

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Oclécio Alves Cabral Filho

**O MOVER DO ESPÍRITO: RITUALIDADE, PERFORMANCE, SELF SAGRADO E
COMMUNITAS NO MINISTÉRIO VERBO DA VIDA EM CAMPO GRANDE-MS**

CAMPO GRANDE - MS

2022

OCLÉCIO ALVES CABRAL FILHO

**O MOVER DO ESPÍRITO: RITUALIDADE, PERFORMANCE, SELF SAGRADO E
COMMUNITAS NO MINISTÉRIO VERBO DA VIDA EM CAMPO GRANDE-MS**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, para obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador:

Prof. Dr. Asher Grochowalski Brum Pereira. Doutor em Ciências Sociais; Unicamp; São Paulo/SP.

CAMPO GRANDE - MS

2022

Ficha Catalográfica

Oclécio Alves Cabral Filho

**O MOVER DO ESPÍRITO: RITUALIDADE, PERFORMANCE, SELF SAGRADO E
COMMUNITAS NO MINISTÉRIO VERBO DA VIDA EM CAMPO GRANDE-MS**

Chefe do Departamento:

Prof(a). Dr(a). Vivina Dias Sól Queiroz

Coordenador do Curso de Pós-graduação:

Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza

Oclécio Alves Cabral Filho

**O MOVER DO ESPÍRITO: RITUALIDADE, PERFORMANCE, SELF SAGRADO E
COMMUNITAS NO MINISTÉRIO VERBO DA VIDA EM CAMPO GRANDE-MS**

Presidente da Banca:

Prof. Dr. Asher Grochowalski Brum Pereira

Banca Examinadora:

Prof(a). Dr(a). Francesco Romizi

Prof(a). Dr(a). Carlos Andrade Rivas Gutierrez

Prof(a). Dr(a). Marcelo Ayres Camurça Lima

Data de aprovação: ___/___/_____

Dedicatória

Aos meus pais e irmãos, Oclécio Alves Cabral e Maria Auxiliadora Souza Cabral, Faíza e Fabíola. Família é para a vida toda.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus (sim, sou um Antropólogo que tem Fé em Deus e Pé na Tábua), ainda que não o compreenda muito bem, mantenho a Fé Ingênua com a qual aprendi a viver até o momento, sempre pensando e refletindo sobre este mistério tremendo e fascinante.

Agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Asher Grochowalski Brum Pereira pela orientação, mas acima de tudo pela amizade sincera cheia de confidências, paranoias e fofocas. Por ter assumido minha orientação em andamento e ter contribuído com ideias, piadas, incentivos e muito trabalho. Foi um grato presente ter conhecido você, Lord Grochowalski.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo apoio financeiro foi essencial para a realização da pesquisa e participação em eventos regionais e nacionais que resultaram em publicações e aperfeiçoamentos de minha formação como pesquisador.

Agradeço imensamente aos membros da Igreja Verbo da Vida em Campo Grande-MS, especialmente aos pastores Renato Fernandes e Vinícius Misael, sem os quais boa parte destas páginas não poderiam ter sido escritas.

Agradeço a Maiara Ricalde Machado Avanci pela parceria, apoio, incentivo, encorajamento, idas e vindas ao campo, afeto e carinho. Minha companheira na vida e futura colega antropóloga, amo você.

Agradeço a Ana Lúcia Eduardo Farah Valente por aceitar-me como aluno especial e apostar em mim, concordando em ser minha orientadora. Apesar de não termos permanecido juntos até o fim, não poderia expressar o quanto seu apoio foi importante para me encorajar no programa de mestrado. Obrigado, Professora.

Agradeço a Mário Teixeira de Sá Júnior, professor convidado do PPGAS por meio do qual nasceu a ideia inicial da pesquisa. Foi em suas aulas magníficas e por sua disponibilidade em compartilhar sua vasta experiência no campo religioso que o projeto que agora se configura em uma dissertação, existe. Axé, meu querido professor.

Agradeço a Diógenes Braga Ramos, meu colega e amigo que me apresentou ao Programa de Mestrado que agora concluo. Ainda que a distância exista, você sempre terá um lugar no meu coração pequerrucho.

Agradeço aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Dr. Antônio Hilário homem de fé e comprometido com a causa indígena, Dra. Priscila Lini, mulher de intelecto fascinante e um exemplo de dedicação e acertividade, Dr. Francesco Romizi nosso italiano favorito, Dr. Ricardo pelo bom humor com pitadas de sarcasmo, Dra. Raquel Duran com suas provocações e apontamentos críticos, Dr. Álvaro Banducci, por ser um exemplo de humildade, fé e intelectualidade crítica, Dra. Priscila Farfan pela disponibilidade e contribuições importantes para pensar saúde e fé.

Agradeço ainda aos colegas de jornada nossas aulas foram sensacionais e nossa turma foi pura tranquilidade. Apesar de termos que trilhar os caminhos da pesquisa em solidão, muito do que aprendi para chegar até aqui, aprendi junto com vocês.

“Um leitor vive mil vidas antes de morrer.
O homem que nunca lê vive apenas uma”.

Tyrion Lannister

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo descrever e analisar um ritual. Trata-se do Culto de Mover, uma manifestação cültica que ocorre de forma esporádica e espontânea na Igreja Verbo da Vida em Campo Grande-MS. Com isso, busco compreender como o rito se estabelece e mobiliza crenças, comportamentos e afetos entre os verbeanos, perfazendo uma distinção de identidade, ao mesmo tempo em que provoca operações complexas na formação de uma *Communitas*, de um Self-Sagrado e de um Habitus Religioso. Foi realizado, portanto, um trabalho de campo, com descrição densa e relatos de interlocutores em fases e posições diferentes na comunidade, diversidade de gênero, faixa etária e posições eclesiásticas. Para a análise antropológica, recorri a Victor Turner e Thomas Csordas; o primeiro com as noções de “*Communitas*”, Liminalidade e Polos Simbólicos, enquanto que do segundo trago as noções de Self-Sagrado e Habitus Religioso. Infiro, em minhas considerações finais, que o Culto de Mover age como espaço privilegiado de transformação e decantação de novas interpretações sobre os temas e discursos elencados na teologia do Instituto Rhema Brasil, braço educacional da Verbo da Vida. Desta forma, o ritual propicia tanto um momento de “*Communitas*”, no qual as regras e normas da estrutura social são suspensas parcialmente, como são posteriormente reabsorvidas pela estrutura para gerar a identidade verbeana que se liga fortemente às noções êmicas de Palavra da Fé e Prosperidade.

PALAVRAS CHAVE: Ritual; *Communitas*; Self Sagrado; Habitus Religioso;

ABSTRACT

This research aims to describe and analyze “Culto de Mover”, a ritual manifestation of Verbo da Vida Church in Campo Grande (MS). I seek to understand how rite is done and mobilizes beliefs, behaviors and affections among Verbeans. It makes distinctions of identity and provokes complex operations in formation of Communitas, Sacred-Self and religious habitus. I carried out field work from to. I made dense description and reported of interlocutors in different phases and positions in community, diversity of gender, age and ecclesiastical positions. For theoretical analysis, I discuss Victor Turner and Thomas Csordas. Turner elaborates notions of Communitas, Liminality and Symbolic Poles, while Csordas brings notions of Sacred Self and Religious Habitus. In my final remarks, I conclude that “Culto de Mover” acts are privileged spaces for transformation and decanting of new interpretations on themes and discourses listed in theology of the Instituto Rhema Brasil, the educational arm of Verbo da Vida. Therefore, ritual provides a moment of Communitas, where rules and norms of social structure are partially suspended. They are later reabsorbed by structure to generate Verbean identity that is strongly linked to emic notions of Word of Faith and Prosperity.

KEYWORDS: Ritual; Communitas; Sacred Self; Religious Habitus;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. O CAMPO: IGREJA VERBO DA VIDA EM CAMPO GRANDE-MS	16
1.1 Nos Estados Unidos (Fundador e Fundação)	17
1.2 A Chegada ao Brasil	28
1.3 Chegada em de Campo Grande-MS	31
1.4 O Instituto Rhema Brasil: Crenças e Teologia	47
2. UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA	48
2.1 Esta noite, o culto foi só mover	50
2.2 Não consegui fazer amizades sólidas	64
2.3 A cura vem com a Unção da Alegria	69
2.4 A Linguagem Sobrenatural da Oração	79
2.5 A palavra da Fé é mais importante que o Mover	83
2.6 O Mover é uma descoberta individual	99
3. DISCUSSÃO COM A TEORIA ANTROPOLÓGICA	104
3.1 Communitas/Liminalidade no Culto de Mover	105
3.2 Pólos Simbólicos no Ritual: O Rhema e o Culto de Mover	116
3.3 A Construção do Self Sagrado e a noção Performance Ritual	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
REFERÊNCIAS	141

INTRODUÇÃO

Na presente pesquisa, procurei realizar uma análise antropológica de um ritual. Meu locus foi a Igreja Verbo da Vida em Campo Grande-MS.

Ao ser convidado para participar de uma conferência na referida igreja, deparei-me com algo que já havia visto antes, mas não em um ambiente como aquele. Um culto sem pregação, onde corpos sentiam-se livres para agir das mais diferentes formas, correndo, pulando, chorando, dançando, rindo. Ao final, uma amiga veio ao meu encontro e disse: Hoje o culto foi só Mover.

Intrigado com o que havia visto, e interessado nas pesquisas em Antropologia da Religião, especificamente nos fenômenos de possessão e transe, imaginei ter encontrado uma manifestação que ainda não havia sido investigada. Enquanto as pesquisas sobre as manifestações espirituais em rituais das religiões afro-brasileiras eram abundantes, pareceu-me naquele momento, que havia poucas pesquisas que se debruçavam sobre aquilo que entendi ser uma possessão do Espírito Santo - ideia que mais tarde abandonei, à medida que fui conhecendo melhor meu objeto de pesquisa.

Agora, após essa fase da pesquisa executada, posso dizer que o Culto de Mover - meu objeto de estudo - demonstrou-se muito mais interessante do que imaginava. Meu objetivo passou a ser compreender como aquela manifestação que rompia com uma certa ordem estabelecida, poderia servir como elemento explicativo para os modelos de vida e agência das pessoas que dele participavam. Para tanto, munido de meu caderno de campo, tornei-me um observador participante - talvez mais observador do que participante - e dediquei-me a descrever e procurar interlocutores que tivessem a disposição para ensinar-me, afinal fazer antropologia consiste em aprender com as pessoas.

Dessa forma pude elaborar minha hipótese explicativa, sem nenhuma pretensão de exaustão, mas sim como uma grande provocação e reflexão que espero render muitos caminhos e descaminhos.

No primeiro capítulo, são descritas as origens históricas de meu campo de pesquisa. Na investigação, percebi que a história pessoal dos fundadores se mistura e são bastante importantes para compreender o desenvolvimento histórico das instituições. Diante disso, inicio a descrição com Kenneth Hagin, fundador da "*Rhema Bible Training College*" e da "*Rhema Church*". Fundamentado na

autobiografia de Kenneth, relato sua trajetória desde a pregação itinerante até a fundação de um grande empreendimento religioso que se tornou seu legado. Para descrever a vinda ao Brasil, outro importante personagem foi elencado. Trata-se do já falecido apóstolo Bud, um caminhoneiro que entendeu-se como vocacionado ao ministério pastoral e após estudar no “*Rhema Bible Training College*” veio ao Brasil para lançar as bases daquilo que seria posteriormente conhecido como Ministério Verbo da Vida. Para a chegada a Campo Grande-MS, pude contar com o relato de uma testemunha ocular. O atual presidente da Igreja Verbo da Vida em Campo Grande, Pastor Vinícius Misael, atendeu-me gentilmente para relatar com o máximo de detalhes, como seu pai, o agora Apóstolo Josimar Lima, veio de Campina Grande, sede da Verbo da Vida no Brasil, para fundar a igreja que tornou-se meu lócus de pesquisa. Termino este capítulo com algumas descrições de temas teológicos ligados ao Rhema Brasil, o braço educacional fundado por Hagin, trazido ao Brasil por Bud e implantado em Campo Grande por Josimar.

No segundo capítulo, elaboro uma análise etnográfica, poderia também ser entendida como um estudo de caso, iniciando com uma descrição densa do Culto de Mover e posteriormente dialogando com sete interlocutores que representam pessoas em tempos e posições diferentes na Verbo da Vida. Por conseguinte, trata-se de uma ex-membro, uma integrante recente, um pastor da Verbo da Vida, um professor do Rhema e um membro antigo. É importante registrar que tais interlocutores não são o resultado de uma proposta quantitativa, como se pudessem de fato, apresentar objetivamente por meio de dados, as pessoas da Verbo da Vida. Minha pesquisa é qualitativa e por isso, meus interlocutores representam percepções calcadas em vidas reais, mas também ficcionais; uma ficção antropológica que mantém o lastro com a realidade social.

No terceiro e último capítulo, proponho uma reflexão com a teoria Antropológica de Victor Turner e Thomas Csordas, o primeiro em uma linha Simbólica Processual para considerar uma Antropologia da Experiência e o segundo com sua abordagem fenomenológica da experiência. Do primeiro, trago a noção de *Communitas*, *Liminalidade* e *Polos Simbólicos do Ritual*. Dessa forma, constato que o Culto de Mover compreende um espaço privilegiado onde os verbeanos elaboram de forma performática, novas interpretações e atualizações necessárias para suas crenças e desafios pessoais. Trata-se de um Pólo Sensorial que age paralelo ao Instituto Rhema, Polo Ideológico.

Assim sendo, o Culto de Mover torna-se um espaço de *Communitas*, de antiestrutura, uma abertura para o imponderável, para o surpreendente, o misterioso que é sempre reabsorvido pelo aparato discursivo e à vista disso torna-se estrutura novamente. De Csordas, ressalto os conceitos de Self-Sagrado e *Habitus Religioso* e argumento como o Culto de Mover bem como os discursos advindos do Rhema atuam para constituir um modelo de um Self Sagrado, que gera tecnologias para que os verbeanos possam operacionalizar a vida religiosa ao modelo ideal requerido pelo pólo ideológico. Trata-se da formação de um *Habitus Religioso* que cria uma sobreposição do Campo Religioso com o Campo da Vida Cotidiana, gerando a necessidade de uma postura de negação de crenças consideradas equivocadas e reafirmação de crenças autorizadas com materialização nos comportamentos cotidianos, fartamente relacionados à Palavra da Fé e aos temas da Teologia da Prosperidade, de acordo com as categorias específicas da Verbo da Vida.

1. O CAMPO: IGREJA VERBO DA VIDA EM CAMPO GRANDE-MS

A fim de dar um melhor enquadramento histórico e contextual de minha etnografia, acredito ser importante realizar uma pequena digressão sobre a história da Verbo da Vida. Origina-se nos Estados Unidos na década de 1960, por meio do pregador e conferencista Kenneth E. Hagin, denominado aqui de Fundador. Sua iniciativa de tornar-se um pregador itinerante realizando cruzadas de avivamento e produção intensa de áudios e materiais escritos, criou as bases para a fundação do “*Kenneth Hagin Ministries*”, uma organização que congrega instituições de ensino, uma “*megachurch*”, programas de rádio, televisão, editora, centros de cura divina e desdobra-se em uma rede de igrejas fundadas por ex-alunos enviados a diversos países pelo mundo afora, inclusive o Brasil, levando o nome do Instituto Rhema.

A história do pregador confunde-se com a história da própria instituição, que lhe é homônima; assim, decidi proceder de maneira equivalente quando descrevi de forma processual, a chegada do missionário Harold (Bud) Leroy Wright ao Brasil bem como sua trajetória que começa em São Paulo e termina na Paraíba, com a fundação do Ministério Verbo da Vida, a Igreja Verbo da Vida e o Instituto Rhema Brasil, celeiro de onde despontam famílias ali treinadas para fundar novas igrejas ligadas ao ministério. O ambicioso plano de Bud era ter uma igreja em cada capital da nação e destas, uma multiplicação gradual que resultasse em uma grande capilarização da denominação e da mensagem do Rhema.

Persigo a mesma estrutura ao relatar a chegada do Verbo da Vida na capital de Mato Grosso do Sul. Esta parte contou com pouquíssimas fontes documentais, porém foi elaborada a partir dos relatos do Pastor Vinícios Misael, atual presidente da primeira igreja Verbo da Vida em Campo Grande e filho do seu fundador, Apóstolo Josimar Lima. Vinícios Misael não apenas ocupa o espaço de liderança privilegiada, mas é também testemunha ocular, visto que o pai mudou-se para Campo Grande com a família - esposa e seus três filhos, incluindo Vinícios - que pôde vivenciar todas as fases da fundação. Sua história de vida também se entrelaça com a história da comunidade local, enquanto dados de sua biografia ajudam a explicar diversos pontos de interesse dessa pesquisa.

Por último, neste capítulo, registrei alguns elementos mais exclusivos ou particulares da Teologia do Rhema, como será visto em capítulos posteriores, pelo ideológico da relação de *Communitas* que figura-se em paralelo ao Culto de Mover,

polo sensorial, o qual pretendo discutir posteriormente. Trata-se de características como a noção de Palavra da Fé, chamada pelos detratores de Confissão Positiva, a maneira pela qual a Verbo da Vida e o Rhema compreendem a Teologia da Prosperidade, bem como o interessante e criativo uso de vocábulos em língua grega para fundamentar em estruturas de autoridade, as doutrinas da Instituição. Outros pontos poderiam ser elencados, porém acredito que estes perfazem um panorama suficiente, não exaustivo, para compor o contexto no qual a pesquisa foi realizada.

1.1 Nos Estados Unidos (Fundador e Fundação)

Kenneth Erwin Hagin nasceu em 20 de agosto de 1917 na cidade de McKinney no Texas e faleceu em 19 de setembro de 2003, com 86 anos, em Tulsa. Escritor prolífico, seus livros e sermões mesclam suas interpretações bíblicas, noções doutrinárias, ideias sobre comportamento moral e disposições sobre como os evangélicos deveriam pensar e agir na vida cotidiana.

Em suas obras há também inúmeros excertos autobiográficos, técnica muito utilizada para dar personalidade e proximidade entre a pessoa do escritor e seus leitores, criando sua ilusão biográfica. Como afirma Pierre Bourdieu:

Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar. [...] o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório. (BOURDIEU, 2006, p.185),

O mesmo vale para a autobiografia, assim Hagin vai objetivando majoritariamente, criar formas de ilustrar pontos de sua teologia. Sendo assim, não há uma biografia crítica do fundador, apenas trechos pinçados que são reproduzidos por aliados e detratores para os próprios interesses.

O livro intitulado “Eu creio em visões”, é a obra de Hagin que possui mais elementos autobiográficos. (HAGEN, 1996) Vou utilizá-lo pressupondo que os registros do texto possuem a credibilidade que uma autoexposição poderia ter, não assumindo como um texto histórico no sentido acadêmico, mas sim um registro que

repercute a imagem que os verbeanos constroem de sua referência espiritual, à medida que tais informações contribuam para a discussão aqui proposta.

Segundo o livro já mencionado, Hagin nasceu prematuro na casa de seus pais. A avó, presente, teria afirmado que o bebê nascera sem vida. A mãe, devido a complicações no parto teria ficado em estado grave; tais condições teriam feito com que todas as atenções fossem voltadas para ela, enquanto o nascituro era depositado em um canto do quarto. Depois dos primeiros cuidados com a mãe, a atenção voltou-se à criança que todos pensavam ser natimorto. No entanto, ao tomá-lo em seu colo, a avó percebeu reações vitais do prematuro, que pesava menos de um quilo.

O nascimento complicado teria deixado sequelas. Uma deformação congênita no coração, que o deixaria limitado, mas não incapacitado, pelo resto da vida. Não possuindo vigor físico, o jovem Hagin passaria a dedicar-se ao aprendizado, conseguindo por conta própria, se alfabetizar aos seis anos de idade. Ao ingressar na escola, era vítima constante de “*bullying*”, e costumava relatar que aprendera a se defender dos agressores atacando primeiro, utilizando objetos como madeiras, martelos, deixando inconscientes, por atos de violência, não apenas colegas de escola, mas o próprio irmão. Trataria tais experiências como uma forma autêntica de autoafirmação, transpondo para sua pregação religiosa a noção de responsabilidade pessoal no cuidado de si. A tônica era a de nunca se permitir ser humilhado, agredido, rebaixado ou escanteado.

O pai o abandonou muito cedo, e sua criação, a partir dos 9 anos, foi de responsabilidade dos avós maternos. Na adolescência, seus problemas de saúde retornaram e o avô, embora não fosse rico, possuía algumas propriedades que poderiam ser empenhadas - ainda que estivessem durante a grande depressão e tais propriedades não valessem muito - para ajudar nos possíveis tratamentos do neto. Acometido de uma espécie de paralisia em um dos lados do corpo, aos 15 anos viu-se prostrado, sem forças nem para alcançar o copo d'água ao lado da cama.

A paralisia exigia todo tipo de cuidado e segundo seu relato, não era capaz nem de escutar as vozes das pessoas a sua volta. Neste ponto de sua narrativa, afirma ter morrido e ido ao inferno em 22 de abril de 1933, com uma fantástica descrição de sua alma descendo às profundezas ardentes das chamas inferiores. Lá um ser espiritual o seguiu para levá-lo mais adiante, todavia uma voz do céu ecoou

nas regiões infernais e o levou para longe da danação de volta ao seu corpo, através de sua boca. O relato se aproxima muito de experiências análogas de místicos evangélicos, assim como de toda sorte de projeção extracorpórea de várias religiões e crenças espiritualistas.

Tal experiência de quase morte, com a viagem do espírito ao inferno teria ocorrido mais duas vezes. Na terceira vez, diz ter declarado, aos berros, que era batizado e pertencia a uma igreja, mas não obteve nenhuma resposta. Afirma ter voltado ao seu corpo no momento em que pediu perdão pelos pecados e aceitou a Cristo; concluindo com isso que a participação nos rituais eclesiásticos não tinham significação alguma. Apenas a volição intencional do próprio coração, quando obtivesse uma experiência mística, poderia de fato transformar um pecador em um verdadeiro cristão.

Nota-se aqui uma noção que ecoa nas falas de meus interlocutores, a afirmação de que participar das atividades eclesiásticas não tem valor se não houver uma mudança de mentalidade e tal mudança advém de uma experiência com o Espírito Santo de forma muito pessoal.

A narrativa da conversão de Hagin, com seus tons dramáticos e fantásticos, é retomada como um modelo paradigmático que confere certo grau de carisma fundamental para o exercício de sua liderança espiritual. Como muitos grandes nomes da tradição cristã, inclusive o próprio Cristo, foram ressuscitados, Hagin se coloca como agraciado com a mesma experiência, o que lhe confere certo compartilhamento de virtude com tais exemplos. O que disso resultou? Segundo suas próprias palavras: "*Um conhecimento sobre a salvação*" (HAGIN, 1996, p. 25) que não era comum aos demais.

A saúde não melhorara, mas a partir de então o medo da morte teria desaparecido e a cada noite, ao dormir, pensava na possibilidade de falecer. Apenas orava sem nunca utilizar remédios para facilitar o sono. Essa prática de distanciamento da farmacologia também é ponto recorrente. À medida que meus interlocutores comentavam sobre as experiências de curas espirituais, afirmavam que tratamentos médicos e remédios eram bons, porém funcionavam mais como uma espécie de muleta. A Fé, diziam, poderia curar todas as doenças, mas pela falta de fé, os remédios eram utilizados também como uma benção, mas de validade menor.

Não conheci nenhum interlocutor que rejeitasse medicamentos, mas a prática atualizada era a de realizar as orações de determinações imprecatórias antes da ingestão do medicamento e caso a moléstia não fosse grave e incapacitante, somente a oração deveria funcionar como uma prova de fé. Desaparecendo os sintomas, a experiência espiritual estaria completa. Caso não desaparecesse, evidenciaria a falta de fé, de conhecimento e uma necessidade de envolvimento mais profundo com os ensinamentos da comunidade.

A partir dessa experiência de conversão, Hagin teria começado a ler a Bíblia de sua avó. Achando que poderia morrer a qualquer momento, decidiu começar pelo Novo Testamento, até encontrar a passagem de Marcos 11.24 "*Aquilo que você desejar, quando orar, creia que recebeu e o terá.*" (BÍBLIA SAGRADA, 2001) E daqui deriva a crença na chamada unicamente de Palavra da Fé – a qual tratarei melhor nas próximas páginas - assim como a relação entre dúvida e a ação do diabo. Ao ler a passagem bíblica, o desejo de não mais ser o garoto mazelado impulsionou a necessidade de acreditar que a crença inquestionável na própria cura era necessária e que a dúvida só poderia ser ação satânica.

O fato de permanecer doente por muito tempo, ao mesmo tempo em que havia lido a passagem do evangelho de Marcos, teria feito com que Hagin concluísse que sentimentos e fé deveriam ser tratados como instâncias distintas. Ao orar, não se sentia melhor, mas não significava que não estivesse melhorando, assim como sentir-se melhor depois de orar, não significava que melhorara de fato. Aqui temos uma tensão/articulação entre a experiência sensorial e a crença discursiva. É tensão à medida que causa a suspensão e o constrangimento das normas anteriores, mas também é articulação pois está previsto que ocorra, e é desejável, tanto para servir ao seu propósito de bem simbólico, como para apresentar-se como fonte de renovação do próprio Pólo Ideológico.

A primeira sendo tratada como uma esfera de enganos e a segunda como o espaço da verdadeira espiritualidade. Meus interlocutores retomavam falas com ecos semelhantes, como declarar com fé que um cálculo renal já não existe mais, mesmo sentindo as dores das moléstias, tais dores não seriam mais expressões da realidade, mas armadilhas de ataque à fé.

Seu interesse focou-se completamente naquilo que chamou de "Cura Divina" e pouco a pouco foi se distanciando de sua origem Batista e se aproximando das crenças pentecostais que tinham as mesmas práticas taumátúrgicas, mas que

também personificavam outras características do movimento pentecostal como a glossolalia, as orações coletivas e performances corporais.

Estes últimos, segundo seu relato, incomodavam muito o jovem Hagin, que obrigou-se a tolerar tais manifestações para aprender mais sobre seu principal interesse, as curas. A convivência com os pentecostais do Evangelho Pleno, redundou no estabelecimento de sua crença no chamado Batismo no Espírito Santo e na glossolalia como evidência de tal manifestação.

Em 1934 foi ordenado, mesmo sem formação teológica, ao pastorado em uma igreja Batista. Em 1937 tornou-se pastor da Igreja do Evangelho Pleno de acordo com sua própria biografia, porém segundo Alan Pieratti (1993, p.22) teria sido ministro da Igreja Assembleia de Deus, pastoreando pelo menos cinco igrejas pelos próximos doze anos, período em que se casou com Oretha Rooker, em 1938 e com ela teve seus dois filhos, Kenneth Wayne Hagin, conhecido como Kenneth Hagin Jr e Patrícia Hagin Harrison - atualmente Kenneth Wayne Hagin Jr. é o pastor da "*Rhema Bible Church*" e presidente do "*Kenneth Hagin Ministries*".

Em 1949, começa seu ministério itinerante após uma experiência cristofânica na qual teria tido uma visão de Jesus que o teria levado ao céu e ao inferno novamente para mostrar as realidades sobrenaturais, assim como uma direção para orientar sua atividade às igrejas já estabelecidas nos Estados Unidos e no Canadá. A ideia não era a de constituir novas igrejas ou evangelização. Em suas palavras, o projeto era de um reavivamento, por isso a atividade estava focada em evangélicos já conversos.

Em sua experiência mística, Hagin conta:

Ele então me instruiu que ao orar pelos enfermos, eu deveria colocar uma mão em cada lado de seus corpos. Se eu sentisse o fogo saltar de uma mão para a outra, é porque um espírito maligno estava presente no corpo daquela pessoa, causando aflição. Eu deveria expulsá-lo em Nome de Jesus, e ele teria de sair. Se o fogo, ou a unção em minhas mãos, não saltasse de uma mão para a outra, seria um caso de cura somente. Eu deveria orar pela pessoa em Nome de Jesus, e se ela cresse e aceitasse, a unção sairia de minhas mãos e entraria em seu próprio corpo, destruindo a enfermidade e trazendo a cura. Quando o fogo ou a unção deixasse minhas mãos e entrasse no corpo da pessoa, eu saberia que ela fora curada. (HAGIN, 1996. p. 15)

Esta prática de impor as mãos nos dois lados do corpo das pessoas foi sendo substituída, mais adiante, por novas orientações. Segundo conta, uma nova

capacidade que denominou de Discernimento do Espírito Ihe foi dada após a participação em vários processos rituais e experiências místicas. Dessa forma, a utilização das mãos tornou-se menos necessária para dar lugar a uma forma mais sofisticada que se servia de capacidades mais intelectivas, um aprimoramento do pólo sensorial, ou como diria Tim Ingold (2015), um “*habilitamento*”.

Outra orientação importante dizia respeito a não cobrança pelos serviços religiosos, assim como a perspectiva apocalíptica de que o mundo acabaria em conflitos, que o próprio Hagin entendeu terem começado nos turbulentos anos de 1960. Em sua perspectiva, este era o começo de uma série de catástrofes sociais que desencadearia catástrofes naturais. Uma certa urgência portanto foi construída, unindo-se com o espírito empreendedor do capitalismo norte-americano, principiou a construção de um império religioso midiático.

Junta-se ao “*Voice of Healing Revival*” nos EUA com os famosos pregadores Oral Roberts , Gordon Lindsay e T.L. Osborn entre 1947 e 1958. Nestes anos como pregador, desenvolveu a experiência de achar-se no Espírito. Tratava-se de uma nova manifestação, em suas palavras, uma espécie de “êxtase”.

Quando isso acontece, é como se os sentidos físicos estivessem suspensos. Isso não significa que a pessoa está inconsciente ou desmaiada. Simplesmente significa que os sentidos físicos não estão em operação naquele momento em que a pessoa foi tomada no Espírito. Deus permite a essa pessoa ver na dimensão espiritual ou qualquer outra coisa que Ele quer que ela veja. (HAGIN 1996, p. 31)

Essa experiência era o protótipo dos ritos do Culto de Mover, que trataremos etnograficamente nos próximos capítulos. Quando os pregadores da Verbo da Vida ministravam suas prédicas nesta prática, não raras vezes mencionavam uma certa tradição espiritual repassada por uma série de sucessores até Hagin. A descrição que Hagin fez em sua auto-biografia era muito mais próxima de uma experiência particular, que tornou-se um rito compartilhado pela coletividade, agenciando um espaço de “*communitas*” (TURNER, 2013)

Estar em Espírito passaria a ser uma condição central para a operação das curas e para o uso dos demais dons, tal como o discernimento espiritual. Também uma fonte de atualização, de transformação doutrinária e prática, já que essas experiências comumente vinham acompanhadas de visões ou impressões que serviam como autorização para modelar a prática religiosa. Hagin ressalta com

veemência que tal experiência é necessária para todos os cristãos e fazia parte do reavivamento pelo qual estava sendo vocacionado.

Como veremos no decorrer da pesquisa, a Verbo da Vida passou a utilizar tais práticas para promover a atualização doutrinária da vida comunitária. Assim, determinado comportamento que poderia ser estranho em algum momento, poderia ser normalizado e vice-versa. Como a experiência deveria ser compartilhada com toda a comunidade, haveria dois focos de legitimidade:

Em primeiro lugar, vindo da própria divindade que estaria se comunicando com as pessoas. Em segundo lugar, vindo da experiência compartilhada em si, o que geraria a impressão de que tais práticas tenham sido atualizadas de forma democrática e divinamente inspirada, ainda que as estruturas da hierarquia pudessem estar de fato direcionando para onde queriam que o movimento rumasse.

Outra interessante descrição que Hagin faz sobre uma suposta ação demoníaca na ex-esposa de um colega pastor, demonstra o forte caráter mágico que cada vez mais envolvia as doutrinas do pregador. Tal mulher, descrita como jovem e bonita teria sido acometida por uma obsessão demoníaca que a levou a utilizar sua beleza e sedução para conquistar espaços sociais mais amplos dos que os limitados pela sua vinculação ao espaço religioso do esposo.

Para Hagin, um demônio havia encostado em seus ombros, depois entrado em sua mente e por fim, habitava seu coração. Em uma de suas reuniões, achando-se em espírito, viu a mulher e orientado pela voz de Deus perguntava o que ele deveria fazer para libertar a mulher, ao que a voz lhe respondia não ser possível aquela libertação, pois o espírito maligno estava lá pela vontade da própria e contra essa vontade nada poderia fazer; ela estaria condenada à danação eterna. Não obstante, o demônio a dominava também agia no ex-marido, ainda que morassem em estados diferentes.

Não havia portanto, restrições geográficas e o fato de terem se casado anteriormente, os ligava por um vínculo que pode ser facilmente interpretado como uma espécie de Magia de Contágio, conforme descreve Frazer (1991) ao afirmar que a magia por contágio dita que coisas unidas em algum momento passado, deverão assim permanecer para sempre, ainda que haja uma separação física entre si. A solução seria produzir uma separação espiritual por meio da ordenação ao demônio que estava na mulher, proibindo-o de atuar na vida do ex-marido.

