tempo.

Assim, a IMPD destaca-se no (neo) pentecostalismo de sua época não só pela ênfase na cura divina, mas também por levá-la a seu público em forma de grandes

concentrações nas campanhas de cura divina itinerantes e em locais abertos ao público em geral. Mas não só, pois explora vários meios de divulgação da cura divina, cuja ênfase recai invariavelmente nos testemunhos acerca da cura obtida. Desta forma, pensamos que tal procedimento visa a sua própria ampliação e expansão numérica no subcampo religioso pentecostal.

Nesse sentido, Rodrigues assevera que

a expansão numérica da IMPD é possibilitada pelo uso de tecnologias midiáticas, as quais contribuem para que a Mundial torne-se fenômeno religioso que alcança notoriedade, proporcionando-lhe legítima entrada virtual na esfera pública. Mas somente a visibilidade não lhe garante adesão e permanência dos fiéis em seus quadros de membros. Assim, a estratégia de expansão da Mundial seria baseada em dois outros elementos: na **performance** do apóstolo, ancorada em sua narrativa biográfica e nos **testemunhos** de milagres, ambos amplificados pelas tecnologias midiáticas. Se nas igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais, os cultos e a postura dos pastores eram conduzidos pela liturgia antecipadamente elaborada, na IMPD a performatividade e o improviso, articulado ao jogo de demandas e expectativas dos fiéis, tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo e de uma linguagem que busca na interatividade, a legitimação da igreja. **O acento, portanto, recai sobre a experiência de irrupção do sagrado na ordem profana, reordenando-a. O argumento teológico é rearticulado e a cura divina retorna ao centro** (2013, p. 210, grifo nosso).

De fato, a centralidade da cura divina é patente na IMPD, mas explorada, sobretudo, em seus supostos resultados, isto é, o apóstolo, assim como seus bispos e pastores de forma mimética, procura demonstrar o antes e o depois da cura, de modo que frequentemente as pessoas levam fotos de seus corpos ainda tomados pela doença, bem como fotos e exames clínicos, inclusive, depois de terem passado pela cura na IMPD. No limite, pode-se afirmar que são os testemunhos de milagres e de curas que legitimam discursivamente a existência da IMPD (RODRIGUES, 2013).

Com o fito de verificar e investigar *in loco* a cura divina na IMPD procedemos à observação participante, sobretudo nas reuniões realizadas as terças-feiras, intituladas de Terça-feira do Milagre Urgente, em razão da ênfase na cura nessa reunião. Procedemos também a entrevistas semi-estruturadas com membros da IMPD, cujas amostras foram colhidas na Sede Regional em Juiz de Fora, situada na Avenida Barão do Rio Branco nº 1181. Escolhemos a Sede Regional não só pelo fato de ser a maior Igreja Mundial da região, mas também pelo fato de ser dirigida pelo bispo local, e, assim, pode-se imaginar que se constitui como referência para as demais igrejas da cidade.

De início, passaremos à descrição dessas reuniões de cura divina. Das várias reuniões que participamos, pareceu-nos haver um certo modelo de reunião, algo do qual se poderia falar como uma protoliturgia, isto é, procedimentos padrões que se repetem intencionalmente e que talvez ensejem partes significantes de um serviço cúltico ainda insipiente quanto ao modelo e embasamento bíblico, ao menos se comparado as liturgias protestantes, por exemplo.

Isso, é claro,

não quer dizer que o planejamento esteja ausente da reunião, mas as ênfases ao longo delas serão determinadas pela interação entre oficiante (pastor, bispo ou apóstolo) e presente. O imprevisto diz respeito não à atitude não premeditada. Pelo termo imprevisto queremos explicitar a qualidade do oficiante em, com base na discursividade dos testemunhos, resgatar o enredo em torno do qual circula a reunião, qual seja, os milagres como resultado da atuação sobrenatural divina (RODRIGUES, 2013, p. 213).

Como na maioria das vezes chegamos com antecedência à igreja, conseguimos observar todo o desenrolar das reuniões, ou seja, desde a chegada das pessoas, passando pela execução da reunião propriamente dita até a dispersão ao final da mesma, o que, pensamos, nos proporcionou uma visão mais abrangente da cura divina na Terça-feira do Milagre Urgente.

Essas reuniões são programadas para terem início às 19h e 30 min. O templo da sede regional está localizado no início da Avenida Barão do Rio Branco. Na verdade, é um amplo salão que estimamos comportar aproximadamente umas oitocentas pessoas sentadas, ao menos, e que tem acesso tanto pela Avenida Rio Branco quanto pela Avenida Brasil, outra via importante de Juiz de Fora. Isso permite que fiéis vindos de várias localidades possam chegar mais facilmente à igreja dada à acessibilidade proporcionada por essas vias cruciais.

Observando as pessoas no local de culto, assim, de pronto, tivemos a impressão de um aparente clima de informalidade antes do início das reuniões. Afirmamos isso com base no comportamento das pessoas. Por exemplo: quando se pensa nessa mesma situação numa igreja pentecostal clássica, pensa-se em pessoas que assim que chegam ao templo logo se ajoelham fazendo uma oração, ou ainda numa igreja protestante, na qual alguns lêem a bíblia, outros demonstram certa reverência ao baixarem suas fronteiras em oração ou numa aparente contrição.

Na IMPD, ao contrário, pareceu-nos que as pessoas aguardavam o início de um espetáculo, de um *show* ou algo que o valha, pois uns mexiam no celular, outros ouviam

músicas com fone de ouvido, outros ainda liam livros. Sublinhe-se, porém: usamos aqui esses termos espetáculo e *show* na ausência de termos mais adequados, não queremos com isso ensejar a carga semântica negativa de tais termos ou atribuir uma nomenclatura às reuniões que não pertença ao vocabulário nativo.

Foi interessante observar que não obstante o clima de informalidade, talvez subjacentemente, houvesse a intenção de uma preparação para a reunião, aparentemente não tão bem sucedida. Isso porque havia sempre um aparelho de televisão instalado na parede do palco e de frente para o público, que passava gravações de programações de curas com o apóstolo Valdemiro. Havia ainda, um rapaz tocando no teclado músicas *gospel*. O teclado era o único instrumento musical e o referido rapaz, o único instrumentista da igreja.

Normalmente, o culto é iniciado por um dos pastores que cumprimenta a audiência e passa a conduzir um curto período de louvor com cânticos que varia de três a quatro corinhos no máximo. Tais corinhos, invariavelmente, em suas letras, contemplam temas como milagres, a prosperidade e, sobretudo, a cura. Nesse sentido, é interessante observar a coerência interna ou sinergia entre a proposta da reunião com os corinhos cantados, denotando a centralidade da cura divina.

Após este breve período de cânticos, o pastor passa a palavra para o bispo. Este parece dominar totalmente a platéia, pois fica claro que há uma forte expectativa quanto à sua atuação, sua performance. As pessoas que antes estavam dispersas, agora voltam sua atenção para o dirigente, e quem circulava pelo salão toma assento. O bispo retoma, intencionalmente ou não, o clima de informalidade. Dialoga com o público, chama à atenção de seus obreiros, pastores e até do músico, num eventual atravesso da harmonia.

Desde a assunção do comando da reunião, é notória a desenvoltura do bispo. Uma característica, no entanto, pareceu-nos bastante peculiar, qual seja, o mimetismo em relação ao apóstolo Valdemiro Santiago. Registre-se que o tipo de discurso, os gestos e até o modo de falar, parece ser apropriado mimeticamente do apóstolo. Expressões como “não resenha”²⁹, “é forte isso”, “glorifica de pé igreja”, normalmente utilizadas por Valdemiro são de uso comum por parte do bispo, talvez numa tentativa de identificar-se com o líder da IMPD em busca de mais legitimidade para o seu ministério.

Em todo caso, o momento da pregação é paradigmático. O bispo lê um pequeno trecho da bíblia, quando não um versículo apenas, e passa a explaná-lo cotejando com

²⁹ Grosso modo, “não resenha” é uma forma lúdica de chamar a atenção daquelas pessoas que são prolixas ao prestar seu testemunho de fé, ou que não se expressam com a clareza julgada necessária pelo apóstolo Valdemiro.

situações do cotidiano que, ao final, vão desembocar na cura divina. Nesse ínterim, faz perguntas à plateia, interage com alguns fiéis em particular, sempre num tom de descontração e intimidade, de modo que neste aspecto parece querer imitar o apóstolo também (RODRIGUES, 2011).

Já no final da pregação, inicia-se o momento da cura divina. Antes, porém, alguns testemunhos de cura previamente selecionados pelos obreiros e pastores ganham notoriedade. É interessante a dinâmica dos testemunhos. Nesses cultos há sempre um cinegrafista de plantão que filma a reunião e a transmite simultaneamente no aparelho de televisão instalado no palco à frente da igreja. Um ou mais microfones ficam a disposição para os que vão testemunhar as curas, mas sempre empunhados pelos obreiros. Neste momento, as pessoas contam de que foram curadas e como foram curadas, mas a ênfase sempre recai em qual ministério obtiveram a cura, ou seja, na IMPD.

São dados em torno de dez testemunhos, cuja variação de quantidade para mais ou para menos, depende sempre da orientação do bispo. Após os testemunhos, parece que o clima de informalidade se desfaz e a reunião adquire um tom mais sério. O tecladista inicia uma harmonia em tom menor com quatro ou cinco acordes em volume baixo e o dirigente emite o comando para que os fiéis fiquem de pé. A partir daí os obreiros e pastores se posicionam nas laterais do salão e o bispo passa a adorcizar³⁰ o mal. Percebemos que há nítida associação das doenças como a possessão ou opressão demoníaca, daí a adorcização para que o mal possa ser exorcizado e as pessoas libertas de suas enfermidades.

A oração de cura divina do bispo é bastante genérica, por vezes ele cita um sem número de doenças que vão do câncer à enxaqueca, e, do mesmo modo, da conquista de um emprego a restauração de um casamento. Cumpre sublinhar que durante a oração de cura efetuada pelo bispo, os obreiros e pastores que antes estavam posicionados nas laterais do salão, passam a orar pelas pessoas individualmente cujo padrão de escolha parece ser, aparentemente, aleatório. Nessa oração específica, eles colocam uma das mãos sobre a cabeça do fiel a outra nas costas ou no ombro. Nessa hora algumas pessoas manifestam demônios, o que ocorre sem maiores alardes.

É digno de nota que depois de terminada a oração são poucas as pessoas que se dizem curadas e já não há ênfase nos testemunhos. Segue-se o culto com o período de ofertas e distribuição de fetiches como a toalhinha ungida, sabonete ungido, fronha ungida, enfim, o que estiver na ordem do dia. Há, inclusive, neste ínterim, espaço para que se venda livros e

³⁰ Adorcizar aqui é empregado com o sentido de desvelar o mal que pode estar oculto, fazendo-o emergir.

CD's e DVD's do apóstolo Valdemiro, o que pareceu-nos fazer bastante sucesso entre os fiéis.

Por fim, o próprio bispo conduz um cântico, quase sempre com a temática de vitória, e, com a bênção apostólica, impetrada à sua moda, encerra a reunião da Terça-feira do Milagre Urgente.

Passaremos agora a expor e analisar o conteúdo das entrevistas concedidas a nós pelos fiéis da IMPD. Antes, contudo, se faz necessário colocar que nossas entrevistas tiveram como base um questionário semi-estruturado com doze perguntas que perpassam assuntos que vão desde a biografia do entrevistado até as subjetivas como, por exemplo, o que o apóstolo Valdemiro representa para essas pessoas.

As entrevistas foram gravadas com o consentimento dos entrevistados, exceção feita ao colaborador que demos o nome fictício de Vinícius, que foi manuscrita por motivo de oportunidade. Todas as entrevistas ocorreram fora do ambiente cútico. As pessoas entrevistadas foram selecionadas dada a receptividade bem como a disponibilidade de conceder a própria entrevista. Mas também julgamos interessante manter a simetria da amostragem, por isso, já que entrevistamos quatro membros antigos da IQE e quatro membros jovens da IEQ, mantivemos o quantitativo de quatro entrevistas com os membros da IMPD. É preciso frisar, entretanto, que conversamos com diversas pessoas da IMPD que, informalmente, enriqueceram nossa observação e impressões do campo.

Nossa primeira colaboradora é uma mulher de sessenta e nove anos que chamaremos de Rosemeire. Anteriormente católica, Rosemeire frequenta a IMPD há dois anos.

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina para você? Como você a encara?”

Colaboradora 1: “Como eu encaro a cura divina? Eu acho que agente tem que acreditar mais em Deus, que é só ele que pode fazer isso, outra pessoa não. Só ele.”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaboradora 1: “Há! Há muitas curas, eu mesma já vi, são pessoas que fumavam maconha, que usavam cocaína, pessoas desempregadas, pessoas querendo vender casas; e conseguiram isso tudo lá.”

Pesquisador: “Já teve alguma experiência de cura divina?”

Colaboradora 1: “Tive várias. Comigo mesmo, meu pé foi curado dentro da Mundial. Eu ia fazer uma cirurgia, colocar quatro parafusos no meu pé e eu fui curada lá na Mundial. Ainda tive bênçãos pra minha família. Eu mando óleo, toalhinha pra minha irmã lá

no Rio pra ela usar. Eles usam, o Marquinho arrumou emprego. Porque eu mando as coisas pra lá e tudo.”

Pesquisador: “Como foi?”

Colaboradora 1: “O meu pé? Eu fui aos melhores médicos de Juiz de Fora, Dr. Vitor Caiafa, aí ele virou pra mim e falou que tinha que abrir meu pé aqui e colocar uma placa e colocar quatro parafusos. O problema não era a cirurgia, era após a cirurgia. E eu comecei a orar, comecei a pedir. Eu fui muito abençoada lá, eu recebo muitas bênçãos lá. Eu amo a mundial. A minha cura foi pela minha fé, porque eu trago tudo de lá, porque à noite, às vezes, eu colocava a toalhinha, amarrava um pano ali, e orando, via o apóstolo na televisão. Até que eu esqueci do meu pé, e aí eu calcei e tava boa. Não tinha mais nada.”