Se estas e outras ideias, por exemplo, a de que determinadas pessoas quando alcançavam certa maturidade na vida espiritual e apostavam da fé não poderiam mais ser resgatadas, conflitavam com a tradição Batista e com a teologia que Hagin aprendeu em sua formação teológica; era preciso uma concertação doutrinária. Estas viriam com as visões que recebia em suas experiências místicas, a voz do Cristo que com ele falava, repetia “*Algumas vezes sua teologia precisa ser corrigida*”. (HAGIN, 1996, p.55)

A teologia era parte integrante daquilo que Victor Turner (2013) chama de Polo Ideológico, e Hagin estava operando em suas experiências místicas no Polo Sensorial. A correção da teologia era, de fato, uma atualização para alinhar-se com as novidades que pretendia ensinar às comunidades religiosas dos Estados Unidos e Canadá e essa prática tornou-se ritualizada a tal ponto que seus descendentes espirituais a transformaram em estrutura doutrinária aberta, conforme pude observar nos Cultos de Mover.

Em outra descrição, Hagin comenta sobre um problema de saúde da esposa e de como foi orientado pela divindade a procurar determinados médicos para que ela fosse operada. Tal experiência parece contradizer outras falas de desestímulo à busca de tratamentos médicos e farmacêuticos, mas novamente o fator da atualização mística vem conferir legitimidade.

A lógica que opera nos pensamentos de Hagin é a que nenhuma ação possui determinação absoluta e durante as manifestações cristofânicas, as doutrinas poderiam ser alteradas sem prejuízo do todo. Por isso, a regra é que nenhuma doença ou sofrimento poderia afligir um cristão, porém pela ação do demônio, tais moléstias poderiam se instalar. Às vezes, a culpa recairia sobre a pessoa que pecou, permitindo que a doença ou as dores se alojassem, outras seriam momentos em que o demônio atuava para que Deus produzisse experiências de fé.

Ainda haverá momentos em que ir a médicos e hospitais será necessário para fins terapêuticos. Na maior parte das vezes, a questão será resolvida apelando para um plano divino que usa a enfermidade como forma de escamotear uma atividade espiritual que ocorrerá nestes lugares, e que sem aquela moléstia o sujeito não estaria lá. Por vezes, há a Vontade Perfeita de Deus e por outras uma Vontade Permissiva que permite a ação do demônio.

Quanto a sua atividade como empreendedor da fé, Hagin teria fundado, em 1962 ou 1963 o “*Kenneth E. Hagin Evangelistic Association*”, agora “*Kenneth Hagin*

Ministries”, em Garland, Texas, mais tarde transferidos para Tulsa, em Oklahoma. Trata-se de um conglomerado com várias empresas que atuam em diferentes áreas contando com a “*Rhema Bible Church*” e o “*Rhema Bible Training College*”, centros de Cura Divina como o “*Rhema Prayer and Healing Center*”, Centros de Estudos como o “*Rhema Correspondence Bible School*”, Editoras de livros, canais midiáticos de televisão como o “*q Praise*”, rádio com o “*The Word of Faith*”, jornais tais como o “*Faith Library Publications*” e o escritório de contatos para preleções, pregações e atendimentos diversos ao público evangélico. Atualmente, o conglomerado está sob a direção de seu filho, Kenneth Hagin Jr. Sua organização está presente direta e indiretamente, praticamente no mundo todo.

Atualmente, o legado de Kenneth Hagin pode ser percebido por meio da instituição que leva seu nome, o “*Kenneth Hagin Ministers*”. Em suas publicações, referem-se a si mesmos apenas com a palavra Rhema, marca mais popular e que recebeu maior atenção publicitária por parte da organização religiosa. Dessa forma, identificam-se como um ministério mundial cujo objetivo é publicizar suas noções sobre Fé, Oração, Cura e interpretações Bíblicas.

O “*Keneth Hagin Ministers*” é formado pela “*Rhema Bible Training College*”, uma Faculdade não-denominacional de orientação Cristã Carismática Pentecostal, com cursos livres que podem ser aceitos como créditos universitários por Universidades parceiras tais como a Grand Canyon University, Oklahoma Wesleyan University, Southeastern University, Southwestern Assemblies of God University, Southwestern Christian University e Phoenix University segundo “*website*” da instituição.

O campus principal está sediado em Tulsa - Oklahoma. Segundo dados do site oficial, conta com 270 campos espalhados ao redor do mundo, com 93 mil alunos graduados e presentes em 53 países. Afirmam que seu principal objetivo é equipar, treinar crentes para obter uma vida próspera e de sucesso, bem como divulgar essas mensagens ao redor do mundo.

Não oferecem cursos na modalidade online, porém desenvolvem um modelo de ensino por correspondência via correios. Para tanto, outra organização denominada “*Rhema Correspondence Bible School*” fica responsável pela administração destas demandas, deixando a “*Rhema Bible Training College*” apenas focada em oferecer a experiência presencial e imersiva aos interessados. Ainda que o principal objetivo seja aglutinar as atividades em seu campus principal, fazem o

compartilhamento de seus programas e métodos de estudo com uma rede de parceiros, caso do Rhema Brasil. Para tanto, afirmam que possuem currículo unificado, integrado e verticalizado, de forma a oferecer para qualquer estudante em qualquer lugar do mundo, os mesmos conteúdos e formação.

Com o intuito de reafirmar o caráter espiritual da instituição, diferenciando-se de outros centros de formação teológica, afirmam que:

RBTC is a school unlike any other! The moment you step on the campus, you'll sense the presence of the Holy Spirit in the spirit of faith that saturates the atmosphere. Just by being here, you will receive vital spiritual deposits. Additionally, our unique blend of practical and supernatural training will give you a solid biblical foundation and equip you for success. Not only will you learn how to hear the voice of God and recognize his leadings, you'll also receive targeted training that will enable you to fulfill everything God has called you to do. (RHEMA BIBLE TRAINING COLLEGE, 2022)

Esta maneira de identificação é importante pois, à medida que encontrei, no campo de pesquisa o ritual que objetivei etnografar, pode-se notar que não se trata de algo alheio à própria formação dos adeptos. Esta “*saturates the atmosphere*”, é constantemente reafirmada tanto nos centros de formação, como na vida religiosa. Mas afirmar que há uma “*presence of the Holy Spirit*” não significa afirmar que não há um corpo de ensinamentos autorizados e bastante restritivos. O que parece ocorrer é uma complexa relação entre a fixação doutrinária e a abertura para construir possíveis experiências espontâneas. Trata-se de uma tensão dialética elástica que torna possível expor-se como um centro educacional que pleiteia equiparar-se às universidades estabelecidas, sem perder seu aspecto altamente carismático.

O Programa do “*Rhema Bible Training College*” consiste em dois anos de estudos básicos denominados “*Ministry Minor Program of Study*”. Após o término, podem ser completados por mais dois anos nos quais o estudante escolhe dois programas complementares a serem cursados um a cada ano.

Estes programas são: o “*General Extended Studies School of Pastoral Ministry*”, para a formação de pastores e líderes ministeriais, o “*School of Biblical Studies School of Student Ministries Youth or Children’s*” focado no trabalho com jovens e crianças - curso que também é oferecido pelo Rhema Brasil apenas na sede em Campina Grande, o “*School of Helps*” direcionada para capacitação aos serviços de caridade e criação de organizações não governamentais focadas em ajuda

humanitária, o “*Ministry School of World Missions*” dedicado ao treinamento de missionários enviados para outros países, “*School of Itinerant Ministry*” para formar preletores e conferencistas e a “*School of Worship*” direcionada à formação de músicos.

No Brasil, o Instituto Rhema em Campina Grande oferece os mesmos currículos, porém procura ofertar os cursos de forma móvel, atendendo às demandas dos campus Rhema ligados às Igrejas locais, desta forma possibilitando que alunos possam cursar sem precisar abdicar do trabalho e da vida cotidiana local ou mudar-se para próximo à sede. No caso do campus em Tulsa, os alunos devem morar na cidade, com custos anuais de cerca de 3 mil dólares por ano e ao término dos quatro anos de estudos recebem ordenação pastoral, passando a compor o quadro do “*Rhema Ministerial Association International - RMAI*”, com autorização para atuar nas igrejas ligadas ao “*Keneth Hagin Ministers*” e eventualmente, fundar novas comunidades religiosas.

Ainda ligados à estrutura educacional, um braço dedicado à captação de recursos para oferecer bolsas parciais de estudos e outros custeios, é administrado pelo “*Word Partner Club*”.

O “*Kenneth Hagin Ministries*” conta ainda com o “*Rhema Prayer and Healing Center*” que funciona nas dependências da “*Rhema Bible Training College*” e promete ser um centro de cura e tratamento espiritual de doenças. Com acesso gratuito e funcionando todas as manhãs, serve tanto ao objetivo proposto, como ao treinamento de alunos que, nas palavras oficiais do site, estabelecem “*Healing Technicians*” (KENNETH HAGIN MINISTRIES, 2022). Trata-se de palestras, imposição de mãos, orações e conversas cujo objetivo é proporcionar curas divinas, físicas, emocionais e espirituais.

Contam ainda com o “*Rhema Bible Church*”, uma Mega Igreja situada também nas dependências do “*Rhema Bible Training College*”. Assim como a publicação semanal “*The World of faith*”, uma editora de livros e produtos de mídia, um programa de TV “*Rhema Praise*”, um programa de rádio “*Rhema Today*”, além de oferecer eventos, acampamentos, Seminários Bíblicos, Conferências e Cruzadas (grandes eventos de pregação) de cura e avivamento.

1.2 A Chegada ao Brasil

No Brasil, o Ministério Verbo da Vida é composto por várias instituições direcionadas para finalidades específicas. Ligada ao “*Kenneth Hagin Ministries*”, com sede em Tulsa-OK, foi fundada pelo casal Harold (Bud) Leroy Wright e Janace Sue (Jan) Wright.

Como é descrito na Home Page do Ministério Verbo da Vida, na aba “Memorial Bud”, o fundador no Brasil era um caminhoneiro norte-americano. Foi casado durante anos, até que sua primeira esposa pediu o divórcio. Após o término da relação, em 1973, tornou-se pastor de uma igreja próxima a sua residência, no estado do Alabama nos Estados Unidos, contando com 28 anos na época.

Já em seu segundo casamento com Janace Sue Hawkins em 1980, passou a ouvir fitas k-7 com mensagens de Kenneth E. Hagin que o motivaram para matricular-se no “*Rhema Bible Training Center*” em Broken Arrow, em Tulsa, no estado de Oklahoma. Sua esposa, então funcionária de banco, deixou sua carreira para acompanhar o cônjuge e ingressar também no centro de treinamento.

Após o período de formação, que teria levado cerca de dois anos, foi autorizado e comissionado a mudar-se para o Brasil, onde chegou em 1983 como missionário, na cidade de Campo Mourão-PR. Não falantes da língua portuguesa, foram recepcionados em terras brasileiras por membros de uma missão evangélica, onde trabalharam com o apoio de Regina Olberg, único contato e intérprete do casal, cujo nome é constantemente mencionado nos documentos e nas falas memorativas de Bud.

Mais tarde, o casal mudou para Guarulhos-SP, onde dois anos depois, fundou a primeira igreja Verbo da Vida no Brasil, e junto a ela fundou uma Escola Bíblica - seria o primeiro protótipo do Rhema. A Igreja fundada em São Paulo foi deixada sob os cuidados de um pastor que havia sido ordenado pelo próprio Bud, seu nome era Ohanes Karagulian. A ordenação tinha como propósito liberar o casal para o projeto inicial, que não era o de fixar-se na localidade, mas sim abrir outras congregações no interior do estado. Desta forma, uma nova congregação foi fundada em Barueri, sempre criando um instituto de educação bíblica junto à Igreja.

Nos anos seguintes, perfizeram diversas viagens pelo território nacional objetivando conhecer novas localidades, fazendo contatos, preleções e pregações em denominações que lhes davam abertura. Foi assim que fizeram visitas aos

estados nordestinos, lugar que entenderam ser estratégico para a fundação e capilarização de sua denominação. Em 1990, depois de já conhecer todos os estados da região, escolheram fixar residência em Campina Grande-PB e passaram a realizar cultos na casa de um importante empresário da região.

Dois anos mais tarde, fundaram a Igreja Evangélica Verbo da Vida em Campina Grande, assim como o Centro de Treinamento Bíblico Verbo da Vida. Seguindo a estratégia de Hagin, o projeto era desenvolver um avivamento no Brasil, ao mesmo tempo em que sentia a necessidade de criar um espaço denominacional.

Marca da Verbo da Vida, o braço educacional serviria para divulgar a mensagem iniciada por Hagin para todos os cristãos, enquanto a Verbo da Vida seguiria como um espaço de congregação para aqueles que não estavam satisfeitos em suas igrejas, ou para aqueles que se converteram e queriam filiar-se ao pastorado de Bud.

Em seu Memorial, lê-se que:

A Provisão chegava cada vez mais e o pastor Bud prosperava em todas as áreas. O seu amor pelo povo brasileiro só aumentava, e isto era recíproco. Apesar de alguns irmãos discipulados por eles em São Paulo, terem abandonado a visão e apesar das inúmeras perseguições que sofreu por parte de outros pastores em Campina Grande-PB, milagres ocorreram, promessas se cumpriram e presentes inesperados chegaram como resultado da vida de fé que ele apresentou até o seu último dia nesta terra. (BORBA, 2021, p.117)

O abandono sofrido por parte de seus discípulos paulistas é ressaltado pois a relação entre respeito, vinculação, submissão e honra à figura de autoridade na Verbo da Vida é virtude altamente apreciada. É notável a relação de uma característica da liderança carismática, com várias reafirmações das noções de ancestralidade espiritual. Ao mesmo tempo, nota-se a menção às perseguições que sofrem por parte de outros líderes religiosos.

Os evangélicos no Brasil possuem uma característica histórica voltada para o proselitismo de não evangélicos. É imperativa a evangelização, principalmente focada em Católicos Romanos e pessoas de outras religiões. Não obstante, desde sua gênese, como pudemos descrever na história de Kenneth Hagin, este movimento não tinha como foco principal a evangelização. Era uma prestação de serviço às igrejas pentecostais norte-americanas, apesar de ter redundado na criação de uma megachurch liderada por Hagin.

No Brasil, a perspectiva era a mesma. Com foco no treinamento e divulgação de uma nova interpretação teológica cristã, invariavelmente os primeiros adeptos tendiam a ser membros de igrejas locais que procuravam experiências espirituais mais intensas. É provável que a perseguição mencionada no Memorial tenha relação com esta disputa, pois a atividade da Verbo da Vida acabava por configurar-se como uma outra prestação de serviço no mercado de bens simbólicos da religião. Com as insígnias de Hagin, a presença constante de missionários norte-americanos e o estabelecimento de um centro de treinamento, havia constrangimento por parte dos pastores locais que sentiam perder seus membros para o projeto de Bud.

A mesma sensação pude perceber ao estudar a Verbo da Vida em Campo Grande-MS. Ao conversar com pastores da cidade, frases como: “eles pescam no aquário dos outros”; “não permito que meus membros estudem no Rhema, pois se vão para lá não voltam mais”; “eles não evangelizam, só roubam as melhores ovelhas das igrejas”; eram frequentes. Sem entender que desde sua fundação nos Estados Unidos e posteriormente importando o modelo americano, a Verbo da Vida nunca foi pensada para reproduzir o modelo histórico brasileiro, mas sim o modelo das Cruzadas de Avivamento norte-americanas.

A segunda Igreja Verbo da Vida no nordeste foi fundada em 1994 e o Ministério Verbo da Vida em 1998. O incipiente projeto ganhou corpo e projeção suficientes para conseguir a filiação oficial com o Kenneth Hagin Ministries e assim os Centro de Treinamento Bíblico Verbo da Vida passaram a ser denominados de Rhema Brasil. A filiação alavancou o Ministério Verbo da Vida, trazendo mais missionários estrangeiros e pessoas de outras partes do Brasil, ajuda em donativos do exterior e as contribuições dos fiéis, muitos deles vindos da elite econômica da região. A própria economia da cidade e Campina Grande percebe o influxo de capital, além de notar que o poder político e religioso do Ministério cresceu.

A saúde de Bud, no entanto, declinava devido aos maus hábitos alimentares. Em suas falas não deixava de mencionar que a razão de suas doenças era responsabilidade de suas próprias escolhas, portanto de pecados seus, o que resultaria em moléstias, ações demoníacas, que operariam por meio de processos que chamava de “legalidade”, ou seja, ele deu lugar para que o diabo produzisse doenças, ainda que por suas orações, vários fiéis tenham sido curados, o que motivou a fundação do Centro de Cura Rhema Brasil, uma espécie de instituto de acolhimento psicossocial para pessoas enfermas.

Com problemas renais, morreu em 2013 vítima de uma parada cardiorrespiratória na unidade de tratamento intensivo. Após o falecimento de Bud seu discípulo, o Apóstolo Augusto Emery, assumiu a presidência do grupo deixando Jan como Vice-Presidente, no escritório internacional localizado em Campina Grande na Paraíba.

As instituições que compõem o Ministério são: As Igrejas Verbo da Vida no Brasil e aquelas que foram fundadas a partir da atuação de missionários brasileiros em outros países da América do Sul, África e Europa. O Centro de Treinamento Bíblico Rhema, importante braço educacional que conta com mais de 120 unidades, geralmente associadas às igrejas locais.

A Associação Ministerial Verbo da Vida que vincula pregadores para atuar nas igrejas ligadas ao Ministério. A Associação Alumni, que reúne ex-alunos que completaram todas as etapas do Instituto Rhema. A Escola de Ministros Rhema, uma extensão do Instituto Rhema, porém de caráter itinerante que leva professores para ensinar e capacitar novos obreiros. A Escola de Missões Rhema, focada na formação de missionários para atuar fora do Brasil. A Escola Bíblica Verbo da Vida que funciona em formato on-line e presencial focada apenas em ensino bíblico. O Centro de Cura Rhema, espaço que recebe pessoas com enfermidades físicas para apoio espiritual e psicológico. A Agência de Missões Verbo da Vida que agencia missionários associados, alunos egressos do Instituto Rhema, que estão atuando em campos missionários. A Rhema Brasil Publicações, uma editora. A Verboshop, uma loja virtual.

1.3 Chegada em de Campo Grande-MS

Atualmente a Igreja Verbo da Vida conta com dois templos na capital sul mato-grossense. Uma no Bairro Tiradentes, mais recente, fundada no ano de 2014 por seu atual pastor presidente Márcio Corrêa Gimenes, advindo da igreja mais antiga localizada em uma região mais próxima ao centro da cidade; sendo esta, meu lócus de pesquisa. As razões para a existência de duas igrejas na mesma cidade, me pareceram um tanto estranhas, visto que não existem igrejas Verbo da Vida em várias cidades do interior do estado, e foi-me dito que existe um plano de expansão da comunidade focado em capilarizar a denominação nestas cidades.

De igual modo, algumas conversas com pessoas da Igreja do Bairro Tiradentes, deixavam ver que a razão parecia ter sido motivada por algum desentendimento passado que fora superado quando Márcio recebeu autorização para montar sua congregação. Sobre isto não investiguei mais a fundo, devido ao fato de que perguntas e questionamentos neste sentido poderiam gerar algum possível melindre e dificultar minha inserção ao campo.

A igreja central é liderada pelo pastor Vinícius Misael Alves de Lima, filho do antigo pastor e fundador da Verbo da Vida em Campo Grande - agora chamado de Apóstolo - Josimar Lima. Vinícius atendeu-me para relatar como foi a vinda da Igreja para Campo Grande. Atendido em uma das salas do templo, passamos algumas horas em uma conversa amigável, base sobre a qual desenvolvo este relato, porém antes pretendo descrever minhas impressões gerais sobre este espaço que ainda não havia acessado.

Ao entrar nas dependências administrativas da igreja, espaço diverso daquele dedicado aos cultos, nota-se um fluxo grande de pessoas que são tanto voluntários como funcionários. Homens e mulheres que distinguem suas posições sociais, ao que me pareceu, por meio das roupas.

Homens vestidos com roupa social, por vezes trajando gravatas, estavam sentados em mesas atendendo demandas por telefones e internet, enquanto outros eram professores da Escola de Líderes, um curso que ocorria nas dependências do Rhema. Mulheres, em sua maioria usando vestidos elegantes, com acessórios, não fazendo jus ao estigma atrelado a determinadas denominações pentecostais, também estavam dedicadas em atividades administrativas, envolvidas com recolhimento e direcionamento de alimentos, questões relacionadas à organização das salas e dos materiais de decoração e livros que entendi serem apostilas dos cursos oferecidos pela igreja.

Quanto aos mais jovens, roupas despojadas, com bom caimento nos corpos, cabelos e barbas impecáveis, tênis de marca e cores combinantes. Minha impressão inicial era a de que tratava-se de pessoas que não apenas mobilizavam a disposição para a fé, reafirmada nas palavras com as quais tratavam uns aos outros, sempre de forma bem-humorada com vernáculos derivados de jargões do meio evangélico, mas que também expressavam os valores morais na estética.

Algo que também havia sido constatado em minhas visitas aos momentos cúlticos, compreendi que a performance que evoca alinhamento e vinculação com a

ideia de beleza e prosperidade são marcas inerentes àquele espaço. Ao me encontrar com algumas destas pessoas fora do ambiente eclesiástico, vi-as trajando roupas mais simples; ao passo que, mesmo nas reuniões realizadas nas casas, a performance estética é sempre acionada.

Aguardei algumas horas pela chegada de Vinícius. Só o havia visto em sua prática como pregador nos cultos, sempre trajando terno e gravata, ou trajes esporte fino. Dessa vez, um dia de semana, mal percebi sua chegada, um jovem trajando camisa polo, calça jeans e tênis. Pareceu-me muito mais jovem que antes, quando assumia seu papel de predicador, como se a própria ritualidade o envolvesse em uma performance de autoridade e distinção que não estava posta agora e que não me legou a percepção de reconhecê-lo de imediato visto que poderia ser, como de fato foi por mim, confundido com qualquer outro daqueles jovens que transitavam pelo ambiente,

Era marcante também o fato de que aquele homem fosse o líder religioso de pessoas que pareciam, naquele momento, possuir mais sinais diacríticos que denotaria distinção de posições sociais. Vinícius conduziu-me pelas entranhas do prédio, subimos vários lances de escadas, com corredores cheios de portas, até chegar à sala onde me atenderia.

Não parecia ser seu escritório. As paredes decoradas com papéis de parede estampados em tons escuros, muito modernos, luzes em sancas de gesso, quadros com temas motivacionais davam ao ambiente, um ar intimista. A um canto havia um conjunto de sofás azul-turquesa, aparadores adornados com vasos de plantas e no chão, um tapete preto.

Em um segundo ambiente contíguo, havia uma mesa de vidro com seis cadeiras, também estofadas com cores semelhantes às do local que usávamos. Na mesa, um vaso de flores vermelhas, mesma cor das paredes deste segundo ambiente e ao fundo uma grande porta de vidro que quando aberta dava passagem para uma sacada. De onde eu estava a vista dava a impressão de que o espaço com pouco mais de dez metros quadrados, parecia muito mais amplo.

Visivelmente a sala tinha o toque de um decorador de ambientes ou arquiteto, e imaginei se não fora pensada para emular um cômodo de apartamento. A forma intimista e acolhedora do ambiente, local onde ocorriam os atendimentos pastorais e aconselhamentos, parecia ter sido pensada para derrubar qualquer sensação de formalidade.

Perguntei se poderia me falar sobre a história da Igreja, visto que não havia encontrado relatos em “sites” e outros lugares. Minha intenção pessoal era a de pedir acesso às atas da igreja, com o intuito de visualizar documentos de fonte primária que tornariam esta parte da dissertação melhor fundamentada. Não obstante, acessar tais documentos soaram como uma invasão da intimidade administrativa que foi difusamente desestimulada. Não obstante, entendendo que etnograficamente os relatos seriam o bastante para atestar a maneira pela qual a liderança de meu campo entendia sua própria história, sua memória, resignei-me a esta possibilidade.

Dessa forma, Vinícius contou-me que seu pai, o Apóstolo Josimar Lima participou da primeira turma de formandos do Instituto Rhema na sede nacional, em Campina Grande. Natural da cidade nordestina, tornou-se membro da Verbo da Vida após formar-se no curso e passar por manifestações espirituais que pôde testemunhar na comunidade.

Advindo de uma outra igreja que era, nas palavras de Vinícius, do tipo tradicional, descobriu-se como um carismático no novo ambiente. Esta terminologia - tradicional - é utilizada, de maneira não pejorativa, para identificar denominações evangélicas e protestantes que não tenham características notadamente carismáticas, como a crença na glossolalia e no batismo do Espírito Santo.

Músico amador, iniciou sua jornada servindo com seus talentos musicais nos cultos e missões da igreja, ao mesmo tempo em que trabalhava como funcionário público da Embrapa na Paraíba, profissão que nunca abandonou, mesmo quando decidiu dedicar-se integralmente à vida religiosa. Sendo concursado em um órgão federal, poderia mobilizar-se para outros lugares do país, caso houvesse uma vocação para abrir novas frentes de evangelização e missão.

No ano de 2003, cinco anos após sua filiação à Igreja Verbo da Vida, já conhecendo a capital de Mato Grosso do Sul, Josimar recebe um chamado vocacional, que foi confirmado tanto nos momentos de Mover, como em suas meditações religiosas. Sua liderança local na época, o apóstolo Bud o convidou para jantar após um culto em que Josimar havia feito sua pregação e perguntou-lhe se desejava desbravar um novo território. Deveria deixar Campina Grande para fundar a Verbo da Vida em Campo Grande, contando com a possibilidade de pedir sua transferência para a Embrapa da cidade, uma vez que o próprio ministério que o estava enviando não financiaria sua empreitada religiosa.

O processo de transferência foi bastante complicado. Havia empecilhos logísticos e de pessoal. Acreditando que tais barreiras eram apenas obstáculos de uma breve provação que deveria superar com sua fé, a família enfim consegue a mobilização, chegando na nova cidade no dia 31 de janeiro de 2004,

Na varanda de sua casa alugada, Josimar começa a fazer reuniões, cujas primeiras contavam com a participação da própria família, dois filhos e uma filha, além de sua esposa. Outras pessoas foram se aproximando. Josimar e os filhos realizavam os momentos musicais. O filho mais velho, também músico, mais tarde tornou-se pastor da Verbo da Vida na cidade de Três Lagoas em Mato Grosso do Sul, enquanto o mais jovem se preparava para assumir a Igreja fundada pelo pai na capital.

Não tardou para que o espaço caseiro ficasse pequeno e à medida que mais adeptos acorriam ao local com tamanha regularidade que propiciou a segurança para avançar e mais um importante passo foi dado, o aluguel de um salão. Muito pequeno se comparado à estrutura da igreja atual, localizado em um bairro da região central da cidade. Logo outro local, em uma das principais avenidas do centro, foi alugado, e com este novo espaço Josimar lançou as bases do importante braço educacional. O Rhema Brasil agora possuía uma sede em Campo Grande, compartilhando o espaço do templo da Verbo da Vida, com placas enormes e cores bastante chamativas.

Com o Rhema, passou-se a oferecer os cursos que vinham formatados e apostilados de Campina Grande, prática que ainda é praticada em todas as mais de 300 Igrejas espalhadas pelo Brasil. Trata-se de manter uma unidade discursiva, assim como promover o trânsito de preletores autorizados, estreitando os laços entre regiões e criando um circuito de ofertas de bens simbólicos importantes para a identidade e expansão do trabalho religioso.

Pessoas de outras denominações eram constantemente convidadas, tanto pelos membros da igreja local, como por ex-alunos que não saíam de suas denominações, mas apenas faziam os cursos. Muitos destes acabavam se vinculando a Verbo da Vida, o que por vezes gerava pequenos conflitos com suas antigas comunidades e pastores, visto que estes autorizavam seus fiéis a estudar no Instituto, mas viam-se depois sem a presença destes em seus rebanhos.

Segundo Vinícius, nunca foi essa a intenção do Rhema. O propósito e missão era levar as descobertas e compreensões advindas da tradição iniciada por Keneth

Hagin para abençoar as demais igrejas e fazê-las experimentar tanto mudanças de mentalidade cristã, como de comportamento prático e cútico.

O aumento de membros ocasionou também o aumento da receita financeira da igreja, que não precisando direcionar recursos para o sustento integral de seu ministro principal, reinvestia o dinheiro em melhorias como novos instrumentos, reformas, aluguéis de novos espaços contíguos que foram sendo modelados para servir seus adeptos com mais conforto e eficiência.

Não tardaria muito para que outro espaço fosse necessário e assim, um grande prédio passou a ser objeto das orações, desejos e propósitos da comunidade. Desta forma chegaram até o atual imóvel, localizado na Rua Quatorze de Julho, 255 - Vila Glória - Campo Grande - Mato Grosso do Sul.

À frente da Igreja, Josimar obteve várias conquistas, avançou os trabalhos da Verbo da Vida pelo interior do estado, porém passou pela terrível perda de sua esposa. Ao falar sobre a doença da mãe, percebi que havia ainda um incômodo grande nas falas de Vinícius. Mesmo ouvindo, por parte de alguns de meus interlocutores, especulações sobre o falecimento da mesma, preferi não tocar no assunto.

Após a morte da então esposa e decorrente de motivos pessoais dos quais não obtive um conhecimento mais apropriado, o então Pastor Josimar resolveu desligar-se de sua função de Pastor Presidente. Não se tratava em absoluto de uma crise de fé ou decepções quanto à vida pastoral. O que me foi relatado é que Josimar sentiu que era o tempo de deixar o cargo para dedicar-se a um novo chamado, o de auxiliar mais de perto as várias Igrejas e Pontos de Pregação espalhados pelo estado, uma vez que dedicando-se à direção da igreja local, seu tempo e energia estavam completamente mobilizados. Começa portanto, o processo de transição.

Segundo relatou Vinícius, a Verbo da Vida não funciona segundo o modelo de outras denominações, no qual a assembleia formada pelos membros da comunidade local vota para escolher sua nova liderança. A Verbo funciona no modelo episcopal, sendo que tanto a fundação de novas igrejas como a escolha de seus líderes partem da aquiescência e autorização da sede nacional em Campina Grande.

Questionado sobre o quão comum era os filhos assumirem o lugar de seus pais na diretoria das igrejas locais, foi enfático em dizer que são raros os casos em que tais situações ocorrem. Segundo ele, a pessoa não era escolhida por laços

parentais e sim por desempenho reconhecido pelos líderes da sede, que examinam a eficiência e o mérito dos pretensos pastores em atividades anteriores dentro da denominação.

Vinícius foi, durante o pastorado do pai, diretor de várias atividades, como cursos de liderança, administração do Rhema, e participação constante de atividades na capital paraibana, o que fazia com que seu nome e seu trabalho fossem conhecidos. Seus resultados, números e boa administração o colocaram como uma possibilidade para substituir o pai, decisão esta que não caberia à comunidade local, mas contaria com o apoio e aprovação da mesma, facilitando a continuidade do trabalho já em andamento.

Formado em Economia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, com mestrado em Economia Regional pela Universidade Estadual de Londrina, prestou concurso público em sua área, aprovado passou a trabalhar como economista da Empresa Brasileira de Serviços Hospitalares onde atua como chefe da Unidade de Planejamento e Gestão Orçamentária no Hospital Universitário Maria Aparecida Pedrossian, na Capital. Sua pesquisa na pós-graduação elaborou um índice de desenvolvimento socioeconômico dos municípios sul-mato-grossenses propondo vários indicadores a serem contemplados para proporcionar informação mais precisa dos que os indicadores utilizados até então.

Tanto a formação em economia, quanto sua pós-graduação, são por ele considerados como instrumentos que agregam valores para sua prática pastoral. Como o pai, decidiu não viver dos recursos da igreja local, ainda que possa receber ajuda financeira para custear as viagens e outras atividades que executa em nome da igreja, fica claro em seu discurso que não pretende deixar seu trabalho secular, ainda que a carga de trabalho seja bastante intensa, visto que ocupa o período em que não está em sua atividade de Chefia, fazendo com que tenha jornada tripla de trabalho e também a ocupação de seus finais de semana, por ser os dias em que sua disponibilidade e presença na igreja são mais demandados.

De fala reservada, mas muito articulada, Vinícius entende que a melhor maneira de servir na atividade religiosa é por meio do trabalho. Defensor da noção de meritocracia, acredita que a prosperidade financeira é parte integrante da benção divina, ainda que deixe claro que prosperidade não se trata apenas de dinheiro, mas também de bem-estar e saúde física e mental.

Trata a pobreza e a doença como signos da ação do demônio e do pecado, evitando associar tais situações a questões de cunho sociológico ou utilizar seu repertório teórico para tecer explicações conjunturais. Há portanto, uma sobreposição de sua atividade profissional secular sobre sua atividade pastoral. Imaginei que em seu ambiente profissional faria o caminho inverso devido à maneira gestual comedida com que se comunica. Esta questão é recorrente nas falas de Vinícius, que volta e meia se compara com o perfil de seu pai.

Em tempo, afirmou que suas características introvertidas são sinais demarcatórios da ação e presença divina, querendo dizer com isto que apesar de não aparentar ser o mais apropriado para a atividade pastoral, a exerce com todo esmero e por isso recebe de volta a aprovação espiritual que é refletida em sua carreira de conquistas.

Aos 23 anos tornou-se professor do Rhema, cargo extremamente prestigiado que o colocou em notoriedade não apenas localmente, mas nos circuitos de preletores. Aos 27 anos como diretor da Escola de Ministros, o curso avançado para ex-alunos do Rhema se aprofundarem nos conhecimentos e disposições para atuação mais presente na vida eclesial. Agora com 30 anos, pastor responsável por 800 membros locais.

Em todo momento de suas falas, há menção à esposa Ariane. Afirma que a família é a estrutura mais importante da vida, abaixo apenas de sua relação com Deus, mas acima mesmo de sua vocação ministerial. Pergunto como consegue dar tempo para a esposa e filho, em meio a tantas demandas, ao que afirma ser a esposa uma parceira ativa na igreja e uma mulher cristã que entende o chamado do marido e se empenha em dar apoio e suporte necessários, em suas palavras trata-se de uma *“uma auxiliadora idônea e capaz.”*

Não obstante, a Verbo da Vida não permite a ordenação pastoral de mulheres, entendendo que não se trata de uma decisão passível de mudança, visto que fundamenta-se em passagens bíblicas que, em sua interpretação alicerçada na tradição hermenêutica do Rhema, diz serem as mulheres impedidas de alçar o cargo de liderança formal. Por vezes são tratadas coloquialmente como pastoras ou apóstolas, dependendo da função/título dos esposos; porém esse reconhecimento popular não as permite ascender a posições formais.

Segundo Vinícius não se trata de sexismo ou machismo, mas de complementaridade e finalidade. Cabe aos homens o papel de provedores e de

liderança de suas famílias, cabendo às mulheres complementar essas características dando suporte, zelando pela vida afetiva do lar além da educação e cuidados com os filhos. Na Igreja, mulheres podem assumir diversos papéis oficiais, tais como professoras do Rhema, auxiliar de serviços sociais e religiosos ou conselheiras. Porém lhes são vedados os ofícios pastorais, pois para as esposas, a prioridade ministerial deve ser a gestão e o cuidado da família.

Não obstante, não há nenhum impedimento para que acessem a vida do trabalho secular; Vinícius demonstra preocupação ao afirmar que não considera saudável que as esposas de pastores tenham que assumir funções pastorais, apenas devido ao cargo de seus maridos. Ao mesmo tempo afirma que, em se tratando de dons ministeriais, qualquer mulher pode atuar como pastora, mas não oficializar como tal.

Ao cuidar da filha Elisa, e atuar junto com outras mulheres no berçário da igreja, sua esposa demonstra disposição de servir, como modelo de esposa e mãe para os demais casais, ao mesmo tempo em que pode assumir o púlpito para pregar ou organizar eventos de mulheres. Há uma clara divisão social do trabalho dentro da igreja que direciona as mulheres para atividades maternas, tanto as jovens e adolescentes como as adultas. Nestes espaços não há homens desempenhando funções.

Quanto ao seu pai, permanece ligado à Igreja onde pastoreou; Em seu segundo casamento, após ter passado o luto pela perda da esposa, assumiu a função de Apóstolo. Retirou-se completamente de todas as esferas decisórias administrativas, permanecendo como um apoio pastoral local, mas focado em sua nova atividade, a de visitar e aconselhar os jovens pastores em seus campos de trabalho.

Pergunto sobre a relação entre o filho Pastor e o pai como sua ovelha, questão para a qual Vinícius procura as palavras com muita cautela ao afirmar que o pai continua sendo uma autoridade espiritual para ele e demais membros da comunidade e que por escolha própria não exerce mais ingerência sobre a administração local.

Desta forma, Vinícius tornou-se o jovem líder de um quadro expressivamente grande de outros pastores, professores do Rhema e obreiros. Parece fundamentar sua atividade de liderança majoritariamente nas categorias que Max Weber (2010) denomina como Dominação Burocrática. Obviamente tratando-se de uma análise do

tipo ideal, há traços da Dominação Carismática assim como da Dominação Tradicional, não obstante, uma vez que sua liderança passa pelas determinações da sede, ao mesmo tempo em que precisou destacar-se de outros pretendentes ao cargo, acabou por valer-se de sua habilidade em perfazer os caminhos da estrutura burocrática da denominação.

Em contraste, seu pai é constantemente lembrado por suas características extrovertidas e capacidade de mobilização de pessoas por meio de sua atividade carismática. Não foi possível, com os elementos que pude colher em minha pesquisa, entender como estes processos administrativos são operacionalizados no sentido mais subjetivo. Para tanto, precisaria acessar os líderes da sede nacional, em Campina Grande, o que seria impeditivo para a presente pesquisa, mas se abre como provocação para possíveis abordagens futuras.

1.4 O Instituto Rhema Brasil: Crenças e Teologia

É necessário que seja pontuada a importância do Instituto Rhema Brasil para a compreensão de meu campo de pesquisa, assim como para uma melhor elucidação dos recursos discursivos que são acionados tanto pelos participantes da comunidade, como por aqueles que se colocam como detratores, pois as posições e oposições dão-se fundamentalmente por meio de categorias de defesa e acusação oriundos de crenças conflitivas entre os *insiders* e *outsiders*.

A formação religiosa oferecida pelo Rhema, que como vimos anteriormente é o fundamento da origem do movimento estadunidense, é aquilo que a Verbo da Vida acalenta como seu maior e melhor recurso no mercado de bens simbólicos religiosos. Como afirma Cavalcanti em sua dissertação sobre marketing religioso em Campina Grande-PB:

A formação dos fiéis é ponto de destaque na comunidade do MVV [Ministério Verbo da Vida] com as escolas Rhema, tanto em cursos iniciais quanto em cursos avançados de ministros e demais lideranças. Os cursos oferecidos na Rhema ganharam uma crescente importância no MVV, destacando-se na formação de líderes e na propagação da mensagem religiosa do MVV, podendo ser considerada importante meio de fidelização dos consumidores (fiéis) desta instituição. (CAVALCANTI, 2017, p.75)

Uma das marcas mais importantes dos discursos relacionados ao Instituto Rhema, presente nas obras de Kenneth Hagin, e nas falas e discursos dos interlocutores desta pesquisa, é a noção de Palavra da Fé, também chamado pelos detratores segundo a categoria de acusação Confissão Positiva.

Em suma, trata-se de um tipo de ação comunicativa (HABERMAS, 2012) cuja intenção consiste em afirmar por meio das palavras aquilo que deseja tornar real. Desta forma, ao ler e assimilar proposições ou passagens bíblicas que afirmam ser a saúde, a prosperidade, o sucesso ou qualquer outro valor positivo, caberia ao que crê, afirmar que já está experienciando a transformação taumátúrgica como já tendo sido realizada, ainda que no campo da experiência material não haja confirmação.

Para melhor compreensão cabe aqui um exemplo. Na medida em que determinada moléstia produz sintomas como dores, feridas e outras atestadas por exame clínico, ou ainda testes laboratoriais que apontam como positiva a existência de tumores ou contaminações, caberia àquele que utiliza a Palavra da Fé declarar de forma audível, tanto em suas orações como em pregações ou conversas informais, que a doença já não existe mais e nem deveria ter existido, visto que não faz parte da realidade da vida cristã quando pautada nas palavras das Escrituras, admitir a existência de tais males em um cristão cuja vida foi transformada.

Esta tomada de decisão comunicativa seria inerente a todos os convertidos, porém devido a uma tradição dita enganosa, que espalhou-se pelos discursos históricos do cristianismo, passando tanto pelo catolicismo, protestantismo e pentecostalismo, teria havido um condicionamento mental que levou os conversos a aceitar que o sofrimento no mundo presente é parte inerente da vida e não pode ser afastado.

Pelo contrário, o próprio sofrimento teria se tornado uma forma de provação que poderia tanto santificar o debilitado, já que este sofre no corpo os sofrimentos associados aos pecados e por isso participa de um processo de purgação em vida – caso dos Católicos Romanos - , como ser uma fatalidade não intencional, resultado de um ambiente terrestre que se afasta da noção de paraíso e com ela se contrasta, na medida em que as Escrituras Cristãs tendem a afirmar que lá não haverá mais dores e sofrimentos, enquanto aqui haverá tribulações para todos. Uma terceira possibilidade ainda seria a de que situações de doenças ou dores poderiam servir tanto para treinar o caráter do cristão, como dar a ele a oportunidade de integrar novos espaços com o objetivo de levar a mensagem do evangelho; por exemplo,

alguém acometido por diagnóstico oncológico e por esse motivo, passa a frequentar hospitais com regularidade predicando ali, sobre sua fé. Nestes dois casos, a moléstia é facilmente creditada a um plano divino, portanto atribuídas ao próprio Deus.

A teologia do Rhema, neste quesito, procura ensinar que estas disposições são um equívoco histórico que penetraram na consciência, nos dogmas, nas doutrinas, nas confissões de fé e nos discursos emulados de geração em geração. Por isso, a mensagem da Palavra da Fé torna-se uma espécie de novidade, que de fato é tratada mais como uma retomada de determinada maneira correta de pensar que foi deturpada.

O doente, portanto, ainda sentindo todas as dores e com seus exames positivados, ao tomar consciência de que a doença não pode existir em seu corpo regenerado espiritualmente, usa suas palavras para declarar que não existe patologia alguma. Na crença divulgada no Rhema não se trata apenas de uma mudança da disposição mental, mas sim uma tomada de consciência espiritual que transforma automaticamente a realidade espiritual e modela a partir daí, a psique e o corpo.

Tal prática não se restringe apenas à saúde, mas também à vida social e econômica. Desta forma, ensina-se que a miséria ou a pobreza não são realidades aceitáveis para aqueles que possuem a ação do Espírito Santo. Assim, deve-se viver de acordo com aquilo que se almeja por riqueza, uma pessoa que possua dívidas, ou passe por necessidades alimentares, ou ainda não tenha o padrão de vida que entende ser o adequado; deverá declarar a todo momento que é rico, próspero e bem-sucedido. Poderá fazer gestos ritualísticos que confirmem sua declaração, como impor as mãos no carro que deseja comprar, falar para a casa que deseja adquirir que ela já é de sua posse ou declarar que não possui mais dívidas, ainda que não as tenha pago.

Naturalmente estas palavras declaradas devem ser seguidas por posturas focadas no trabalho e na vida religiosa. Deve-se orar mais, ler mais a Bíblia, frequentar mais os cultos, mas também dedicar-se mais ao trabalho, afastar-se dos vícios, cercar-se de pessoas que estejam na mesma sintonia discursiva. Como afirma Freire *“a confissão positiva é uma forma de racionalização ideológica do discurso, que promove a composição de símbolos e possibilita tipos de interação a partir de objetivos bem demarcados”* (2018, p.141)

Se a pobreza já foi tratada na tradição cristã como uma virtude que pavimentava o caminho para a santidade, desde a reforma protestante o lucro torna-se marca distintiva da benção divina (WEBER, 2004). Com o Neo Pentecostalismo (MARIANO, 1999) em uma importante mistura entre capitalismo e teologia, origina-se a chamada Teologia da Prosperidade.

Esta não é uma marca exclusiva da Teologia do Rhema, mas é temática fortemente estabelecida. Segundo Mariano, “*Oral Roberts criou a noção de “Vida Abundante” e deu início à doutrina da prosperidade, prometendo retorno financeiro sete vezes maior do que o valor ofertado*” (1999, p. 152).

Desde as obras literárias de Kenneth Hagin, que foram tão influentes em denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus - apesar de que nestas há uma prática muito mais agressiva do que aquela que testemunhei na Verbo da Vida - a Teologia da Prosperidade é bastante importante nos discursos sobre vida financeira no Rhema, mas há de se notar que o foco se expande para pensar uma prosperidade que abarque outras dimensões da vida como saúde, vida familiar e vida emocional.

Segundo Ricardo Mariano:

Em sua carreira de pregador da Confissão Positiva [...], Hagin inspirou-se em Essek William Kenyon (1867-1948) e chegou mesmo a plagiar vários escritos dele. No Emerson College of Oratory, em Boston, Kenyon - escritor, pregador batista, metodista, pentecostal e itinerante sem vínculos denominacionais, radialista de sucesso no final dos anos 30 e começo dos 40 - inclinou-se aos ensaios das 'seitas metafísicas' derivados da filosofia 'Novo Pensamento', formulada originalmente por Phineas Quimby (1802-1866). Quimby, que estudara espiritismo, ocultismo, hipnose e parapsicologia para produzir sua filosofia, inspirou e curou Mary Baker Eddy, fundadora da Ciência Cristã. E os escritos de Mary Baker, por sua vez, teriam influenciado as doutrinas de Kenyon, autor original da Confissão Positiva. (1999 p. 151)

Nota-se que nos Estados Unidos, a igreja Rhema é uma “*Mega Church*” com inúmeras formas de captação de receita, desde sua faculdade, cruzadas e ofertas. No Brasil, a Verbo da Vida também pretende apresentar-se como uma “*Mega Church*”. Os discursos ligados à prosperidade são abundantes, mas parecem reservados a momentos específicos. O dízimo é um valor importante e as ofertas são estimuladas tanto como ato de generosidade, como ferramentas para desenvolvimento espiritual dos adeptos. Ao dizimar e ofertar quantias maiores, o

verbeano está utilizando a “Palavra da Fé” para conquistar as fortunas espirituais que redundarão em fortuna material.

Não obstante, o foco principal não parece ser a opulência e a exuberância, mas sim, como afirma Alencar (2007, p.42-47), um tipo de adaptação do “*american way of life*”. Trata-se de apregoar valores seculares como o pragmatismo e o individualismo com a roupagem bíblica. No caso de Hagin e da Teologia do Rhema, com uso preponderante de textos do Novo Testamento, o que diferencia o tom de outras denominações adeptas à Teologia da Prosperidade que sustentam um discurso mais focado no Antigo Testamento.

Ao apontar para o individualismo, quero dizer que a responsabilidade pelo estado econômico dos indivíduos é atribuída a ele próprio, desconsiderando todas as razões estruturais e estruturantes que possam explicar as condições de baixa renda ou endividamentos. É uma questão de mérito, numa mistura de falta de boas práticas espirituais com comportamentos desajustados considerados desviantes, ou para usar terminologia êmica, pecaminosos. Pessoas ricas com comportamentos desviantes o são por ação de demônios. Pessoas pobres com comportamentos desviantes também o são por forças satânicas. Deus, no discurso do Rhema, deseja que todos os crentes sejam ricos e comprometidos com a moralidade apropriada.

É dessa forma que o dinheiro possui qualificação ambivalente. Tanto pode ser raiz de todos os males, como ser o fruto de uma vida bem administrada. No caso do fator corruptor, afirmam que uma vida de riquezas onde não há felicidade, equilíbrio moral, bom casamento e famílias estruturadas transforma-se em uma armadilha que leva o indivíduo a afastar-se do caminho de arrependimento uma vez que suas riquezas o seduzem para valorizar-se a si próprio. Para estes, o caminho mais adequado é tomar consciência de sua identidade religiosa e utilizar as riquezas como forma de abençoar a igreja por meio de dízimos e ofertas desafiadores.

Tendo, no entanto, pessoas com vida moral adequada e falta de riquezas, falta-lhes fazer uso da Palavra da Fé, visto que a Teologia da Verbo da Vida entende ser o querer de Deus enriquecê-lo. A falta de habilitações para o uso desta palavra colocaria o indivíduo na condição de fragilidade, o que redundaria em ser vitimado pelas hostes satânicas que trazem consigo toda sorte de misérias. Dessa forma, fica associada de forma direta a ideia de pobreza com a noção de atuação demoníaca. Não obstante, a solução não consistiria em complicados atos de exorcismos nem a necessidade de manifestações de possessão, mas apenas a ordenação vocálica

para que os espíritos malignos se afastem da vida do predador, tais vocalizações exerceriam função dupla, a de afastar o mal e criar a consciência da nova situação simbólica que envolve o predador, criando nele uma mudança de mentalidade que mudaria determinados comportamentos deletérios.

Estes comportamentos seriam aqueles que não estão associados com a noção pragmática da pessoa bem-sucedida. A postura corporal, não andar mais cabisbaixo, não ter pensamentos depreciativos de si mesmo, ter autocuidado com base nos padrões de consumo como roupas limpas e adequadas, cabelos cortados e penteados, barba aparada, maquiagem, joias e postura altiva. Agir como um vencedor para tornar-se um vencedor, esta é a tecnologia do Self, ou seja:

[...] técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder. (FOUCAULT, 1990, p. 48)

Dessa forma, a Teologia da Prosperidade para os verbeanos é a base para uma noção mais ampla de libertação, o que redundava em minha análise de mecanismos de controle mais restritivos onde não apenas o corpo, mas a alma do indivíduo é mobilizada. Se Cristo morre na cruz para libertar o homem do mal e entende-se o mal como tudo aquilo que desarticula a vida social construída nas chaves do pragmatismo e individualismo, associados à moralidade e discurso bíblico, tanto a doença como a pobreza perfazem ações advindas do mesmo campo de negatividade.

Passa-se, portanto, de um campo a outro pela pregação, que desencadeia mudanças mentais, articula mudanças corporais, identifica o sujeito com o Self Sagrado (CSORDAS, 1997b) construído por meio de um habitus religioso (CSORDAS, 1997a.) que mobiliza o sujeito como um todo para personificar conforme a construção discursiva inculcada pelos livros, pregações, aulas, cultos, ritualizações, discipulados, reuniões e vivências.

Com isto, a maneira com a qual a Verbo da Vida evidencia o discurso de prosperidade com a vida cotidiana é deveras diferente de outros grupos. No Brasil, Romildo Ribeiro Soares, pastor presidente da Igreja Internacional da Graça de Deus fez largo uso dos livros de Hagin, tendo inclusive muitas de suas obras traduzidas e publicadas por sua casa editora. Com a organização do Rhema Brasil, tais

livros passaram a ser de publicação exclusiva do Ministério Verbo da Vida. Romildo Ribeiro Soares faz um uso muito mais agressivo das ideias de Hagin, associando-as posteriormente, às ideias de outros pregadores. Apropriou-se mais do uso de técnicas de ensino para divulgar-se como sendo um pregador da palavra, expressão muito recorrente em Hagin e nos verbeanos.

Não obstante, a forma como organizou sua instituição religiosa estava permeada de aspectos ligados ao Neo Pentecostalismo brasileiro, de forma que nas comunidades de base, as práticas tornaram-se muito mais pragmáticas, com finalidade diversa da Verbo da Vida. Esta pretendeu seguir um modelo muito mais parecido com as “*Megachurchs*”, muito menos pulverizadas e mais centralizadas. Há que se avaliar se o futuro da Verbo da Vida não a encaminhará para formas semelhantes. O que fica claro, pela minha estadia no campo é que ainda há uma evidente diferença que faz com que os verbeanos entendam-se como uma organização muito mais sofisticada do que outras como a Internacional da Graça. Apesar de usarem materiais semelhantes, vocabulário semelhante, chaves de interpretação semelhante, são completamente diferentes na maneira como acionam suas características diacríticas.

Outro uso bastante interessante na Teologia do Rhema é a utilização de palavras gregas para promover novas interpretações e definições sobre termos e conceitos que em língua inglesa e portuguesa acabaram, parafraseando Hagin, deturpadas por um cristianismo vazio da ação do Espírito Santo.

Vários de seus livros trazem estas palavras em destaque como títulos e em todos existem recursos léxicos para desconstruir noções estabelecidas com a intenção de modelar termos e frases para alinhar-se com as revelações da teologia.

A própria palavra Rhema, fartamente utilizada nas instituições e como sinal de identificação, é um exemplo. Trata-se de um vocábulo grego que, segundo Gingrich e Danker (2007, p.184) significa palavra. Rhema é utilizado como sendo um vocábulo em contraste com outro termo, Logos, que segundo Gingrich e Danker (2007, p.127) também significa palavra. A questão portanto, deixa de ser léxica para tornar-se semântica, numa tentativa de dar conteúdo contextual a um vocábulo cujos usos na Bíblia Grega são completamente intercambiáveis.

Dessa forma, constrói-se uma semântica espiritual, advinda da revelação, mas com camadas de atestação tácitas de que trata-se da verdadeira compreensão esquecida ou ignorada por milênios de cristianismo. Assim, Rhema torna-se a

Palavra Revelada, a Própria Palavra de Deus ou ainda a Palavra dizente, no sentido de que traz à realidade, coisas do mundo espiritual. Logos, por outro lado, seria a palavra dita, gráfica, vazia de sentidos transcendentais. Dessa forma, todos os pregadores, teólogos, hermeneutas, exegetas e comentadores utilizariam o próprio conhecimento técnico para prover interpretações do texto sagrado; mas a partir da tomada de consciência de que há uma outra palavra, cheia de sentidos ocultos às mentes não libertadas. Tal discussão será retomada posteriormente quando da fala do interlocutor Augusto.

É assim que nos Cultos de Mover, assim como em momentos de estudos, aulas e pregações, determinadas predicacões ganham a epítome de serem chamadas de Rhema.

Um outro exemplo é o uso da palavra “zoe” que Gingrich e Danker (2007, p.92) traduzem por vida, e que é contrastada ao vocábulo “bios” que Gingrich e Danker (2007, p.43) traduzem também por vida. A distinção é novamente por meio de uma semântica revelatória. “Zoe” passa a significar a Vida de Deus, a Vida que Deus espera que o indivíduo desfrute, enquanto “Bios” seria a vida comum, compartilhada por qualquer ser vivo no planeta.

Nota-se que esse tipo de recurso visa a mobilização de um apelo à autoridade do texto sagrado, ao mesmo tempo em que se sustenta em um suposto conhecimento objetivo da língua grega, mas que está eivado de interpretações bastante distantes de estudos lexicográficos mais técnicos. Trata-se de se afirmar como igreja da Palavra de Deus, onde a Bíblia é lida da forma como deveria ser estudada e não como a tecnicidade fria da ciência exegética afirma ser a correta.

Nas falas de meus interlocutores, principalmente daqueles que já haviam passado pelos treinamentos oferecidos pelo Rhema, tais palavras vão se multiplicando. Algumas delas foram registradas nesta pesquisa. Este brevíssimo comentário ajuda a explicar as razões das inserções deste vocabulário que tornam-se parte das categorias de explicação êmicas do grupo pesquisado, perfazendo assim uma plêiade de símbolos que podem ultimar um interessante material para desdobramentos posteriores.

2. UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA

Oriento-me na experiência de prover o que entendo ser uma descrição densa de minha experiência nos cultos da Igreja Verbo da Vida em Campo Grande, mais especificamente naqueles nos quais, como veremos, ocorriam as chamadas manifestações de Mover do Espírito Santo. Observo que fiz a escolha de me tornar muito mais observador durante a pesquisa, vivendo a tensão entre a sensibilização do campo e o distanciamento enquanto pesquisador. São várias as razões que me levaram a assumir essa postura, desde o tempo exíguo de uma pesquisa de mestrado, até o receio de perder elementos da observação que foram muito importantes, mas que também foram raros devido à emergência da pandemia de Covid 19 que acabou por restringir o funcionamento do cotidiano da comunidade.

Cabe aqui alguns dados autobiográficos. Minha formação acadêmica iniciou-se nos estudos de Teologia, com minha pesquisa de conclusão discutindo o uso da Teologia Bíblica na formação teológica. Posteriormente estudei filosofia, onde pesquisei, a partir dos discursos de uma ala tradicionalista da Igreja Católica no Brasil, aquilo que entendiam ser uma ideologia denominada Marxismo Cultural. Posteriormente cursei Ciências Sociais, pesquisando a criação imagética da figura do demônio em discursos pentecostais. Quero dizer com isso que toda minha carreira acadêmica fora voltada para o tema da religião. Paralelamente, minha prática cotidiana era a de um protestante presbiteriano, que transitava nos espaços carismáticos e que veio a redundar em uma carreira no ministério pastoral da Igreja Presbiteriana Renovada por cerca de seis anos, quando desliguei-me da vida institucional religiosa. Acredito que essa pequena digressão seja importante para demonstrar o lugar subjetivo de onde falo, assim como explicar os desafios que alguém tão familiarizado com as práticas carismáticas poderia ter ao fazer uma pesquisa antropológica.

Ademais, registro de forma condensada, a partir de minha primeira participação no Culto de Mover e aglutino de forma etnográfica, outras experiências que tive em outros cultos posteriores. Sem a ingenuidade da objetividade factual, procurei descrever com o máximo de detalhes que considerei relevantes, para recriar uma ficção antropológica suficientemente vívida a fim de que os leitores pudessem criar imageticamente a experiência. Para mim, é de suma importância

ressaltar o caráter performático dos corpos, vozes, vocalizações assim como a infraestrutura do local, iluminação, música e interações. São todos, parafraseando Victor Turner, símbolos de uma grande floresta que revelam, e ao mesmo tempo velam, sentidos e significados que compõem a explicação do todo.

Entretanto não faço aqui apenas uma análise do Culto de Mover, o qual entendo ser um ritual, mas procuro entender, a partir das vozes de meus interlocutores, o que podem me dizer sobre seus modos de vida, modos de entendimento, modos de construção de relações, a fim de com isso compreender melhor o que os símbolos e ritos representam para a vida concreta dos mesmos. Para tanto, elaborei questionários semiestruturados, apenas como meio de efetivar os primeiros contatos e tentei abandoná-los tão logo percebi que as conversas ganhavam ares de espontaneidade.

Olhando para meus registros do caderno de campo, foram dezenas de contatos, alguns muito profícuos, outros não passaram de um contato telemático descontinuado, outros ainda interrompidos por iniciativa do interlocutor que, imagino ter sentido que eu, como pesquisador, estava invadindo espaços muito íntimos da sua crença e da fé. Desse modo constitui, também de forma ficcional, meus oito interlocutores, de forma que representassem pessoas que tinham sentimentos, falas e relações diversas com a Igreja Verbo da Vida.

No decorrer desta parte da dissertação, portanto, leremos sobre Ana Mendes, uma ex-integrante da Verbo da Vida, que distanciou-se da comunidade por não conseguir adequar-se às manifestações do Culto de Mover e portanto, sentia-se deslocada. Seus interesses ao ingressar na igreja foram em parte concretizados, mas faltava algo mais que não conseguiu obter, porém nem por isso deixa de olhar com carinho e gratidão o tempo que lá passou.

Conheceremos também Afonso que representa os membros mais antigos com os quais conversei, a fim de tentar compreender as razões pelas quais escolheram permanecer vinculados à Igreja por tanto tempo.

Pela importância dada aos professores do Rhema, o braço educacional da Verbo da Vida, fez-se imperativo ouvir as falas dos professores da instituição, dessa forma identificaremos as falas de Eduardo. Noto que, com esses, os discursos tenderam a ser mais elaborados, com linguagem claramente construída pelos anos

de ministrações de aulas e preleções que fazem com que seus discursos sejam um tanto quanto estruturados, portanto menos espontâneos.

Augusto representa os interlocutores que trabalham na Verbo da Vida assumindo funções pastorais. São membros da estrutura organizacional, porém diferentes dos professores do Rhema, noto que possuem uma forma de interação muito mais intimista e flexível, possivelmente pelo hábito de estar mais próximos do acolhimento e aconselhamento que novos e antigos membros estão sempre requisitando.

Por último, Amanda representa os novos membros, aqueles que acabaram de chegar - em sua maioria, para não dizer totalidade daqueles que interagi, provenientes de outras denominações evangélicas - com seu relato procurei entender o que pensam sobre as manifestações do Mover, uma vez que a forma poderia gerar espanto, curiosidade e estranhamento, sentimentos que experimentei em minha inserção no campo, ainda que já tivesse experiências anteriores de eventos semelhantes.

Acredito que com isso fui capaz de cobrir, ainda que de forma deficitária, vários aspectos qualitativos da vida religiosa e de como o Mover mobiliza discursos e afetos. Há diversas intersecções possíveis de se fazer as quais pretendo elaborar em futuras publicações, tais como clivagens de renda, de gênero, etárias dentre outras. Estas não ficaram longe de minha percepção como pesquisador, mas não foram registradas em razão do tipo de recorte que objetivei fazer.

Optei por nomear este segundo capítulo como Análise Etnográfica, ainda que minha pretensão inicial fosse elaborar aqui uma descrição etnográfica. Isso se fez devido a orientações importantes no processo de escrita, uma vez que minha prática de pesquisa acabou por ser bastante descritiva, apesar da organização e análise já imbricadas na descrição. Isso não depõe contra a relevância etnográfica de meu texto, apenas o recoloca em uma chave mais precisa.

2.1 Esta noite, o culto foi só mover

Esta foi a frase que ouvi de uma amiga. Ela havia me convidado para o culto na Igreja que frequentava. Um pregador estrangeiro, chamado Brad Flook, pregaria durante o final de semana. Muito famoso nos circuitos de conferencistas da Igreja

Verbo da Vida, minha expectativa inicial era a de ouvir algum tipo de sermão temático, partindo de um texto bíblico, algum tipo de interpretação surpreendente apareceria em algum momento, embalada por uma música de fundo e uma iluminação meia-luz que criam um clima muito favorável para enlaçar os afetos. Esses tipos de pregações são muito comuns no meio Pentecostal e Neo Pentecostal, à medida que nas seitas evangélicas mais ligadas à tradição histórica do protestantismo, as prédicas tenham um caráter mais expositivo. Desta forma, sermões temáticos possuem um apelo e uma versatilidade muito maior no que concerne a uma certa criatividade inventiva por parte do predicador.

Chego ao culto às 19 horas. Durante uma hora, a banda musical tocou quatro ou cinco canções com letras que poderiam estar nas cartas mais apaixonadas de um adolescente que se derrama em amor platônico por seu objeto inalcançável, idealizado e fortemente temperado por um romantismo exacerbado. A música estava alta e os partícipes do culto todos em pé. Mãos levantadas e lágrimas escorrendo. A cada canção entoada, um hiato preenchido por orações acaloradas propiciavam a modulação de tons e ritmos para a próxima toada, desta maneira a impressão era de que uma única música estava sendo tocada durante aquela hora.

O ambiente era sofisticado. Cadeiras brancas de plástico enfileiradas, acredito que mais de trezentas. Um palco acarpetado de cor preto com o teto rebaixado para propiciar melhor acústica. Paredes e piso brancos, com exceção daquela atrás do proscênio que era igualmente preta como o carpete. Sentado na última fileira, sozinho por não ter encontrado a pessoa que havia me convidado, observava aquele período litúrgico, período de louvor. Não conhecia as canções, e estava tão distante que mal conseguia ler as letras que eram projetadas em um telão. Desta forma, observei.

Não foi a única, nem foi a primeira vez, que havia participado de cultos semelhantes. Na adolescência havia me envolvido de forma muito intensa em movimentos ligados a cantores de música gospel, que transformavam suas apresentações em ritos muito semelhantes ao Culto de Mover. Lá, não participava como um observador, mas sim como um participante, sem nenhuma pretensão analítica. Posteriormente, como já mencionado, estudei teologia e fui ordenado ao pastorado entre os presbiterianos, até meu total desligamento da vida religiosa.

Ao optar por esta pesquisa, coloquei-me na perspectiva de estranhar o familiar (VELHO, 1978), foi o que acabei fazendo ao me colocar como um observador que olha para o rito de forma distante. Outro ponto importante é que procurei evitar corromper minha experiência nesse campo, com outras que trazia na memória da juventude, apesar de ter plena consciência da impossibilidade de manter as esferas propriamente separadas.

Desta forma, narro a experiência do ritual por meio do presente histórico (FAVRET-SAADA, 2015), tal como estivesse observando-o pela primeira vez. Acredito que com isso procedi uma observação participante, ainda que nesse momento ainda não tenha vivenciado a experiência ritual como meus interlocutores. Os estudos de Antropologia do Ritual demonstram que essa não participação de fato no rito não impede que o pesquisador apreenda algum aspecto da realidade ritual.

A maioria dos participantes eram jovens e muito bem-vestidos, com idades variando entre dezoito e trinta anos. Notei, antes de entrar no salão do templo, que no estacionamento, havia muitos carros caros. Em conversas ocasionais em outros momentos de convivência, percebi que a maioria significativa possui formação universitária, estão inseridos em postos rentáveis do mercado de trabalho ou são filhos de famílias com certo poder aquisitivo. Fazem viagens internacionais no período de férias e usam roupas de marcas caras, inclusive como sinal de bênção e prosperidade financeira, um dos vários elementos que aparecem nos discursos da comunidade.

O tema da Prosperidade foi muito bem estudado por Leonildo Silveira Campos em sua obra *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neo Pentecostal* na qual pesquisa a Igreja Universal do Reino de Deus, Campos conceitua Prosperidade da seguinte forma:

É importante verificarmos a origem, conteúdo e condições sócio-culturais que têm facilitado a assimilação no Brasil da —teologia da prosperidade—. Antes de mais nada, observemos que tal teologia não aposta na desintegração da atual ordem social por meio de uma catástrofe ou revolução apocalíptica que pregavam os pré-milenistas. Muito pelo contrário, ela prega a continuidade das atuais regras do jogo socioeconômico, o que permite a esperança de ascensão social dos que atualmente ocupam lugar desvantajoso nesse arranjo social (CAMPOS, 1999, p.363).