Nosso segundo colaborador é um homem de cinquenta anos que há um ano e sete meses frequenta a IMPD, ao qual atribuímos o nome fictício de Alexandre.

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina para você? Como você a encara?”

Colaborador 2: “Ah, eu acho muito importante, as curas que tem lá que eu já vi. Muito boa.”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaborador 2: “Com certeza.”

Pesquisador: “Já teve alguma experiência de cura divina?”

Colaborador 2: “Já.”

Pesquisador: “Como foi?”

Colaborador 2: “O meu irmão estava internado e através da toalhinha eu só encostei na mão dele sem que ele percebesse e hoje, graças a Deus, ele está curado.”

Nosso terceiro colaborador é um jovem rapaz de dezenove anos que chamaremos de Vinícius. Há dez meses frequenta a IMPD.

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina para você? Como você a encara?”

Colaborador 3: “A cura divina ajuda muito as pessoas. Tem muito caroço que some lá. Na hora da cura divina eu sinto um aperto no coração que só na hora mesmo, agora não dá nem pra lembrar.”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaborador 3: “Há! Muitas não: várias!”

Pesquisador: “Já teve alguma experiência de cura divina?”

Colaborador 3: “Ter eu tive, né? Tive uma libertação.”

Pesquisador: “Como foi?”

Colaborador 3: “Foi boa pra mim, tava com muita coisa ruim na cabeça e foi limpando tudo. Antes eu tinha muita coisa ruim na cabeça. No culto o pastor jogou uma água sobre a cabeça dele e falou pros fiéis passarem a toalhinha na cabeça dele e passar no nosso rosto a toalhinha molhada pra receber a cura.”

Nossa última colaboradora é uma mulher de quarenta e três anos que chamaremos de Vânia. Vânia não soube precisar a quanto tempo frequentava a IMPD. Disse que antes de pertencer à Mundial era católica praticante e estimou que estava na IMPD a um ano e poucos meses.

Pesquisador: “Qual é a importância da cura divina para você? Como você a encara?”

Colaboradora 4: “Muita coisa passa e agente vê as pessoas sofrendo. Domingo passado subiu um lá, sabe, igualzinho quando o chão tá sequinho, que a terra racha, mas ele tava todo rachado o homem, a pele dele, o rosto dele, sabe, o cabelo dele caiu todinho, mas tava todo rachado o rosto dele. Eu só via de banda assim, porque tem coisas que nem gosto de ver, aí a mulher dele achou ruim com ele ainda, xingava ele na televisão, chamava ele de tudo quanto era nome, aí ele disse assim: então esse nego vai curar teu marido. Aí ele disse que ela tinha que pedir perdão não era a ele, mas a Deus porque ela tava xingando era Deus. Que era pra ela levar ele lá em São Paulo, na igreja de São Paulo, porque o Deus dele ia curar ele. Sabe, por aí a gente tem uma prova que ele faz muito milagre. Daí eu falei pra minha prima pra ela ter confiança em Deus porque Deus não vai deixar ela morrer, porque ela tem um filho de três anos.”

Pesquisador: “Há muitas curas nos cultos atualmente?”

Colaboradora 4: “A semana inteira tem culto. Tem mais cura na terça, porque é terça-feira dos milagres. A toalhinha é distribuída todos os dias, eles tem a toalhinha, tem o óleo ungido, tem a fronha, tem a aliança.”

Pesquisador: “Já teve alguma experiência de cura divina?”

Colaboradora 4: “Eu? Graças a Deus tive! Porque eu tinha muita dor de cabeça, uma enxaqueca doida, mas graças a Deus eu ia pra igreja, o pastor me orou, graças a Deus hoje eu não sinto nada.”

Pesquisador: “Como foi?”

Colaboradora 4: “Eu fui lá na frente, ele me orou, sempre ando com a toalhinha. A irmã daquele ali [seu filho que assistia a entrevista] sempre vai, sempre desmaia [fica endemoniada], sabe? Está sendo uma benção também. Ela não gosta de ir não, ela diz que

chega muito cansada, mas eu sempre falo com ela, vamos Ana Carla que você vai sair melhor, tudo vai melhorar, aí ela está indo.”

Acerca do conteúdo das entrevistas e mais especificamente sobre as respostas às perguntas que ora exploramos aqui, de imediato, tivemos a impressão de que os fiéis entrevistados não tinham uma ideia teológica consistente ou sistematizada do que era a cura divina. Do mesmo modo, as respostas sobre sua importância também foram fluidas, subjetivas, quando não evasivas. E mais, não tocaram sequer em qualquer embasamento doutrinário ou bíblico ao menos para demonstrar alguma relevância da cura divina.

Com efeito, é bem sabido que o neopentecostalismo em geral não é muito afeto a questões doutrinárias. Contudo, é de se espantar que no maior movimento de cura divina da atualidade os fiéis não reproduzam a construção mítica acerca da cura divina propalada pela instituição IMPD, sobretudo porque, em tese ao menos, seria esta compreensão mítica que tornaria essa prática plausível ritualisticamente.

Embora nossos entrevistados sejam todos fiéis comuns da IMPD, isto é, não são especialistas do sagrado, é curioso observar que nenhum deles sequer mencionou o versículo que embasa o mote da igreja e que está nas fachadas dos templos, e que, coincidência ou não, é o mesmo da IEQ, qual seja, Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e sempre, conforme mostra a foto abaixo.



Figura 6. Foto do banner da fachada da IMPD localizada no bairro Jardins das Palmeiras, em Sumaré - SP. Disponível em: <<http://libertosdoopressor.blogspot.com.br/2010/10/pastor-da-igreja-mundial-e-presos.html>>. Acesso em: 17 set. 2013.

Suspeitamos, todavia, que essa nossa constatação segue de perto a questão da relação de “indiferenciação entre o apóstolo e ‘sua’ igreja” aventada por Elisa Rodrigues

(2011, p. 16) em relação às críticas direcionadas tanto a IMPD quanto a Valdemiro por parte da mídia, do Estado e de outras neopentecostais.

Destarte, talvez se cumpra o adágio (adaptado) que diz: “a congregação é o espelho do seu líder”. Nesse aspecto, pensamos avultar de importância a figura de Valdemiro. Com o quinto ano do ensino fundamental e notadamente avesso aos estudos, o apóstolo admite: “Ninguém pode dizer que sou um sujeito dotado de uma inteligência, uma sabedoria” (CARDOSO; LOES; DIAS, 2011, p. 2). Mas não só, pois critica de forma aguda aos que chama de “doutores da lei”, declara ele: “(...) não adianta diploma, canudinho debaixo do braço, não adianta conta bancária cheia, se Jesus não estiver na sua vida. Não adianta! Isso é bom, se você tiver Jesus, se não, não vale nada! Aprende isso. É.” (RODRIGUES, 2011, p. 11).

Valdemiro não valoriza, ou melhor, desvaloriza o ensino acadêmico, e o teológico, sobretudo³¹. Deste modo, coerente com seu líder, o público da IMPD dificilmente será adepto ao ensino sistemático da bíblia como ocorre nas Escolas Bíblicas Dominicais das igrejas protestantes e pentecostais clássicas. Mas tal desvalorização possui uma função significativa, qual seja, a da retórica, cujo intuito, parece, é o da identificação de Valdemiro como homem rude, pobre, sem cultura letrada. Essa pretensa humildade visa obter uma identificação maior daquele público mais carente em termos sociais com a “saga” do apóstolo da IMPD, o que através desse discurso quer dizer que é como um deles, talvez pensando em aumentar sua confiabilidade, sua credibilidade em função dessa retórica da humildade³².

À guisa de comparação, o Instituto Teológico Quadrangular (ITQ) em Juiz de Fora, por exemplo, iniciado em 1985, já possui vinte e oito anos de fundação, e, tomando como base o relato de Ricardo, nosso colaborador, é, em parte, responsável pelo arrefecimento da cura divina na IEQ, pois segundo este colaborador, que é seminarista do ITQ, praticamente não se fala ou ensina sobre cura divina lá. No entanto, ainda há estudo teológico regular. Já na IMPD, não.

Em relação à IMPD, conquanto isso explique só parcialmente esse desconhecimento acerca da evocação mítica da imutabilidade de Jesus enquanto taumaturgo especialmente, parece haver coerência neste mérito. No entanto, pensamos que há um

³¹ Parece-nos mais uma retórica do que uma desvalorização de fato, pois Valdemiro quer manter seu estereótipo de homem pobre, não instruído na academia, de pessoa da roça, simples. Com isso, talvez queira que os fieis se identifiquem com ele, sobretudo os mais pobres, numa espécie de solidariedade durkheimiana.

³² Observação feita pela Profa. Dra. Elisa Rodrigues por ocasião da defesa desta dissertação.

deslocamento, aliás, uma convergência em relação à centralidade do oficiante do culto, ou seja, do apóstolo valdemiro.

Se no protestantismo e no pentecostalismo clássico a homilia ou a eucaristia ocupam a centralidade litúrgica, “na Mundial, assim que assume a direção de uma reunião, o fundador e apóstolo valdemiro Santiago torna-se o centro das atenções.” (RODRIGUES, 2013, p. 214). E mais,

para obter um milagre basta que o indivíduo se dirija a igreja do apóstolo com fé e, em caso de ser um descrente, nas palavras dele, “pela minha fé”. Neste ponto parece-nos que há um deslocamento: **a cura outrora viabilizada pelo discurso (crítica reiterada à teologia que representa uma autoridade)** ou pela crença em representações que fazem alguma referência às religiões de tradição afro-brasileira **passa a ser viabilizada pela fé (1) no poder de Deus e(2) na pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago. Nesse último caso, torna-se o objeto que agencia a cura** (RODRIGUES, 2011, p. 9, grifo nosso)

Todavia, isso não quer dizer que a fé pessoal tenha sido anulada em detrimento da fé do apóstolo. Pode, sim, haver pessoas que digam que foram curadas pela sua própria fé. Muito embora isso seja possível e até certo ponto provável, reiteramos que, via de regra, avulta de importância a figura de Valdemiro na obtenção da cura. Esta asserção de Rodrigues foi corroborada em nossas entrevistas. Uma de nossas perguntas foi justamente sobre a significância de Valdemiro.

Pesquisador: “O que o Ap. Valdemiro Santiago representa para você?”

Colaboradora 1: “Pra mim ele representa tudo! Pode falar o que quiser dele que eu não acredito, ele é o verdadeiro homem de Deus.”

Colaborador 2: “Tudo de bom. Sempre que eu ouço ele minha fisionomia até muda.”

Colaborador 3: “Pra mim representa um enviado de Deus que veio aqui pra ajudar as pessoas. Pra muitos não é não, mas pra mim é!”

Colaboradora 4: “Pra mim é tudo. Podem falar que ele é isso, que ele é aquilo. A fé que eu tenho no Deus dele é muito forte. As pessoas podem não ter fé, mas fé do apóstolo e a minha fé vai.”

Nota-se, com certa tranquilidade, que a crença no apóstolo é sólida. A fé das pessoas no apóstolo parece ser “blindada”. Isso fica patente nas afirmações de todos os nossos colaboradores, mas em particular das colaboradoras 1 e 4 quando afirmam: “podem falar o que quiser [de Valdemiro]”, a crença deve ser inabalável. Em termos durkheimianos, parece

ocorrer uma espécie de solidariedade mecânica que visa manter a coesão social, digo, coesão religiosa.

Isso se deve a vários motivos dentre os quais se pode citar: a identificação com seu público, dado o seu discurso de homem simples da roça, comedor de taioba como ele mesmo gosta de se intitular; o uso da linguagem popular de fácil compreensão, seu papel de servo de Cristo sofredor e perseguido; mas, sobretudo, pelo seu carisma, e carisma taumatúrgico.

Se esta inferência estiver correta, será então admissível que haja uma estreita relação entre a cura e o taumaturgo, uma construção mítica que envolva o carisma de Valdemiro e seus ritos de cura. Exploraremos, portanto, tal relação entre mito e rito na seção seguinte, abarcando não só o caso da IMPD, mas de igual modo o caso da IEQ.

CAPÍTULO 3: PERSPECTIVAS COMPARADAS SOBRE A CURA DIVINA

Ora, o que nos interessa é justamente este estudo comparativo, o único capaz de nos revelar, por um lado, a morfologia inconstante do sagrado e, por outro, o seu devir histórico. (Mircea Eliade)

A assertiva de Eliade supracitada aqui como epígrafe parece exprimir com precisão e clareza o escopo desta seção. Pensamos que ainda que o fenômeno da cura divina no pentecostalismo como definido na introdução deste trabalho, cujo fito foi o de precisar o objeto de pesquisa, tenha sido transmutado no decorrer do tempo, deve haver uma “epifania mínima”, algo essencial que o qualifique como um fenômeno religioso e que nos permita identificá-lo, através de suas características específicas³³, como a cura divina.

Desse modo, conquanto algumas transmutações possam ter ocorrido ao longo dos anos, é bem verdade, se considerarmos essa epifania mínima da cura divina como uma essência³⁴ perene, pode-se a partir daí buscar uma perspectiva comparativa que dê conta de evidenciar essas possíveis e prováveis mudanças pelas quais a cura passou, além dos fatores circunscritos como a questão do lugar mítico-discursivo da cura, a função litúrgica da cura, bem como o papel da pessoa do curador.

Com efeito, Eliade admite, já na introdução de seu Tratado de História das Religiões, que o sagrado possui uma “morfologia inconstante” (1998, p. 7). Muito embora saibamos que esta categorização

³³ Retomamos aqui a definição, necessariamente arbitrária e artificial, que propusemos inicialmente para precisar o objeto de pesquisa, porquanto estão contidas nela mesma algumas dessas características específicas a que nos referimos: 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, que como condição *sine qua non* para seu reconhecimento como cura divina, seja atribuído ao Deus do cristianismo (pentecostalismo) a alteração, a melhora qualitativa do estado morbo anterior, e, quiçá, a erradicação da doença/enfermidade física ou psicológica.