Minha impressão era a de que tudo ali estava disposto a embalar uma dinâmica de suspensão dos sentidos. A parede preta, e as luzes baixas, davam uma sensação de profundidade infinita. As músicas com melodias e ritmos muito semelhantes, com os longos períodos de orações embaladas, reafirmavam a sensação. Sem muito esforço, o tempo não parecia passar e uma anestesia das sensações promovia uma suspensão dos juízos. Imagino que para os fiéis, ali com seus corpos performáticos e engajados, aquela hora não teria sido percebida como nada mais do que alguns breves momentos de sublimação.

O pastor da Igreja encerra o primeiro período com uma oração, pedindo para que todos se sentassem. Em seguida, após uma porção de avisos, apresenta o pregador da noite. Brad Flook é um senhor com cerca de sessenta anos de idade, magro, cabelos curtos e grisalhos, vestia calça social azul-marinho, camiseta azul clara, sem gravata ou paletó, com um sorriso jovial e semblante muito amigável e carismático. Falando português com um carregado sotaque inglês estadunidense, faz uma breve saudação para a comunidade, enquanto um homem com cerca de trinta anos de idade, vestindo terno azul-marinho, posta-se em pé, sempre ao lado do pregador, como um tipo de secretário de palco de programas de auditório.

Preferindo não subir ao palco, que por sua disposição ficava muito mais alto e distante da primeira fileira de fiéis permaneceu ali, próximo às pessoas – o que sinceramente dificultava muito minha visão – como se a proximidade fosse mais eficiente para seus propósitos, de maneira que apenas o movimento do braço fosse o suficiente para tocar em alguém. O púlpito estava vazio; feito de acrílico com uma luz estrategicamente posicionada para dar plena visibilidade para seu ocupante, agora brilhava solitário, enquanto da penumbra o pregador se movimentava de um lado ao outro enquanto falava.

Noto aqui uma característica que retornará muitas vezes em minha observação. Estar no mesmo nível espacial que os ouvintes pareceu-me uma estratégia proposital de nivelamento. Em muitos outros cultos que presenciei, o púlpito solitário sempre era ocupado. Os olhares e a postura corporal precisavam sempre dirigir-se para o alto, de maneira que a figura dos pregadores sempre fica maior, mais imponente, dando ares de uma maior autoridade, uma forma estrutural convencional, no sentido de Turner (1974). Rompendo com esta forma, Flook me parece querer criar um ambiente que deve subverter esta ordem estrutural, criando um interstício para que algo diferente do habitual ocorresse. A preparação de um

processo ritual que se quer espontâneo, ou seja, a criação da *Communitas*, como descreverei.

Olho para o relógio disposto atrás de mim, acima da porta de entrada do auditório. Era um relógio digital grande, muito semelhante àqueles antigos despertadores de filmes, porém com os números vermelhos. Com a baixa iluminação, a intensidade da cor parecia muito maior, eram 20 horas e 15 minutos. O pregador começa a falar:

Estava falando com Deus e perguntei: Por que o Senhor só me leva para as Igrejas Verbo da Vida? Eu não estava reclamando, não! Eu amo o Verbo da Vida. Mas eu perguntei por quê? Afinal, meu ministério é para todos né [...] e ele falou comigo dizendo que a Igreja Verbo da vida está ao ponto da Boda, do Casamento. Jesus vem e pronto. [...] Hoje, Deus me trouxe aqui para declarar o Verbo da Vida é minha Igreja aqui no Brasil, e que a mesma unção que estava sobre o apóstolo Bud Wright, está sobre a igreja, foi a mesma unção que estava sobre Kenneth Hagin, meu pai espiritual [...] será derramada neste lugar. Hoje, Deus me falou, que não irá reter o poder de sua graça e de seu poder. Um novo tempo chegou. Uma nova história será escrita. Um novo mover irá varrer os quatro cantos desta cidade. Sinto a unção Dele fluir através de mim, e vocês já poderão começar a perceber. Vejam meu corpo reagindo [...] (Brad Flook)

Palavras ditas com muitas intermitências, intercaladas por sons vocalizados sem claro sentido gramatical e movimentos corporais muito acentuados, com os braços trêmulos, as pernas tiritantes, piscadelas em profusão, cinesias nos lábios, manear esporádico da cabeça que fazia com que seus finos fios de cabelos se movessem para os lados e a voz cada vez mais embargada. Trejeitos que logo entendi serem os sinais diacríticos que demonstravam a presença do pretense poder espiritual que emanaria dele e, ao modelo dos Ritos Simpáticos de Frazer (1991), que foram reelaborados na terminologia de Van Gennep (2011), fluíam para os participantes do rito, - ainda que o rito em si seja melhor qualificado como Rito Indireto já que os ritos na prática acabam possuindo misturas entre as classificações - a começar por aqueles que estavam mais próximos, provocando um processo de separação para adentrar na liminaridade.

A cada frase, balbucios de amém, aleluias, glória a Deus, surgiam entre os fiéis, agora devidamente sentados, embalados pela música instrumental executada pelo tecladista e que não havia cessado, mas apenas diminuído de volume até preencher completamente o ambiente que não ficaria mais silencioso. Certas frases

proferidas por Flock pareciam causar mais impacto do que outras. Palavras como poder, unção, curas e glória eram respondidos com mais intensidade pelos partícipes.

Esperava que em algum momento as Bíblias seriam sacadas para ler uma passagem e então começar as prédicas, como habitualmente já havia visto muitas vezes em cultos religiosos cristãos. Mas neste dia não ouvi o farfalhar das finas páginas das Escrituras. Apesar disto, muitos versículos pinçados foram proferidos pelo pregador que os tinha em memória. As entonações utilizadas para estas citações eram marcadamente diferentes. Um tom mais autoritário e imperativo, era utilizado no começo e variavelmente a citação encerrava-se com um aumento gradativo do tom de voz, com gestos efusivos que eram correspondidos por mais alocações por parte da plateia.

Não tardou para que palavras ininteligíveis, ou melhor dizendo, diversamente inteligíveis, com “*significantes flutuantes*” (CSORDAS, 1997a, p.54) comesçassem a ser ditas. Estas eram sempre correspondidas pelas pessoas, enquanto seu auxiliar abaixava a cabeça em sinal de reverência sem que deixasse de prestar atenção a qualquer gesto de necessidade que poderia surgir, enquanto o pregador intensificava a performance corporal com movimentos mais amplos e marcantes. Agora não apenas os tremores vocálicos e nos membros do corpo estavam presentes, mas os braços apontavam para direções que me pareciam aleatórias. As frases eram uma mixórdia de palavras e balbucios – a denominada Glossolalia ou Falar em Línguas Estranhas - e eram por vezes acompanhadas de pinotes desengonçados e giros do corpo.

Repentinamente, alguns dos espectadores passam a criar performances, como que respondendo às influências do pregador. Na medida em que sua pregação ficava mais exaltada, com uma retórica carregada de uma força carismática que se comunicava perfeitamente com o grupo, produzia as mais diversas manifestações.

Um jovem com cerca de vinte anos, levanta-se de sua cadeira e começa a fazer gestos com os braços como se estivesse em uma dança. Os olhos cerrados, úmidos de lágrimas, as feições faciais evocando a impressão de algo agradável, como uma visão mística que contempla os céus. Ele dança parado no lugar. As pessoas ao redor não se assustam. Alguns riem, mas não parece ser de escárnio,

mas sim de satisfação. Ele permaneceu nestes movimentos até o final da prédica, esmorecendo em sua cadeira como que extenuado depois de um longo período de exercícios; depois de alguns minutos, levantou-se como se nada houvesse ocorrido. Ao sair do auditório, pude vê-lo abraçando e cumprimentando os amigos, rindo e conversando. Toda aquela atividade mística havia ficado para trás e minha impressão era a de que havia entrado novamente em um fluxo cotidiano.

Outro participante, uma mulher de aproximadamente trinta anos, com vestido longo, estava sentada na primeira fileira, muito próxima do pregador. Em determinado momento ele diz: "*Sinto agora o Espírito se movendo como um vento impetuoso...*" fala que parecia parafrasear uma passagem bíblica. A mulher se levanta de súbito e começa a gritar com as mãos levantadas aos céus, pulando e entoando glórias a Deus. O pregador logo se aproxima e enquanto fala em línguas estranhas, conduz a mulher para mais perto do palco, longe das cadeiras.

Com as mãos estendidas em direção à cabeça dela, vai falando naquele balbuciar glossolálico com mais intensidade, o que é correspondido com falas semelhantes pela mulher e por diversas pessoas no auditório. A mulher começa a tremer, como que entrando em um êxtase estático. Agora não pula mais, apenas balança os braços, com os olhos cerrados e com lágrimas em profusão. O pregador intensifica ainda mais a tonalidade da voz, até que leva o microfone para perto dos lábios e sopra com força.

O sopro parece ter sido o momento ápice de onde se desencadeou uma onda maior de manifestações. A mulher cai ao chão, desfalecida. Dois homens já estavam a postos atrás dela, para amparar-lhe a queda. No chão, ela parece entrar em um estado de letargia e outra mulher, uma obreira, joga sobre o corpo dela um tecido azul-marinho. Percebo que vários destes tecidos estão devidamente dobrados e postados em uma mesa na parede lateral; eles servem para cobrir os corpos apenas das mulheres.

No momento do sopro, vi quatro rapazes, que estavam sentados algumas fileiras a minha frente, escorregarem de suas cadeiras. Estes estavam o tempo todo sentados, mas com postura de contrição. Com o rosto curvado e os dedos das mãos cruzados frente ao corpo em atitude de devoção, ao som do sopro, seus corpos pareciam ter perdido as forças. Dois simplesmente deitaram no chão, falando nas

línguas estranhas, enquanto o terceiro estava prostrado, ajoelhado com o cenho encostado no chão e os braços voltados para cima.

O pregador passa a dar gargalhadas altas, enquanto emite sons onomatopeicos. As gargalhadas contagiam uma parte significativa do auditório. Alguns sentados em seus lugares; outros levantando-se; outros escorregando das cadeiras direto ao chão. Os risos eram estridentes, muito volumosos, como se alguém estivesse fazendo cócegas. Os corpos contraíam-se em espasmos.

Enquanto tentava compreender essas várias performances, vi de esguelha um homem, cerca de quarenta anos, correndo pelo corredor no meu lado direito. Ele estava com os braços abertos, como as brincadeiras infantis nas quais fingimos estar em um avião. O homem corria em direção ao palco, circundava o grupo de cadeiras e retornava ao fundo, sem chocar-se com ninguém, apesar de estar também com os olhos fechados. Neste momento as luzes já estavam extremamente baixas e com uma quantidade significativa de pessoas no chão. O homem corria e gargalhava, fazia sons ininteligíveis, enquanto o pregador escorava-se nas bordas do palco, visivelmente cansado, sendo amparado por mais dois obreiros.

Volta e meia, o pregador colocava suas mãos sobre a cabeça de um dos dois, que desabava no chão imediatamente, sempre sendo amparado por outros que estavam estrategicamente postados. Um novo obreiro assumia o lugar do colega caído com extrema prontidão que me parecia advir de uma longa experiência com situações semelhantes. Aliás, quanto aos obreiros, tudo parecia ser muito bem articulado, com os serviços prestados cumprindo à risca um certo protocolo empírico.

O pregador começa novamente a falar em português. Uma quantidade significativa de pessoas estavam apenas sentadas. Talvez como eu, observando o que estava acontecendo, mas sem corresponder da mesma maneira. Sinto que as palavras agora são para estes. Ele diz:

A Bíblia diz que Deus odeia o pecado, mas ama o pecador. Por amar o pecador, Ele vem derramando a unção do óleo da alegria, pois quando o Senhor restaurou a sorte de Sião, os homens ficaram como quem sonha, e suas bocas se encheram de riso. Está é a Unção da Alegria. É a loucura dos homens, mas a sabedoria de Deus, que Ele derrama naqueles que são sua justiça. Este é um dom do Espírito, a Alegria, e eu declaro que esta unção que acompanha nosso ministério, está inundando você neste instante. (Brad Flook)

Ao proferir essas falas, percebi uma nova leva de reações, incluindo agora algumas daquelas que estavam com uma atitude mais passiva. O pregador aponta para um homem, de cerca de quarenta anos, que até aquele momento parecia atento às palavras. Ao apontar, pede para que o homem se levante e se desloque até onde estava. Então diz:

Eu vejo uma nuvem em sua vida, uma nuvem como um nevoeiro, mas raios de luz do fogo divino perfuraram a névoa. Esta tristeza que vejo que está sobre sua vida não está permitindo que você prospere. Mas diz o Senhor, eu vou transformar seu choro em alegria. Você vai ver o quarto homem na fornalha, que está com você, e a glória de Deus está descendo sobre você. (Brad Flook)

Na medida em que falava, o pregador ia se aproximando e se afastando, enquanto o homem ali em pé, concordava com a cabeça, com um gesto de condescendência, os punhos cerrados como alguém que quer segurar algo que pode lhe escapar a qualquer momento. Tive a sensação de que havia uma tensão entre a dúvida e a crença. Um obreiro rapidamente se posta atrás do homem, porém o pregador vai dando alguns passos para trás enquanto fala e em alguns instantes, seu corpo fraquejou, como se suas forças tivessem sido drenadas. Apoiando-se na borda do palco, logo o obreiro que estava postado atrás do homem corre para auxiliar o pregador e o ampara, segurando-o gentilmente com um dos braços na região lombar e o outro apoiando a mão que segurava o microfone. Um outro obreiro rapidamente corre por trás do homem que em nenhum momento titubeou para socorrer o pregador.

Agora sua postura estava mudando, o olhar de condescendência se transformava em um olhar de extrema credulidade. Os punhos cerrados começavam a tremer de excitação, os olhos se fecham com força, e o silêncio de então deu lugar as línguas estranhas intercaladas com glórias a Deus. O pregador passa a vergar-se para frente, sorrindo, falando em primeira pessoa *“a minha glória vai dissipar agora esta névoa, eu o Senhor Deus todo poderoso decreto agora sua cura”*.

O homem agora vertendo lágrimas, descerra dos punhos e abre os braços com as mãos apontadas para cima, em um gesto de recebimento. Agora ele está mobilizado e afetado. Dobra o tronco para frente, como uma grande reverência, enquanto o pregador sopra várias vezes no microfone. Cada sopro provoca um novo efeito no corpo do homem, efeito este que é disseminado entre os demais.

Algumas das pessoas que estavam sentadas ao lado do homem, imagino que seriam sua esposa e filhos, também ficam mobilizados. Chorando e sorrindo, se abraçam emocionados enquanto observam o homem ali na frente recebendo a benção que o pregador aspergia sobre ele. Mais ainda quando o pregador afirmava que a névoa não seguiria mais sua família, que aquela névoa estava quebrada. Aproximando-se do homem, o pregador então afirma, com voz imperiosa e taxativa, que a unção quebrou o jugo e estendo a mão com os dedos espalmados, toca rapidamente a cabeça do homem que cai no chão, sendo segurado pelo obreiro que lá estava e por outro que havia se juntado a ele. Com os braços encolhidos, as mãos abertas mas tremendo muito, o homem é gentilmente colocado no chão.

Novamente o pregador aponta para um casal muito jovem e os chama para se aproximarem. Gargalhando começa a falar: Deus sabe; seguido de mais gargalhadas. A mulher começa a gargalhar, enquanto está de mãos dadas com seu parceiro. As frases do pregador começam a ser sempre incompletas. Diz que “*o diabo está abaixo dos seus pés*”, o corpo da jovem verga para a frente e ela passa a dar saltos no lugar, levantando uma das mãos e glorificando Deus, enquanto seu parceiro permanecia muito mais contido.

O pregador volta-se novamente para o homem caído, que ainda estava tremendo no chão, vai até ele e começa a fazer movimentos com os braços, como se estivesse jogando algo sobre ele enquanto repete a palavra alegria, inúmeras vezes. O homem no chão começa a rir de forma incontrolável, dobrando-se sobre o próprio ventre e esticando-se novamente. O pregador volta-se para o auditório e insufla os presentes a repetir a palavra alegria.

Volta-se novamente ao casal. Agora o rapaz parece muito mais mobilizado, com as mãos levantadas, e os olhos vidrados no pregador. Dois obreiros rapidamente se colocam atrás do casal, enquanto o pregador se aproxima assoprando no microfone enquanto fala frases desconexas, palavras entrecortadas, pequenas expressões de fundo religioso, mas sem sentido verbal completo. A jovem dobra completamente o corpo para frente, ainda em pé. Ela estava vestida com uma blusa rosa, uma calça preta e salto alto. O movimento de dobrar-se parece dar a impressão de que iria se desequilibrar e cair para frente. Logo o pregador encosta a mão espalmada em sua cabeça, mas em vez de cair como os demais, ela agacha-se rapidamente, equilibrando-se em seu fino salto alto.

O parceiro, ao seu lado, continuava em pé com os braços levantados, porém com um gesto de mãos do pregador em sua direção e um novo sopro, o rapaz joga-se para trás, sem nenhum titubeio, enquanto é amparado por um dos obreiros. A parceira agora está ajoelhada, movendo-se para a frente e para trás, com as mãos estendidas em frente ao rosto em forma de recebimento. Uma obreira surge com um novo tecido e o lança sobre a jovem, cobrindo seu corpo ajoelhado.

Agora, apontando para uma nova pessoa, o pregador o chama. Este está vestindo terno e gravata. O pregador confirma que trata-se de um dos pastores da comunidade, e começa a dizer: *“Eu vi o peso do ministério tomando lugar da glória, pois a glória é o peso que devemos levar e essa glória é a unção que levanta. A igreja não é sua, é minha, diz o Senhor, Eu sou o pastor. Você não tem que agradar os pastores, só têm que me agradar.”* E com um simples gesto do braço, sem tocar em seu corpo, o pastor cai, amparado por dois obreiros.

Agora o pregador começa a falar:

Eu sempre tento pregar [...] mas quando a unção [...] está pregando [...] as vezes a palavra diz que Deus siga a sua palavra, com sinais e prodígios, e um dia eu estava falando com Deus, e perguntei: Senhor, a unção começa antes da palavra? Não acredito nisso não, tem que ser depois [...] E Deus falou comigo: Eu sou a palavra de Deus. E ele falou que eu sou a palavra que você prega. (Brad Flook)

Agora, apontando para o Pastor Vinícius Misael, responsável pela comunidade local, pede para que ele e a esposa se aproximem. Começa a falar sobre como a cidade de Campo Grande é um lugar atrasado, esquecido, mas que por meio do casal, uma luz está se acendendo e irá se multiplicar em várias outras. Que a miséria daria lugar à fartura e que muito dinheiro começaria a entrar, mas que eles deveriam receber com uma das mãos e distribuir com a outra e assim a prosperidade iria se multiplicar a partir deles. Em suas palavras: *“Sabe que, esta igreja vai ser chamada na cidade, a Igreja dos Ricos”*. Frase esta que provoca nova onda de comoção e manifestações nos presentes, e faz com que a esposa do pastor dê saltos de alegria equilibrando-se em seu salto alto, ao passo que seu marido leva o punho cerrado para a boca em um gesto de expressão de desejo e de força.

Repentinamente o pregador aponta para a região mais ao fundo do auditório e diz: *“Todos os que estão aí ao fundo, recebam agora”*, fala acompanhada de um vigoroso gesto do braço, que provoca novas quedas agora nas pessoas ao fundo,

próximas a mim, algumas no chão, outras na cadeira, outras dobrando os corpos ou ajoelhando-se, como se tivessem recebido uma descarga de energia.

Para aqueles que ainda não estão caídos, o pregador pede que segurem nas mãos uns dos outros. Passa a dizer que, uma vez que derramou a unção sobre os pastores, agora eles também a receberão, pois “*a unção começa na cabeça e desce*”. Neste momento, vira-se para o casal de pastores que estavam ainda em pé, e com um novo gesto do braço, faz com que caiam, derrubando com eles mais um expressivo número de pessoas no auditório. Agora com movimentos descendentes do braço, afirma que “*a unção ainda está caindo*” e diversas pessoas que ainda estavam em pé, vão caindo no chão, ao sinal do braço.

Pede então para que um participante se levante e, direcionando-o para uma das obreiras que ajudavam a cobrir as mulheres com os tecidos, pede que coloque as mãos sobre a cabeça dela. Ao fazê-lo, diz “*recebe*”, e a obreira cai ao chão, sendo rapidamente amparada por um de seus colegas, enquanto outra corre para levar um novo tecido para cobrir o corpo da companheira.

Agora a primeira fileira inteira é convidada a ficar em pé. As primeiras fileiras, descobri depois, geralmente são ocupadas pelos líderes - pastores e correlatos - da igreja. Todos se colocam em pé, com as mãos dadas, por sugestão do pregador, que passa a tocar, soprar e dar gritos de glória para cada um, que caem juntos, como uma reação em cadeia. À medida que algumas pessoas ainda resistiam em pé, eram chamadas para próximo do pregador, que passava a falar sobre a cura de doenças, destravamento da vida financeira ou promessas de conquista de sonhos. Uma insistência que resultava em novas quedas, gargalhadas, choro, mãos levantadas e línguas estranhas em profusão.

Um dos que ainda resistia era um homem, com cerca de cinquenta anos, vestindo calça jeans e camiseta branca, estava sentado mais ou menos no meio do auditório. Com um dos braços levantados, envolvido pela atmosfera do ambiente, ganhou a atenção do pregador, que se deslocou até onde ele estava. Ao chegar em frente ao homem sentado, o pregador passa a balançar os braços em sua direção, dizendo que está vendo um outro homem rico. Diz que vê muitas fazendas, muitas posses nas mãos do Senhor, e ele passa a ficar cada vez mais afetado.

O pregador pede então para que ele se levante, estendendo-lhe a mão como nas vezes em que cumprimentamos alguém. Agora, com o toque do pregador, o

homem passa a tremer e gargalhar, ao mesmo tempo em que chora, emocionado. O corpo em movimentos irregulares vai fraquejando, sendo amparado por mais obreiros. Pede então para que todos os que podem estendam as mãos sobre o homem e digam em voz alta "*Seja mais rico*". O homem dá saltinhos de excitação, mas não cai no chão. O pregador não parece ter ficado satisfeito. Fazendo sinais negativos com a cabeça, estende a mão sobre a cabeça do homem e com um sopro, consegue o que parecia desejar, ele cai no chão amparado.

Chama agora uma mulher, com cerca de cinquenta anos, e enfatiza que a partir de então, "*a unção seria a da cura divina*". Começa a perguntar sobre dores no corpo e com gestos de mãos e assopros, declara curadas as enfermidades. As curas, segundo ele declara, não são apenas para os que estavam ali presentes, mas alcançariam os familiares e amigos próximos.

A mulher afirma sentir dores nos ombros. Depois de falar em línguas por alguns instantes, pede que ela faça movimentos circulares com os braços, demonstrando que a cura aconteceu, já que tais movimentos não eram possíveis antes devido às dores que já não existem. Depois de soprar, a mulher permanece em pé, com os braços levantados e trêmulos. O pregador pede então para que uma jovem se levantasse e fosse em direção à mulher e impusesse suas mãos sobre a cabeça dela. Novamente, o resultado desejado é alcançado e a mulher cai no chão.

Então passa a perguntar "*Quem tem problemas no joelho?*". Um senhor, de camiseta e gravata levanta a mão. O pregador diz: "*Eu achei que era você mesmo, mas não tinha certeza, pode vir até aqui, por favor. Levante suas mãos. E agora, em nome de Jesus, seja curado*". Tocando no joelho do homem e soprando, faz com que ele caia assim como os demais e então proclama que a cura foi alcançada. Depois de cair, pede para que o homem seja colocado em pé novamente, para que possa testar os joelhos com movimentos de chutes. Feito isto, coloca a mão em sua cabeça faz com que o homem caia mais uma vez.

Direcionando-se para o outro lado do auditório, o pregador repete o procedimento, nomeando vários tipos de enfermidades. Palpitações, dores no peito, dores na coluna, pedras nos rins, depressão, ansiedade. Todos os males que trazem a tristeza devem ser combatidos por meio da alegria. A Unção de Cura, segundo o pregador, vem do mesmo lugar que a Unção da Alegria. As pessoas caem no Espírito Santo, para desarmar as defesas e deixar o mover fluir.

Ao chamar uma outra mulher, agora o pregador pede para uma terceira, a esposa do pastor da Igreja, já recuperada de seu estado catártico, para que ela transmita a unção. Segundo ele: *“Você vai receber esta unção. Venha até aqui e dê para ela. Libere esta mesma unção do riso [...] dê uma risada tão profunda que não aguente ficar em pé [...] todo mundo comece a rir [...] glória Deus.”* Palavras ditas olhando para parte do público que, ao receber a atenção do pregador, começam a gargalhar efusivamente.

O pregador então leva o microfone à boca de um dos que *“receberam a unção”*, para demonstrar que de fato está acontecendo uma manifestação do poder divino. As gargalhadas de uma moça são ouvidas nas caixas de som, ecoando pelo auditório, enquanto o próprio pregador gargalhava frente a ela. Na medida em que passa o microfone para o próximo, outras pessoas são também contagiadas pelo riso, ao ponto de caírem das cadeiras, contorcendo os corpos no chão.

Nós estamos realmente entrando em um rio esta noite. A palavra fala [...] digam Glória Deus [...] ainda Pedro falava estas coisas quando caiu o Espírito Santo sobre todos os que ouviam a palavra. Quantos sabem a palavra que ele estava falando? Atos 10:38 – ‘Como Deus Ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com Poder o qual andou por toda a parte, fazendo o bem, e curando a todos os oprimidos do diabo’ – agora vem a parte que eu quero que vocês conheçam – ‘porque Deus era como ele’. A mesma palavra que ele estava pregando em Lucas 4:18, e neste mesmo contexto, eu não vou pregar não!, mas no mesmo contexto Pedro foi visitado por uma visão, ele entrou em transe, caiu em transe, e viu um [sic] manta [sic] que desceu dos céus e Deus mostrou animais impuros e incircuncidados, e ele falou: ‘Mata e come’. E ele falou isso, porque ele conhece, que ele não faz ascensão de pessoas. Deus está com [sic] todo nós [sic] o mesmo poder que ungiu Jesus está em vocês. [...] a presença de Deus está aqui. Diga Glória a Deus! Entramos em um rio. Não foi fácil entrar, mas eu amo quando eu posso fluir no Espírito. Em muitas igrejas nós temos que quebrar muitas coisas antes que o Espírito possa fluir, quebrando a religião, tenho visto batistas que não acreditavam no Espírito Santo caindo no chão. Outro dia em Feira de Santana, um nazareno caiu com outros setenta pastores, ele ainda não era nascido de novo. Ele era pastor mas não era nascido de novo [...] O Espírito Santo não pode ser encaixado, temos que deixar ele fluir. (Brad Flook)

Assim o pregador se despede. A meia-luz é substituída por uma iluminação mais forte. Algumas das pessoas que caíram permaneceram no chão por todo o tempo. Outras continuavam gargalhando e dançando, correndo de um lado ao outro, como crianças brincando com sua imaginação, mas quando as luzes se acenderam, os barulhos foram silenciando, os caídos se levantando e voltando aos seus lugares.

O Pastor sobe ao púlpito para dar avisos sobre as atividades da semana. Em poucos minutos tudo volta ao que era no começo, pessoas conversando, se cumprimentando, sendo despejadas para voltar a suas casas.

Olho novamente para o relógio acima da porta, agora marca 23 horas e 24 minutos. Foi quando me dei conta que passamos praticamente quatro horas naquele lugar. Na saída encontrei minha interlocutora. Ela não participou do culto pois estava cuidando das crianças. Mas assistiu tudo pela televisão colocada no berçário. Dei um olá e disse que estava indo embora e perguntei o que tinha achado do culto, ao que ela respondeu com um sorriso maroto no rosto: “*Esta noite, o culto foi só mover*”.

2.2 Não consegui fazer amizades sólidas

Ana Mendes, 35 anos, ex-membro da Verbo da Vida.

A descrição que fiz do Culto de Mover, expressão utilizada pelos interlocutores para referir-se àquele tipo de culto, é muito marcante pela “Visibilidade Etnográfica” das performances corporais. Apesar de ser o que mais me impactou enquanto observador, o que pude notar como recorrente nos mais de vinte cultos, online e presenciais, que observei.

Chamo aqui de performance o que Thomas Csordas (1993) conceitua. Trata-se de uma implicação da liminaridade que demarca a fronteira entre limiaries, para evocar a noção de continuidade, na qual gestos, corpo e palavras são entendidos como envolvimento simbólico com o mundo. Entendo, portanto, a performance como uma espécie de apresentação de sentidos sobre a realidade corporificada.

Uma de minhas interlocutoras, Ana, professora de Língua Inglesa da educação básica, cerca de trinta anos, solteira, quando perguntada sobre quantas vezes havia participado de cultos de mover, respondeu:

Vários. Mas [...] a maioria dos cultos existe um tempo em que isso acontece. Então por exemplo, normalmente acontecia ou na hora do louvor – e aí acabava que o louvor ficava um pouco mais estendido, ou depois da palavra. Tanto que na época em que o Pastor era o Henrique Maia, ele tinha uma coisa que falava que era muito bacana. Ele falava assim: o culto está encerrado, mas eu não posso parar as manifestações do Espírito Santo. Então quem precisa ir embora... às

vezes ele falava isso tomado pelo Espírito Santo, jogado no chão ou sentado, mas ele falava isso e a galera teve uma vez que o negócio foi parar Uma e Meia de manhã. Isto que o culto terminava às 22 horas . (Ana Mendes – Professora de Inglês)

Não obstante, esta interlocutora já não fazia mais parte da Igreja Verbo da Vida quando a entrevistei pela última vez. Apesar de manter uma disposição muito favorável ao tipo de culto da comunidade, outras questões a afastaram. Como ela mesma disse: *“não pela doutrina ou liderança. Porque não me adaptei mesmo, não consegui fazer amizades sólidas. E aí pulei fora hahaha.”*

Apesar de estar na mesma faixa etária e na mesma faixa de renda social que a maioria dos frequentadores, Ana não conseguia se encaixar. Não foi o Culto de Mover que a atraiu. Antes era Batista, de estilo mais tradicional. Sempre sentiu a necessidade de um *“algo a mais”*, e por isso foi procurando várias igrejas mais carismáticas. Quando chegou ao Verbo da Vida diz *“foi um baque para mim, antes era tudo muito quieto, e lá era tudo mundo intenso.”* Ela havia encontrado um espaço onde as manifestações que queria eram um pouco acima das expectativas, mas foi se habituando ao cenário, apesar de não conseguir se envolver completamente.

Para ela, no entanto, *“o meu maior baque era em relação às curas e de como aquilo era passado.”* Era esta taumaturgia que mais impressionava, menos por ela mesma ter recebido alguma cura, mas sim pelos inúmeros testemunhos que pululavam em todos os cultos e reuniões. Os Cultos de Mover eram onde as curas aconteciam, mas como não havia espaço para falar sobre, afinal eram cultos onde apenas o Espírito falava, as narrativas dos ocorridos aconteciam em outros momentos e eram disseminadas como sendo resultados do mover.

Segundo ela, *“nunca caí. Já senti meu corpo fraco, mas nunca caí nem nunca gargalhei”*. Retomando os discursos dos pregadores e líderes da comunidade, gargalhar ou participar da Unção da Alegria, é elemento fundamental para se libertar da carnalidade. Aqueles que não entram neste fluxo liminar performático, permanecem sendo vistos como resistentes ao poder de Deus. As curas não aconteceriam para estes e mesmo que ocorresse, não seria eficiente, pois toda doença é vista como o resultado de um afastamento de Deus e proximidade com algum tipo de pecado.

Mas os impressionantes relatos de cura não foram suficientes para deixá-la ser levada pelo mover. Um claro desconforto era sentido, quando perguntei as razões que a levavam a não cair no Espírito, ela disse: *“Tem um versículo na Bíblia que diz que não devemos escandalizar as pessoas, então eu penso que num culto existem pessoas não cristãs, e isso pode alterar o que elas pensam.”* O medo de escandalizar, palavra recorrente no vocabulário evangélico, poderia estar associado ao real interesse de Ana com a comunidade. Apesar de procurar a experiência mística, esta depois de encontrada passa a um plano desinteressante. O que de fato a preocupa era o olhar do outro e a razão que a levou a se desvincular da comunidade foi justamente a dificuldade de ser vista pelo outro e incluída.

Não foram poucas as tentativas de interagir. Ana frequentou não apenas os cultos públicos, mas os grupos menores, o instituto de ensino da igreja e as vigílias. Ao relatar suas experiências, fica patente uma constante falta de senso de pertencimento.

Tive medo, tive muito medo. Uma vez eu fui numa chácara onde isso aconteceu e tive muito medo da situação porque era muito novo pra mim. Nos cultos eu tinha muito problema com a unção do riso, tanto que tinha uma menina na igreja que gargalhava nessas horas, e quando eu chegava e batia o olho, sentava já do outro lado para ficar longe dela, porque eu já sabia o que ia acontecer. Não sei te falar, eu acho muito estranho esse negócio de rodopiar, gritar, gargalhar, mas eu não julgo. Mas para mim é muito nítido uma atmosfera diferente, parece que muda o ambiente. Parece que o ambiente se torna mais leve, e parece que tudo sai, tudo flui de uma forma diferente. Eu falo em línguas, então geralmente nessas horas eu sempre falava baixo para mim, e eu choro muito. Então assim, eu acho que a minha forma de comunicação é o choro. Então eu sei quando estou na presença quando eu choro muito, e ao mesmo tempo vem uma paz no meu coração. (Ana Mendes – Professora de Inglês)

Claramente Ana tinha uma espiritualidade muito contida em comparação com as formas mais extrovertidas exigidas pela comunidade. Se este foi um obstáculo para sua integração com os outros membros, Ana não conseguia avaliar com clareza. Do ponto de vista dela, a integração seria mais fácil à medida que participasse mais das mesmas falas, pensamentos, gestuais e crenças.