³⁴ O termo essência é utilizada aqui para expressar unicamente o sentido de algo irreduzível e identitário que qualifica o fenômeno ora em tela.

em si já denota uma dificuldade lógica ou um paradoxo de conceito, pois que o sagrado absolutamente *a priori* não pode ter formas, pois que se as tivesse seria objeto de conhecimento sensível. E não o é. A experiência do sagrado fundamenta-se num fenômeno, numa aparição. Ora, um fenômeno, ou uma “aparição” como preferem os existencialistas, por si só, ou por definição, já é uma limitação do ser, não é todo o ser. O sagrado da experiência não se mostra por inteiro, pois que se isto ocorrer já não é mais um sagrado, não é um deus (MENDONÇA, 2004, p. 30-31).

Parece-nos, todavia, plenamente possível entender que essa “morfologia inconstante” a que se refere Eliade, nada mais é do que justamente as diversas maneiras que um determinado sagrado pode manifestar-se, em nosso caso específico, a cura divina em seu devir histórico-fenomenológico circunscrito ao pentecostalismo da IEQ e da IMPD.

No limite, isto significa afirmar que o sagrado não permanece fossilizado numa forma única, antes, transmuta-se e manifesta-se de diferentes maneiras no tempo e no espaço. E conquanto exista a pretensão por parte do corpo de especialistas do sagrado daquelas religiões institucionalizadas, como é o caso do pentecostalismo, em manter uma ortodoxia doutrinária e litúrgica que, de certo modo, domestica o sagrado, existe sempre a possibilidade de que, embora domesticado, o sagrado se insurja e manifeste sua selvageria, isto é, aquele instinto selvagem latente, criador que é próprio do sagrado, “em suma, a ordem provém do sagrado dominado, e a des-ordem é impulsionada pela esperança latente de uma ordem nova promovida pelo sagrado não dominado ou instituinte” (MENDONÇA, 2007, p. 25).

Sobre isso Mendonça comenta, fazendo referência a Roger Bastide, que “o homem é uma ‘máquina de fazer deuses’ que, à medida em que o sagrado se torna ‘frio’ (*froid*) nas instituições religiosas (igrejas) recria o sagrado ‘quente’ (*chaud*), que ele chama de “sagrado selvagem” (2004, p. 31).

Desse modo, pensamos que Eliade teve razão ao afirmar que o sagrado tem sim uma morfologia inconstante, pelo que é em função dessa própria inconstância que se pode comparar suas variações, suas ênfases, suas funções, enfim, sua dinamicidade. Assim, a partir deste pressuposto axiomático, procederemos às perspectivas comparativas sobre a cura divina.

3.1 O papel da pessoa do curador

A propósito do título que demos a este tópico, cumpre relembrar também que, via de regra, a manifestação da cura divina, conforme concebida no pentecostalismo tomando-se

por base as narrativas neotestamentárias de cura, requer três componentes ao menos para que possa ocorrer, quais sejam, o Deus que cura, o doente e a pessoa do curador. Focaremos agora o papel da pessoa do curador.

É bastante significativo salientar o papel da pessoa do curador, pois normalmente é ele quem funda determinada vertente religiosa (baseado em seu carisma, tanto no sentido weberiano quanto naquele que se refere a um dom espiritual específico como manifestação extraordinária do poder de Deus) ou ainda pereniza essa prática nessa vertente pelo uso ostensivo de tal carisma.

Nesse sentido, cabe ressaltar que o próprio pentecostalismo em termos de cura constitui de certa forma um complexo, uma vez que se quer

uma religião na qual todos os fiéis, independentemente de sua classe social ou papel de prestígio na hierarquia da igreja, podem alcançar dons espirituais, como aconteciam com os primeiros discípulos de Cristo, curando enfermos, “operando maravilhas”, profetizando exprimindo-se em “línguas estranhas”(SOUZA, 1983, p. 91).

Tal perspectiva nos conduz à inevitável conclusão de que cada pentecostal, isto é, cada fiel batizado com (no) o Espírito Santo, ao menos de uma forma ideal, é um curador em potencial, isso, é claro, sem menosprezar a questão da especificidade dos carismas distribuídos discricionariamente pelo próprio Espírito, segundo crêem.

Mas sabe-se, na prática, tal não ocorre como no modelo ideal preconizado nas Escrituras e nos cânones confessionais. Esse distanciamento entre crença e prática religiosa pentecostal, de fato “esfria” o sagrado quente ou selvagem. Com isso, ainda que a experiência extática, carismática tenha sido ampla ou ainda se queira universal, o processo de burocratização é quase que inevitável.

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 ou políticos (MENDONÇA, 2007, p. 25).

Com o carisma da cura divina não é diferente. Conquanto cada crente pentecostal seja um curador em potencial, parece que não só pela especificidade do dom espiritual, mas também (e muito mais) por causa de uma pretensa maior santificação individual, alguns crentes sobressaem-se aos demais, de modo que passam a ser reconhecidos na comunidade pentecostal e a exercer o papel de curadores.

Pensamos que tal sucede, sobretudo, por dois motivos principais igualmente significativos, a saber: em primeiro lugar pelo substrato mágico-religioso da matriz religiosa brasileira, que permite medrar uma cosmovisão encantada do mundo no qual algumas pessoas são “qualitativamente” diferentes das outras em função de seu carisma, de seu poder de curar³⁵; e, em segundo lugar, “porque o homem contemporâneo é, antes de tudo, um ser doente de corpo e espírito, um paciente e um sofredor que sabe que está doente e que pede, com absoluta prioridade, para ser curado” (TERRIN, 1998, p.149).

Assim,

nesse contexto em que a religião é chamada a mostrar sua força terapêutica, interessa-nos mais o *talitha kumi*: “menina, levante-se”, do evangelho, interessa-nos reconhecer como a salvação tem ou pode ter uma antecipação significativa no momento em que se torna “saúde” e “cura” e não quando, com a fácil promessa de um outro céu em um futuro mais ou menos distante, nos deixa entretanto viver na angústia e na doença (TERRIN, 1998, p.150).

Retomando a questão do papel da pessoa do curador, sabemos que a figura do profeta fundador tem um papel preponderante, senão normativo enquanto modelo para mimetização do agir religioso.

Nesse sentido, tanto Aimee Semple McPherson, quanto Valdemiro Santiago apelaram para a figura do Cristo taumaturgo dos evangelhos como o mito de origem ao qual se reportaram para fundamentar suas respectivas especializações carismáticas, mormente a da cura divina. Desse modo, não é sem motivo que ambos os motes destas denominações, tanto da IEQ quanto da IMPD, coincidem: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e sempre”, o qual faz referência à atualidade dos carismas, sobretudo o da cura.

Ademais, é significativo relembrar a experiência religiosa fundante de ambos – Aimee e Valdemiro – com a cura divina, pois esta experiência parece ter sido o marco que desvelou-lhes o mundo da taumaturgia. Conforme já dissemos no primeiro capítulo, Aimee teve sua experiência fundante com a cura por ocasião de uma série de conferências durante as quais sofrera um acidente no qual fraturou um osso do tornozelo. Resumindo tal experiência:

o Rev. Durham colocou suas mãos sobre o seu tornozelo e disse: “No nome

³⁵ Quando falamos “qualitativamente diferentes” em relação à pessoa do curador, de maneira alguma estamos falando em superioridade ou inferioridade, mas diferenciadas no que tange ao carisma da cura que os possibilita ter certo *status* na comunidade dos crentes. Prócoro Velasques Filho afirma que “o pentecostalismo de cura divina é constituído de grupos que romperam com o pentecostalismo tradicional. (...) [No entanto], tanto quanto no pentecostalismo tradicional, aqui os pastores tampouco tem preparo teológico formal. Eles são escolhidos dentre os ‘crentes’ por demonstrarem maiores dons de liderança carismática e ‘poder’ de curar.” (1985, p. 71).

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).

Já Valdemiro, ao contrário de Aimee, não fora curado, antes, sua experiência fundante já foi como um curador. Vejamos:

Foi lá, em Minas Gerais, onde Bispo Valdemiro teve a primeira experiência de cura divina em sua carreira ministerial, afirma ele em entrevista, ‘eu observava as pessoas sofrendo e aquilo mexia comigo, então, pela primeira vez eu fui num hospital fazer uma visita e ai me pediram oração, eu era novo ainda tinha menos de 17 anos de idade, me pediram oração, tinha uma jovem parálitica, eu não sabia que Deus tinha me ungido com esse dom também, eu fiz a oração, na verdade ela estava na cadeira de rodas, mas naquela época eu pensei: “essa jovem deve estar ai nessa cadeira de rodas por causa das complicações, e de repente pra não forçar por recomendações médicas” na verdade ela não andava a muitos anos, ai eu fiz a oração, ai eu falei: “você pode levantar um pouquinho?”’, ai ela levantou, ai a família começou a chorar, as enfermeiras, lá em Juiz de Fora, eu não sabia que ela tinha sido curada, eu não sabia de nada, ai eu falei: **“num é que Deus me deu mesmo o dom”**. Então eu percebi o chamado de Deus e ali nasceu um desejo de pregar, na época ainda na outra igreja (Igreja Universal do Reino de Deus)’ (BITUN, 2007, p. 43-44, grifo nosso).

Pode-se pensar tais fenômenos como hierofania,

entendida esta como a irrupção do sagrado, cada uma ao seu modo, permite uma dada e diferente aproximação do sagrado. A hierofania, com poucas exceções, é um epifenômeno que se apresenta a um indivíduo e constitui nele uma experiência fundante ou transformadora, ou mesmo mantenedora de uma forma de religião (MENDONÇA, 2004, p. 35).

Essas hierofanias bastante peculiares transformaram Aimee e Valdemiro em agentes curadores. Ambos fundaram suas denominações cuja especificidade foi justamente a crença e a prática ostensiva da cura divina. Assim, podemos nos perguntar: qual é o papel da pessoa do curador nessas vertentes religiosas?

Inicialmente, é óbvio, podemos afirmar que é o de fundar, iniciar um movimento religioso baseado no próprio carisma da cura, conforme ocorreu com Aimee e Valdemiro. Todavia, esse sagrado selvagem que ocorre naquele *in illo tempore* fundante, mais cedo ou mais tarde, logo dará lugar a um sagrado mais docilizado, burocratizado e que necessitará de ser administrado. Seria o curador o administrador da cura? Se endossarmos esta hipótese, necessariamente estaremos admitindo que a cura divina passa a ser um serviço administrável.

De fato, há indícios de que isso tenha sido possível e talvez ainda o seja. No início do ministério de Aimee, por exemplo, as curas estavam praticamente vinculadas à pessoa de Aimee, isto significa dizer que, olhada por este prisma, a pessoa do curador torna-se o epicentro do fenômeno da cura divina. Talvez, em função disso, não tenha sido uma coincidência o fato de que “Aimee atravessou os Estados Unidos nada menos de oito vezes, realizando cerca de trinta e oito campanhas por todo o país, em auditórios com capacidade para três a dezesseis mil pessoas” (ROSA, 1978, p. 279).



Figura 7. Foto de Aimee ministrando a cura divina. Disponível em: <<http://www.nbz.com.br/ieq/aimee.html>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

Essa centralidade na pessoa do curador é bastante significativa, pois, a despeito do anacronismo em relação à Aimee, Valdemiro parece repetir o mesmo papel central e centralizador. Conforme já afirmamos anteriormente, o apóstolo da IMPD leva a cura divina para além do intramuros institucional, ou seja, fora dos locais de culto convencionais. Para isso

existem as chamadas Grandes concentrações de fé”, que podem ocorrer na sede ou em outros lugares do Brasil, como estádios esportivos e áreas públicas

ao ar livre onde o apóstolo acompanhado de sua “equipe de fé” recebem pessoas de toda sorte (RODRIGUES, 2011, p. 5).



Figura 8. Foto de Valdemiro ministrando a cura divina. Disponível em: < http://www.istoe.com.br/reportagens/122005_O+HOMEM+QUE+MULTIPLICA+FIEIS >. Acesso em: 17 set. 2013. (Foto de Pedro Dias).

Essa centralidade da pessoa do curador, mormente na IMPD, foi notada também por Elisa Rodrigues, afirmando que

neste ponto parece-nos que há um deslocamento: a cura outrora viabilizada pelo discurso (crítica reiterada à teologia que representa uma autoridade) ou pela crença em representações que fazem alguma referência às religiões de tradição afro-brasileira passa a ser viabilizada pela fé (1) no poder de Deus e (2) na pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago. Nesse último caso, torna-se o objeto que agencia a cura (2011, p. 9).

Talvez seja nesse sentido que o curador seja um verdadeiro administrador da cura divina. Mas e a cura divina em si, pode ser considerada um serviço religioso administrável? Sobre isso Rodrigues nos dá pistas que tanto curas quanto milagres

tornam-se as principais estratégias de mobilização e de divulgação da igreja. Os programas exibidos pela TV, internet, rádio e outras mídias asseveram que a IMPD, especialmente o apóstolo, possui o que as pessoas procuram: a solução para seus problemas (2013, p. 15).

Isso, é claro, não se constitui novidade alguma. A própria Aimee, por exemplo, se utilizou de meios que, em seu tempo, foram de vanguarda. Referimo-nos a “consagração da Rádio KFSG em 6 de fevereiro de 1924. Mesmo na época, era algo muito avançado. Tratava-

se da primeira emissora de propriedade de uma igreja nos Estados Unidos, e a terceira em Los Angeles” (ROSA, 1978, p. 282).

Percebe-se, sob este prisma, uma íntima sinergia entre a pessoa do curador e a mediação da cura, cujo objetivo principal, na perspectiva do fiel, seria de propagar a fé verdadeira (isto é, a sua própria, é claro), e assim expandir o Reino de Deus.

Obviamente, de Aimee para Valdemiro houve uma evolução célere e abissal dos meios de comunicação de massa, mormente com o advento da internet. Conforme já citamos aqui, Aimee foi uma pioneira na utilização de meios de comunicação de massa, uma vez que administrou a primeira rádio “evangélica” dos Estados Unidos. É patente que naquela época, dadas as circunstâncias histórico-religiosas já descritas, não havia uma concorrência midiática como se vê na atualidade.

Deste ponto de vista, a IEQ estadunidense desfrutou de certa vantagem, sobretudo por poder propagar a cura divina, sua especialidade, através do meio de comunicação de massa mais eficaz de sua época sem que houvesse, inicialmente, concorrência que lhe fosse párea. Atualmente, no entanto, a IEQ brasileira utiliza os mais variados meios de comunicação disponíveis, mas sobretudo a internet.

Sobre este aspecto, há certa liberdade ou autonomia para que as igrejas propaguem a fé quadrangular, bem como o “ministério” do pastor responsável. Os sites das igrejas disponibilizam, inclusive, material histórico como fotografias, vídeos, etc., que não seguem uma padronização institucional. Alguns materiais iconográficos utilizados neste trabalho para ilustração foram tirados desses sites, cabe ressaltar.

Já na IMPD a questão da mediação é diametralmente oposta tanto no sentido da institucionalização, quanto no sentido da concorrência midiática a que nos referimos em relação à IEQ. O que é comum às duas denominações é a ampla utilização midiática na propagação da fé, mas com uma diferença bastante significativa por parte da IMPD: a espetacularização da fé como estratégia de marketing.

Passemos primeiramente à questão da concorrência midiática que envolve a IMPD. Já afirmamos anteriormente que a relação de Valdemiro com a IURD e seu líder tem sido conturbada por diversos motivos. O principal deles seria o da saída de Valdemiro da IURD para fundar uma igreja concorrente, com o agravante de se utilizar, para isso, de uma estratégia peculiar, quase de guerra mesmo, qual seja, a de minar o adversário em suas próprias fileiras. Ricardo Mariano exemplifica tal tática afirmando

que, além de convidar parte da cúpula da IURD, atraiu também dezenas de pastores, prática que adotou até um ano atrás, quando membros da Mundial começaram a temer que houvesse “universais” infiltrados em suas fileiras (apud CARDOSO; LOES, 2011, p. 2).

A tensão entre Valdemiro e Macedo se intensificou sobremodo em 2012, e a mídia foi utilizada como útil ferramenta nessa celeuma.

No primeiro semestre de 2012 o público da TV aberta no Brasil pôde assistir a novos capítulos não-inéditos do espetáculo da religião nas mídias: depois de uma reportagem de 27 minutos, do jornalista Marcelo Rezende, veiculada no programa Domingo Espetacular, da Rede Record, que denunciou supostas práticas de uso ilícito das arrecadações financeiras da Igreja Mundial, especialmente da parte do líder maior, o apóstolo Valdemiro Santiago, diversas versões de réplicas e tréplicas, tanto nos programas da Igreja Mundial quanto nos da IURD, se sucederam (CUNHA, 2012, p. 102).

Esses exemplos servem para ilustrar o progressivo aprofundamento da relação entre mídia e religião desde Aimee até o tempo presente com Valdemiro. Mas interessa-nos, agora, retomar a questão do papel da pessoa do curador. Já discorreremos um pouco sobre Aimee como fundadora e propagadora da cura divina, e é preciso agora que nos reportemos à atual situação dos curadores na IEQ.

Nesse sentido, já colocamos que a cura divina entrou em ocaso na IEQ. Então, que papel restaria aos curadores na IEQ? Em relação a tal questionamento, nossas impressões do campo foram corroboradas pelas experiências de cura divina que nossos colaboradores mais novos da IEQ relataram nas entrevistas, isto é, de que as curas físicas de fato são raras, mas que as curas da alma ainda são relativamente recorrentes.

Isso nos leva a concluir que, aos curadores na IEQ, resta-lhes administrar este carisma numa aplicação bastante subjetiva, isto é, a cura das almas e libertações de variados vícios. Já na IMPD, ocorre justamente o oposto.

Assim, a estratégia de expansão da Mundial seria baseada em dois outros elementos: na performance do apóstolo, ancorada em sua narrativa biográfica e nos testemunhos de milagres, ambos amplificados pelas tecnologias midiáticas. (...) Na IMPD a performatividade e o improvisado, articulado ao jogo de demandas e expectativas dos fiéis, tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo e de uma linguagem que busca na interatividade, a legitimação da igreja (RODRIGUES, 2013, p. 210).

Ao contrário do que ocorre na IEQ, Valdemiro e a liderança da IMPD de forma mimética, fazem questão de enfatizar a cura física de um modo deveras objetivo. Sabe-se que

os testemunhos de milagres e, principalmente, de curas tomam boa parte dos cultos. Segundo Elisa Rodrigues

quando os testemunhos são publicamente professados, grande parte dos relatos é acompanhado de documentos que indicam o **antes** e o **depois** da ação divina. Uma tentativa de comprovar o improvável. O **antes** indica o diagnóstico de sofrimento, da doença caracterizada que poderia estar sendo tratada ou que teria sido desenganada pelos profissionais da área da saúde. Ao apresentá-los ao oficiante, a pessoa é inquirida sobre a situação de dor, de aflição e de desespero. Enquanto fala, seu documento é exposto para a câmera e transmitido por telão ou TV para a plateia atenta aos testemunhos. Os diálogos intercalam dor e humor. A sequência revela o **depois**, a intervenção sagrada na ordem profana por meio da reversão do quadro de miséria. A cura significa a completa ação divina e a razão pela qual o fiel sente-se na obrigação de relatar a graça alcançada: 1) em agradecimento a deus e 2) para testificar que a IMPD é o veículo para que tais graças sejam obtidas. Aqui, portanto, palavra e imagem são conjugadas (RODRIGUES, 2013, p.216).

Nesse contexto, o papel da pessoa do curador adquire valor e função inalienáveis, pois é através dele, em última análise, que ocorre a epifania da cura nas reuniões e concentrações de fé, perenizando assim a crença e a prática da cura nesse nicho neopentecostal. Na IMPD, a pessoa do curador é muito emblemática, em especial a pessoa de Valdemiro, a ponto dele se propor a assumir “a parte da responsabilidade do crente” no processo de cura, isto é, a própria fé do fiel. Diz o apóstolo: “Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé” (apud BITUN, 2007, 135).

É interessante este posicionamento de Valdemiro em relação à fé pessoal, pois ele mesmo se quer um guardião do verdadeiro evangelho, conforme anotou Rodrigues: “Portanto, nos termos do apóstolo, é a pregação do evangelho tal como na Bíblia que lhe confere autoridade e legitima a presença da IMPD no espaço público” (2011, p. 11). Nesse mesmo texto, a autora assevera que, segundo Valdemiro, “a ‘missão’ da IMPD é pregar e expandir o evangelho por meio da divulgação da Bíblia e essa é a razão pela qual a IMPD tem crescido numericamente” (2011, p. 9).

Cabe aqui nos detemos brevemente sobre a proposta, deveras arrojada (deve-se admitir), e propor uma sucinta digressão teológica cujo fito é o de melhor compreender o que significa tal intrepidez de fé. Sobre isso, muito embora Rodrigues faça uma ressalva em relação à tal empresa, não aventada por Bitun: “Para obter um milagre basta que o indivíduo se dirija a igreja do apóstolo com fé e, **em caso de ser um descrente**, nas palavras dele, *‘pela*

minha fé” (2011, p. 9, **negrito nosso**). Pensamos que, ainda assim, constitui-se uma questão a ser discutida³⁶.

Agindo dessa maneira, Valdemiro assume a disposição por parte do doente para que se efetue a cura. Nesse sentido,

o termo disposição é fortuito naquilo que possui do significado dual de um ânimo ou tendência preponderante e do ato de dispor ou arranjar de uma forma ordeira. Em outras palavras, sob esse título estamos olhando não apenas para estados psicológicos, tais como a expectativa ou a “fé de ser curado”, mas para a disposição de pessoas no processo de cura diante das redes sociais e dos recursos simbólicos (CSORDAS, 2008, p. 84).

Este prisma pelo qual estamos fitando o objeto nos remete a uma passagem neotestamentária bastante conhecida e que diz respeito tanto à universalidade quanto à reciprocidade em relação à cura e ao curador: “(...) rezai uns pelos outros, a fim de serdes curados.” (TIAGO, 5.16b, Bíblia TEB). Nesse sentido, Souza corrobora nossa observação na medida em que afirma que

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 túbios** (1983, p. 89-90, grifo nosso).

Por fim, em termos comparativos, o agente curador tanto na IEQ quanto na IMPD exerce ainda um papel significativo, embora muito mais discreto atualmente na IEQ se comparado à época da Cruzada Nacional de Evangelização ou à atual IMPD. No entanto, ainda assim permanece um paradoxo não negligenciável e observado ao longo desta seção, pois a centralização da pessoa do curador afeta sensivelmente a universalidade do batismo no (do) Espírito Santo em função de uma especialização carismática individual, cuja complexidade está concentrada justamente na pessoa do curador.

³⁶ Se, como afirma o apóstolo Valdemiro, ele prega o evangelho tal como na Bíblia, como compreender esse “venha pela minha fé”? Não seria isso um retorno à intermediação sacerdotal combatida pelos reformadores? Onde fica, nessa concepção, o sacerdócio universal de todos os crentes, tão caro à fé protestante? Na seria uma negligência óbvia daquilo que, em várias ocasiões, Jesus falou: “vai-te em paz, a **tua** fé te salvou”? Ou não está escrito: “Ora, sem fé é impossível agradar a Deus”? (HEBREUS, 11.6b, Bíblia TEB, grifo nosso).

Em todo caso, afinal, pensamos que não só o papel da pessoa do curador é relevante em termos heurísticos, mas tem igual importância, ou maior, a função litúrgica da cura, pelo que passaremos a esta abordagem na seção seguinte.

3.2 A função litúrgica da cura

Antes de mais nada, é interessante aqui aclarar o uso do conceito de liturgia neste trabalho. Segundo James F. Withe, liturgia

provém do termo grego *leitourgía*, composto de palavras que designam trabalho (*ergon*) e povo (*Laos*). Na Grécia antiga a liturgia era um trabalho público, algo executado em prol da cidade ou do Estado. Seu sentido equivalia a pagar impostos, embora a liturgia pudesse implicar tanto serviço doado quanto tributos. Paulo fala das autoridades romanas literalmente como “liturgos [leiturgoi] de Deus” (Rm 13.16), e de si próprio como “um liturgo [leiturgòn] de Cristo Jesus para os gentios” (Rm 15.16, tradução literal) (1997, p. 20).

Este mesmo autor afirma que “o conceito de serviço, então, é fundamental para entender o culto”, e é basicamente esse sentido que queremos dar ao falarmos de liturgia, ou seja, liturgia aqui indica aquilo que acontece recorrentemente no culto, no ritual pentecostal. Contudo, o uso do termo, nesse sentido, não se aproxima necessariamente dos conceitos teológicos normativos vigentes no campo dos estudos litúrgicos³⁷. De todo modo, aqui, função litúrgica significa função ritual no âmbito cristão pentecostal.

Ao focarmos a função litúrgica da cura propriamente dita no pentecostalismo das duas igrejas estudadas neste trabalho, pensamos ser bastante profícuo proceder a uma breve anamnese que seja, da herança cültica protestante que o pentecostalismo reteve, ao menos em parte, para que se possa comparar a evolução da função litúrgica da cura.

Beatriz Muniz de Souza em seu estudo “A cura divina entre os pentecostais” (1983), solicitado pelo antigo Instituto Metodista e publicado na Revista de Ciências da Religião (Edições Paulinas), afirma, sobre a liturgia pentecostal, que “as reuniões religiosas, cujo ritual segue modelo de inspiração protestante, revestem-se sobretudo de característico clima permeado por contagiante exaltação emocional.” (1983, p. 91).

³⁷ Como por exemplo: SARTORI, D. ; TRIACCA, A. M. (Org.) **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992; e, WHITE. James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

Prócoro Velasques Filho aquiesce essa leitura de Souza, na medida em que afirma, sobre as igrejas pentecostais, que elas

conservam praticamente todas as características das Igrejas não-litúrgicas, acrescidas da ênfase na doutrina dos dons espirituais. Em outras palavras, o que distingue as Igrejas Pentecostais do protestantismo, é o aceno [*sic!*] colocado na emoção mística religiosa. Isto decorreria, segundo os adeptos dessa corrente, da presença e ação do Espírito Santo no indivíduo e na comunidade religiosa (VELASQUES FILHO, 1985, p. 72).

Partindo do pressuposto de que a leitura de Souza e de Velasques Filho em relação ao modelo de inspiração protestante do culto pentecostal corresponda à realidade (com a qual concordamos em parte), tem-se, então, uma mudança não pontual e secundária, mas fulcral em termos de centralidade cültica entre a cura divina, a homilia e a eucaristia.

Outro olhar sobre o mesmo fenômeno, mas com um enfoque mais voltado para a performatividade, é o de Rodrigues sobre a IMPD que corrobora essa dinâmica litúrgica. Afirma a pesquisadora:

Se nas igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais, os cultos e a postura dos pastores eram conduzidos pela liturgia antecipadamente elaborada, na IMPD a performatividade e o improviso, articulado ao jogo de demandas e expectativas dos fiéis, tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo e de uma linguagem que busca na interatividade, a legitimação da igreja. O acento, portanto, recai sobre a experiência de irrupção do sagrado na ordem profana, reordenando-a. O argumento teológico é rearticulado e **a cura divina retorna ao centro** (2013, p. 210, grifo nosso).

Em relação à questão do centro na liturgia protestante, lembraremos as duas posições das tradições protestantes mais expressivas e que diferem entre si sobre a centralidade cültica, a saber, a luterana e a reformada. Concernente à tradição cültica, tais ramos da Reforma podem ser assim classificados: igrejas litúrgicas e igrejas não litúrgicas. “No Brasil, são duas as Igrejas protestantes de tradição litúrgica: a luterana e a anglicana” (VELASQUES FILHO, 1985, p. 70). Já as não litúrgicas têm uma maior variedade denominacional. Podemos citar algumas igrejas: presbiterianas, cristã reformada, evangélica reformada, congregacionais, batistas, metodistas, dentre outras.