Não foi o Culto de Mover que a afastou, mas certamente a dificuldade de participar integralmente não facilitou a integração. Tais cultos não têm uma intencionalidade clara em promover os laços de amizade. Existem outros espaços na vida eclesial para este fim. O Mover talvez possa ser pensado ou como

espaço de disputa e legitimação, uma vez que com o tempo, já começam a ficar marcadas as pessoas que caem no Espírito e na União da Alegria, como vimos nas falas da Ana. O fato de procurar ficar longe, para evitar o constrangimento, também pode estar camuflando uma inadequação. Olhando a partir da perspectiva do Culto de Mover, podemos criar demarcadores integrativos não intencionais.

Aqueles que “*rodopiam, gritam, giram e gargalham*” são vistos como integrados. Aqueles que apenas observam são vistos como outsiders. Entre estes dois pólos, uma sucessão de tentativas vão sendo feitas. Falar em línguas baixinho para não incomodar. Chorar em silêncio para sentir o alívio de compartilhar a emotividade do culto, mas sem chamar a atenção para si. Estas podem ser maneiras de tentar alguma acomodação, uma predisposição por meio de negociações dos limites auto impostos.

Se pensamos o Culto de Mover como um Processo Ritual, ao estilo de Van Gennep, ou de Victor Turner, a entrada na *Communitas* exige a passagem pela liminaridade. Ana não parece querer concluir a passagem, mas não associa sua falta de integração a esta dificuldade de trânsito.

Em suas palavras,

Eu não me encaixei no Padrão, se é que existia um Padrão. A maior parte do pessoal era mais novo que eu, então fui eu que não me encaixei ali. Não sei, eu acho que é muito particular essa questão do mover. E eu acho que o Mover não tem nada a ver com as nossas ações, com aquilo que a gente faz e aquilo que a gente deixa de fazer. Eu posso chegar dentro da igreja e ser uma pessoa que pinta e borda, mas no meu dia a dia eu posso ser uma cuzona, entendeu? Então eu penso muito nesta relação. O Mover está ali para quem quiser. Mas o que você faz com o Mover depois é o que diz muito.
(Ana Mentis – Professora de Inglês)

A questão da idade ficou mais patente, conforme fui entendendo que havia uma necessidade de criar relacionamentos que pudessem redundar em um possível namoro ou casamento. Quando perguntada sobre as razões que a levaram a sair de sua igreja anterior, Ana afirmou que lá havia uma insistência em tratar de questões sobre moralidade sexual. A Igreja Batista de onde vinha funcionava a partir de pequenos grupos denominados células. Os grupos possuíam um líder, ou um casal de líderes. Na célula em que participava, as atividades eram divididas pelos gêneros.

Os encontros, palavras e relacionamentos separados não atendiam às necessidades afetivas da interlocutora, além de uma reiterada acusação de desvio para aqueles que desejavam uma vida sexual mais livre. Somou-se a isto, a necessidade de experiências religiosas mais intensas. Foi procurando na internet que conheceu um conferencista chamado Luciano Subirá, famoso por pregar sobre esta intensidade carismática na vida cristã.

Em uma das conferências da Verbo da Vida em Campo Grande, o Pastor Subirá seria o convidado. Vendo a possibilidade de conhecer de perto o pregador que tanto a sensibilizara, foi de pronto participar da conferência. Em suas palavras,

E aí o pastor Luciano Subirá veio a Campo Grande no Verbo da Vida, em uma conferência. E aí na hora que eu entrei na igreja, tudo foi diferente. Aquele ambiente era o lugar que eu poderia manifestar aquelas coisas na minha vida. Quanto mais frequentava, mais eu entendia que era o lugar certo, um lugar onde eu pudesse buscar para mim, mesmo ficando um pouco assustada. Hoje eu já não sou mais, sabe. Embora a unção do riso me incomode, eu não fico mais assustada, nada neste perfil. E por isso eu fui ficando, por que eu achava – achava não, eu ainda acho – que o Verbo foi um lugar essencial para me dar aquela paz e ferramentas para minha relação com Deus sozinha, sem depender de ninguém. (Ana Mendes – Professora de Inglês)

O envolvimento com a comunidade foi intenso pela quantidade de novidades, e as possibilidades que se abriam em um horizonte. Foram três anos de envolvimento, participando de todas as atividades que lhe eram possíveis. A independência espiritual a que se refere está intimamente ligada à antiga compreensão, fruto das crenças da antiga igreja, de que somente por meio da submissão às autoridades espirituais seria possível avançar em sua espiritualidade.

Na Verbo da Vida todos são instados a assumir suas vocações espirituais e a principal é a de que é necessário deixar-se perder no mover do Espírito. Sem isso, não pode haver verdadeira integração intra corpus. Homens e mulheres que desejam ser vistos como referenciais precisam deixar o Espírito fluir. Nesse sentido, uma recusa seria o mesmo que colocar-se à margem, como alguém que não conseguiu alcançar uma verdadeira coesão social, compartilhando a identidade de grupo.

2.3 A cura vem com a Unção da Alegria

Afonso, 60 anos, membro da Verbo da Vida há 20 anos.

Por meio das indicações dos interlocutores fui desenvolvendo uma rede de contatos. Por esta rede cheguei até Afonso, com quem tive poucos contatos telemáticos por texto e áudio. Os interlocutores incentivaram a conversa dizendo que Afonso tinha um “*testemunho de cura para contar*”, algo que estava relacionado às manifestações do que chamavam de Culto de Mover, tema inicial de minha pesquisa, mas que extrapolavam o ambiente do cúllico.

Com cerca de 60 anos, empresário, Afonso está na Verbo da Vida há mais de vinte anos. Era membro de uma Igreja Presbiteriana, mais tradicional, na adolescência. Começou a ler e ouvir pregações do famoso pregador Kenneth Hagin, e segundo seu relato, foi percebendo que haviam verdades sobre a ação do Espírito Santo que lhes haviam sido ditas. Relatou-me que sua antiga igreja era muito boa, ressaltando a seriedade intelectual e moral das pessoas, comprometidas, mas que viviam a fé numa dimensão muito racional, sem dar lugar para a manifestação do Espírito.

Em uma viagem para Campina Grande, na Paraíba, conheceu a sede nacional de sua atual igreja, a Verbo da Vida.

A primeira vez que fui, estava acontecendo uma conferência. Era mais ou menos no mês de Agosto. Fui a trabalho, e aproveitei para visitar a Igreja. Cheguei lá maravilhado, já sentia uma coisa diferente, um clima de poder. Na época eu não entendia. Quando você é novo, não consegue discernir as coisas. O seu espírito entende que é o Espírito de Deus que está ali, mas é difícil ter um entendimento sem um conhecimento mais maduro. Por isso eles têm o Rhema. O povo perece por falta de entendimento. (Afonso - Empresário)

O Rhema é o braço educacional da igreja. Trata-se de um longo curso de oito semestres que tem por finalidade promover treinamento para membros, futuros pastores, pregadores, profetas, professores e evangelistas. A ideia é que todos possuam uma vocação ministerial, um chamado para atuar dentro e fora da Igreja. Pastores seriam responsáveis por Igrejas locais, os Profetas e Evangelistas formariam a rede de comunicadores, pregadores, que circulam entre as Igrejas locais de diferentes partes do Brasil e do mundo, levando mensagens que estejam

alinhas com a doutrina da Verbo da Vida. Os professores, que nas falas dos interlocutores parecem ser os que gozam de maior prestígio, são treinados para atuar na formação local, sendo que aqueles que se destacam mais, podem ser mobilizados para outras Igrejas mais ricas e maiores, assim como podem ser desafiados a residir em cidades onde não existam Igrejas Verbo da Vida para implantar uma congregação – no geral, tais desafios não envolvem ganhos financeiros, apenas pequenas ajudas de custo iniciais.

Afonso passa então a contar sua experiência pessoal.

Fui para Campina Grande uma vez, para uma conferência internacional. Chegando lá, comecei a sentir uma dor, era pedra no rim que me atacou. Rapaz, que dor! Parecia que era uma melancia dentro. E o bicho querendo sair [...] latejava. Mas eu aprendi que o Espírito vem com a unção da alegria. Não pode ter dor se existe alegria. Aquela pedra estava querendo roubar minha alegria. (Afonso - Empresário)

Esta associação é bastante recorrente. A dor neste caso não era entendida como sendo resultado de um pecado, o que aparece recorrentemente nas falas de outros interlocutores que associam doença com alguma falta cometida contra Deus, mas como uma tentação para afastar Afonso do Espírito Santo. Se a dor faz o corpo esmorecer, faz o semblante decair, é sinal de que houve o afastamento de Deus.

Dor e doença possuem uma correlação bem conhecida. A doença associada à tristeza também não é algo estranho. Não obstante as representações sociais mais comuns parecem tender a associar a tristeza a aspectos psicossociais, enquanto a dor parece estar na esfera biológica. Quando o interlocutor procede nestas conexões, cria uma nova relação, a de que a alegria, oposto binário da tristeza, é a solução para a etiologia da tristeza, que no caso reside nos rins. Assim, podemos concordar com Alves e Rabelo que as:

[...] representações e práticas sobre saúde/doença, medicina ou ato terapêutico tendem a "localizar" as suas propostas interpretativas (ideia diretriz da hermenêutica) na linguagem e, de modo mais especial, na linguagem oral. Há neles uma forte tendência de concentrar a análise no sentido do discurso, ao qual é dada prioridade sobre a situação enunciativa, entendida como as determinações e contextos das pessoas, dos lugares, dos momentos e das razões que levaram os indivíduos a proferir uma fala. (1998, p. 116)

A saúde/doença, assim como o Itinerário Terapêutico (LANGDOM, 2014) são produzidos pelo interlocutor utilizando uma lógica que interpreta a doença como afastamento de Deus, e Deus como fonte permanente de alegria. Seria esta uma perspectiva fundamentalmente utilitarista nos modelos do famoso Princípio da Utilidade (BENTHAM, 1948, p.8) aplicados à teologia? Aparentemente a chamada Teologia da Prosperidade trilha este caminho, asseverando não apenas que a acumulação e desfrute de bens materiais sejam demarcadores da ação divina, mas também a falta de dores seja fator fundamental de ratificação desta benção. Um Ethos que foge da dor e busca o prazer. Assim meu interlocutor interpreta como a vida Cristã deve ser e como as questões que pendem para a balança do sofrimento devem ser resolvidas. Seja qual for a origem do sofrimento, se física ou psíquica, ele é sempre diagnosticado como perda de alegria, e então, cria-se um Itinerário Terapêutico necessário para livrar-se da doença/dor, como veremos adiante, por meio da espiritualidade.

Tal noção é compartilhada e reiterada não apenas por bases doutrinárias, mas por atualizações discursivas nas várias pregações e conferências. Não é apenas a compreensão de Afonso, mas de todo o ajuntamento social que o envolve, formando uma rede de análise social da doença nas quais essas interpretações “*descortinam para o sujeito e para um outro mundo de experiência que assume contornos e torna-se real no ato mesmo da expressão.*” (ALVES, RABELO, 1998, p.118);

Afonso contava sua experiência sempre ressaltando estas características, dizendo que esta experiência tinha um propósito, ou seja, fazer com que os irmãos pudessem ver como a ação de Deus atuaria até mesmo nos lugares mais impensáveis. Em seu relato, Afonso disse que a dor só passava quando ele ficava sentado, em posição ereta, no vaso sanitário.

Sabe que Jesus me curou no vaso! Mas eu entendi que eu tinha que fazer uma coisa. Não adiantava ficar reclamando dizendo para Jesus me curar. Todo mundo faz isso, ficam falando assim o tempo todo. Não é assim que Deus quer que a gente se comporte. Jesus já nos curou na Cruz, por isso não pode ter doença no meio do povo de Deus. Se você aceita o que ele já fez, você estará curado. [...] Então eu sentado lá, com dor, comecei a glorificar por minha cura. Queria trazer a alegria, mas não estava conseguindo. Minha alegria estava fugindo rápido. Então orei dizendo para Deus que minha alegria estava saindo, então declarei que o diabo não tinha poder de tirar a alegria que Deus tinha me dado. Foi neste momento que comecei a sorrir. (Afonso - Empresário)

Este sorrir é a marca mais recorrente dos Cultos de Mover. Afonso relatou ter recebido a visitação do Mover em um banheiro. Com isso, estava deixando claro que a distinção entre espaços sagrados e profanos, ou mesmo a necessidade dos recursos utilizados no ritual cúltico, deixavam de ser necessários com o tempo. Aqueles cultos se transformaram, com seu período de formação no Rhema, em recursos pedagógicos para a vida.

O sorrir torna-se, para o grupo, uma técnica do corpo. Desde a fundação da Igreja, nascida nos Estados Unidos em meio ao movimento Neo Pentecostal, a chamada Unção do Riso – os interlocutores preferem o termo Unção da Alegria – tornou-se marca recorrente. Não se tratava de um ato apenas de imitação. São vários os interlocutores que afirmam que suas primeiras experiências no Culto de Mover eram de ceticismo e estranheza. Que jamais se permitiram assumir aquela performance corporal estranha. Não obstante, o riso vinha se transformando em um “*Ato Tradicional*” (MAUSS, 2003) do Mover. Não se trata de um ato mágico ou meramente religioso, ainda que também o seja. É antes uma maneira de manifestar no corpo um dado elemento da interpretação da saúde, afinal é o corpo “*o meio técnico para a existência do homem*”. (MAUSS, 2003)

A questão da “*confissão*” que Afonso relata, ecoa nas reflexões de Ricardo Mariano sobre o Neo Pentecostalismo. Em suas palavras:

Confessar nada tem a ver com pedir ou suplicar a Deus. Estas são atitudes reprováveis, demonstrações de pouca fé, sinais de ignorância do modo correto de como se relacionar com Deus. Os cristãos, em vez de implorar, devem decretar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, como Deus prescrevera, para —tomar posse das bênçãos a que têm —direito (MARIANO, 2010, p.154).

Foi portanto, no Culto de Mover que Afonso aprendeu a sorrir da maneira como faz quando precisa acessar o Itinerário Terapêutico de que necessita. Mauss nos lembra que constituímos formas diversas de técnicas corporais ao longo da vida, associadas também às fases de desenvolvimento humano dos sujeitos. Este riso inicial pode ser interpretado, de certa forma, como uma técnica de Rito de Passagem. Todo verbeano passará por essa experiência em algum momento, acessando uma técnica para determinada finalidade, uma técnica que produz um talento. (INGOLD, 2015)

Ingold chama a atenção para a agência no mundo não apenas como mimetismo. Ao Estar Vivo, opera-se no mundo mobilizando não uma razão transcendente, uma “*res cogitans*”. É a integralidade do Ser que aprende na malha, com toda sua corporeidade. Da mesma forma que, na ilustração de Ingold, alguém utiliza uma ferramenta mobilizando todo seu corpo para alcançar o objetivo desejado, cada novo movimento ou tarefa, apesar de ser facilitada pela ação anterior, precisa ser novamente improvisado para funcionar. Dessa forma, ao serrar uma madeira – exemplo que Ingold nos dá – a cada movimento do serrote, todos os membros, sentidos e percepções são mobilizados para atender a intenção. Não se trata, portanto, de desenvolver uma habilidade, mas de um devir constante de habilitação.

As risadas de Afonso não eram risos contidos, nem tinham a habitual forma de um crescente hilariante. Eram verdadeiras gargalhadas reverberantes, um tanto quanto forçadas, altas e espalhafatosas, claramente um gesto aprendido e ressignificado que, por sua comicidade tem aspecto contagiante e é mobilizado como agência de habilitamento. Mesmo durante as conversas por áudio, quando o assunto envolvia alguma questão ligada à Bíblia ou a experiências de fé.

Outros sujeitos do grupo emulavam a mesma técnica, o que reforça a afirmação de Bergson de que “*O riso deve ter uma significação social*” (2004, p.6). Seria o riso então um ato de reconciliação produtor de ordem? Ou um modo de ultrapassar o limiar entre o estado de separação e o de agregação, ao modelo de Van Gennep (2011)? O riso formaria uma *Communitas* Turner (1974), afinal aqueles que caem na chamada unção da Alegria ficam à mercê de todo tipo de julgamentos por parte daqueles que não perfazem parte dos vínculos da comunidade local e depois da Unção, devem levantar-se com algum status diferenciado. Uma nova técnica do corpo é aprendida, no entanto é também refinada em vários outros momentos litúrgicos e com as explicações teóricas dogmáticas, ao ponto de decantarem-se como práticas do cotidiano com suas devidas significações.

Foi assim que, sentado no vaso sanitário, Afonso sentiu uma alegria e euforia invadindo seu corpo, à proporção que realizava orações imprecatórias contra o diabo. A disposição de esmorecimento pela dor foi sendo substituída por uma potência que sublimava o sofrimento. A transição entre dor e alegria era o elã da explicação para a razão da experiência. Aquela dor estava ali não para puni-lo por

uma falta, segundo afirma, mas para elevá-lo em uma experiência mística, no banheiro.

Comecei a rir, como acontece no Mover, e dali a pouco estava dando glória Deus, aleluia. Fui tomado, e a unção da alegria veio sobre mim com poder. Na medida em que ria, senti aquela pedra descendo, ela foi passando, até a bexiga, e não senti mais nenhuma dor. No dia seguinte, ela saiu, sem nenhuma dor. A dor tinha parado na hora que eu estava rindo pelo espírito. (Afonso - Empresário)

Afonso diz que foi no culto de Mover que aprendeu que é necessário rir dos problemas da vida. Ele jamais havia pensado, quando era presbiteriano, que essas coisas fossem possíveis. Iria ao médico, tomaria remédios e se nada adiantasse, iria se resignar com a dor como uma realidade da vida. Para a sua nova perspectiva de Fé esta situação não mais poderia ser assim.

Havia o que Paula Montero chama de “desordem”. De fato, como afirma a autora:

[...] as fronteiras entre ‘doença material’ e ‘doença espiritual’ estão longe de ter a nitidez que o discurso religioso aparentemente lhe atribui. Ao tentarmos compreender a natureza das representações que se constroem em torno da noção “doença material” percebe-se que [...] a prática, as “doenças materiais” já trazem embutidas, em sua própria definição, a possibilidade de uma interpretação mágico-religiosa. (1985, p.130)

Afonso tinha plena consciência de que sua dor advinha do cálculo renal. Uma doença material, que poderia ser resolvida por meio de medidas biomédicas, dietéticas e medicamentosas que lhe eram absolutamente acessíveis. Não obstante, a doença material já não o fator etiológico da dor, segundo sua interpretação. A causa era o diabo. A causa era a dor. O efeito da causa passa a ser o cálculo. Ele estava ali para “*tirar a minha alegria*” e a forma de resolução estava em assumir uma postura de enfrentamento a essas causalidades, não aos seus efeitos.

As gargalhadas tornam-se parte de um gesto mágico-religioso. Não adianta apenas rogar, chorar, “*fazer o que todo mundo faz*”. É preciso constituir uma agência diferente, uma agência capaz de reestabelecer a ordem. Aqui, discordando de Paula Montero, uma doença é espiritual, justamente por ser material, já que a materialidade é efeito, não causa, da dor. Para Afonso, a doença tem sua origem e

sua solução, fora da Biologia. É na glorificação e no chamamento do poder aprendido nos ritos litúrgicos; trata-se de uma fabricação nova do que seja a doença.

Ainda assim, não se trata de deixar de frequentar médicos ou tomar medicamentos. Quando é possível, tais coisas são meios de Deus agir também. A inventividade, a ciência e a técnica seriam agregadas como formas da manifestação divina entre os homens. São caminhos menos excelentes, mas não por isso descartáveis, para Deus agir. Estas são afirmações recorrentes entre os interlocutores. Ao perguntar sobre tratamentos médicos, por exemplo, o uso de um medicamento analgésico simples para algum tipo de dor de cabeça ou algo do gênero, não ouvi nenhuma reprovação. Entretanto, para aqueles que estavam conscientes dos resultados da Unção, uma recomendação era recorrente: *“Antes de tomar qualquer medicamento, faça uma oração.”*

Dessa forma se o fármaco resolve o problema, nunca será apenas ele o agente responsável, mas apenas um outro meio para que a benção pudesse ser experimentada. Todos os tipos de tratamentos médicos são portanto admitidos, sem grandes recriminações, apenas com um fundo de percepção aparentes em falas mais íntimas, que davam conta da possível presença de uma incapacidade espiritual de lidar com a doença devido à existência do que chamam de *“pecados ocultos”*. Ouvi diversos relatos sobre cirurgias necessárias e uma série de medicação.

Mas antes de mais nada, é necessário procurar a resolução pela via da conexão com a Unção. Caso contrário, toda a experiência do Mover não transformaria absolutamente nada. *“Os problemas sempre vêm para roubar a alegria que Jesus havia dado, esta é a verdade que vem por meio da experiência.”* Não apostar no Mover, seria o mesmo que não exercitar a Fé.

O medicamento é, portanto, um ato de falta de fé absolutamente tolerado, mas desconfiado. Ao aprender a orar e esperar, talvez a medicação vá se tornando mais desnecessária e assim demonstra-se como desde o princípio ela era apenas uma forma acessória, como diziam, *“uma muleta”*, necessária para quem ainda não desenvolveu a fé pelas recorrentes experiências e explicações que os Cultos e o Rhema têm a função de estabelecer. A segunda nas categorias do entendimento dogmático, a primeira nas categorias de um entendimento empírico, prático, experiencial e performático.

O diabo não ocupa lugar central nas falas. Ele é acessório, sempre presente para justificar os meios pelos quais os problemas aparecem, mas não o sentido, nem a razão. Por vezes, essas atribuições recaem sobre Deus, como fonte de uma experiência que a divindade está propiciando.

Essa noção está presente em vários discursos, inclusive como referências a vários textos bíblicos que apontam para este caráter de uma pedagogia divina. As provas de Fé de Abraão que foi instado por Deus a sacrificar o filho prometido Isaque e a derradeira substituição da criança pelo cordeiro, ensinando que não aceitaria sacrifícios humanos. A provação de Jesus no deserto, para onde foi enviado pelo Espírito Santo para lá ser tentado pelo diabo e assim aprovado. O Espinho na carne provocador de dores cuja origem seria um espírito maligno enviado da parte de Deus para o Apóstolo Paulo, que servia para ensiná-lo a depender da graça divina. Tais passagens são apresentadas como exemplos que justificam a presença do sofrimento não como ato punitivo, mas como processos educativos.

Podemos lembrar aqui de Evans-Pritchard (1978), pois a explicação para as doenças está relacionada com o assédio do demônio, ao mesmo tempo em que é explicada por meio de uma racionalidade médico científica. Ter pedras nos rins é, por Afonso, sabidamente o resultado de anos de má alimentação, mas a pergunta é Por que agora? Por que comigo? Em sua fala o racional não é dissociado da religião, eles são integrados como no método Azande (EVANS-PRITCHARD, 1978), porém diferente deles, não há conflito entre os vizinhos, então estes são substituídos por uma escuridão impessoal, ou seja, não é a inveja que motiva o mal, mas a luta do mal contra a missão divina de cada um.

Estas narrativas funcionam como modos de aprimoramento e incentivo. Se toda a desordem dolorosa é causada por pecados, como explicar que homens santos tenham sofrido? A eficácia do discurso depende, portanto, que outras etiologias sejam construídas para explicar as dores. Ainda que em todos os casos relatados, o agente demoníaco esteja presente, nas falas existe uma diferença sutil que deve ser ressaltada.

Munidos de analogias jurídicas, meus interlocutores apontam para dois conceitos êmicos: Legalidade e Permissividade. É ponto comum que Deus não deseja o sofrimento de nenhum de seus seguidores. Aqueles que nasceram

novamente em Cristo não podem padecer de doenças, pois Cristo levou sobre si todas as dores. Logo, a presença de Cristo anula as moléstias e a presença das moléstias aponta para a presença de um outro ser binariamente oposto, o diabo.

Por sua vez, o diabo pode agir por legalidade, ou seja, quando um pecado está presente. Tais pecados podem ser conscientes ou não, podem ser públicos ou ocultos. Nos discursos, não constatei a construção de algum tipo de gradação, o que não é o mesmo que na prática. Pecados de cunho sexual são sempre mais problemáticos que pecados em outras esferas morais, apesar de produzirem desordens da mesma forma. O próprio Afonso, ao explicar a razão pela qual tinha pedras nos rins, certa vez disse para um de meus interlocutores que isto era devido à sua vida desregrada pela comida. Nas palavras dele, *“eu sempre comi como um porco [...] não sabia beber outra coisa que não fosse refrigerante”*. (Afonso - Empresário)

A classe de pecados ocultos, que também podem ser inconscientes, trazem os mesmos prejuízos. Para alguns interlocutores, são esses pecados que acabam levando à condição de doença os líderes da comunidade que se apresentam como modelos de santidade e vida na Unção.

Os dois tipos de pecados dariam portanto, legalidade para que o diabo agisse. Deus deveria ficar contido, esperando que o fiel o procurasse para que pudesse agir e sua ação ocorreria em momentos de tomada de consciência, quer por parte de um autoexame, quer por parte das chamadas profecias ou palavras de revelação, as quais são muito comuns nos cultos mais exortativos. Nesse caso, o responsável final pelas dores é o próprio sujeito, que calculou o princípio da utilidade de forma equivocada, preferindo um prazer momentâneo com consequências dolorosas.

Mas os casos nos quais as dores ocorrem, sem a presença de tais pecados, devem entrar na categoria de provações e permissividade. Muito clara é a distinção. O diabo age no sentido de produzir a tentação, a mesma que na perspectiva de Deus é compreendida por provação. Desta forma, Cristo foi levado por Deus ao deserto para ser tentado pelo diabo e “provado” pelo Espírito Santo.

A partir dessas falas, vai ficando evidente que podemos formar uma espécie de tabela de classificação etiológico espiritual para a dor de um lado e uma grande solução geral e universal do outro, a Alegria. Não se vence doença com contrição,

ou com sofrimento e resignação. Ainda que possamos pensar que esta foi e ainda é, uma explicação constante na tradição cristã de outras igrejas, tais saberes tradicionais não são estáticos, ainda que tais tradições tenham a pretensão que sejam. A Igreja Verbo da Vida está associada a esses saberes tradicionais que explicam o sofrimento, porém por outra chave hermenêutica, o que podemos observar pelas falas de Afonso.

Como afirma Manoela Carneiro da Cunha [...] o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. (CARNEIRO DA CUNHA, 2007, p.78), tais investigações não estão despregadas de contextos mais amplos e associativos. Advindos da Teologia da Prosperidade e de uma prática espiritual que prima pela espontaneidade, desenvolve-se uma lógica explicativa diversa, porém não excludente. A reafirmação constante da necessidade do ensino, do entendimento, resgata uma tradição antiga originada na Reforma Protestante, a livre interpretação das escrituras também é livre compreensão da realidade cristã.

Afonso conta essa experiência nas reuniões, pregações e lugares onde tem a oportunidade de testemunhar, por isso meus interlocutores o indicaram. Enquanto perguntava sobre o que pensavam ter mudado em suas vidas a partir das experiências com o Mover, lembravam de Afonso e diziam que muitas coisas estavam sendo transformadas aos poucos, mas quem já estava há mais tempo, como ele, tinha experiências muito interessantes para compartilhar.

Afonso tornava-se assim, uma espécie de modelo verbeano que estava dando certo. São pessoas como ele que são mobilizadas para pregar nas comunidades locais espalhadas pelo Brasil. Em suas falas comigo, demonstrou reiteradamente, com uma simplicidade discursiva muito acolhedora, um conteúdo implícito de alguém legitimado para falar e para ser ouvido sobre quem é Deus e como ele de fato age, ainda que não seja uma grande figura de autoridade dentro da estrutura burocrática da igreja, seu poder carismático é tácito.

É desse carisma que utiliza para legitimar suas experiências, assim como não deixa de referenciar suas titulações de cursos no Rhema e tempo de serviço ao Verbo da Vida.

2.4 A Linguagem Sobrenatural da Oração

Eduardo, 40 anos, Professor do Rhema, membro da Verbo da Vida há 10 anos.

Eduardo é professor do Rhema, advindo da Igreja Assembleia de Deus, está na Verbo da Vida há 10 anos. Teólogo de formação, é funcionário público aposentado, e dedica-se em tempo integral ao seu trabalho ministerial, como professor, conferencista e escritor. Consegui ter poucos contatos com Eduardo, principalmente via redes sociais. Infelizmente a proximidade vivencial tão importante à prática etnográfica não pôde ser realizada, mas optei por incluir nossa breve troca de mensagens para ressaltar esse importante elemento nos ritos do Culto de Mover. Eduardo diz que a Igreja Verbo da Vida é uma Igreja Fervorosa. Aqui fazendo uma distinção entre Igrejas que considera muito tradicionais, no sentido de não acreditarem nas manifestações espirituais. Apesar de ter concluído seu curso teológico junto aos Batistas, devido à falta de Seminários na Assembleia de Deus em sua cidade, sempre entendeu que a intelectualidade não era o bastante para ter uma autêntica vida Cristã.

A Palavra é fundamental; segundo ele, todos devem se dedicar ao estudo das Escrituras, mas apenas estudar pode deixar o cristão perdido em uma vida espiritual infrutífera. Portanto, é necessário que haja o estudo, mas que também exista um espaço privilegiado para o Espírito Santo.

Esse espaço é justamente o ambiente de espontaneidade que permite a subversão dos padrões litúrgicos rígidos, para formas diversas da cultuar. Eduardo faz questão de não usar a expressão formas novas, pois seu entendimento teológico compreende que desde sempre a ação do Espírito ocorreu, mas foi marginalizada, contida, até que o movimento pentecostal norte-americano evidenciasse esse retesamento em uma explosão de manifestações performáticas que nomeia de avivamento.

Sobre a Glossolalia, Csordas afirma que:

O ano de 1967 foi um divisor de águas na história da religião. [...] O movimento pentecostal começou na virada do século XX nos Estados Unidos, e se caracteriza por congregações independentes cujos participantes recebem o 'Batismo no Espírito' que preenche o indivíduo com poder divino e dons espirituais, tais como a glossolalia (falar em línguas) e a cura pela fé. (CSORDAS, 2008: 32-33).

Para Eduardo, existe uma diferença entre receber o Espírito Santo dentro de si e sobre si. No primeiro caso, associa-se ao ato de conversão, quando a pessoa diz aceitar a Cristo como Senhor de sua vida. O segundo, representa esse Batismo no Espírito que fala Csordas e é fundamental que ele ocorra repetidas vezes na vida Cristã. Como evidência desse Batismo, Eduardo afirma que é necessário que o indivíduo fale em línguas.

Segundo Eduardo, a Glossolalia é uma língua espiritual que não produz nenhum entendimento para a mente, mas promove uma elevação espiritual, uma edificação pessoal, tornando-se mais verdadeiro e mais profundamente significativo do que a linguagem dita naturalmente. Csordas afirma que *“A linguagem Carismática é a linguagem da alteridade absoluta. Afinal, não existe fenômeno mais caracteristicamente pós-moderno do que falar em línguas que nada significam, mas que todos podem entender.”* (1997a, p. 57) As primeiras experiências ocorrem geralmente em momentos de intensa busca, normalmente em cultos e vigílias. Para Eduardo, foi como entrar em uma espécie de transe. Ele queria muito experimentar a sensação, mas não conseguia ter autonomia para tal. Ficava preocupado com o que as pessoas poderiam pensar, e envergonhado por não conseguir acompanhar os demais.

Então aprendeu que para começar, deveria pelo menos tentar. Sem se importar se estaria sendo verdadeiro ou não. Segundo ele *“Você deve abrir a boca e deixar com que as palavras e sons fluam da sua boca, não vai parecer verdadeiro no começo, não foi para mim, mas isso é a carne impedindo o espírito de fluir”*. A ideia de uma Língua Sagrada não é estranha às diversas religiões. Judaísmo, Catolicismo, Hinduísmo sustentam seus idiomas sagrados que devem perfazer suas orações e vida espiritual. Além disso, é notável a presença de fórmulas repetitivas, que não necessitam ser compreendidas pelos praticantes, para que alcancem seu objetivo religioso. É o caso dos mantras e outras fórmulas como as orações jaculatórias rezadas em Latim por fiéis católicos que não possuem nenhuma proficiência na língua. Estas formas são aprendidas pelo hábito, pelo estudo ou pelo mimetismo.

A glossolalia parece inscrever-se como uma manifestação correlata. Não possui estrutura gramatical nenhuma, mas é entendida por Eduardo como uma verdadeira língua. Possui cadência constante, ritmada, repetitiva, facilitada pela

presença de outros falantes, portanto com uma forma de dimensão coletiva, que pode fazer com que o falante acesse uma espécie de transe.