Grosso modo, se pode diferenciá-las em termos cülticos, tendo em mente que as litúrgicas

são aquelas que, por tradição histórica, mantêm uma ordem no culto pré-estabelecida, um conjunto de ritos solenes, uma simbologia expressa em trajes apropriados para cada rito e estação do calendário litúrgico, e em aparatos do culto e na arquitetura. A tradição litúrgica não é uma tradição espontânea, mas uma acumulação de dados e fatos que se somam no decorrer dos séculos. (...) Nas Igrejas Litúrgicas, os ritos (Eucaristia, Batismo, Matrimônio, confirmação, Ordenação, etc.) ocupam lugar central na vida cúlrica da comunidade. **Aqui, embora a pregação ocupe um lugar destacado, o centro é ocupado pelos ritos** (VELASQUES FILHO, 1985, p. 70, grifo nosso).

Estas igrejas têm como centro cúlrico a eucaristia.

Já as igrejas não litúrgicas,

por tradição herdada do pietismo, do puritanismo e do avivamento (séc. XVII, XVIII e XIX), praticam um culto “espontâneo”, i. e., rejeitam qualquer ordem de culto pré-estabelecida, oração escrita, rituais solenes, vestes e aparatos litúrgicos, e os símbolos. As Igrejas não-litúrgicas caracterizam-se pela oposição à tradição litúrgica por identificarem-na com o catolicismo-romano, de quem são inimigos mortais. Em outras palavras, tudo aquilo que se parecer ao catolicismo deve, não só ser deixado de lado, como deve ser condenado. É a busca de uma identidade e de uma afirmação através do corte e da condenação de suas raízes, i.e., do catolicismo-romano. Por exemplo, a liturgia e os ritos pré-estabelecidos de forma escrita são condenados por se parecerem com a missa (VELASQUES FILHO, 1985, p. 71).

Estas igrejas tem como centro cúlrico o homilia.

Tratemos em primeiro lugar da tradição reformada que tem como centro de sua liturgia a homilia. Sobre tal culto, Prócoro Velasques Filho afirmou que:

Se no catolicismo-romano a centralidade está no mistério da Missa e, especialmente, no mistério da transubstanciação, **o culto protestante tem o sermão como seu centro**. A palavra do pregador é o elemento mais longo e mais importante do culto. Os hinos, as orações, os testemunhos e as leituras bíblicas tornam-se elementos secundários e preparatórios para o sermão. Geralmente o pregador é o pastor ou o líder leigo que o substitui. O ponto de partida é um texto bíblico (1985p. 61, grifo nosso).

Em seu artigo “A centralidade da Eucaristia no Culto” (1985), Rudi Zimmer apresenta a visão luterana da liturgia, na qual a eucaristia ocupa o centro. Nesse texto Zimmer queixa-se da descentralização cúlrica da eucaristia no Brasil e faz pertinentes “perguntas como estas: Deveria a Eucaristia merecer maior ênfase no culto protestante? Ou então: **Oferece a Eucaristia algo mais, que já não esteja sendo oferecido na Pregação da**

Palavra de Deus, razão pela qual deveria ocupar lugar central no culto?” (1985, p. 129, grifo nosso).

Sua leitura é a de que “a Eucaristia ainda não está encontrando um ‘lugar ao sol’ na teologia protestante brasileira” (ZIMMER, 1985, p. 129), e, talvez por isso, tal fenômeno reflita diretamente nessa descentralização da eucaristia no culto.

Em todo caso, o que se pretende com esta abordagem inicial é indicar uma evolução de local, isto é, central ou periférico, e de função da cura divina na liturgia pentecostal, a partir de sua herança cültica protestante. Conforme se pode perceber de forma nítida, a cura divina não fazia parte do culto protestante, obviamente, senão de maneira pontual e absolutamente discreta, sem quaisquer manifestações extáticas ou emocionalismo incontido.

Assim, “de lugar, por excelência, da mensagem de conversão-salvação e, secundariamente, de orientação ética, a bíblia passa a ser um instrumento de legitimação do poder – especificamente – do poder de ‘operar maravilhas’. Isso para os dirigentes.” (MONTEIRO, 1979, p. 109).

No entanto, percebe-se com igual clareza, que as manifestações carismáticas tinham (têm) um papel fundamental no culto pentecostal. Diríamos até mesmo que era parêlo à homilia, em termos de importância, como escopo cültico. Embora conforme observaram Beatriz Muniz de Souza e Prócoro Velasques Filho, em relação àquelas igrejas não-litúrgicas, nas quais o centro é a homilia, cuja herança cültica protestante influenciou e até certo ponto prevaleceu na tradição pentecostal, de algum modo houve, paulatinamente, um movimento no qual a cura divina migrou da periferia para o centro da liturgia pentecostal, bem como assumiu uma função deveras significativa em termos cülticos.

Tal movimento, pensamos, se deu em circunstâncias e época específicas. Mas quais? De imediato nos reportamos à tipologia de Freston que dividiu metaforicamente o movimento pentecostal em ondas. É bem sabido que a primeira onda, com a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, não deu muita ênfase à cura divina, a ênfase estava na glossolalia como manifestação clara do batismo no (com) o Espírito Santo. Assim, é da primeira para a segunda onda que pode ter ocorrido, e pensamos que seja, este movimento migratório, da periferia para o centro cültico, da cura divina.

O movimento de cura divina iniciou suas atividades no Brasil na segunda metade do século XX, mais especificamente em 1953 com os missionários Harold Williams e Rymond Boatright através da Cruzada Nacional de Evangelização. Neste mesmo período, o

país passava por mudanças rápidas e estruturais, e que se mostraram, ao longo dos anos, estruturantes de uma situação socioeconômica cujos reflexos ainda hoje se fazem presentes.

Referimo-nos ao processo de industrialização e urbanização nacional: tardio, caótico e, sobretudo, contraditório em termos de desenvolvimento social. Sobre essa questão, João Décio Passos afirma que

a urbanização brasileira deu-se em um ritmo bastante próprio, que, de algum modo, determinou nossa formação cultural, hoje cada vez mais metropolizada, em sua constituição e dinâmica. Estamos falando de dois aspectos que marcaram a história contraditória de nossa urbanização ou inserção no processo de modernização: *urbanização tardia e metropolização acelerada*. Sobre essa trama econômica contraditória, deve assentar-se a compreensão de nossa formação cultural e religiosa, seja na consolidação e resistência de um *continuum* cultural, ou da chamada religião mínima (Droogers, 1987), seja na emergência fantástica do novo e, sobretudo, na acomodação de ambos. O pentecostalismo deve ser situado nessa passagem de uma história lenta da religião a uma história acelerada da religião, quando se verifica um descompasso entre o passado e o presente, entre tradição e inovação. O lento e o acelerado construíram diacronias distintas na nossa composição histórico-cultural de ontem e de hoje. A fase lenta deixou para trás (concretamente para a Europa) uma possível modernização; a fase acelerada conservou os resíduos do passado. Esse desalinhamento entre processos culturais e processos socioeconômicos constitui num dado fundamental para compreender as mutações históricas no Brasil e, em particular, as mutações religiosas. Sem isso, corre-se o risco de construir falsas linearidades evolutivas que interpretam os fatos isolados em épocas distintas (PASSOS, 2000, p. 121).

De fato, nesse contexto, os contingentes de imigrantes oriundos da zona rural rumo aos grandes centros urbanos certamente sofreram com o desraizamento e a anomia a que foram submetidos nessa nova situação social. Com efeito, a cosmovisão sacral do mundo associada a uma avalanche de novas demandas, bem como o anseio de alívio das agruras que advêm da própria marginalidade cidadina, ensejam de certa forma uma condição caótica, em que se apela à religiosidade e ao pensamento mágico, próprios da cosmovisão sacral que traziam como bagagem cultural-religiosa.

Mas

o homem não pode conviver com o caos e a desordem absoluta. Ele precisa introduzir algum tipo de ordem. Qualquer ordem é melhor que a desordem total. É isso que faz o pensamento mágico: dá certa ordenação para aquilo que, aparentemente, à vista das pessoas, surge como sendo desordenado. (...) A imprevisibilidade do dia-a-dia de uma grande cidade é total. A falta de infra-estrutura urbana, de ajuda dos poderes públicos, a exploração existente, a falta de perspectiva de melhora, e o anseio de paz e de calma interior levam o homem urbano a se utilizar desse tipo de manifestação, no

intuito de garantir certa ordem, pelo menos de tentar garanti-la. Não que a religião, o pensamento mágico resolvam todos os problemas (MAGNANI, 1984, p. 133),

mas certamente trazem algum alento a alma em meio a anomia e ao caos.

Com isso, não estamos a dizer que o pentecostalismo de cura divina é um epifenômeno do subdesenvolvimento e da pobreza. Longe disso. O que nos interessa demonstrar são as condições em meio às quais este tipo de religiosidade medrou. Dito de outra forma, significa reconhecer que tais condições não foram nada mais do que agentes catalizadores para o movimento religioso.

Nesse sentido, portanto, cumpre relembrar que a própria gênese deste movimento no seio da sociedade estadunidense no início do século XX, não tinha as mesmas condições sociais que o Brasil na década de 1950. 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).

No entanto, a cura divina não só foi fecunda lá, como também o foi aqui. Desse modo, é necessário ter bem claro que a crença e a prática da cura divina não é um reflexo de condições sociais adversas, embora possa ter relação de fecundidade, como no caso brasileiro, não o tem de causa e efeito.

Em todo caso, é necessário reconhecer também, que parece ter sido nesse mesmo período em que chegaram ao Brasil os primeiros missionários da Cruzada Nacional de Evangelização, na década de cinquenta, que a cura divina passou a ter não só maior visibilidade, mas migrou da periferia para o centro da liturgia pentecostal das igrejas da segunda onda. Sobretudo das três maiores denominações desse deuteropentecostalismo: a IEQ, a Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Todas as três, importa sublinhar, deram muita ênfase à cura divina, cada qual à sua maneira, é bem verdade.

Sob este prisma, percebe-se que a chegada da Cruzada Nacional de Evangelização e sua inserção no campo religioso brasileiro, com sua hipertrofia da cura divina, influenciou de maneira decisiva nesta migração da cura da periferia para o centro litúrgico. Assim, não foi

se motivo que o Rev. Júlio Rosa, historiador da IEQ, queixou-se de que os pastores brasileiros estavam pregando somente a cura divina, o que não correspondia à totalidade da doutrina quadrangular (1978).

Portanto, pensamos que foi sob as condições sociais da sociedade brasileira desde a segunda metade do século XX, catalisadoras do movimento de cura divina, que se deu esta centralização da cura na liturgia, a partir da IEQ, isto é, a antiga Cruzada, e que influenciou outras denominações pentecostais, chegando até a IMPD³⁸, atual ícone de cura divina no campo religioso brasileiro.

Pode-se depreender daí que, mudada a posição litúrgica da cura divina, sobretudo porque ocupa agora o centro, muda-se também sua função litúrgica. Nesse sentido, nos reportamos ao fundamento mítico da função litúrgica da cura baseada na literatura neotestamentária e nos estudos do Jesus histórico. John Dominic Crossan afirma que Jesus tinha uma função específica para a cura divina, qual seja, a de ser um epifenômeno da presença do Reino de Deus.

Segundo essa óptica, Jesus

pede para que os (as) outros (as) façam exatamente o que ele está fazendo: curando doentes, comendo com eles e proclamando a presença do Reino. (...) ele não lhes pede que curem em nome dele ou até mesmo que rezem a Deus antes de curar – nem mesmo reza antes da cura. Isso é realmente extraordinário e só pode ser explicado pela presença do Reino e pela participação das pessoas no interior dele – se você já se encontra no Reino presente aqui e agora, você já está em união com Deus e pode agir de modo correspondente. A lógica do programa do Reino de Jesus é a mutualidade da cura – como poder espiritual básico – e a comensalidade – como poder físico básico –, compartilhadas livre e abertamente. (...) Acredito ser claro e evidente o fato de que Jesus era um grande curandeiro e, mesmo que nós não consigamos explicar essa capacidade, a veracidade dela parece seguramente afirmada (CROSSAN, 2009, p. 26).

Obviamente, essa concepção funcional da cura como evidência da presença imanente do Reino de Deus foi esmaecida, senão apagada totalmente, ao longo dos séculos, pelo que o movimento pentecostal retoma, em parte e com outro enfoque, tal perspectiva. Em parte porque a concepção do Reino de Deus na visão pentecostal não se dá neste plano temporal e espacial terreno, mas no celeste porvir, cuja escatologia milenarista, aliás, pré-milenarista, se contrapõe à possibilidade de um Reino imanente aqui na terra. E com outro

³⁸ Não estamos afirmando que haja alguma influência direta da IEQ sobre a centralidade da cura na IMPD. O que queremos dizer com isso é que foi a partir da IEQ que o lugar cúlrico da cura passou a ser o centro, e que é provável que este posicionamento tenha servido de modelo ou, no limite, tido alguma influência sobre outras denominações que focavam a cura divina, mesmo que superficial e indiretamente.

enfoque porque a cura divina, ou como definiu Crossan, a mutualidade da cura, não poderia acompanhar a lógica pré-milenarista pentecostal, pois no Reino de Deus celestial os corpos dos crentes estarão glorificados, sendo assim, não precisariam da cura divina, uma vez que jamais ficariam doentes, dada sua incorruptibilidade. O mesmo ocorre com a comensalidade que acaba se transformando no rito eucarístico.

Assim, a função litúrgica da cura divina, conforme concebida nos primórdios da IEQ, parece muito mais centrada numa manifestação carismática de cunho pragmático do que aquela aventada por Crossan, cujo fito seria da imanência do Reino de Deus. Essa concepção se aprofunda muito no contexto brasileiro conforme já citamos nas palavras do Rev. Júlio Rosa. Nesse sentido, Mendonça afirmou que

a Igreja do Evangelho Quadrangular (Cruzada Nacional de Evangelização), por exemplo, 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 (...), principalmente o de “grande médico” (2008, p. 68-69).

É importante perceber que dos quatro pilares da doutrina quadrangular, a salvação e a volta de Jesus são eventos que se realizarão no futuro, ou seja, se situam num plano escatológico não imanente. Já a questão do batismo com (no) Espírito Santo, é algo demasiadamente genérico e já presente na gênese pentecostal. Por sua vez, a cura divina era, de fato, o grande diferencial da IEQ, reconhecido pelos próprios líderes da denominação:

Esse momento, até então desconhecido do povo brasileiro, agora iria tomar impulso incomum. Evangelização das multidões fora dos templos, passou a ser a tônica da Cruzada Nacional de Evangelização. Claro que todas as denominações vinham fazendo o melhor que podiam, dentro das suas próprias limitações. Mesmo as igrejas pentecostais, não realizavam a rigor campanhas de cura divina para as massas, mas limitavam-se a pregar mais dentro dos templos. Impedidos por certas limitações e preconceitos, faziam o melhor possível com fé, sinceridade e amor; por isso, Deus os abençoou grandemente. Mas isso não bastava diante do gigantesco trabalho por fazer no campo espiritual, num Brasil que se preparava para entrar numa fase de progresso e desenvolvimento jamais vistos. (...) O movimento de cura divina cresceu, utilizando-se primeiramente as tendas de lona para as campanhas; depois o sistema de campos da bênção, comunicando o Evangelho completo às massas sedentas (ROSA, 1978, p. 269).

A narrativa do texto supracitado registra, em si mesma, uma questão complexa que pode nos ajudar a compreender a função litúrgica da cura divina. Falamos em questão

complexa, pois o autor assevera que o pentecostalismo predecessor à Cruzada no Brasil era incompleto, uma vez que não realizava campanhas de cura divina para as massas, embora Rosa tente minimizar a crítica quanto à ausência da taumaturgia. Mas a complexidade consiste mesmo na associação direta do “Evangelho completo” com a “cura divina”.

Essa leitura de Rosa reforça o argumento de Mendonça sobre a especialização do “grande médico”, característica da Cruzada. No entanto, outro aspecto nos chama atenção na narrativa de Rosa e que parece denotar a função da cura divina à época. Rosa especifica que as campanhas de cura divina eram direcionadas à evangelização das massas e eram a tônica de da Cruzada à época. Que significa isto? Grosso modo, significa que a pregação do evangelho era associada à cura divina, isto é, a “boa nova” era que Jesus Cristo curava ainda hoje, o que Rosa chama de Evangelho completo, obviamente um paradoxo, uma vez que ele mesmo queixou-se dessa hipertrofia da cura.

Assim, a cura divina para a cruzada, em termos litúrgicos, funcionava como um fator agenciativo³⁹, ou, em outras palavras, chamariz das massas. Interessante é o fato de que “as massas” aqui é um termo bastante genérico, uma vez que não indica ou especifica o destinatário desse “Evangelho”. Objetivamente, a Cruzada inicia, no início da década de cinquenta, seus trabalhos numa Igreja Presbiteriana Independente, ou seja, pregando o “Evangelho completo” a já evangélicos.

Todavia, o tempo passou e a Cruzada institucionalizou-se dando origem à IEQ. Obviamente a concepção da cura divina mudou com o tempo, sua prática arrefeceu e, em decorrência disso, sua função de chamariz ou fator agenciativo caiu em obsolência. Situação que pudemos verificar em campo nos cultos da IEQ, de modo que a função litúrgica da cura divina na IEQ, hoje, está muito mais para um mito de origem que para um rito exequível no tempo presente.

Já a IMPD, tem ainda a cura divina como principal fator agenciativo. Conforme já afirmamos anteriormente, a ênfase, o escopo cültico repousa na expectativa, na perspectiva da epifania da cura, mormente através da pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago e sua equipe de fé. Nesse sentido, a cura divina na IMPD tem, à semelhança da Cruzada, uma função também agenciativa, além de legitimadora.

³⁹ Beatriz Muniz de Souza em seu trabalho: A cura divina entre os Pentecostais, percebeu esse viés da função litúrgica da cura divina: “**Muitos dos que pela primeira vez são atraídos a um culto ou reuniões de oração**, sendo estas últimas via de regra realizadas no sentido de curar toda sorte de enfermidades, **chegam a converter-se instantaneamente ao** ouvirem uma mensagem em ‘língua estranha’ para eles interpretada como se lhe fora pessoalmente dirigida, **presenciam curas instantâneas ou emocionantes ‘testemunhos de fé’**” (1983, p. 96, grifo nosso). A palavra falada continua aqui muito forte, na forma dos testemunhos.

A cura divina, portanto, na IMPD, tem uma função central, é dela que emergem os “testemunhos” que ocupam boa parte do tempo do culto. Os testemunhos são

uma categoria nativa conhecida de grande parte da cristandade. No caso, o testemunho de fé relata um acontecimento sobrenatural acerca de algo que aconteceu na vida de um fiel, via intervenção divina e que, em termos da razão humana, estaria fora de questão: o milagre. Na Mundial, o momento dos testemunhos é parte central da reunião. É com base nos testemunhos que o slogan da igreja “A mão de Deus está aqui!” é legitimado (RODRIGUES, 2013, p. 215).

Concordamos, em parte, com Rodrigues, pois pensamos que é a cura propriamente dita que se constitui o centro da liturgia da IMPD. Sobretudo porque a cura divina é a condição *sine qua non* para que se possa dar o testemunho. Mas não só, pois no testemunho a cura é ainda evidenciada, é narrada, é romantizada. Enfim, na linguagem comum, o testemunho seria “a ponta do *iceberg*”, enquanto que a cura seria sua base submersa e parte mais substancial.

Em todo caso, a cura divina é utilizada para a atração, quiçá, fidelização das massas, à semelhança do que ocorrera com a Cruzada na época de sua fundação. Durante boa parte das reuniões “**há um esforço constante** das baterias discursivas que possa colocar a participação dos fiéis em estado de atenção aos movimentos de padronização **no sentido de propor em massa a questão da conversão e da cura**” (BITUN, 2007, p. 74, grifo nosso).

Por fim, se compararmos as campanhas de cura divina da Cruzada, com as Grandes concentrações de fé e milagres da IMPD, em termos objetivos e funcionais, não diferem em muitos aspectos, senão na utilização ampla de técnicas de marketing e tecnologia midiática de última geração por parte da IMPD, o que não era possível à época da Cruzada.

Portanto, pode-se concluir que a função da cura na liturgia é (foi) central, conforme se pode verificar através da revisão bibliográfica, bem como das impressões do campo. Todavia, essa abordagem, digo, esse recorte mais funcional mesmo, não esgota, obviamente, todos os aspectos e significações da cura divina, pelo que foi em razão de delimitarmos mais nosso enfoque que escolhemos abordar essa função especificamente, o que não desmerece os aspectos e significações da cura divina na liturgia pentecostal da IEQ e da IMPD. Ademais, não pode haver rito sem mito. Assim, importa agora nos determos um pouco sobre o lugar mítico-discursivo da cura divina, o que procuramos fazer na seção subsequente.

3.3 O lugar mítico-discursivo da cura

Para que possamos discorrer comparativamente sobre o lugar mítico-discursivo da cura nas denominações pentecostais que investigamos neste trabalho, é necessário, antes de tudo, que aclaremos um pouco mais nossa perspectiva acerca daquilo que queremos dizer quando nos referimos ao mito. Para tanto, nos reportaremos a uma concepção clássica e fenomenológica sobre o mito, a eliadiana.

Segundo Eliade,

seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abortada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares. A definição que a mim, pessoalmente, me parece menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (1972, p. 9).

Assim, a partir dessa definição mais abarcante do mito, poderemos abordar a concepção pentecostal mítica acerca da cura divina.

Em termos míticos, ambas denominações pentecostais, a IEQ e a IMPD, convergem no sentido da evocação ao Cristo taumaturgo, isto é, “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”, mormente em sua ênfase na atualidade de sua ação terapêutica através da igreja, num sentido mais lato, e, através daqueles fiéis que possuem especificamente o carisma da cura divina, num sentido mais estrito.

Por um lado, então, o mito de origem pentecostal remete-nos, necessariamente, ao protocristianismo, no qual Jesus não só curava, mas ordenava que seus discípulos fizessem o mesmo, ou seja, que curassem os doentes.

Desse mesmo modo na religião cristã, o médico São Lucas fala do encargo preciso confiado pelo Senhor tanto na primeira missão dos Doze como na dos setenta e dois discípulos: Jesus convocou os Doze, e deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios e para curar as doenças. E enviou-os a pregar o Reino de Deus e a curar. Os discípulos partiram, e percorriam os povoados, anunciando a Boa Nova, e fazendo curas em todos os lugares (TERRIN, 1998, p. 151).

Por outro lado, este mesmo mito de origem cujo centro era o Cristo taumaturgo, teve seu escopo no evento de pentecostes, narrado no início do livro dos Atos dos apóstolos, Assim, o evento de pentecostes é, em certo sentido, também um mito cosmogônico⁴⁰. Explico: falamos em mito cosmogônico, pois antes do evento de pentecostes, o Espírito Santo não era “derramado sobre toda carne”. Ou, dito de outra maneira, somente três classes de pessoas poderiam usufruir da bênção do Espírito Santo, a saber, os reis, os sacerdotes e os profetas, e isso para capacitá-los a exercerem seus respectivos ofícios.

Isso significa reconhecer que antes do pentecostes o Espírito Santo era restrito, e após o pentecostes ele é ampla e irrestritamente difundido sobre os cristãos. Observando por esse prisma, é possível afirmar que o evento do pentecostes inaugura uma nova era, a “era do paráclito”. Que seria isso, senão um evento mítico primordial no qual o Ente sobrenatural (nesse caso o Espírito Santo) funda um novo mundo, uma nova era?

O pentecostalismo enquanto vertente cristã que baseia sua crença e prática na possibilidade de repetição do evento do pentecostes acaba evocando, por consequência, também a atualidade mítica dos carismas advindos do pentecostes, isto é, do derramamento do Espírito Santo sobre os cristãos, cujas evidências são os próprios dons espirituais, incluindo aí o da cura divina.

O mito do pentecostes e sua consequente universalização dos carismas, constitui-se no ponto de partida para a teologia e liturgia pentecostal, ao mesmo tempo em que o ponto de chegada também, isto é, no escopo cúltico e ponto doutrinal inalienável. O que podemos

⁴⁰ Eliade afirma que “toda história mítica que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. (...) Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido” (1972, p. 20). De igual modo, o mito de origem pentecostal, centrado no Cristo taumaturgo, parece fazer o mesmo uma vez que re-cosmiciza e refunda o mundo, pois no evento de pentecostes é que é fundada a “era do paráclito”.

concluir com isso é que “a função mestra do mito é fixar modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas significativas” (ELIADE, 1998, p. 334).

Nesse sentido, as próprias ações de Aimee, que funda a IEQ, corroboram nossa leitura. Segundo narra o Rev. Júlio Rosa,

já nos primeiros anos, Aimee foi usada por Deus com extraordinárias experiências de cura divina. Numa noite em que ela pregou sobre o texto: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”, afirmando que ele está vivo para curar e batizar com o Espírito Santo, aconteceu um grande milagre. Uma moça toda deformada, com as mãos e pernas retorcidas pela artrite, foi carregada até à frente; aquela moça aceitou a Jesus imediatamente, e foi batizada com o Espírito Santo em seguida. A moça que tinha também o pescoço duro, não podendo olhar para cima, quando a missionária mandou que ela levantasse os braços e louvasse a Deus, ela o fez. Suas mãos começaram a endireitar-se, conseguiu olhar para cima e saiu andando por si sem muletas, e glorificando a Deus (1978, p. 277).

Essa narrativa demonstra bem o que quisemos sinalizar logo acima. Podemos perceber, sem muito esforço, que, segundo Rosa, Aimee parte da evocação do mito, na verdade de sua atualidade, e busca o cumprimento ritual desse mesmo mito. Não num sentido de uma reatualização, mas do viver o modelo exemplar expresso no mito.

Com efeito, como bem disse Eliade,

qualquer que seja a sua natureza, o mito é sempre um *precedente* e um *exemplo*, não só em relação às ações – “sagradas” ou “profanas” – do homem, mas também em relação à sua própria condição. Ou melhor: um precedente para os modos do real em geral. “Nós devemos fazer o que os deuses fizeram no princípio.” “Assim fizeram os deuses, assim fazem os homens.” Afirmações deste tipo traduzem perfeitamente a conduta do homem arcaico, mas não se pode dizer que elas esgotem o conteúdo e a função dos mitos: com efeito, uma boa parte dos mitos, ao mesmo tempo que narra o que fizeram *in illo tempore* os deuses ou os seres míticos, revela uma estrutura do real inacessível à apreensão empírico-racionalista (1998, p. 339).

Percebemos que, assim, o lugar mítico discursivo da cura divina no pentecostalismo da IEQ era o ponto de partida para as ações significativas dos que criam, mas não era só isso, a suposta ocorrência de uma cura divina ensejava a “veracidade” e reiterava a atualidade do mito. Dessa forma, sua eficácia era, senão real, ao menos simbólica, o que não minora sua importância heurística, é claro.

Conforme já afirmamos anteriormente, o fundamento mítico da IMPD é o mesmo da IEQ, ou seja, o do Cristo taumaturgo. Sendo assim, há significativas semelhanças em

relação ao lugar mítico-discursivo da cura divina nessa denominação neopentecostal. Uma diferença, no entanto, parece destacar-se de imediato. Aimee ultrapassou a barreira de gênero não só na fundação, mas na condução, na liderança mesmo de um movimento pentecostal cujo mito fundador é majoritariamente, senão exclusivamente, masculino. Sendo assim Aimee tornou-se um precedente e um exemplo, pelo que até hoje se admite não só curadoras, mas também pastoras na IEQ.