Segundo Maurício Ricci

A glossolalia encarna um fenômeno catalisador de uma complexidade de relações simbólicas, portanto culturais, que se processam no interior do Pentecostalismo como uma forma de oração extática reconhecida pelas Igrejas Pentecostais como o dom de línguas. (RICCI, 2007 p.55).

Desta forma, para Eduardo, nos Cultos de Mover, sempre existe a manifestação da Glossolalia, pois se é o Espírito Santo que está agindo, as línguas são a evidência externa necessária. Não entende, porém, que as línguas Estranhas sejam manifestações espontâneas. Ao conceber que são, na verdade, um Dom, afirma poder falar nestas línguas quando bem entender e utiliza a glossolalia para, em suas palavras, "*atrair o Mover*".

Segundo ele, muitos confundem e misturam o fato de falar em outras línguas com o revestimento do poder. Interpretando uma passagem bíblica, reitera que não é necessário que exista alguém para interpretar a glossolalia, como dizem os crentes tradicionais. A necessidade de compreensão só existe quando o falante pretende trazer alguma mensagem para a comunidade, nesse caso, a glossolalia deve ser explicada pelo próprio falante, que entre as palavras ininteligíveis, intercala com frases imperativas, usa-se o plural majestático ou fala-se em primeira pessoa, evocando ser o próprio Deus a falar.

Quando isso ocorre, entendo que podemos pensar com Durkheim,

Quando o fiel está no estado religioso, ele se sente em contato com forças que apresentam as duas características seguintes: elas o dominam e elas o sustentam. Ele sente que elas são superiores àquelas das quais ele dispõe ordinariamente, mas, ao mesmo tempo, ele tem a impressão de que participa desta superioridade. (DURKHEIM, 2012: 31).

O Culto de Mover, como veremos posteriormente, encaixa-se perfeitamente na primeira característica, uma força que domina a ponto de fazer com que os fiéis entrem em um estado de consciência alterada, porém intencional por meio de toda preparação do espaço de culto. A ideia é que esse espaço seja um lugar

privilegiado, mas não o único; e que os resultados e até mesmo as manifestações que ali ocorrem, extravasem para a vida pessoal dos adeptos.

Eduardo afirma que o falar em outras línguas é uma linguagem sobrenatural de oração, na qual não há necessidade de entendimento. São revestimentos de poder para a edificação pessoal. Já os dons espirituais são uma manifestação específica do Espírito Santo no meio da igreja; nessa manifestação ocorrerá variedade de línguas e suas interpretações; nesse caso quando o dom está se manifestando tem que ter elucidação.

Segue dizendo que

[...] os Dons Espirituais se manifestam quando o Espírito Santo quer, o Dom de Línguas se manifesta quando eu quero. Se eu disser para qualquer crente orar em línguas agora, ele vai orar independente do Espírito Santo querer ou não,” Por isso hoje eu posso falar em línguas a hora que quiser, não preciso correr, não preciso de um arrepio, não preciso sentir nada. Isso não é um dom Espiritual, apenas uma linguagem sobrenatural de oração. (Eduardo – Professor do Rhema)

Cabe fazer uma última menção interessante à pesquisa. Ao perguntar sobre como os não pertencentes à comunidade se sentem presenciando o Mover, Eduardo afirma que muitos poderiam entender que este tipo de coisa causa escândalo.

Essa palavra é utilizada para identificar os maus comportamentos que poderiam afastar pessoas não crentes, da vida religiosa. Relembrando uma das frases do fundador do Rhema, Eduardo diz: “*É melhor uma igreja selvagem debaixo da unção, do que uma igreja fria*”. Aliás, como afirma Ricardo Mariano, vale relembrar

Kanneth Hagin. Após receber o “batismo com o Espírito Santo” em 1937, tornou-se pastor da Assembly of God. Posteriormente, em 1962, Hagin fundou seu próprio movimento, caracterizado por transes, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais, os quais fundamentavam sua autoridade espiritual (MARIANO, 1999, p.152).

A Igreja selvagem, no entanto, não é uma Igreja que não se importa com a dimensão comunitária. Para ele, assim como Deus é uma multiplicidade trínica uma comunidade eterna, é também uma unidade. A Igreja Fria, portanto, é em si mesma um escândalo, pois nela não se nota a presença da divindade. Não obstante, sendo

uma unidade, nem o Mover, nem a Glossolalia, nem qualquer outra manifestação deve causar divisão.

Se o Espírito Santo é um, diz Eduardo, também os seus guiados formam uma unidade. Não é necessário que todos façam a mesma coisa, se comportem da mesma forma, pois isso atentaria contra as categorias de diversidade, no entanto é imprescindível que todos compartilhem de elementos comuns, tanto no que se refere às crenças, como aos comportamentos e a Glossolalia, assim como o Mover, são exemplos de unidade sem a distinção das insígnias sociais.

Na Igreja Selvagem de Eduardo, o mais rico, mais eloquente, o mais respeitável iguala-se aos mais humildes e simples, por meio do abandono de si para adentrar na dimensão do êxtase religioso onde se encontram com o sagrado.

2.5 A palavra da Fé é mais importante que o Mover

Augusto, 48 anos, pastor da Verbo da Vida, membro há 15 anos

Augusto Fernandes é empresário, trabalha com alimentação dentro de escolas. Formado em Biologia e Geografia, foi professor de Ensino Médio, Coordenador de Escola na Rede Privada de Campo Grande. Assim como todos os Pastores da Verbo da Vida, não recebe salário da comunidade. Todos devem possuir atividade profissional que possa sustentá-los.

Sua filiação ao Verbo da Vida ocorreu pela mediação de um pastor amigo que o direcionou para fazer o Rhema. Anteriormente, membro de uma Igreja Batista, uma comunidade cujos cultos podem ser considerados tradicionais não pentecostais. As Igrejas Batista são marcadamente não sacramentais, portanto no que concerne aos significados teológicos dos rituais, sua tradição esforçou-se por simplificá-los ao máximo, apegando-se fortemente ao Batismo por Imersão como principal processo litúrgico, ainda que tal cerimônia tenha, teologicamente, aspecto meramente simbólico significando a pública confissão de fé do fiel e a vinculação com a comunidade local, aliado aos estudos bíblicos e à moralidade da vida prática. A congregação que frequentava encerrou suas atividades. A esposa foi a primeira a começar a frequentar a Verbo da Vida e logo matriculou-se no Rhema, ao que foi seguida pelo marido.

Para Augusto, com toda sua formação acadêmica e sua história pregressa como membro de uma Igreja tradicional, o que mais o atraiu na nova igreja foi o que ele chama de Palavra Revelada ou Palavra da Fé. Essa expressão está relacionada a uma das mais importantes doutrinas do Rhema.

O Novo Testamento Grego Cristão possui dois vocábulos gregos que foram traduzidos pela expressão palavra. Logos e Rhema. Segundo a doutrina da Verbo da Vida todo conhecimento humano deve ser compreendido como sendo Logos. Assim, toda a Teologia, Filosofia ou Ciência estariam alicerçadas nas capacidades humanas de entendimento e reflexão, tanto empíricas como racionalistas, mas que só poderiam legar o conhecimento limitado. Logos é, portanto, a palavra dita, aquilo que está escrito, aquilo que qualquer um deve compreender utilizando os mecanismos da mente.

Rhema, no entanto, seria a chamada Palavra Dizente ou Palavra Revelada, como afirma Augusto. É aquele saber de cunho místico, espiritual, que só pode vir por meio de uma certa agência do divino. Não se trata do que está escrito, mas do significado profundo daquilo que se lê ou se experimenta e que a razão humana não consegue abarcar a não ser pelo salto da fé ou pela testificação do Espírito que pode ocorrer por diversos mecanismos.

A história estaria, portanto, repleta de rhema, porém submersa em um oceano de logos. Por uma busca comprometida e qualitativa, caberia a todo cristão, mais particularmente aos verbeanos, evidenciar o rhema acima do logos. Quando Augusto revela o que o fez permanecer no Verbo da Vida, faz justamente esta alegação. Considerando que em sua antiga denominação aprendeu muitas coisas importantes sobre a vida Cristã, reitera que as Igrejas Tradicionais ficam muito presas às doutrinas de homens, ou seja, palavras do tipo logos. *“O que nos fez ir para a igreja Verbo da Vida, foi a questão da Palavra Revelada, que veio ao encontro dos nossos anseios”.*

Quanto aos Cultos de Mover, Augusto afirma que sua antiga denominação também tinha a manifestação de vários dons, mas que sempre teve uma postura cética quanto ao Mover. Não lhe era estranho a Glossolalia, nem as Curas Divinas ou palavras Proféticas, mas a performance apresentada no Mover causava estranheza.

Ao relatar sua primeira experiência de entrega ao Mover, Augusto disse que:

Na verdade na Batista que eu ia, havia a manifestação dos dons, mas eu era muito cético quanto ao mover, porém no verbo percebi algo muito interessante, algo que vinha de dentro e em um belo dia perdi a reputação e deixei ser tomado por essa manifestação do Espírito. Foi com alguns meses de igreja. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Perder a reputação significa, neste caso, a participação plena do rito. Ele já havia presenciado várias vezes o rito, mas não se deixava levar. Achava que toda aquela performance tinha pouco significado prático e que tudo não passava de uma grande histeria coletiva, uma exagerada comoção de emoções induzidas pelo ambiente ou pelos Pregadores; além de acreditar que várias vezes entendia ser tudo apenas uma grande encenação.

A verdadeira integração com a Comunidade não poderia acontecer sem que antes houvesse uma separação desses conceitos que vinham de sua experiência anterior em um ambiente mais tradicional. Apesar de já frequentar a Verbo a algum tempo, havia por parte dele uma resistência que, em certo sentido, não o integrava. Augusto fala que essa resistência tinha muita relação com o medo de perder o controle, perder a reputação. O professor, intelectual, pai de família, não poderia abrir mão de seu lugar na estrutura social para encenar ou para se deixar levar pela fraqueza das emoções e afetações. Mas permanecer na Verbo sem ter a experiência do Mover, não eram coisas compatíveis a longo prazo e resultaria em desconforto social. Foi nesse afã que Augusto se propôs a ir baixando suas defesas, realizando sua suspensão de descrença, para permitir-se participar do rito. Foi aí que “[...] *mas quando aconteceu comigo, veio a confirmação de algo sobrenatural e me trouxe um equilíbrio quanto ao evangelho: Palavra e Mover contribuindo para minha caminhada com Cristo e o Ide.*” (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

O Perder a Reputação, Cair na Unção ou ser Guiado no Mover tornam-se espaços de Liminalidade Existencial. Quando ocorrem, há uma perda de status momentânea. As pessoas deixam de ser seus papéis sociais para tornarem-se uma unidade experiencial. Paz, harmonia, saúde e fraternidade, fundamentadas em um poder místico, em um Carisma, fazem emergir uma *Communitas* espontânea recheada de afetos prazerosos não possíveis na estrutura que é repleta de dificuldades.

Turner afirma que em tais circunstâncias algo mágico ocorre, um poder sem fim, uma natureza em diálogo com a estrutura, como que casada com ela, sempre um acontecimento. Relembrando Buber, talvez possamos inferir que nesta *Communitas* o Eu e o Tu ocorrem no instante concreto daquele estado altamente especulativo.

A Palavra, como ensinada no instituto Rhema, seria o resultado da Estruturação Social dessa *Communitas*, o que ocorre fatalmente. Porém mantendo as possibilidades de acesso à Liminalidade em momentos esporádicos, a própria Estrutura vai se transformando, aperfeiçoando e modelando-se para o novo. Para Augusto, a nova forma de integração da Estrutura com a *Communitas*, resultou em uma agregação, momento sintético do processo ritual, em uma nova dimensão de vida prática. Augusto jamais poderia se tornar Pastor, Líder, Professor do Rhema, Profeta, ou ocupar qualquer outro cargo na comunidade sem essa agregação.

Quando pergunto sobre como ocorre a integração das pessoas em sua comunidade local, ele afirma que:

Com Palavra Revelada e o Mover do Espírito Santo, isso contribui para todo mundo estar juntos. No começo tínhamos dois profetas atuando, hoje já temos quase 300 membros e estamos em ascendência. Mas eu vejo assim. Temos hoje os cinco dons espirituais trabalhando na igreja. Tem competição sim, e isso existe em todo lugar onde haja gente que não tenha entendimento do que é o evangelho. E joio é levantado mas também é arrancado no devido tempo. A ideia é fortalecer na palavra, e com o mover [...] mas não é só profecia, o mover gera nove dons, manifestação de cura, manifestação de ensino, palavra de conhecimento, discernimento de espírito. Tudo isso faz parte e vai facilitando a união. Mas isso não nos deixa livres de ter joio no meio. Mas graças a Deus já passamos por essas coisas, mas pela submissão a gente conseguiu sobressair, sem rachaduras. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Cabe aqui uma explicação contextual do que Augusto quer dizer e o que aparece em falas de outros interlocutores. Uma comunidade religiosa apresenta duas características fundamentais para ele: Unidade e Diversidade. A unidade está associada à identidade, no caso, como verbeans, que vem acompanhada de uma série de crenças e comportamentos. Deve-se acreditar naquilo que se ensina no Rhema. Deve-se obedecer ao Pastor local. Deve-se obter o Rhema e ser guiado pelo Espírito. Deve-se dedicar ao Estudo, leitura bíblica, oração, palavra da fé, prosperidade, trabalho e construção de uma certa autonomia espiritual.

Ao mesmo tempo, não se deve admitir que exista uma homogeneização. A diversidade aqui é um operativo para propiciar uma Estrutura Social saudável e isso é marcado tanto na Hierarquia como na existência, ainda que não seja hierárquica na forma, mas sim na prática, daquilo que ele chama de Dons Ministeriais. Esses seriam de Cinco Tipos: Apóstolos, Profetas, Evangelistas, Pastores e Mestres. Além de tais dons, há um chamamento para disseminar a doutrina da Verbo da Vida, como veremos adiante, prioritariamente para pessoas de outras denominações, como uma forma de fazer com que esses irmãos da fé também obtenham Rhema para si.

Augusto ainda faz menção ao que chama de Dons Espirituais, totalizando nove dons, a saber: amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. Estes são também chamados de Fruto do Espírito e só podem ser gerados por uma relação sinérgica entre o crente e o Espírito, que só ocorre a contento quando se passa pelo Mover.

Como afirma Turner, a passagem pela Liminalidade, pela *Communitas*, após a Agregação, sempre trará consigo algum elemento da *Communitas* para a vida na Estrutura. Desta forma, tanto os aspectos de Unidade como os aspectos de Diversidade, devem ser conquistados pela passagem pela Liminalidade.

O resultado é uma integração mais eficiente do crente e um desempenho mais satisfatório de suas obrigações e atividades dentro e fora da comunidade. A ideia de que uma certa autonomia espiritual resultará desta Liminalidade, reforça o caráter de *Communitas*, pois é asseverado que, quanto à vida espiritual, todos são iguais diante do Espírito Santo, não cabendo diferenciações qualitativas entre neófitos e veteranos. Todos são dotados de potências, quer sejam os dons do Espírito ou dons Ministeriais e na Liminalidade são todos equivalentes e igualitários.

Não obstante, ocorre uma "*Normative Communitas*" posterior, em que os elementos da *Communitas* Existencial vão se transformando em elementos da Estrutura Social, o que ficará mais claro com outras falas de Augusto. Fato é que, ainda que não seja transcrito doutrinariamente, o Mover possibilita que as prédicas não tenham que ser orientadas pela estrutura. Os que estão no Rito estão, momentaneamente libertos, livres para produzir um pensamento simbólico recheado de alegorias, sonhos, visões, impressões que se derramam para além da

contemplação meramente mental, mas, como afirma Csordas, promovem embodiment.

Este Rito é para todos. O fundador Kenneth Hagin era batista, passa por várias experiências místicas, torna-se pastor da Assembleia de Deus nos EUA e deixa a Igreja local para tornar-se um pregador itinerante. Como tal, passa a pregar em outras Igrejas que anseiam pelas palavras de Prosperidade e Cura que marcam a trajetória ministerial de Hagin.

Esta pequena digressão é importante para explicar as razões pelas quais o Verbo da Vida é uma denominação cuja maioria da membresia é advinda de outras Igrejas. O que é explicado da seguinte forma por Augusto:

O Verbo tem uma missão e uma visão, que foi passada para o nosso fundador, o Apóstolo Bud, o americano. Ele recebeu uma direção de Deus quando terminou o Rhema em Tulsa para que ele viesse declarar a palavra da Fé para o Brasil, para o meu povo. Essa palavra da Fé é uma palavra mais “enxuta”, fica meio complicado eu falar assim, mas diferente de outras igrejas, não temos palavras complicadas de doutrina e pensamentos humanos. Nós Somos Bereanos (risos) Tudo levamos ao texto da palavra. Logicamente buscando o equilíbrio dos dons. As pessoas que vão assistir aos cultos acabam entendendo e as coisas começam a acontecer. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Neste ponto é possível notar uma clara separação entre o nós e eles. Não era a ideia original de Hagin constituir uma Igreja, mas aproveitar-se das estruturas de igrejas já existentes para disseminar sua palavra. O problema estava justamente na dificuldade de adaptar os novos ritos em Estruturas Sociais já estabelecidas. A criação do Verbo da Vida foi portanto, a Estruturação daquilo que Hagin fazia e o que ele fazia estava, naquele momento, fora da Estrutura. Hagin seria um equivalente ao que Turner chama de Devocionalista ou Poeta da Religião. Um líder carismático que desenvolvia uma nova experiência religiosa.

A ideia de simplicidade apontada por Augusto está relacionada com o desapego das complicadas formulações doutrinárias de tradições consideradas históricas, assim como os vários ditames comportamentais de outras denominações, tais como o uso específico de tipos de vestimentas, dentre outras. É uma palavra enxuta pois entende ser apenas derivada da Bíblia.

Ainda que tal percepção se comprove completamente distante da realidade, visto que é preciso dominar uma série de nomenclaturas, formas de falar, de crer, de

se comportar que são construídas na vida da comunidade local, tais conhecimentos, quando dominados, são logo assimilados de maneira tão espontânea, que já são integradas à própria vida cotidiana. Assim, a Verbo da Vida torna-se aquilo que, em seus primórdios não considerava ser; uma nova instituição, mas com o desejo de ser o lugar onde o público prioritário não serão os descrentes e não convertidos, mas, os irmãos da fé que precisam ter um lugar para vivenciar experiências advindas do Mover.

Ainda assim, alguns aspectos da ideia inicial devem permanecer, esta seria a função do Rhema. Ao contrário da Igreja, o Rhema é aberto para todas as “*placas de Igreja*”. Seria esta a continuação da forma itinerante original de Hagin. Aqueles que se vinculam ao Rhema são chamados de Mestres, ou simplesmente Professores do Rhema. Augusto diz, claramente, que não existe diferença entre Pastores Locais e os Professores do Rhema, no entanto deixa claro que para os membros, existe uma diferença de percepção.

Os professores do Rhema ocupariam um status social mais elevado na Estrutura Social. Teriam mais responsabilidade moral e comportamental, pois não levam a mensagem da comunidade apenas para os de dentro, mas são a principal ferramenta para disseminação da mensagem para os de fora. São institucionalizados de tal forma, que possuem organização global, constituição de currículo, projetos político-pedagógicos e trânsito permanente. Os Professores devem obter as mesmas credenciais dos demais, podendo assim, ser deslocados para qualquer lugar do mundo a fim de ocupar os cargos do Rhema, naturalmente após serem vencidas as barreiras linguísticas. A própria filha de Augusto, tornou-se professora do Rhema, foi enviada para dirigir a sessão de produção de materiais didáticos para Crianças na sede Nacional em Campina Grande-PB e se prepara para ser enviada para o continente africano onde ocupará cargos na instituição.

Desta forma, a Verbo da Vida dissemina sua mensagem, inclui os de fora, ao mesmo tempo em que se distancia dos de fora, impedindo, por exemplo que pregadores que não sejam formados pelo Rhema e ligados com uma Verbo da Vida local possam ocupar seus púlpitos. É a estruturação de uma *Communitas*.

Se em sua gênese, essa *Communitas* tinha por objetivo alcançar todas as denominações Institucionalizadas, tal objetivo permanece, porém também de maneira institucionalizada. “*Todas as Igrejas são Boas, eu até fui tocado em uma*

Batista”, diz Augusto, “*mas nós temos nossas divergências*”. Não estamos “*pescando no aquário dos outros, não*”. (risos). Curiosamente, em conversas anteriores, nas quais o interlocutor não estava informado desta pesquisa pois ainda não a iniciara, houve um comentário justamente afirmando que a Verbo “*pesca no aquário*”, uma referência à pregação do Evangelho que é simbolizada pela rede que se lança ao mar, para fregar peixes.

Essa fala divergente parece advir do fato de que “*pescar no aquário*” foi se constituindo como uma categoria de acusação aos verbeanos. Os evangélicos no Brasil possuem uma larga prática de evangelização, principalmente de católicos e membros de religiões não Cristãs. Presbiterianos, Batistas e Assembleianos são muito bem reconhecidos pelo vigor missionário de seus ministros. Ainda que essas Igrejas, sem seu afã proselitista, não poupassem os membros umas das outras, o enfoque maior era para com os de fora do evangelismo.

Ao se tornar uma Igreja, o movimento iniciado por Hagin acabou se conformando às instituições já existentes, mas como o propósito era outro, tornou-se uma Igreja cuja identidade passa a ser confusa. A questão fica mais adensada à medida que tais denominações perfazem o que Bourdieu (2007) chamava de Mercado de Bens Simbólicos. O Capital Simbólico que o Verbo da Vida tomou para si é o de falar a partir do Rhema – da palavra revelada. Todas as outras falam a partir do Logos. Este é seu serviço privilegiado, e o que lhe daria o prestígio necessário para competir com igrejas tão antigas.

Somam-se a isso os vários produtos espirituais que oferecem, e o público-alvo consumidor de tais produtos, talvez compreendamos o Habitus que mobiliza as ações no Campo Religioso. Em todo caso, naturalmente não é a partir dessas categorias analíticas que Augusto explica a atividade da Verbo da Vida. Para ele existe uma unção para todo mundo. Cada Igreja oferece aquilo que Deus lhes deu para oferecer. São formas que possuem alguma eficiência, afinal, diz ele, “*fui tocado pela Batista, rapaz!*”, mas não deixa de mencionar que “*temos nossas divergências*”. Para ele, no tocante ao todo “*nós somos cristãos*”, mas no tocante a nós, “*somos verbeanos*”, temos uma unção especial, “*algo que Deus nos deu para este tempo e com isso queremos servir*”.

Se para servir, é preciso oferecer um serviço, podemos inferir que, ainda que não seja de forma consciente, não querendo ser acusado disso, as Igrejas estão em

constante disputa e ao tornar-se Igreja, a Verbo operacionaliza-se para entrar no Campo.

Como vimos nas falas do Interlocutor Afonso, a Cura Divina é um elemento muito importante no discurso do Verbo da Vida. Quanto a isso, Augusto ratifica, afirmando que existem duas bases nas quais pode alicerçar-se: o Evangelho e a “soso” de Deus.

Quanto ao primeiro, o Evangelho é o termo utilizado para se referir não apenas aos textos bíblicos que levam este nome, mas a toda a Bíblia de forma genérica. Utilizando-se da famosa passagem de Isaías que afirma “*ter Jesus levado sobre si todas as dores e enfermidades*”, Augusto afirma que a Rhema desta palavra está na sua interpretação literal. Aqui utilizando formas de improvisação e habilitamento (INGOLD, 2015), uma vez que por definição anterior, Rhema seria o contrário de literalidade, afirma o interlocutor que é Rhema saber quando a passagem bíblica é literal e quando não deve ser lida dessa maneira. Sendo literal, fica demarcada a realidade patente de que não pode subsistir doença ou sofrimento algum para aqueles que são convertidos.

O segundo elemento está ligado à questão da conversão. Novamente utilizando as palavras gregas do Novo Testamento, faz-se uso do vocábulo “soso”, o verbo salvar, forma verbal do substantivo “*sote*”, salvação. Aqueles que receberam o “soso”, o salvar, devem ser prósperos em todos os sentidos da vida, sendo incompatíveis com a vida cristã qualquer tipo de sofrimento, conforme já mencionado.

Sendo “soso”, “*você não faz mais parte deste mundo, no qual você é um peregrino, um Rei ou um Sacerdote.*” Sendo assim, deve viver de maneira equivalente. Possuir posses para viver, comer e desfrutar o melhor da terra. O acúmulo de riquezas não é a consequência de uma Ética do Trabalho, é sim uma consequência da própria Salvação, é uma acúmulo místico e quanto a isso os relatos se multiplicam; são pessoas que receberam ofertas, conseguiram oportunidades inesperadas, bons negócios, apenas se comprometendo com uma vida mística mais fervorosa.

Esta prosperidade não é automática, pois falta o processo de conhecimento da verdade, novamente um Rhema deve acompanhar todo o desenvolvimento e o

Mover reaparece como espaço privilegiado para que novos conhecimentos sejam administrados diretamente pelo Espírito Santo.

A mente, portanto, deve apartar-se epistemologicamente daquilo que é mundano; e tais separações devem ser recorrentes. A conversão torna-se então, não um evento único, mas contínuo que vai se renovando a cada nova experiência, ou seja, a cada novo rito e deve ser pré e pós cedido de mudanças na forma de falar e pensar. Assim, afirma Augusto, ocorre a renovação da Mente e isso é muito forte nas pessoas do Verbo da Vida. Por isso, “a gente desconsidera” aquilo que não condiz à Rhema. Essa desconsideração, se não ocorre na prática, ocorre pelo menos no campo discursivo. Por exemplo, se uma pessoa com diagnóstico de câncer passa pelos ritos de Mover, é comum que comece a afirmar categoricamente que não está mais doente, ainda que os tumores não tenham desaparecido ou que os sintomas anteriores não tenham cessado. Entra-se em estado de negação consciente, que na forma de crer, apresenta-se como um importante exercício de fé.

Dessa forma, a enfermidade é sempre encarada, segundo Augusto, como o resultado de maldição – entendida aqui não como uma impreciação mágica, mas como a condição pecaminosa do mundo não resgatado pelo Cristo. Opondo-se à maldição, usa-se o conceito Benção, que serve tanto para identificar milagres pontuais, como explicações teológicas mais estruturais, como no caso do sacrifício propiciatório do Cristo. Assim, “*A doença faz parte da maldição e nós estamos na benção hoje, em uma aliança superior e é nisso que nós cremos.*”(Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Não obstante, não há como negar que os males do sofrimento estejam ainda presentes na vida cotidiana. E para isso, uma nova explicação é construída. Para Augusto, o problema fundamental nesse caso, está no Corpo. O corpo é perecível e por isso é susceptível a todo tipo de vicissitude. Entende-se porém que existe uma escatologia do corpo, uma transformação que deve ocorrer pelo advento histórico do Cristo, o que Augusto chama de corpo glorificado, uma transformação mística do tipo qualitativa deste corpo que não mais poderá sofrer padecimento algum.

Sobre a doença, Augusto diz:

Mas a doença não tem legalidade para ficar no nosso corpo. Por mais que fiquemos doentes, não há legalidade para que essa doença possa ficar. A doença pode vir pelo pecado. Jesus apagou nosso pecado, Deus já nos perdoou, mas ainda pecamos, e quando

pecamos abrimos brecha e aí a doença pode vir. Por isso temos que nos arrepender rapidamente, pedir perdão, e já declarar que foi abatida essa doença. É assim que os verbeanos creem, aqueles que conhecem bem a doutrina e estão envolvidos, principalmente a parte da liderança, tá!". Se você pegar um membro que ainda não fez o Rhema, que ainda não chegou a uma revelação mais profunda, vai dar uma titubeada. E nós cremos assim em relação à doença e à prosperidade, ok! (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Novamente a linguagem jurídico religiosa é mobilizada para explicar os males da desordem advinda da doença. A legalidade expressa uma concepção de embate entre as forças do mal e o bem, em que homens e mulheres são os objetos de disputa. Ao lado da ordem, está estabelecido que nenhum sofrimento deve existir para o converso e a promessa de que um dia esses sofrimentos se tornarão inexistentes. De outro lado, a força da desordem (MONTERO, 1985) milita para produzir todo tipo de dor. O fulcro da escolha recai na liberdade humana de escolher para qual dos pólos pender.

Aqueles que ainda não fizeram o Rhema são mais suscetíveis. Para Augusto, o poder para escolher reside menos nos ritos de mover e muito mais na aquisição de determinados conhecimentos. É uma disposição mental que só é conquistada por meio de um saber, um saber poder. O Rhema vem desenvolvendo uma complexa epistemologia mística muito associada à Palavra da Fé. Por isso é necessário falar, declarar, não pedir ou suplicar, mas sim “determinar” que a mente e o corpo sejam mobilizadas para a ordem. Existe uma instrumentalização epistêmica cuja finalidade é prever os meios para que esta postura seja efetiva.

Fica patente um aspecto biográfico em suas falas. Apesar de participar de toda a mística religiosa, Augusto vem de uma vida dedicada à formação acadêmica. Seus anos nas salas de aula da educação básica, assim como em cargos de coordenação escolar, sempre o aproximaram da educação. Desde sua ida para a Verbo da Vida, o Rhema sempre representou um espaço afetivo, e por isso toda sua valorização recai nas competências desta área de ensino da comunidade.

Esta é uma distinção clara entre os neófitos e a liderança. Para galgar espaços de liderança, é necessário passar por todas as etapas de integração da comunidade, a última sendo a formação no Rhema. Entretanto vale lembrar que, sem os ritos de Mover, não é possível alcançar tais espaços. São vários os exemplos de membros que, apesar de terminar os cursos do Rhema, não

conseguiram perder a dignidade nos Cultos de Mover e acabaram sendo obstaculizados.

A passagem pelo Mover é, para Augusto, algo tão elementar, que vai perdendo suas características integrativas. Torna-se comum, habitual. Ainda assim, quando tais ritos ocorrem, Augusto não deixa de afirmar que toda a sua postura de seriedade é deixada de lado de forma muito azafamada. Neste momento, todos são iguais.

Pergunto sobre como explicar que algumas pessoas, apesar de serem membros já experimentados e líderes da comunidade, ainda experimentem situações de doença? Para Augusto, as aflições da vida consuetudinária são comuns. Estas existem também para produzir, além de punições, provações – o que já foi explicado pelo interlocutor Afonso. As adversidades possuem sim, esse caráter pedagógico; para os experimentados, podem ser oportunidades para reafirmar a fé, *“nossas tribulações vão acontecer, a tempestade vai vir para o ímpio e para quem não é ímpio. Vai depender de onde você está firmado, como diz Mateus, está firmado na Areia ou firmado na Rocha.”* (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Assim, a doença apresenta-se também como uma manifestação dessas tribulações - trata-se portanto de uma categoria moral. E assim como explicou Afonso, Augusto afirma que é necessário declarar, com entendimento, que o acometido está livre do pecado, pela fé. Não assumir essa postura promove uma abertura, uma brecha, ou seja, uma aceitação da condição de doença como algo que é parte da ordem e não da desordem, e portanto, é o comportamento que leva a pessoa a apagar o espírito.

Augusto relata uma situação com a esposa de um de seus pastores:

[...] então, já aconteceu de líderes falecerem com câncer ou outras enfermidades. E acontece mesmo, agora com o Covid é um bom momento para se falar disso, mas existe muita coisa ainda oculta. Às vezes são coisas entre o Cristão e Deus.[...] Mas dentro de um processo de Câncer tivemos uma pastora, esposa de um de meus pastores, e ela faleceu com Câncer. Ela estava declarando a cura com fé, mas a gente não sabe quais são os pontos ocultos, entendeu? Então, só quando estivermos na glória para entender. Mas pelo que eu posso te falar, não há legalidade para que a doença se instale no nosso corpo. Logicamente você precisa estar muito bem entendido sobre quem você é. A revelação precisa estar bem firme. Não é apenas logoi. Por isso a gente fala que não é só ouvir a palavra. Ouvir não vai fazer diferença. Você precisa meditar, fazer a

diferença, compreender, a própria prosperidade [...] situações adversas vêm. Ano passado eu passei por um período complicado de Fé, literalmente de Fé, mas houve a graça e o entendimento. Existem desertos em que você é levado pelo Espírito, e existem desertos em que você se leva, que são as brechas que a gente abre, entendeu? Quando você é levado pelo Espírito ao deserto, o Espírito se encarrega de estar ali com você. Quando você se leva para o deserto pelas coisas erradas que faz, aí tem que confiar na misericórdia de Deus. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Neste sentido, entendo que as palavras de Afonso são muito similares às palavras de Augusto, denotando que esses líderes experimentados da comunidade reproduzem discursos equivalentes que compartilham de origem comum. O sofrimento não é sempre o resultado de um pecado, mas o é, na maioria das vezes e sendo assim, é mais prudente entender que devem existir tais pecados, tanto por parte daquele que sofre, como por parte dos irmãos que convivem com o sofredor. O sofrimento pode ser o resultado de uma ação divina. Mas não é ele mesmo causado pela divindade. São causados pelo diabo, com a permissão de Deus ou pelas escolhas do cristão. Em qualquer caso, sempre pode ser uma oportunidade para crescimento.