Valdemiro, por sua vez, faz uso do mito numa forma de hierarquização eclesiástica, inclusive, evocando para si mesmo, e de forma anacrônica, a titulação apostólica; e, para sua esposa, Franciléia, a titulação de bispa⁴¹. Muito embora a figura da mulher que acompanha o ministério do marido seja bem vista e incentivada na IMPD, não se vê, como na IEQ, mulheres pastoras liderando igrejas sem uma figura masculina para tutelá-las.

Em todo caso, o valor e o lugar mítico-discursivo da cura são de tal modo significativos que, não sem motivo, tanto os pesquisadores da religião quanto os próprios fiéis incluíram a “cura divina” na nomenclatura que utilizaram para referirem-se a esse fenômeno religioso propriamente dito. Respectivamente, “movimento de cura divina” pelos fiéis, e, “pentecostalismo de cura divina” pelos acadêmicos.

Isso denota, de certa forma, o papel intrínseco do mito, mas não de qualquer mito, diz respeito àquele intimamente relacionado à taumaturgia, que serve de modelo exemplar para esses movimentos religiosos pentecostais baseados na cura divina.

Todo mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui, por isso, um precedente exemplar para todas as ações e situações que, depois, repetirão este acontecimento. Executados pelo homem, todo ritual ou ação dotada de sentido repetem um arquétipo mítico (ELIADE, 1998, p. 350).

Provavelmente, seja a partir desse entendimento, talvez ainda que inconscientemente, da “história exemplar” que motiva, também, os líderes, isto é, os curadores de tais igrejas a apelarem tanto para o mito de origem, o mito fundador do Cristo taumaturgo quanto para o mito cosmogônico que inaugura a “era do paráclito” a partir do evento do pentecostes para fundamentarem, nortearem suas vivências religiosas.

Assim, se Cristo curava e outorgava tal “poder” e missão aos seus apóstolos, e depois com a universalidade dos carismas na “era do paráclito” a cura divina torna-se um modelo a ser seguido ao menos pelos líderes, quiçá, pelos fiéis mais consagrados na

⁴¹ Pensamos que o melhor termo, na verdade, seria episcopisa.

propagação do Reino de Deus através das curas. Não seria isso levar ao limite o sentido de ser um cristão, isto é, um imitador de Cristo? Pois, segundo os evangelhos, Cristo curava, e, segundo os registros do livro dos Atos dos apóstolos, havia não poucos milagres na vivência religiosa da igreja primitiva.

Cumpra observar que naquele contexto histórico, o da igreja primitiva, obviamente, não havia sistematização ou teorização, ainda, em relação à cura divina, sobretudo porque nenhuma literatura neotestamentária tinha sido escrita, tampouco canonizada. No entanto, “o mito desvenda uma região ontológica inacessível à experiência lógica superficial. (...) O mito exprime plástica e dramaticamente o que a metafísica e a teologia definem dialeticamente” (ELIADE, 1998, p. 340).

Nesse sentido, recordamos que a Cruzada Nacional de Evangelização institucionalizou-se dando origem à IEQ, e aquele sagrado selvagem que o Júlio Rosa queixava-se de hipertrofiado pelos obreiros brasileiros, foi domesticado, vindo a cair em ocaso. Mas mesmo antes desse arrefecimento da cura divina, aliás, já em sua gênese, a cura divina foi teorizada no âmbito da IEQ, e isso pela própria Aimee que afirmou ter recebido a doutrina quadrangular numa revelação durante uma leitura do primeiro capítulo do livro do profeta Ezequiel, no qual, a partir do ser emblemático de quatro rostos, postulou sobre o evangelho quadrangular. Na verdade, na doutrina quadrangular, a cura divina figura como um pilar sobremodo significativo, mormente por sua possibilidade de realização neste mundo.

Entretanto, o “grande médico” da doutrina quadrangular e o ocaso da cura divina na IEQ atualmente, constituem-se uma questão complexa, talvez até mesmo indicando uma possível dissociação mítico-ritual. Quando falamos em questão complexa, queremos nos referir a uma relação muito cara tanto à antropologia quanto à fenomenologia, qual seja, a relação entre o rito e o mito. Por isso, olhando para a IEQ atualmente, poderíamos indagar: pode haver mito sem rito?

Conquanto tenhamos percebido através das entrevistas, bem como na observação do campo que a cura divina ainda permanece na crença dos fiéis, todavia ela atualmente está quase totalmente restrita a curas da alma. E não estamos dizendo que isso não é significativo, mas é preciso sublinhar que tanto o mito que evocam na literatura neotestamentária, quanto o próprio modelo exemplar que Aimee se tornou apontam para curas de doenças físicas, sobretudo. Por isso a indagação relativa à questão do mito sem rito.

Por outro lado, a IMPD, do mesmo modo, tem lá sua questão complexa, na medida em que não sistematizou seu mito⁴², isto é, não há uma linha doutrinária sistematizada, sobretudo no que diz respeito à pneumatologia. Então, nessa mesma linha interpretativa, poderíamos indagar: pode haver rito sem mito (teologia)? Tal questionamento é pertinente, na medida em que percebemos que, diferentemente da IEQ, a IMPD já nasceu institucionalizada. Levando-se em consideração que Valdemiro era bispo da IURD e, notoriamente, percebe-se que se utilizou de todo *know how* eclesiástico-administrativo da IURD na composição da IMPD.

Com isso não estamos querendo dizer, absolutamente, que a IMPD é uma cópia da IURD. Longe disso. No entanto, é inegável que o modelo de igreja do qual Valdemiro é egresso teve influência não superficial na formação da IMPD. O tipo de governo, a rígida hierarquia eclesiástica, a maneira ostensiva de angariar os dízimos e ofertas, bem como em seu pesado investimento midiático ratificam essa influência. Tais exemplos denotam semelhanças não negligenciáveis entre as duas denominações. Sendo assim, “não é difícil visualizar, no crescimento da presença midiática da Igreja Mundial, que Valdemiro Santiago é discípulo de Edir Macedo e de outros líderes da IURD e, na prática, segue seus passos” (CUNHA, 2012, p. 106).

Entrementes, é provável que haja outra mimetização em relação à IURD. Referimo-nos a não preocupação com o aprofundamento e sistematização teológicos-doutrinários. Mas de igual modo, não estamos dizendo que não há doutrina nessas igrejas. Talvez sejam um tanto insipientes em relação às igrejas protestantes que têm lá seus cânones, suas confissões e artigos de fé, verdadeiros símbolos denominacionais muito pouco alterados no decorrer dos anos.

Isso sem mencionar a rigorosa formação teológica requerida dos candidatos ao ministério pastoral em igrejas protestantes. Estes são instados a estudar ao menos quatro anos, quando não mais, em um seminário ou faculdade teológica reconhecidamente “séria” ou sancionada, subsidiada pela denominação protestante, além de estágio probatório, exigência de sermão de prova e sabatina teológico-doutrinária pelos conselhos sinodais, presbitérios ou outros órgãos gestores da formação ministerial.

Um olhar um pouco mais acurado e menos preconceituoso, no entanto, perceberá que há, sim, doutrinas na IMPD. Estas, contudo, não perfazem um compêndio teológico-

⁴² Sabe-se que a sistematização do mito é parte da docilização ou domesticação do sagrado selvagem e sua consequente burocratização. Nesse sentido, há uma diferença entre mito e teologia, que são esferas relativas mas não idênticas. Fique claro, no entanto, que utilizaremos aqui tais termos como se fossem correspondentes sem perder de vista suas diferenças.

sistemático propriamente dito, tampouco perfazem uma tradição sólida nos moldes das igrejas pentecostais clássicas. A nosso ver, a doutrina ou teologia da IMPD parece situar-se num meio termo entre algum tipo de tradição oral e a diretrizes doutrinárias emanadas em função de demandas específicas.

Tais diretrizes doutrinárias são moldadas conforme o entender de seu líder supremo e disseminadas mimeticamente pelos bispos regionais, pastores, obreiros e assimiladas pelos fiéis, em última instância. Isso não quer dizer que trata-se de invenções de Valdemiro. Ao contrário, a própria IMPD surge dentro de um contexto maior, o neopentecostalismo, mas que é recriado na IMPD. Em todo caso, cumpre sublinhar que essas doutrinas não são fruto de abstrações filosóficas e teológicas, mas perfazem parte da herança de uma hermenêutica bíblica pragmática, voltada quase que exclusivamente para os problemas concretos do dia-a-dia dos fiéis.

Todavia, essa não sistematização em relação à cura divina na IMPD, não quer dizer ausência total de teologia, pois, por exemplo, evoca-se a atualidade do Cristo taumaturgo no texto referente ao livro aos Hebreus: “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente”, mas não da forma sistematizada como se deu no protestantismo. Antes, a teologia está subjacente às práticas, isto é, nas curas propriamente ditas e nos testemunhos de fé, sobretudo. Nesse sentido, concordamos com a assertiva de Rodrigues: “nosso suposto aqui é que as práticas têm teologia. O argumento teológico está presente nas narrativas dos testemunhos” (2013, p. 215).

Isso não significa que as pessoas não vão às reuniões para ouvi-lo, mas, no fim, interessa-lhes muito mais “o milagre urgente” do que a teologia propriamente dita, e, talvez por isso mesmo, a não sistematização do mito da cura divina na IMPD não seja algo sentido ou entendido como discrepante. Aliás, talvez, a figura de Valdemiro como um “apóstolo taumaturgo”, semelhante aos “doze”, substitua, de algum modo, o mito sistematizado, teologizado, perfazendo, em si mesmo, um mito vivo que prescindia de teorizações e elucubrações teológicas.

A IEQ, por sua vez, já em sua gênese teve cristalizada em sua doutrina quadrangular, a teologização da cura divina na concepção de Jesus Cristo como o “grande médico”. Embora, vale à pena ressaltar, numa hermenêutica bem pouco convencional. Não obstante, Júlio Rosa relata que desde o início da Cruzada no Brasil houve bastante preocupação com a formação teológica dos obreiros.

Segundo Rosa, “numa das reuniões da primeira diretoria da Cruzada, alguém fazia uma proposta para a organização de um Instituto Bíblico (...) sua fundação ocorreu em 1957”

(1978, p.303), “os aprovados no Curso Regular de três anos, saem do Instituto automaticamente credenciados como aspirantes ao ministério” (1978, p. 305).

Embora tenha havido muita preocupação com a teologização de seus mitos, o ocaso da cura divina na IEQ perfaz um paradoxo não negligenciável. Pois,

é bem sabido que se o homem não precisasse de “salvação” as religiões seriam inúteis, mas elas têm igualmente se tornado bastante supérfluas em um outro caso: quando não são mais capazes de sanar as doenças e os incômodos físicos e psicológicos cotidianos do homem. É essa segunda questão que hoje mostra-se mais flagrante e de algum modo põe em dificuldade as religiões e especialmente a religião cristã. Contudo, a incapacidade ou a declarada incompetência do cristianismo em “sanar” os males e as doenças dos homens de hoje não pode ser considerado um fato expiado. Trata-se de uma omissão bastante grave, porque o homem contemporâneo é, antes de tudo, um ser doente de corpo e espírito, um paciente e um sofredor que sabe que está doente e que pede, com absoluta prioridade, para ser “curado” (TERRIN, 1998, p. 149).

Não se questiona o lugar mítico-discursivo da cura divina na IEQ. Está claro que foi (é?) sobremodo importante para a denominação e a própria instituição cuidou para que fosse perenizada na cristalização doutrinária da igreja. Contudo, o atual ocaso da cura, levando-se em consideração os moldes do mito de origem e do mito cosmogônico, bem como no modelo exemplar da fundadora Aimee, as curas que ainda ocorrem na IEQ não parecem condizer com o modelo exemplar evocado pelo mito. Tal fato é deveras significativo, pois denota certa dissociação ou modificação do rito, isto é, da cura em relação ao seu mito.

Deveria a religião, e, mais especificamente, a igreja pensar na salvação da alma e não na do corpo? Porventura seria este ocaso da cura um indício do triunfo da modernidade “e comprovação ‘científica’ de que uma coisa é a tarefa da medicina e da ciência médica e outra é a tarefa da religião num contexto ‘evoluído’ de conhecimentos técnicos e científicos” (TERRIN, 1998, p. 152)?

De todo modo, nossa pesquisa não foi conclusiva nesse sentido, de forma que não se pôde identificar com precisão que requer um trabalho acadêmico, as causas do ocaso da cura divina na IEQ, pelo que não se pode, por isso mesmo, afirmar categoricamente quais fatores foram decisivos nesse processo. Contudo, retomamos dois fatores circunstanciais e causas prováveis desse ocaso que já citamos anteriormente. As duas principais são: a primeira seria a profunda burocratização, institucionalização sofrida pela denominação ao longo dos anos (MENDONÇA, 2008); e, a segunda, o paulatino aburguesamento do público da IEQ (FREESTON, 1994).

Por fim e à luz do que expomos no decorrer desta seção, muito mais do que nos aproximarmos de conclusões peremptórias, entendemos que o lugar mítico-discursivo da cura divina tanto na IEQ quanto na IMPD, é o lugar, por excelência, da taumaturgia sob uma perspectiva bastante peculiar de ser cristão, a partir da qual o Cristo taumaturgo deve se manifestar na vida religiosa comunitária, seja através de curas físicas como na IMPD, seja através de curas da alma como na IEQ. De igual modo, a pessoa do curador possui papel não negligenciável. Em todo caso, portanto, o que permanece é que, ao compararmos a cura divina tanto na IEQ quanto na IMPD, percebemos que ela tem importância significativa, talvez mais em termos míticos numa, talvez mais em termos rituais noutra, mas sempre significativa. Obviamente permeada pela teologia da prosperidade na qual a saúde física e psicológica, isto é, a cura das doenças do corpo e da alma figura como principais apanágios, isso no neopentecostalismo, mas, atualmente, também em boa parte dos pentecostais a até mesmo de protestantes⁴³.