Fiquei, no entanto, muito curioso sobre esta menção aos chamados pecados ocultos. De acordo com Augusto, são falhas de comportamento e caráter que não estão à mostra, mas que constituem danos para os sujeitos. Trata-se de uma acumulação daquilo que ele chama metaforicamente de sujeira. Aqui ele utiliza a seguinte metáfora, todos os cristãos são como canais por onde passam as bênçãos, tal qual uma artéria do sistema circulatório. A obstrução do canal promove o afastamento da ação do Espírito Santo, perfazendo uma nova brecha para a ação do mal. Por vezes, nem a própria pessoa têm consciência desses “pecados”, porém não se torna menos responsável pelos seus efeitos. Os exames de consciência, a busca pelos ensinamentos do Rhema, os jejuns, orações, participações em congressos, palestras e o Mover do Espírito servem justamente para evidenciar tais realidades téticas.

Os tipos são vários, desde mágoas, frustrações, competições que promovem um esmorecimento da vontade de potência. A pastora falecida, vítima de um câncer, apesar de seu alto status social na estrutura, deixou uma sensação marcante de que, apesar de todas as pregações, de todas as palavras, de toda a crença que apresentava, de objetivar ser um modelo de vida cristã para sua comunidade,

acabara por falhar no propósito final, por ter falecido com dor e sofrimento causados por uma enfermidade. Se não foi curada, não era uma provação, não poderia ser encarada como uma maneira de elevação, portanto foi uma derrota. A crença, no entanto, precisa permanecer incólume, e para isso a reputação da pastora sofrerá todas as máculas necessárias para justificar a origem do erro.

Outra característica da Verbo da Vida aparece nas falas de Augusto, a ideia de que pelo Rhema, a Palavra Revelada, passam a não mais se entenderem como pecadores:

Nós, verbeanos, não cremos que somos pecadores. Pecadores vivem na prática do pecado. Mas não somos perfeitos ainda, estamos no caminho de perfeição, "*perfecton*", mas não chegamos lá ainda, porque temos o corpo perecível, e enquanto este corpo não for glorificado isto não vai. Então, precisamos trilhar este caminho, nos limpando, não cometendo os mesmos erros. Jesus mesmo disse que existem pecados que são para morte e pecados que não são para morte. Então você tem pecados contra o corpo, pecados morais, e tudo isso vai gerar situações e consequências. É a lei do plantio. Plantar ou não, é subjetivo, mas a colheita é certa. Então você plantou, você colhe. Plantou pepino vai colher pepino. Então, nós cremos nisso. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

Esta é uma das formas de diferenciação no campo discursivo que a Verbo da Vida constitui como elementos doutrinários e que a separa de todas as demais comunidades cristãs. A admissão de que todos os homens são pecadores é, segundo Turner, uma das características que vinculava todos os cristãos à *Communitas*. Com exceção da Virgem Maria, mesmo os católicos romanos admitem os pecados de seus Santos e os vários méritos que os elevam à estatura da beatitude pela busca da penitência. As tradições Protestantes partem da identificação de todos os homens como pecadores tal qual axioma, de onde deriva sua antropologia teológica.

Os verbeanos, ao fazer a opção por romper com esta nomenclatura, afastam-se desta catolicidade, ao menos em sentido terminológico. Somente aqueles que passaram pelo Rhema entenderão as razões de tais afirmações e estas estão relacionadas à Palavra da Fé, que procura antecipar ou emular, realidades ideais, em uma atuação existencial. Com isso, constitui-se uma marca identitária.

Eles, os não verbeanos, os que não entendem a verdade, se dizem pecadores e por isso atraem para si a condição de pecado e junto a ela todos os tipos de males e afastamento espiritual das bênçãos. O Espírito Santo não agiria

livremente em pecadores, por isso as marcas do Culto de Mover estão presentes na Verbo e não nas demais Igrejas. O rito, ainda que não seja considerado exclusivo dos verbeanos, ratifica a verdade teológica defendida pela comunidade.

Não obstante, quanto aos efeitos e funções do Culto de Mover, Augusto procura afirmar categoricamente que não se deve associá-lo a algum tipo de limpeza espiritual ou algo semelhante. Para ele, o que produz esse resultado é a Rhema, a Palavra Revelada, que ecoando a reflexão ética socrática parece ser entendida como Verdade Conhecida, é verdade obedecida.

A função do Mover de proporcionar um mergulho na interioridade do ser e de lá trazer à consciência alguma compreensão que atue na construção da própria identidade como Cristão. Aqueles que não têm tal experiência ritual ficam alijados dessa forma de autoconhecimento, ainda que essa não seja a única forma de obter o resultado, o que poderia advir também do estudo e do Rhema.

Ainda assim, afirma Augusto:

O Mover não vai alterar sua vida cristã, ele vai trazer uma consciência para perceber o sobrenatural dentro de você. Este é o mover verdadeiro. Quando existe uma Unção verdadeira, você percebe que algo transformou sua vida, mas o mover não vem te limpar não, quem limpa é a palavra, é ler a palavra, é meditar na palavra. É assim que você faz prosperar seu caminho, é assim que você cresce na fé, é assim que você faz manifestar o fruto do espírito. [...] Agora, o mover em si, eu não creio em uma mudança de vida por causa do mover. Ele é muito bom, ele restabelece, ele faz ligações. Essa unção, quando você a recebe, trará identidade específica para você, dentro do seu eu e do seu espírito. A verdadeira Unção acontece dentro do seu espírito. É nessa unção que a gente se enche do Espírito, com Salmos, com cânticos, com outras línguas e isso vai fazendo com que sua alma fique cheia. Então você tem o seu Espírito que vai se enchendo, e vai transbordando junto ao Espírito Santo, aí vem o transbordar para sua alma, e aí vêm as manifestações no corpo. Alguns tremem, alguns começam a rir, alguns começam a chorar. Essa unção do riso mesmo é evidência. É algo que vem de dentro. É algo que vem para quebrar algumas cadeias dentro de você. Assim como o choro; o choro pode ser um choro de interseção, mas depois vem o regozijo que é essa alegria, agora o que vai mudar sua vida mesmo é a palavra. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

A interlocutora Ana havia mencionado que não conseguia receber a chamada Unção da Alegria, mas que o Choro era uma maneira de participar do ambiente ritual. O choro, no entanto, apesar de ser mencionado e valorizado por Augusto, não é a marca ritual do mover. Ele acontece, mas é uma performance contida, muito

pouco performática. Não constitui de fato uma *Communitas*, pois não produz de fato uma equalização dos status sociais dos participantes.

É no Mover que a Identidade Verbeana é demarcada. Para Augusto, este Mover ocorre desde sempre no cristianismo, como ele diz, “faz parte da vida do Cristão”. Menciona a famosa passagem do pentecostes, afirmando que lá já existia o mover, mas logo em seguida dá um salto histórico para os movimentos evangélicos do Século XIX. Este lapso entres ele não é preenchido pois os movimentos cristãos que admitiam o Mover como parte de seus processos rituais acabaram por ser considerados hereges na história do cristianismo, portanto não servem como referência.

Saltar para o Século XIX é fazer menção aos primórdios do movimento pentecostal, cuja marca mais significativa era a Glossolalia, o que também está presente na teologia verbeana como visto no relato do Interlocutor Eduardo. Aliás, tanto Eduardo, como a Interlocutora Amanda são oriundos da Assembleia de Deus, e ao transicionar para a Verbo da Vida, não sentiram nenhuma dificuldade referente a essa prática religiosa. Amanda, no entanto, nos dá uma descrição interessante sobre como entende a identidade verbeana neste ponto, diferindo da Identidade Assembleiana, o que veremos mais adiante.

Podemos dizer, com isso, que o Mover torna-se uma característica muito particular à Igreja Verbo da Vida, ainda que não seja exclusivo dela. Como o Rhema é intencionalmente aberto a outras denominações e é propósito mesmo do instituto reproduzir estas práticas em outras comunidades, não podemos dizer que se trata de uma exclusividade, mas sim de uma particularidade.

Quando perguntado sobre isso, Augusto é categórico em dizer que:

Quem nos traz realmente a identidade Cristã é a Palavra. O mover vem para fixar isso na gente. Então, quando você passar por isso [...] eu mesmo demorei para passar pela unção do riso. Eu achava isso estranho. Julgava. Até o dia em que aconteceu comigo. Foi quando eu perdi a reputação mesmo, óculos para um lado, carteira para o outro, caído no chão e um riso incontido. Muita coisa foi formada a partir de entendimento disso, até mesmo o fato de não mais julgar. Porque até então, para mim, era algo muito emocional. Mas não tem nada a ver com a emoção. Estou aqui falando da unção verdadeira, certo? Existem os exageros dentro do Verbo e de outras comunidades. Mas falando pelo Verbo da Vida, faz parte da vida do Cristão o mover. Mas é o que eu falo, palavra e espírito, palavra e espírito. Porque a unção é inerente ao espírito. Como é o Espírito Santo que habita em nós, ele vai trazer coisas para nós. (Augusto – Empresário e Pastor da Verbo da Vida)

2.6 O Mover é uma descoberta individual

Amanda Maia – 19 anos, membro há seis meses na Verbo da Vida

Amanda é acadêmica de Arquitetura e Urbanismo, tem 19 anos e está na Verbo da Vida há cerca de seis meses. Como a maioria dos membros da Igreja, Amanda é oriunda de uma outra denominação evangélica, a Igreja Assembleia de Deus Missões, portanto uma comunidade religiosa pentecostal. Foi para a Verbo da Vida por meio de amigos que realizavam reuniões denominadas VCL, nas residências. Foram as amizades cultivadas durante vários meses que a atraíram.

Ao ser perguntada sobre as razões que a levaram a deixar sua antiga denominação, Amanda afirma que, em sua experiência com a Verbo, lhe chama a atenção que todas as falas, ensinamentos e comportamentos que observou estavam alinhados com o que chamou de palavra e na fé. A menção à fé vem apoiada na expressão exercício da fé e na expressão Tudo é declaração.

Amanda com isto faz menção à Palavra da Fé, prática que visa determinar por meio da verbalização, que os conteúdos doutrinários ensinados na comunidade devam ser reiteradamente afirmados. Indagada se já havia começado a frequentar o curso de formação Rhema, afirmou que não poderia começar antes de terminar um período de agregação que denominou de discipulado. Trata-se de um período de tempo indefinido durante o qual, novos membros podem ser acompanhados por um membro mais experiente que tem o objetivo de compartilhar os primeiros direcionamentos sobre o funcionamento da Igreja, assim como a visão e os propósitos da comunidade local.

Quando perguntada se já havia participado de algum Culto de Mover, Amanda respondeu que não havia participado, mas sua expressão corporal indicava que não sabia nada a respeito. Ao perguntar se sabia o que era a chamada Unção da Alegria, no entanto, afirmou sorrindo e categoricamente que sabia do que se tratava, porém não havia tido essa experiência até aquele momento.

Os Cultos de Mover não são realizados em momentos ou espaços privados. Não são ritos apenas para iniciados. São públicos e possuem caráter fortemente espontâneo como menciono em outros momentos desta descrição. O fato de Amanda não conhecê-lo pelo nome indica que, pelo menos nesse momento de

Disciplinado, pelo qual estava passando, tais informações não são necessariamente repassadas. Em minha primeira experiência, conforme explicitada no início desta descrição, fui informado sobre o Mover pela amiga que havia me convidado para a conferência e claramente ela mesma não sabia que o Mover aconteceria, ao mesmo tempo que não se sentiu intimidada ou desconsertada ao afirmar Esta noite foi só Mover.

Nas conversas com membros da comunidade que já frequentaram o Rhema, a expressão é fartamente utilizada, inclusive em diversos vídeos na internet, os quais numa rápida procura produzem uma série de resultados indexados, reproduzidos em outras Igrejas Verbo da Vida pelo Brasil e no exterior; os mesmos elementos que observei na primeira experiência.

A confusão de Amanda, portanto, me parece decorrer do caráter não institucional do Mover. A mesma já havia presenciado as manifestações várias vezes, apenas não conhecia a nomeação. De fato, a Verbo da Vida não trata tais cultos como rituais institucionalizados, apesar de ter todos os elementos para sê-lo. Parece-me que existe uma resistência de fazê-lo, por receio de perder o caráter espontâneo, esvaziando assim, a mística do acontecimento.

Augusto pareceu-me querer diminuir ao máximo a significação do Mover, sem abrir mão da sua importância. Ao mesmo tempo que supervaloriza o que afirma ser o Ensino da Palavra, o que também é presente nas primeiras conversas com Amanda.

Quando pergunto à Amanda o que pensava sobre a Unção da Alegria, ela responde que acha algo interessante, principalmente por entender que é uma forma do Espírito Santo se manifestar, e que por acontecer em uma comunidade que prima pela palavra e pela fé, pressupõe que exista um fundamento para acontecer e por isso acha importante que passe pela experiência tal qual os outros membros.

Amanda diz que:

Acho que além do fato que eu disse pra você que o que mais me interessa nesse assunto é saber que é uma das manifestações do Espírito Santo, e que isso de certa forma agrega muitas coisas pelo fato de ser uma intimidade com Ele, acho importante saber também que a igreja como corpo vive experiências únicas e cria atmosfera no mesmo espírito. (Amanda – Acadêmica de Arquitetura)

Essa atmosfera mencionada aponta para a importância que ela percebe, ainda que não muito bem elaborada com as explicações de cunho mais teológico, que a Verbo da Vida articula a própria identidade como comunidade, com o Mover, ainda que não queiram que esta seja a principal e única marca. A questão é que todas as demais Igrejas Evangélicas afirmam-se como detentoras da “Verdade Bíblica”, de possuírem “fundamentos nas escrituras”. A Confissão Positiva não é tão comum e de fato é parte doutrinal na Verbo da Vida, mas em termos de diferenciação litúrgica, aparece novamente o Mover como marca identitária.

Essa identidade, para Amanda, não começa comunitariamente. É algo que deve desenvolver-se na interioridade. As experiências para ela, devem ser individualizadas, antes de pertencer à coletividade. Essa percepção me parece estar alicerçada nas noções fortemente individualistas que permeiam o discurso da Verbo. A dimensão comunitária da espiritualidade é, para eles, muito dependente da busca, desejo e determinação das vontades individuais. A doença, o sofrimento, a pobreza e as dificuldades são oriundas de escolhas individuais e seus opostos também seriam.

A comunidade existe não para oferecer, pelo menos nos discursos, nada além de uma maneira de emancipação espiritual para todos os adeptos. Afirmo que isso se opera apenas ao nível dos discursos, pois os direcionamentos dos comportamentos aceitáveis, assim como a construção de espaços litúrgicos, inclusive nestas reuniões em residências de onde Amanda se origina, apontam para a direção contrária. A Verbo de Vida é altamente estruturada, institucionalizada, determinativa, diretiva, mas não quer ser vista desta forma.

Amanda diz que em sua antiga igreja já havia passado pelo que chamou de batismo no Espírito Santo, portanto, já havia tido a experiência da glossolalia. E neste ponto, seu relato pareceu-me um tanto quanto interessante. Pergunto o que ela pensava sobre as Línguas Estranhas, ao que respondeu-me:

Antes era algo mais que eu pensava sobre precisar se criar uma atmosfera específica, em um lugar específico, muitas vezes em uma igreja ou célula, e até mesmo girar no manto, como falávamos na Assembleia (risos) Mas hoje entendo que “é uma oração que eu posso fazer a qualquer momento, uma oração do próprio espírito intercedendo por coisas que nem eu sei” (Amanda – Acadêmica de Arquitetura)

O que achei interessante era o uso da expressão Girar no Manto. Imaginei, primeiramente que poderia ser algo mais próximo às religiões afro-brasileiras, mas ao pedir para que explicasse, tive a impressão de que estava descrevendo exatamente os Cultos de Mover, porém de forma menos sofisticadas. Para ela, Girar no Manto também envolvia performances corporais. Havia giros literais, mas também movimentos de danças espontâneas, marchas estacionárias, muita emotividade e saltos, dentre outras expressões.

Pergunto o que pensava ser os significados de tais comportamentos, respondeu que entendia ser a manifestação do Espírito algo tão grande e intenso no interior da pessoa que, de alguma forma, derramava-se para além da interioridade, produzindo no corpo o movimento que não poderia ser contido pela densidade da manifestação.

Segundo Amanda, todo membro da Assembleia de Deus precisa pelo menos manifestar a Glossolalia, para ser reconhecido como um agente legitimado pela espiritualidade. Todos os cargos, por mais simples que sejam, não podem ser ocupados por pessoas que, ainda que apresentem todas as habilidades para tal, não consiga realizar a Glossolalia. Dessa forma, ela seria a marca identitária da sua antiga denominação.

Ao ser questionada sobre a Verbo, Amanda afirma que “isso é muito do local que a gente está, entende? (risos) tipo, quando eu disse da unção do riso, isso não é normal na Assembleia, mas na Verbo sim. Igualmente o “girar no manto” não é normal na Verbo, mas na Assembleia é. Então de certa forma, as pessoas que receberam o batismo no Espírito Santo, acabam todas se “parecendo” nessa questão. (Amanda – Acadêmica de Arquitetura)

Pode ser que, a partir desta fala, possamos inferir que a Glossolalia é correspondente ao Mover. E se na Assembleia ela é caracterizada como procedimento ritual necessário para a agregação na comunidade, na concepção de Amanda o Mover poderia exercer, para ela, a mesma função.

Ao ser perguntada sobre isso, Amanda procurou afirmar, com muitas reticências, que não acreditava que o fato de não passar pela experiência da Unção do Riso ou pelo Mover, resultaria em algum tipo de mudança relacional com seu círculo de amigos. Mas quando perguntei se desejava ter a experiência, afirmou categoricamente, dizendo que sim, pois dessa forma iria sentir-se mais dentro do

grupo, uma vez que seu grupo de amigos já havia experimentado, e relatavam como diversas mudanças passaram a ocorrer em suas vidas.

3. DISCUSSÃO COM A TEORIA ANTROPOLÓGICA

Derivando da análise etnográfica que pretendi executar no capítulo 2, pretendo operacionalizar um diálogo crítico com os fundamentos teóricos que entendo serem os mais efetivos para meu objeto de estudo. Trata-se de usar a teoria antropológica para, se possível, compreender e explicar aspectos do campo de pesquisa.

Para tanto, optei pela tentativa de um diálogo entre Victor Turner e Thomas Csordas. Do primeiro, procurei desenvolver a noção de *Communitas* e *Liminalidade*, tendo em mente que *liminalidade* é o elemento mais central na teoria de Turner, entendi que para minha análise o conceito de *Communitas* seria mais apropriado. Não quero dizer com isso que o conteúdo dos termos não esteja necessariamente emaranhado. Não acredito ser possível pensar *Communitas* sem a *Liminalidade*; o oposto, não necessariamente verdadeiro já que Turner toma de Van Gennep esta categoria e a desenvolve em sua teoria.

Faço entretanto, um movimento semelhante àquele elaborado por Judith Turner que, ao tratar sobre suas experiências etnográficas prefere focar-se na *Communitas* como resultado da anti estrutura formada pela espontaneidade e da quebra dos padrões rígidos das determinações da vida estrutural a fim de criar o ambiente propício para novas formas de vivência e percepção da realidade social.

Entendo que os Cultos de Mover possam ser pensados como um ritual de contraste, no qual ocorre uma transição entre o espaço da vida regrada pelas convenções doutrinárias, para uma passagem liminar cujas convenções podem entrar em suspensão momentânea e assim, produzir novas interpretações e concepções, que posteriormente serão readmitidas no retorno, transformando-se em novas categorias estruturais. Este movimento cria e recria as normas, as doutrinas, os discursos da Verbo da Vida.

Ressalto também que, seguindo Victor Turner, compreendo ser o Culto de Mover um espaço sensorial, com performances livres, onde está resguardada a liberdade de operar simbólica e semanticamente de maneiras diversas, por meio do corpo e das palavras. Ali não se folheiam as páginas da Escritura, não se fica sentado apenas como expectador da liturgia, não há pleno controle do corpo; trata-se de um Pólo Sensorial criativo.

Paralelamente há também a fixação de normas, doutrinas e comportamentos tidos como aceitáveis, portanto não desviantes. Estes são enquadrados pela Teologia do Rhema, que fixa aquilo que serve à diretividade da vida comunitária. Tais regras são descritas em apostilas, aulas, livros, códigos de vestimentas, códigos morais tácitos, que perfazem um Polo Ideológico.

A *Communitas* de Turner é portanto um espaço de negociação entre o aspecto dionisíaco do Polo Sensorial - um culto onde o Espírito sopra como quer; uma igreja selvagem - com os aspectos apolíneos do Polo Ideológico - da igreja da Palavra; das Verdades Reveladas e atestadas pela autoridade da tradição.

Essa dinâmica forma na vida dos fiéis um Self-Religioso e um *Habitus Religioso*. Conceitos estes que utilizo das etnografias que Thomas Csordes elaborou ao investigar movimentos carismáticos católicos nos Estados Unidos. Self Religioso seria uma forma não determinada que a pessoa utiliza para se envolver ou se orientar no mundo. No caso, trata-se da formação de uma identidade verbeana que nasce da *Communitas*, passa pelo Polo Ideológico e informa a vida cotidiana. Portanto, na construção deste Self, nota-se o esforço para se adaptar e se inovar, por meio de uma constante reflexividade que encontra expressão em todas as performances da vida social.

Quanto ao *Habitus-Sagrado*, como afirma Csordas, trata-se de uma decantação dos meios de ação na vida social formada pelo Campo Religioso em sobreposição ou bricolagem, com outros Campos da vida dos indivíduos. Desta forma é necessário operacionalizar as distinções e os modos de ser e agir para alcançar o objetivo de integrar a vida religiosa na vida secular ou cotidiana. Dessa forma, ser um verbeano pode apenas configurar-se em participar dos cultos ou concluir os estudos no Rhema. Trata-se de agir de modo esperado, tanto naquilo que é determinado pelas regras ideológicas, como na liberação das energias recalçadas nos Cultos de Mover,

3.1 *Communitas*/Liminalidade no Culto de Mover

Partindo dos estudos em Antropologia do Ritual, opto por analisar meu campo de pesquisa a partir do instrumental teórico metodológico de Victor Turner. Dentre as várias abordagens possíveis de sua volumosa produção teórica, entendo que no

Culto de Mover, meu objeto de estudo, a noção de *Communitas* é apropriada como uma possível chave de compreensão do fenômeno, como afirma Judith Turner Pentecostal and charismatic churches find moments of universal love, praying for the sick, and that “*sweet, sweet peace and union that comes riding into a charismatic worship service on the wings of what they call ‘singing in the Spirit,’ a quiet communitas.*” (TURNER, 2012, p.20). Compreendo que a noção de *communitas* é o resultado de um processo anterior e mais central na teoria de Turner, a liminalidade; mas sigo de forma intencional dando maior ênfase na *communitas* por entender que essa ideia é para mim mais apropriada a esta pesquisa,

O Culto de Mover pode ser encarado também como um Rito de Passagem. Alguns interlocutores de minha pesquisa comunicaram tanto o desejo de obter a experiência, o que para eles equivaleria ao que chamamos Rito de Iniciação, como outros relataram a dificuldade de completar a experiência que é algo provável de acontecer em ritos de passagem – por exemplo, quando determinado indivíduo não consegue transpor os obstáculos necessários para alcançar êxito em seu rito de passagem, acabará impedido de acessar socialmente os espaços que utilizam o rito como autorização - assim como outros mencionam como passaram a perceber a realidade social da comunidade após experimentar tal experiência.

Partindo da categorização de Van Genep, o Culto de Mover também poderia ser classificado como Rito Indireto:

Ao contrário, o rito indireto é uma espécie de choque inicial, que põe em movimento uma potência autônoma ou personificada, ou uma série inteira de potências desta ordem, por exemplo, um demônio ou uma classe de djins, ou uma divindade, que atuam em proveito de quem realizou o rito, voto, oração, cultos, no sentido comum da palavra, etc. [O efeito] do rito indireto faz-se por ação de retorno. (VAN GENNEP 2011, p.50)

É a divindade, portanto, o Espírito Santo, quem produz o efeito ritual, na explicação êmica dos atores sociais, sendo a figura dos pregadores apenas acidental, visto que os mesmos participam do ritual não apenas como agentes executores, mas como sujeitos ativos/passivos. Quando o pregador mobiliza seu corpo na performance ritual, quer comunicar aos demais que viverá a experiência junto a eles, e não como um operador externo que guia o ritual.

É o que fica evidente em falas como “*não se pode controlar a ação do Espírito*”, no relato de uma interlocutora que relembra uma fala de seu pastor “*o culto está encerrado, mas eu não posso parar as manifestações do Espírito Santo. Então quem precisa ir embora, às vezes ele falava isso tomado pelo Espírito Santo, jogado no chão ou sentado*”.

Passar por este ritual, portanto, equivale a transitar na conhecida fórmula das três fases. Ao chegar à Igreja, os atores precisarão experimentar uma separação social; o mundo das regras e normas sociais, com seus valores de etiqueta formal precisa ser pontualmente suspenso, como em uma “*epoche*”, uma suspensão de juízos. Esta operação é facilitada por todo aparato cútico elaborado, em meu relato, a saber, que a música, a iluminação, as palavras, os gestos, ou seja, os símbolos rituais, começam a operar.

Uma mudança será operada, a passagem de uma situação social para outra, ainda que tal passagem ocorra inúmeras vezes para a mesma pessoa. Digo isto, pois podemos nos deixar enganar pela ideia de que os Ritos de Passagem devam restringir-se apenas àqueles em que, uma vez operada a passagem, não é necessário que o indivíduo passe novamente pelo mesmo rito.

É assim com a entronização de um rei, com o batismo cristão ou com a passagem da infância para a fase adulta. Uma vez que o rito termina, não há retorno e, ainda que o indivíduo seja deslocado para fora de seu novo lugar social - caso da excomunhão na Igreja Católica Romana ou na usurpação do trono, no caso dos reis, a reincorporação do indivíduo não será pela reexecução do rito anterior, mas sim de outros ritos – no entanto, outros ritos que também executam passagem são reexecutados indefinidamente, por exemplo a eucaristia ou os ritos de chegada ou saída em deslocamentos de algumas sociedades. Nesse sentido, a recorrência do Culto de Mover justifica a classificação como rito de passagem. A separação é então concretizada por ritos preliminares, faz com que o indivíduo entre em estado liminar. É sobre esse estado que abordarei mais detidamente.

Ao entrar na liminaridade, o ator torna-se, para Turner, uma “*Liminal Personae*”. Entra em um estado de ambiguidade, não sendo mais o que era e abrindo-se para a possibilidade de se tornar algo diferente. Dessa forma, as classificações, status sociais, títulos, papéis sociais ficam suspensos, ou borrados. A preparação preliminar do espaço que observei, com pouca iluminação, música

cadenciada e as técnicas do corpo direcionadas a este propósito, davam impressão de invisibilidade para as diferenças. O próprio gesto de fechar os olhos evoca o mesmo símbolo.

Aqui, homens e mulheres, velhos e jovens, pastores e ovelhas, ricos e pobres, belos e feios, são despojados de suas insígnias. Irão “*cair no espírito, falarão línguas estranhas, receberão a unção da alegria com risos, perderão a dignidade*” (Vide falas de Augusto no Capítulo 2). O pregador, como instrutor ativo do rito também é agente passivo, portanto até mesmo esta relação localizada do poder de fala, para os que devem escutar, é subvertida. Todos os que conseguirem entrar na liminaridade tornam-se iguais, como que “*tritutados como uma massa uniforme*” (TURNER, 1974).

Neste momento surge o que Turner chama *Communitas*, o espaço de convivência liminar, pouco estruturado, indiferenciado da comunhão dos indivíduos igualizados. Assim, o homem de terno e gravata caros, que chegou ao culto em seu BMW, se renderá completamente, ficará estirado no chão, ao lado de outro que, após o término irá dirigir-se ao ponto de ônibus para voltar ao lar, a fim de trabalhar na manhã seguinte.

A alta sociedade ali representada não está diferenciada dos pobres. A glossolalia é semelhante, a postura ativa está momentaneamente perdida, os bons modos aprendidos como repertórios necessários para operar em seu estrato social foram deixados de lado. Indiferenciados, tomados pela dimensão do polo sensorial (TURNER, 2013) do símbolo ritual, pela força dionisíaca da “*igreja selvagem*”.

Neste espaço manifesta-se o poder ritual dos fracos. Aqueles que querem manter a postura de racionalidade não possuem ali um lugar social, transformam-se em corpos estranhos, como aquele que se senta em uma mesa chique, com pessoas falando em um idioma completamente estranho. Não se trata de entender algo, mas sim de deixar-se participar daquela comunhão criativa, tal qual uma tábua rasa na qual a sabedoria do grupo será inscrita.

De fato, em *Communitas* existem muitas provações, nesse caso, é preciso desafiar a compostura para que ela seja destruída. Se saírem renovados pelo resultado da ação espiritual, como me disseram “*cheios do Espírito*”, não deverão abusar desse privilégio, e por isso serão completamente humilhados pelo Espírito.

Toda e qualquer atividade que poderão exercer na comunidade religiosa dependerá também dessa rendição; é o que fica claro quando todos os líderes da comunidade são os primeiros tomados pelas experiências místicas. Eles não ocupam tais cargos na estrutura por participarem do rito, mas ao participar do rito são legitimados lá. As bênçãos que procuram também podem ocorrer na *Communitas*, assim como novas diretrizes morais, disposições mentais, renovação das crenças, elementos do polo ideológico sobre os quais falaremos mais adiante. Sejam quais forem as conquistas alcançadas na liminaridade, serão sempre benefícios para o bem comum. O que temos operando aqui é uma pedagogia da liminaridade.

Pensando em termos de contraste com o sistema de status, podemos dizer que estamos diante de certo binarismo, ao estilo estruturalista de Lévi-Strauss. De um lado a *Communitas* e do outro a Estrutura, de onde foram separados e para onde serão agregados. Na *Communitas* temos a igualdade, o anonimato, o altruísmo, a sacralidade ao passo que na Estrutura operam a desigualdade, a nomenclatura, o egoísmo e uma certa secularidade.

É o que ocorre quando o rito termina. O levantar-se do chão, o reencontro com as normas da estrutura, as lágrimas, que alguns enxugam com lenços caros, enquanto outros assoam os narizes com papel toalha. A impostura da fala e do corpo retornam aos moldes dos estratos. Algo mudou. Aqueles que foram tomados passam a reconhecer uns nos outros os signos de terem pertencido à mesma realidade social. Aqueles que não participaram da *Communitas* desenvolvem sentimentos de não pertencimento, de inadequação, de certa frustração, que justificam com repertórios de frases como “*não quero escandalizar aqueles que não entendem o mover*”.

Turner afirma que no cristianismo, este espaço de *Communitas* seria institucionalizado nas práticas monásticas. Separados da vida não religiosa, monges esperam a agregação no paraíso, portanto viveriam em estado permanente de *Communitas*. A própria vida monacal seria um ritual que termina na morte, a elevação para a glória do paraíso. O mesmo ocorreria com movimentos milenaristas ou o movimento hippie.

Assim, as manifestações sustentadas da *Communitas* podem parecer perigosas. São anárquicas. Parafraseando Mary Douglas (1966), o que não pode ser

claramente classificado é perigoso e poluente. Desta forma, a liminalidade é uma manifestação cultural da *Communitas*. Turner usa o exemplo do Jester, o chamado Bobo da Corte. Dotado de uma língua afiada e racionalidade muito sofisticada, o Jester é um símbolo dos valores morais da *Communitas* em oposição ao poder coercitivo dos governantes. Ele pode fazer e falar o que bem entender, assim como os místicos consagrados das grandes religiões; estes não são acusados de heresia quando falam, pois o que falam pertence a um outro nível de cognição.

O que ocorre no Culto de Mover é similar. Uma certa abertura dionisíaca que deixa as pulsões efervescerem. Obviamente não se trata de espaço completamente avesso à moralidade. Quando as mulheres caem no espírito, são logo cobertas por tecidos, o que não acontece necessariamente com os homens. Gestos e formas com teor sexual também não são performatizadas.

Mas o adulto que abre os braços e corre pela nave da igreja como uma criança brincando de aviãozinho ou um adolescente que se levanta com a voz impostada falando como porta-voz da divindade enquanto homens adultos, inclusive os próprios pais, dobram os joelhos e em gesto de humildade, assentem às imprecações do garoto que diz *“Isto diz o Senhor, o seu Deus, sua benção chegará esta noite”* aparecem de maneiras muito criativas. Na *Communitas*, os inferiores e marginais criam uma moralidade aberta, simbolizando o que David Hume (1932) chama de sentimento de humanidade.

Nota-se que apesar de se opor à estrutura, a *Communitas* tende a se tornar estrutura. Seus elementos são paulatinamente incorporados e quando existe resistência, a estrutura instrumentaliza a *Communitas* como uma espécie de válvula de pressão. Por exemplo, quando pensamos no Carnaval como *Communitas*, temos o contraste com as celebrações religiosas anteriores como o natal e a festa dos reis magos e posteriores com a quaresma e a páscoa. O Carnaval é a contestação da estrutura ética da vida religiosa. Neste espaço de *Communitas* a sexualidade e os excessos são liberados, já prevendo uma forma de reinserção na estrutura com a quarta-feira de cinzas.