⁴³ Oneide Bobsin (2003) ratifica essa possibilidade com um exemplo de igreja protestante. Diz assim o pesquisador: “O impacto do pentecostalismo e, em menor grau, do pós-pentecostalismo nas igrejas tradicionais, protestantes ou católica, conflui no surgimento do Movimento Carismático. Subentende-se por Movimento Carismático a tradução do pentecostalismo no interior de igrejas tradicionais. Evidente que em cada igreja tradicional o Movimento Carismático assume características próprias. No caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil – IECLB, o movimento Carismático é pouco agressivo na propaganda das curas se o compararmos com igrejas pentecostais e, especialmente, com as neopentecostais. Mesmo assim, oração por ura, imposição de mãos e, em alguns casos, exorcismos são enfatizados. Nos cultos carismáticos da IECLB, o testemunho nos cultos é incentivado pelos pastores. Como em outras igrejas pentecostais, tais testemunhos evidenciam a ação poderosa do Espírito Santo.” (2003, p.38)

CONCLUSÃO

Ao chegarmos ao desfecho da presente dissertação, parece-nos importante rememorar o seu escopo. O objetivo básico do trabalho, portanto, foi o de analisar o carisma da cura divina delimitado à Igreja do Evangelho Quadrangular e à Igreja Mundial do Poder de Deus. Escolhemos essas duas denominações por sua própria especificidade de trabalharem a cura divina como crença e prática centrais de sua vivência religiosa. A esta empresa demos o título de: “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”.

Desta feita, e a fim de melhor abordar o objeto de pesquisa, partimos justamente do ensejo fornecido pelo título que demos ao trabalho. Assim, inicialmente, focamos a trajetória deste carisma numa perspectiva mais histórica. Para tanto, procuramos fazer uma revisão bibliográfica que desse conta de abordar a relação entre pentecostalismo no Brasil e a cura divina, bem como das duas igrejas estudadas neste recorte. Neste fito, privilegiamos, sobretudo, pesquisadores nacionais.

Entretanto, logo urgiu pensar o objeto de estudo em seu devir não restrito à descrição histórica somente, mas investigar também o fenômeno religioso da cura divina pela óptica dos fiéis. Houve, assim, a necessidade de arbitrar parâmetros que pudessem ser investigados em ambas as igrejas, proporcionando uma perspectiva passível de comparações ulteriores.

Desse modo, a partir da observação participante e de questionários semiestruturados aplicados aos fiéis das denominações em tela, procuramos nos munir de dados primários obtidos em campo, além das análises já procedidas por outros estudiosos do (neo) pentecostalismo, como por exemplo, Antônio Gouvêa Mendonça, Paul Freston, Ricardo Bitun, Elisa Rodrigues, dentre outros. Acresça-se a essa lista o livro escrito pelo historiador da IEQ, o Rev. Júlio Rosa, bem como os materiais didáticos do Instituto Teológico Quadrangular que foram de grande valia como fontes de pesquisa.

Dentre os parâmetros que referenciamos acima, dois foram os principais que procuramos focar nesta pesquisa, quais sejam, as dimensões do mito e do rito nas quais a cura

divina está imiscuída nas igrejas estudadas, de forma que o leitor destas páginas pode inferir que trata-se, assim, de uma sinergia da pesquisa de campo com a análise fenomenológica dessas dimensões propostas.

Para tanto, nessa linha de pesquisa efetuada sob a égide da fenomenologia com o auxílio do instrumental antropológico, cotejamos sobretudo com os fenomenólogos como Mircea Eliade e Aldo Natale Terrin, a fim de aquilatar o arcabouço teórico que precisamos para levar a cabo tal empresa.

Entrementes, o trabalho de campo mostrou-se sobremodo profícuo, pois em campo podemos verificar que a hipótese anteriormente levantada por Mendonça e Freston, por exemplo, de que a cura divina na IEQ já não tinha a pujança de outrora, tem realmente pregnância no tempo presente. Ao contrário, na IMPD, a cura divina figura como principal fator de agenciamento de fiéis, ou dito de outra forma, chamariz de novos adeptos sejam quais forem suas origens religiosas.

Isso em termos funcionais, mas a dimensão mítica a ritual da cura na IMPD não foi negligenciada, antes, dela emergiu algumas temáticas do terceiro capítulo, dentre elas o papel da pessoa do curador, por exemplo, na qual pudemos analisar comparativamente esse personagem tanto na IEQ quanto na IMPD, e daí inferirmos a questão complexa que a pessoa e o papel do curador configura no pentecostalismo como um todo, e, na IEQ e IMPD em particular, dada a ênfase na cura divina. De igual modo, nos detivemos na função litúrgica da cura e em seu lugar mítico-discursivo. Sobre isso, conseguimos perceber que ela tem ainda importância significativa, talvez mais em termos míticos numa, talvez mais em termos rituais noutra, mas sempre significativa.

Como consideração final, resta, numa tentativa de síntese, caracterizar o que foi possível concluir a respeito da cura divina circunscrita aqui ao pentecostalismo da IEQ e da IMPD, e, sobre isso lançar algumas questões. Nesse fito, cremos que a afirmação do professor Oneide Bobsin acerca da cura divina pode nos ajudar a pensar tal fenômeno e propor ainda alguns questionamentos.

Diz assim esse pesquisador: “a busca de cura divina constitui-se num grande fator de mudança do mapa religioso no Brasil” (2003, p. 35). A partir desta assertiva algumas indagações podem ser feitas: Estaria a IEQ se tornando uma igreja “histórica”, dado o ocaso dos carismas, sobretudo o da cura divina no tempo presente? Seria a IMPD uma legítima representante do deuteropentecostalismo ou segunda onda pentecostal adaptada à modernidade midiática? E, por fim, como passar dos anos a cura divina irá arrefecer na IMPD

como ocorreu com a IEQ? Deixaria ela de ser neopentecostal por isso? Seu crescimento seria afetado se isso ocorresse?

Tais questionamentos são deveras intrigantes, ao nosso modo de ver. Mas as respostas a tais questionamentos, todavia, ensejariam outras dissertações, quiçá ou outras teses. Mas esta que nos propusemos a escrever, findamos por aqui mesmo, pois como bem disse Clarice Lispector, “o entender é sempre limitado”.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **BÍBLIA – Tradução Ecumênica**. Tradução: 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>. 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 – VI ENECULT da UFBA, 2010, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: Facom-UFBA, 2010. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/wordpress/24807.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2012.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. 275 p.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens americanas do pentecostalismo brasileiro, **REVISTAUSP**, 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.

_____. Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, jul./set. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504/2909>>. Acesso em: 20 maio 2011.

_____. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP, 1997. 504 p.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **REVISTAUSP**, 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 jan. 2013.

CARDOSO, Rodrigo; LOES, João; DIAS, Pedro. O homem que multiplica fiéis. **ISTO É**, São Paulo, n. 2151, jan. 2011. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/122005_O+HOMEM+QUE+MULTIPLICA+FIEIS>. Acesso em: 17 set. 2013.

CROSSAN, John Dominic. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELI, Gabriele. (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. 463 p.

CUNHA, Magali do Nascimento. “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, nº 02, jul/dez. 2012, p. 101-110. Disponível em:

<<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/14567>>. Acesso em: 15 maio 2013.

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.

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, nº 6, jan. 2008. Disponível em:

<http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=Artigo>. Acesso em: 19 nov. 2012.

_____. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 377-382, jul./set. 2011. Disponível em:

<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p377>>. Acesso em: 18 dez. 2012.

DOSSE, François. **História e ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2004. 311 p.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972. 144 p.

_____. **O sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 191 p.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 479 p.

EVANGELHO Quadrangular. Apostila. 18 ed. São Paulo: Editora Quadrangular, 2001. 66 p.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e memória**: a problemática da pesquisa. Passo Fundo: Ediupf, 1998. 104 p.

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.

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.

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

KACHANI, Morris. Leia a íntegra da entrevista com Valdemiro Santiago. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 15 abr. 2012. Poder. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1075369-leia-a-integra-da-entrevista-com-valdemiro-santiago.shtml>>. Acesso em: 11 abr. 2013.

_____. 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. Dossiê Religiosidade no Brasil. **REVISTAUSP**, 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.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes.** Petrópolis: Vozes, 1983. 193 p.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 78, fev. 2012. p. 81-192. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v27n78/v27n78a06.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

MAGNANI, José Guilherme. Curas e milagres. In: QUEIROZ, José J. (Org.). **A religiosidade do povo.** São Paulo: Edições Paulinas, 1984. p. 123-149.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1999. 246 p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: EDUSP, 1974. 536 p.

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. Disponível em: <http://www.ceeduc.org/volume1numero1/as_relacoes_de_poder_no_pentecotalismo_brasileiro.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2013.

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 ago. 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 ago. 2013.

_____. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008. 223 p.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). **A cultura do povo**. São Paulo: Cortez & Moraes: EDUC, 1979. p. 58-111.

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.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1990. 80 p.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo – um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **REVER – Revista de Estudos de Religião**, São Paulo, ano 10, n. 2, p. 1-19, jun. 2010. Disponível em: www.pusp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf. Acesso em: 15 jan. 2014.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE – Ciências da Religião, 1992. 184 p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 1998. p. 17-35.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo Macumbeiro. **REVISTAUSP**, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez.-fev. 2005/2006. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/revusp/n68/28.pdf>>. Acesso em: 24 jan. 2013.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. 224 p.

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 120-128, 2000. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/spp/v14n4/9759.pdf>. Acesso em 20 dez. 2013.

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

PROENÇA, Wander de Lara. **Sindicato de Mágicos**: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2006). 2006. 374 p. Tese (Doutorado em História) – FCL, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 476 p.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Pentecostalismo: uma religião sem memória? In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil**: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa. São Paulo: Edições Simpósio, 1998. p. 101-110.

RODRIGUES, Elisa. A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus. **Estudos Sociológicos**, Araraquara, v. 18, n. 34, jan.-jun. 2013. p. 209-226. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5190>>. Acesso em: 07 set. 2013.

_____. “A mão de deus está aqui!” Novas religiosidades em busca de legitimidade no espaço público. In: XV CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 2011, Curitiba. **Anais eletrônicos**... Disponível em: <<http://www.google.com.br/#q=A+m%C3%A3o+de+deus+est%C3%A1+aqui!+novas+religiosidades+em+busca+de+legitimidade+no+espa%C3%A7o+p%C3%BAblico>>. Acesso em: 07 set. 2013.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985. 260 p.

_____. **Pentecostalismo**: Brasil e América Latina. Petrópolis: Vozes, 1995. 194 p.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. 250 p.

ROSA, Júlio. **O Evangelho Quadrangular no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1978. 320 p.

SCOTTI, Ignez Terezinha Rech. **Evangelho Quadrangular - Teologia Confessional**. [S. I. : s. n.], 2010. 108 p.

SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997. Disponível em: <periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/776/711>. Acesso em: 15 jan. 2014.

SOUZA, Beatriz Muniz de. A cura divina entre os pentecostais. **Ciências da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 89-99, jun. 1983.

TERRIN, Aldo Natale. **O Sagrado Off Limits**: a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998. 278 p.

THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. **Spirit and Power: A 10 Country Survey of Pentecostals**, Washington, 2006. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/Christian/Evangelical-Protestant-Churches/Spirit-and-Power.aspx>>. Acesso em 20 jul. 2013.

Universal perdeu 10% dos fiéis em 10 anos. **INSTITUTO HUMANITAS INISINOS**, São Leopoldo, 30 jun. 2012. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511036-universal-perdeu-10-dos-fieis-em-10-anos>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 3º ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 164 p.

VELASQUES FILHO, Prócoro. Características, ênfases e teologia. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo: UMESP, ano 1, n. 2, p. 61-85, out. 1985.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. 580 p.

WINIEWSKI, Alfonso. **A borracha na sócio-economia do Estado do Pará**. 1º ed. Belém: EDUFRA, 1983. 95 p.

WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997. 267 p.

ZIMMER, Rudi. A centralidade da eucaristia no culto. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo: UMESP, ano 1, n. 2, p. 129-140, out. 1985.

APÊNDICES

APENDICE “A”

ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA - MEMBROS ANTIGOS DA IEQ

NOME COMPLETO:

IDADE:

- 1- Há quanto tempo és membro da IEQ?
- 2- Como se deu sua conversão?
- 3- Nos primeiros anos de IEQ teve alguma experiência de cura divina?
- 4- Como foi?
- 5- Qual era a importância da cura divina naquela época?
- 6- Os pastores pregavam muito sobre cura divina?
- 7- Havia muitas curas nos cultos?
- 8- De maneira sucinta, descreva com suas palavras o que você entendia por cura divina e qual era a sua importância naquela época.
- 9- De maneira sucinta, descreva como se davam as curas durante os cultos.
- 10- Gostaria de acrescentar algo mais sobre a cura divina naquela época?

ANEXO “B”**ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA - MEMBROS ATUAIS DA IEQ**

NOME COMPLETO:

IDADE:

- 1- Há quanto tempo és membro da IEQ?
- 2- Como se deu sua conversão?
- 3- Já teve alguma experiência de cura divina?
- 4- Como foi?
- 5- Qual é a importância da cura divina hoje?
- 6- Os pastores pregam muito sobre cura divina?
- 7- Há muitas curas nos cultos atualmente?
- 8- De maneira sucinta, descreva com suas palavras o que você entende por cura divina e qual é a sua importância hoje.
- 9- De maneira sucinta, descreva como se dão as curas durante os cultos.
- 10- Gostaria de acrescentar algo mais sobre a cura divina no tempo presente?

ANEXO “C”**ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA - MEMBROS DA IMPD**

NOME COMPLETO:

IDADE:

- 1- Há quanto tempo és membro (frequenta) da IMPD?
- 2- Como se deu sua conversão?
- 3- Qual era sua religião/denominação anterior?
- 4- Já teve alguma experiência de cura divina?
- 5- Como foi?
- 6- Qual é a importância da cura divina para você? Como você a encara?
- 7- Os pastores pregam muito sobre cura divina?
- 8- Há muitas curas nos cultos atualmente?
- 9- O que o Ap. Valdemiro Santiago representa para você?
- 10- De maneira sucinta, descreva como se dão as curas durante os cultos.
- 11- Qual é o papel dos testemunhos de curas na IMPD?
- 12- Gostaria de acrescentar algo mais sobre a cura divina na perspectiva da IMPD?