Apesar de criticar a festa, a própria estrutura institucionalizou a *Communitas*. Enquanto a estrutura religiosa cede espaço para a *Communitas*, esta pode tornar-se a própria estrutura, uma existência de excessos e conflitos onde se busca o espaço religioso, agora como *Communitas* para promoção de um certo equilíbrio da vida

social. É assim que os aspectos sagrados não são mais fixos, mas estão em movimento.

A *Communitas* também deve ser compreendida como o que ocorre no agora. Enquanto passado e futuro são raízes e expectativas da estrutura, preocupações e angústias, que se estendem para o futuro por meio da linguagem, das normas e dos hábitos, na *Communitas* ocorre uma presentificação extrema. É por isso que não se torna necessário fazer um cálculo das consequências de se deixar comportar de forma tão diferente no Culto de Mover.

Que tais cálculos existem, não há dúvidas. Mas que eles estão operando o tempo todo, não é o que aparece nas falas e comportamentos dos interlocutores. Apenas fechar os olhos e deixar que o Espírito flua, parece muito com uma maneira de viver aquele presente como se não houvesse um futuro e se esquecendo das amarras do passado. É a criação de um senso de humanidade criativa. Por isso Turner afirma que a *Communitas* possui existência imediata e concreta, não normativa, não institucionalizada e não abstrata.

A abstração é a razão apolínea que afirma uma regularidade na vida estranha ao caos cotidiano. Dizer que a *Communitas* é imediata e concreta, significa afirmar que ela só existe quando está acontecendo. Por exemplo, o Culto de Mover não é um projeto, uma ideia, uma expectativa; estas características acabam surgindo na estrutura para explicar o rito, mas não apareceriam se o rito mesmo não acontecesse. A vida social, neste sentido, é menos imediata que a *Communitas*, justamente por possuir um alto grau de planejamento hipotético, enquanto este é tácito.

Podem advir daí os aspectos terapêuticos da *Communitas*. Possuindo uma ampla potencialidade de ações, ela gera símbolos e metáforas, produz mitos e ritos, faz surgir profetas e artistas, é mobilizadora da psicofisiologia dos atores, é o canteiro produtivo das revoluções e transformações. Ao mobilizar mentes e corpos, a *Communitas* cria esferas de Eficácia Simbólica, de catarse, de liberação dos recalques e da libertação de novas reflexões e percepções.

Não são poucos os casos que afirmam terem saído dos Cultos de Mover com mudanças mentais tão drásticas, que são capazes de comparar a vida antes e depois daquele determinado rito, assim, como a menção do recebimento de curas

emocionais, relacionais e até físicas. Mesmo as adaptações teológicas – o espaço privilegiado do polo ideológico – por vezes são originadas dessa *Communitas*.

Um outro aspecto importante da *Communitas* é a espontaneidade. No entanto, Turner constrói uma classificação de três tipos de *Communitas*, que também pode ser compreendida como etapas, uma vez que ela pode passar de um tipo para outro. Os tipos são (1) *Communitas Existencial* ou *Espontânea*; (2) *Communitas Normativa*; (3) *Communitas Ideológica*. A primeira é o próprio estado de liminaridade, a segunda é onde o cotidiano existencial torna-se duradouro como no caso da vida monástica e a terceira é um rótulo que ele aplica a modelos utópicos de sociedades baseadas na *Communitas Existencial*, como o paraíso cristão.

Se a *Communitas* tende a virar estrutura, o tipo Normativo seria a materialização disso. Como veremos em outras partes desta pesquisa, o Culto de Mover é do tipo (1), mas existe todo um ferramental discursivo que pretende transformá-lo no tipo (2). O Instituto Rhema, o braço educacional teológico da Verbo da Vida opera no sentido de dar explicações normativas para alguns fatos que ocorrem no Culto de Mover, ao mesmo tempo existe um apego pela característica existencial do rito que remonta à própria história do movimento e que se faz presente no diferencial que a Verbo da Vida oferece, como espaço de serviço religioso.

O que a estrutura deseja é algo muito pragmático, característica própria da estrutura. Não obstante, é na *Communitas* que a potencialidade especulativa se atualiza. No caso do tipo (1) está intimamente relacionada ao poder místico, ao carisma, surgindo nos interstícios da estrutura social. Apesar de usar o termo *Espontânea*, não significa que não exista intencionalidade. Os Híppies, por exemplo, procuraram criar uma *Communitas* espontânea de forma intencional, uma sociedade de iguais, recheada de afetos prazerosos. Aliás, é marca característica, segundo Turner, a presença de afetuosidade na *Communitas* é comum, na medida em que é formada por fracos e desprovidos que se irmanam em compreensão e aceitação.

Citando Martin Buber, Turner afirma que a *Communitas* é essencialmente um modo de relacionamento de pessoas totais e concretas. Um nós que é ao mesmo tempo essencial, mas também transitório. Por isso, a sabedoria consiste em encontrar a relação apropriada entre estrutura e *Communitas* nas circunstâncias

dadas no tempo e espaço. Dessa forma, *communitas* é a natureza em diálogo com a estrutura.

Mas as formas reais de *Communitas* são sempre diferentes da proposta teórica. Usando o exemplo de São Francisco e os franciscanos, Turner nos lembra que Francisco falava por parábolas e símbolos para explicar ao Papa e aos seus irmãos seu modo de vida. Não há outra forma de falar da *Communitas* real que não por esse tipo de linguagem simbólica, às vezes onírica.

Assim Francisco começa como mestre de pequenos grupos, mas não consegue projetar-se como uma ordem universal, pois era incapaz de elaborar regras. A espiritualidade de Francisco estava desvinculada da estrutura, por isso andava seminú, cobria o corpo com peles de animais e mais tarde com o característico hábito franciscano e fazia voto de pobreza, ou seja, era liminar ambulante; Sem propriedade, sem status estrutural, sem privilégios, sem prazeres materiais.

Aos Franciscanos, lhes foi dado habitar essa liminaridade permanente, mas ao contrário, eles institucionalizaram o sonho de Francisco, criando regras e transformando aquelas *Communitas* Teóricas em uma estrutura. Não se tratou de hipocrisia, mas apenas do caminho natural da *Communitas*. Com Francisco formou-se um *Communitas* Instantânea, porém seus votos de pobreza incomodavam a todos.

Os Franciscanos recebiam doações volumosas que não conseguiam recusar, e assim Francisco no fim da vida já via suas *Communitas* desaparecer. O homem que se negava a ter casa, foi sucedido por um certo Elias que criou uma basílica para o corpo de Francisco e institucionalizou o franciscanismo. Ainda que a memória da *Communitas* tenha ficado no grupo, principalmente nos mais espiritualizados, as necessidades de sobrevivência acabaram por corrompê-la. Não obstante, a história da espiritualidade católica nunca mais foi a mesma.

Em que sentido esta digressão de Turner tem relação com meu objeto? Vejo como os verbeanos almejam viver a fé alinhados a perspectiva muito ufanista, triunfalista ao passo que os imponderáveis da vida real os assediam. Nas comunidades mais tradicionais, o sofrimento tornou-se parte da realidade discursiva da Fé, enquanto que nos verbeanos ele é rechaçado veementemente. Mas se a vida na estrutura possui seus imponderáveis, a antiestrutura, ou seja, a *Communitas*

torna-se o ponto de junção onde o sonho e o imponderável se encontram, sem se anular.

Para sobreviver, a Verbo da Vida fez como os franciscanos, institucionalizou-se. Mas para manter vivas suas características fundantes, preconizou um espaço para a liminaridade acontecer. Assim, o seu tipo de *Communitas* não tem exatamente origem na crise, mas é do tipo que Turner chama de “retirada”. A crise foca no fim do mundo, a retirada foca na separação das relações estruturais do mundo. Essas relações são “*arenas de desastres permanentes*”, ou seja, os imponderáveis.

Mais semelhante ainda com minha pesquisa é a experiência que Edith Turner, pesquisadora e esposa de Victor Turner, que conta no prefácio de seu livro “*Communitas. The Anthropology of Collective Joy*” (2012), relatando sua estadia com nativos Iñupiat no Alasca, em 1990. Caçadores de baleias, os Iñupiat esperavam sinais meteorológicos que possibilitassem a saída para o mar encerrando o período mais gelado. Como tal momento não ocorria, a comunidade organizou um culto na Igreja Católica local, colocando uma canoa com remos e pintada de branco dentro da igreja, pois as baleias gostam de branco. Unidos ao redor da canoa, toda a comunidade começa uma Rogação. Ela descreve:

Then the captains stepped forward and put their hands on the gunwale all around, and their wives came behind them and put their hands on their husbands. The congregation went up and put their hands on the wives until we were all touching. Then we all began to pray for the wind to change. The sound rose until my eyes were starting out of my head. I prayed hard—and weird cries came from the crowd and arms whirled high in the air. The clamor grew and grew and grew. (TURNER, 2012, p.11).

Percebem-se semelhanças com o rito do Culto de Mover. Os corpos empenhados com as mãos formando símbolos rituais. As orações em um crescente até transformar-se em uma manifestação capaz de mobilizar as emoções da antropóloga. Os movimentos espontâneos e o clamor crescente. A participação dos xamãs (os capitães e outros indivíduos da comunidade são reconhecidos por ela como tais), evocando um poder misterioso mesmo em meio a uma estrutura religiosa Católica.

Ao terminar o culto, ouviram o som do vento que indicava a mudança meteorológica que esperavam. O mar estava agora aberto e a vida estava salva pois

a comunidade dependia de sua cota de baleias para sobreviver. Edith afirma que: *“The people’s call to the wind was an act of communitas, inspired fellowship.”* (TURNER, 2012. p.11)

Mesmo a dimensão selvagem que vemos na fala de alguns interlocutores está ali descrita. Aquele rito transformou o grupo em uma grande fraternidade, todos iguais, todos se tocando, todos gritando, todos dançando, integrados em uma sociedade de iguais, quer Sacerdote Católico, quer Xamãs, quer as mulheres que ficam em terra para aguardar os maridos, quer os capitães experientes do mar aberto, quer crianças que ainda não podem integrar a caça, quer os anciões que já não podem mais lançar nas águas, todos formam uma unidade *“the communitas was transmuted into a sense of siblinghood throughout the village.”* (TURNER 2012, p.12)

Communitas não possui uma definição estrita. Mesmo suas manifestações são extremamente variáveis. Surgem de forma inesperada, ainda que por vezes fruto de uma dada expectativa. Manifesta-se nas sensações captadas por um grupo de pessoas que constroem uma união de significados e sentidos. Ocorre não apenas no ritual destacado, mas na vida comum, aqui e ali, sem que percebamos, porém possui muito mais visibilidade etnográfica quando destaca em ritos específicos.

Communitas pode aparecer em muitas circunstâncias. Na visitação de espíritos, nas manifestações taumatórgicas, no surgimento de profetas como Moisés, nas aparições marianas, em desastres ambientais que isolam comunidades, em cenários de guerra onde o que sobra é o apoio mútuo para manter-se juntos, nas revoluções de grupos oprimidos, em movimentos de separação do mundo secular, ou de revalorização da santidade, ligada ainda à vida cotidiana como na Opus Dei, em reuniões de Alcoólicos Anônimos, em festivais musicais, em ambientes de trabalho, em happy hours, entre vítimas de genocídios nazifascistas ou socialistas, nas resistências e ressignificações da vida em sentido micro e macro.

In communitas there is a loss of ego. One’s pride in oneself becomes irrelevant. In the group, all are in unity, seamless unity, so that even joshing is cause for delight and there is a lot of laughter. The benefits of communitas are quick understanding, easy mutual help, and longterm ties with others. (TURNER, 2012, p.18)

Ou Seja, na Communitas as pessoas tendem a ser o que realmente são, não apenas a projeção de um dever ser, mas um encontro entre o Eu e Tu buberiano

(BUBER, 2007). Na *Communitas* todos são de dentro, sem distinção, são seres humanos básicos não acomodados. É espaço de empatia, altruísmo, sociabilidade, permeabilidade humana.

3.2 Polos Simbólicos no Ritual: O Rhema e o Culto de Mover

Segundo Victor Turner, os rituais ocorrem geralmente em duas situações, em Crises de Vida ou Luto e Aflição. Ambos evocam o conflito como característica disparadora. Conceituando o primeiro tipo, Turner afirma que: “*um ponto importante no desenvolvimento físico ou social de um indivíduo como nascimento, puberdade ou morte*” (TURNER, 2013) ou seja, são ritos de passagem executados para resolver tais crises.

Assim, as cerimônias são elaboradas para proporcionar o fluxo entre separação e nova agregação, passando pela liminaridade, como diria Van Gennep. O que ocorre neste estado liminar, como descrevi anteriormente, é o estado de *Communitas*, pelo qual passam a “*Liminal Persona*”. Sendo cerimônias de iniciação ou cerimônias cíclicas, a ideia é transmitir valores da sociedade, atribuir novas habilidades, receber instruções e podem variar entre cerimônias individuais - como no caso do batismo cristão - ou coletivas - como no caso da ceia eucarística.

Entendo que o Culto de Mover é uma cerimônia de Crise de Vida, servindo tanto como Rito de Passagem, como Rito Cíclico. A participação na ritualização tem um efeito imediato de aproximação do indivíduo ao grupo, e portanto provoca a coesão social, rompendo com as categorizações de lugares sociais - os de dentro e os de fora. Não serão considerados, de fato incorporados ao corpo social, aqueles que não se permitirem entregar-se ao mover, ainda que a participação seja ou não emulada. Esta é a primeira crise, que fica apontada nas falas de uma de minhas interlocutoras. Assim como em todo processo cerimonial, existem práticas anteriores e posteriores esperadas, tais como o discipulado, a filiação ao Rhema, dentre outros.

Mas tal rito ocorrerá outras vezes, tantas quantas possam ocorrer e a cada novo Mover, o indivíduo que se permite, participa de forma equivalente, porém sem o intuito de iniciar-se. Agora a crise mudou alguns de seus aspectos e o Mover passa a ser considerado cada vez mais um espaço de catarse, de elevação

espiritual, de consagração, de terapêutica, de recebimento de revelações e direcionamentos para a vida cotidiana, tal qual a escolha de com quem se relacionar, qual oportunidade de emprego aceitar, quais comportamentos devem ser revisados, mudados ou reafirmados. A estes momentos, uso o conceito de Csordas de Self Sagrado, do qual tratarei posteriormente.

Quero com isto dizer que o Culto de Mover é um ritual de Crise de Vida, de resolução de conflitos, cujo objetivo não é apenas a resolução de um tipo de conflito. Trata-se de um rito multifocal, tanto de integração, como forma de lidar com o infortúnio, como momento de aprofundamento espiritual onde não é o infortúnio quem motiva a ação, mas os dilemas entre escolhas que oferecem resultados desejáveis, mas que não podem ser escolhidas concomitantemente, por exemplo aceitar uma promoção profissional em outra cidade ou aproveitar uma oportunidade local de abrir o próprio negócio.

Neste caso, as duas escolhas podem resultar em conquistas positivas, ainda que guardem a sombra do possível infortúnio, não é isso que motiva a ação e procuro chamá-la tal qual os interlocutores a identificam, ou seja, direção de vida. Se entre os Ndembu, Victor Turner catalogou dezenas de rituais, cada um com estrutura, nome, e objetivos específicos para determinada finalidade, não encontrei o mesmo sistema complexo em meu campo.

Uso aqui o termo cerimônia como sinônimo de culto, onde ocorre o ritual. A experiência do ritual pode independe do culto, da cerimônia ou do interlocutor Afonso que relatou a experiência ritual no banheiro de sua casa. Não obstante, minha observação etnográfica não foi capaz de acompanhar os interlocutores a outros lugares fora do espaço cúltil a não ser por conversas telemáticas ou encontros pontuais para entrevistas, devido aos eventos pandêmicos da Covid 19, que impossibilitou maiores interações pessoais durante a pesquisa.

Entendo que a literatura antropológica diferencia cerimônia de ritual, por exemplo, Beals e Hoijer quando afirmam que a cerimônia é um evento que congrega um conjunto de rituais ligados entre si e que são operadas em um tempo e espaço definidos. (1953 p.469). Neste caso, a experiência de Afonso deixa de ser cerimônia, inclusive sua defesa é a de que os resultados terapêuticos do Culto de Mover devem tornar-se tão comuns aos verbeans, que a cerimônia não seja mais necessária e

neste caso teríamos uma *Communitas* muito semelhante ao exemplo dos Franciscanos de Turner ou a transformação em *Communitas Ideológica*.

Dessa forma, faço uso da palavra cerimônia como equivalente ao termo êmico Culto, acrescentando o termo Mover para diferenciá-lo de outras formas cúlticas nas quais as manifestações que descrevo não ocorrem, pelo menos não com a mesma intensidade.

Uma vez compreendida estas diferenciações, desejo focar em uma característica do Culto de Mover. Anteriormente utilizei da definição de Turner para iniciar uma breve revisão de literatura sobre Antropologia do Ritual. Tal definição é, como são todas as definições, limitante e limitada. Martine Segalen define rito como:

[...] um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo. O uso do ritual é paralelo ao aparecimento da humanidade. (2002, p.13).

Trata-se de uma definição turneriana, que amplia a definição dada anteriormente. O elemento Símbolo é no que desejo focar.

Para Turner, “*símbolo é a menor unidade de um ritual que ainda retém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade final de estrutura específica em um contexto ritual.*” (TURNER, 2013, p.43) Em sua obra *Floresta de Símbolos*, Turner nos oferece uma riqueza enorme de símbolos alocados nos rituais ndembu, desde cores, gestos, frases, remédios, amuletos, espaços geográficos etc.

Para ele, tais elementos formam o material exegético que, quando interpretado pelos ndembu e seguindo uma sequência ritual, formam o que ele chama de Símbolo Social, ou seja, um determinado quadro no qual interesses, propósitos, fins, meios humanos e não humanos são explícitos ou inferidos. Certamente, compreender a simbologia do Culto de Mover seria uma atividade muito rica, porém não é o que estou propondo nesta pesquisa. Apenas por questão de recorte e orientação ao problema de pesquisa, quero selecionar um elemento específico da teoria dos Símbolos Rituais, a saber, suas propriedades.

Em primeiro lugar, os Símbolos Rituais possuem um caráter de Condensação (TURNER, 2013). O Cair no Espírito é um símbolo ritual. Nele estão condensadas

muitas coisas, ações, representações que assumem uma única formatação. Quando o corpo esmorece trata-se de um sinal da rendição ao poder espiritual que marca na performance, a integração plena da identidade do grupo. Não são as pernas que fraquejam, é o próprio corpo que deseja descansar. Os tremores, a glossolalia, o riso, o choro, as danças são também símbolos que condensam vários significados, evocando liberdade, elevação espiritual, derramamento das tensões, arrependimento, alegria, gozo, satisfação, dentre outros.

Este caráter de Condensação leva Turner a considerar a existência de um Signo Dominante que deve unificar os significados díspares, mas interconectados (TURNER, 2013). Neste ponto, minha percepção, baseada nos dados etnográficos, levou-me a entender que o Riso poderia ocupar este lugar. Digo isto pois tanto a glossolalia, como o cair no Espírito, o choro, as danças são facilmente encontradas em outras manifestações dos cultos de denominações pentecostais.

Uma de minhas interlocutoras havia acabado de se vincular à Igreja Verbo da Vida, oriunda da Assembleia de Deus e ao ser questionada sobre o Culto de Mover, reconheceu boa parte dos Símbolos Rituais, mas mencionou o riso como algo característico. Outro interlocutor, Afonso, menciona o Riso como o momento em que os objetivos terapêuticos são alcançados. Outro interlocutor relata sobre sua experiência de perder a dignidade, que consistiu não apenas em cair no espírito, mas em ser inundado com a Unção da Alegria, ainda que ressalte a importância da Palavra, como sendo algo mais valorativo do que o Mover.

Se elejo o riso como Símbolo Dominante, entendo que os demais são correlatos e apesar de suas particularidades, devem apontar para um elemento comum que só é explicitado pela terceira propriedade dos símbolos rituais, a Polarização de Significados.

Todo Signo Ritual possui dois pólos, duas faces de uma mesma moeda, de onde provêm significados complementares, porém diferenciados. De um lado, há o Polo Ideológico caracterizado pelo *“agregado de significados que se refere a componentes das crenças morais e sociais [...] princípios de organização social, a tipos de grupos corporativos e a normas e valores inerentes às relações estruturais”*. (TURNER, 2013) Em outras palavras, toda a construção dialógica, discursiva, teológica, filosófica, sobre o significado e os sentidos do símbolo pertencem a esse aspecto.

Na Verbo da Vida, várias instâncias são responsáveis por estruturar esses aparatos ideológicos, mas a principal certamente é o braço educacional, o Instituto Rhema, a representação da fixação das tradições e o espaço privilegiado de transformação, adequação e revisão das mesmas. Trata-se de um Magistério autoritativo, indispensável para a integração posterior de todo verbeano, é oferecido para os outsiders como uma maneira de obter o conhecimento do evangelho que se pretende verdadeiro, não corrompido pelas ideias equivocadas de outros grupos cristãos.

Quando o interlocutor Augusto afirma que “*a palavra da fé é mais importante que o mover*”, está lançando mão deste aspecto polarizante. Sua preocupação era que a experiência do Mover acabasse sendo compreendida de forma supervalorizada, pois em sua perspectiva não se deve abrir mão do entendimento para ficar apenas vivendo naquilo que acusa ser um excesso de emocionalismo. Augusto tem plena consciência de que o Mover é uma dimensão espiritual do rito, que precisa ser complementada. Tais explicações são propriamente originadas na estrutura social, portanto não pertencem à *Communitas*, ainda que seja modificada por esta.

Dessa forma, o que significariam os símbolos rituais e mais especificamente o Símbolo Dominante que elegemos, o Riso. Procurei elaborar melhor essa significação em meu relato de campo e em minha análise das falas de Afonso. No polo Ideológico, o riso ganha nome. Emicamente chamada de Unção da Alegria e pelos outsiders usando categorias de acusação, chamada de Unção do Riso ou pelo termo pejorativo Histeria. Para dar significação ideológica utilizam-se tais procedimentos.

Em primeiro lugar, deve-se encontrar um correlato, uma analogia com alguma passagem da Bíblia Cristã de onde se possa providenciar uma associação que será chamada de base bíblica. É muito importante que toda e qualquer prática verbeana, ritualizada ou não, procure encontrar algum eco nas escrituras sagradas. Não se trata da utilização de rebuscados métodos hermenêuticos, muito mais utilizados em ambientes de tradição protestante histórica, como batistas e presbiterianos, mas um procedimento também interpretativo, uma exegese focada mais em termos do que em palavras. Por exemplo, uma das referências utilizadas é a do Salmo 126, que diz:

Quando o Senhor trouxe os cativos de volta a Sião, foi como um sonho. Então a nossa boca encheu-se de riso, e a nossa língua de cantos de alegria. Até nas outras nações se dizia: O Senhor fez coisas grandiosas por este povo. Sim, coisas grandiosas fez o Senhor por nós, por isso estamos alegres. (BIBLIA, p. 480, 2001)

Ao mencionar as palavras riso e alegria, o primeiro passo para a formação do pólo ideológico está feito. Outras citações de textos que mencionam palavras correlatas formarão um conjunto maior, que darão mais subsídios para a construção doutrinária.

O Segundo passo será efetuar uma hermenêutica que seja capaz de articular a experiência do Símbolo Ritual, agora com o substrato textual, com as demais doutrinas religiosas e tradicionais do grupo, a fim de formar uma coesão. Neste procedimento, elementos estranhos ao termo são a ele associados, como regras morais, normas de conduta, crenças e dogmas de outras naturezas. Por exemplo, a afirmação de que, se Deus produz o riso e a alegria, deve ser a fonte dos mesmos, portanto tais comportamentos são incorporados na própria divindade, o que será posteriormente incorporado nos devotos que terão a divindade em si mesmos.

Ao passar pela Unção da Alegria as pessoas perderão o controle sobre seus corpos, *cairão no espírito*, experimentarão a suspensão de seus juízos, não obstante não cometerão atos obscenos, nem deixarão a mostra partes do corpo que não devem ser vistas, nem realizarão performances de forma a evocar aquilo que é considerado símbolo diabólico, como voz gutural ou movimentação violenta. De igual modo, a participação no símbolo ritual deve gerar compreensões, falas e comportamentos que se adaptem à estrutura social.

Um de meus interlocutores proferiu uma frase emblemática nesse sentido: “O que adianta cair no Espírito e depois cair de pau na mulher e nos filhos. O que adianta entrar na Unção e deixar sair a mentira e a falsidade da mesma boca que sai o riso.” A acusação de hipocrisia presente na fala denota a densidade ideológica que deve estar carregada no Símbolo.

Podemos com isso fazer uma relação ao aspecto apolíneo de Nietzsche. No Nascimento da Tragédia, o filósofo afirma que: “*Apolo como divindade ética, exige dos seus a medida e, para observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do ‘Conhece-te a ti mesmo’ e Nada em demasia*” (NIETZSCHE, 2005, p. 40). O Apolíneo em Nietzsche pode ser

interpretado aqui como um símbolo da ordem, da ideologia, da estrutura, da palavra da fé que em Augusto está associada à interpretação correta dos textos sagrados e alinhados à teologia da Verbo da Vida.

Essa é uma referência a uma espiritualidade de olhos abertos, na qual a dimensão do mistério é encaixada na cadeia de uma racionalidade instrumentalizada para dar sentidos normativos, aquilo que Rudolf Otto chamou de Deus Filosófico (2017 p.55), ou seja, o resultado da racionalização e do dogmatismo, de caráter altamente especulativo que no caso em questão, trata de uma tentativa de transformar a experiência da *Communitas* em algo institucionalizado.

Algo semelhante, guardadas as devidas proporções, ocorre na noção de totemismo em Levi-Strauss (1975). Ao entender o totem como uma distinção entre as categorias, Ser Humano de um lado e natureza do outro, cria-se uma relação do tipo sujeito-objeto, o que enceta a composição do discurso metafórico que cria os mitos cuja racionalização própria produz uma ordem coordenada e discernível ao nível cognoscível sobre a vida religiosa.

O outro pólo simbólico de Turner, é chamado Polo Sensorial, no qual “os significados são geralmente fenomênicos, processos naturais e fisiológicos” cujo “conteúdo está intimamente ligado à forma externa do símbolo” (TURNER, 2013. p.31 tradução nossa) sendo portanto o resultado de desejos e sentimentos. Essa dimensão do símbolo ritual no culto de mover é o que estou chamando de performance. É aqui que inscrevo minha descrição etnográfica, que surgiu com maior visibilidade ao frequentar o Culto de Mover e é reforçado por falas dos interlocutores.

Quando o pregador afirma:

Eu sempre tento pregar [...] mas quando a unção [...] está pregando [...] às vezes a palavra de Deus diz siga a sua palavra, com sinais e prodígios, e um dia eu estava falando com Deus, e perguntei: Senhor, a unção começa antes da palavra? Não acredito nisso não, tem que ser depois [...] E Deus falou comigo: Eu sou a palavra de Deus. E ele falou Eu sou a palavra que você prega.

Por um lado, a pregação é a expressão do Polo Ideológico, pois é ela que dita as normas, as leis e os hábitos esperados da comunidade. Ela deve estar alinhada com a teologia desenvolvida no Instituto Rhema, portanto é altamente institucionalizada, ainda que em *Communitas*, possa ser reelaborada sem que acabe

caindo em acusações de heresias. Em *Communitas*, o polo Ideológico pode ser ressignificado, mas não necessariamente será.

Podemos dizer com isso que a intenção do pregador, ou a que aparenta em seu discurso, era a de pregar um sermão observando determinados parâmetros, mas ao adentrar em *Communitas*, vê-se impedido de realizar tal intento. O rito passa evocar o polo sensorial, que nessa fala deve ser associado à expressão unção. Unção aqui é claramente uma palavra metáfora aos moldes de Tambiah (1968).

O ato de aspergir óleo na cabeça de personagens bíblicos representava o início de uma operação mais pontual do Espírito Santo. Na passagem do pentecostes, a profecia registra que o Espírito Santo seria derramado sobre toda a carne, o que foi apropriado como correspondência. Assim, unção passa a significar uma operação especial do Espírito. Em outras palavras, o que o pregador estava dizendo era que o Espírito Santo, no caso, a divindade, o impedia de operar o polo ideológico do símbolo ritual da pregação, restando a operação do polo sensorial.

Obviamente os polos são complementares, portanto sempre coexistirão. Mas haverá a preponderância de um ou outro, a depender do que está ocorrendo. A modalidade expressiva do discurso ideológico, cede lugar à modalidade performativa que aparecerá na glossolalia, nas gargalhadas, nos gestos corporais, no cair no espírito, na perda da dignidade, ou seja, na manifestação da *Communitas*. Não considero que sejam linguagens autônomas ou independentes, uma vez que estão imbricadas. Mas sim, que possam se manifestar de forma mais um menos preponderante.

O que se vê durante o ritual, é uma liberação da potência do aspecto dionisíaco nietzschiano. Como afirma Nietzsche:

Imaginemos desde já, para mais bem os compreender, estes instintos, como mundos diferentes do sonho e da embriaguez, fenômenos fisiológicos entre os quais é possível notar um contraste análogo ao que distinguiu espírito apolíneo do espírito dionisíaco. (NIETZSCHE, 2005, p. 36)

Esta imagem da embriaguez, é utilizada na fala do interlocutor Eduardo. Ao falar sobre a Glossolalia, faz menção ao evento bíblico denominado Pentecostes, em cuja ocasião, segundo a Bíblia, os discípulos de Cristo se comportavam de modo que os de fora os consideravam como embriagados. Essa visão do comportamento

inadequado também está na fala da interlocutora Ana, quando afirma que não queria escandalizar os não membros da comunidade e por isso tinha problemas para realizar performances, como os demais, o que resultava em uma sensação permanente de não coesão e redundou em seu posterior afastamento da vida comunitária.

O Culto de Mover é um espaço preponderantemente dionisíaco. O Apolíneo permanece nas regras do recato, mas é o dionisíaco que opera. Trata-se da Igreja Selvagem como menciona o fundador do movimento, Kenneth Hagin, objetivando uma certa carga de irracionalidade que contrasta com a ordem operada na estrutura. Dessa forma, é possível que toda *Communitas*, espaço de criatividade por excelência, deva ser amplamente permeada por Dionísio.

De igual modo, o Deus Filosófico dá lugar ao Deus Vivo de Otto que além de “*tremendum e majestas*”, possui o aspecto enérgico que:

Pode-se senti-lo vivamente sobretudo na orgê [ira], expressando-se simbolicamente na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana. Essas suas características também aparecem tipicamente nas gradações que vão do demoníaco até a noção do Deus "vivo". Trata-se daquele aspecto do nome que, ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa e nela desperta o zelo [Eifer], Ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heroica. Essas características constituem aquele aspecto irracional da ideia de Deus que sempre foi o mais forte motivo para se contestar o Deus “filosófico” de especulação e definição meramente racionais (2007, p.55)

Ainda que fortemente marcada por traços morais, essa dimensão da experiência religiosa descrita por Otto comunga de aspectos da Vontade de Schopenhauer e de alguma forma ecoa a Vontade de Potência dionisíaca de Nietzsche, que nas manifestações fisiológicas e performativas do Polo Sensorial de Turner, podem indicar como elaborar a significação dos Símbolos Rituais do Mover.

Novamente podemos mencionar Lévi-Strauss que opõe o Sistema Totêmico ao Sistema Manido, onde as correlações passam a ser entre o real e o espiritual, neste caso, deixando a noção de natureza como objeto, surge a noção de outro sujeito, possibilitando o comportamento metonímico que, em sua teoria, daria lugar ao rito (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Esta tensão/articulação dominante em meu objeto de pesquisa pode ser observada na relação entre os dois polos supramencionados, pois o Polo Sensorial, no Culto de Mover, prevalece-se ao Polo Ideológico, como é esperado, sendo o Mover um espaço de *Communitas*, haveria uma sensível suspensão das implicações da estrutura, ainda que esta *Communitas* seja cooptada pela estrutura de tal forma, que o próprio nome da Igreja Verbo da Vida e sua maneira de apresentar-se como doadora do serviço religioso que a caracteriza, pretende manter esta tensão/articulação, afinal o Verbo evoca o sentido Apolíneo, Ideológico, da palavra *Logos*, do conhecimento, ou da palavra *Rhema*, da revelação, mas não se trata de palavra morta, que evocaria o sentido meramente estrutural de uma tradição religiosa que se igualaria às outras denominações que concorrem com ela no Mercado de Bens Simbólicos. Ao elencar a palavra Vida, parece querer expressar um dinamismo que está muito mais associado ao Polo Sensorial, o que é confirmado justamente pela existência do culto de mover. Teríamos então uma síntese, daí não ser apenas uma realidade tensional, mas também operar como colaboração e articulação.

3.3 A Construção do Self Sagrado e a noção de Performance Ritual

Thomas Csordas em seu livro *Language, Charisma and Creativity. The Ritual Life of a Religion*.(1997a) registra sua etnografia entre um grupo da Renovação Carismática Católica nos Estados Unidos da América a partir de 1973 denominados “*The Word of God*”, que posteriormente, devido a conflitos internos e distinções de práticas mais ou menos rigorosas, acabou se desmembrando no grupo “*Sword of Spirit*” mais radicalizado, com uma comunidade fortemente estruturada, a necessidade de consentimento das autoridades para atividades cotidianas e a emergência de códigos específicos de comportamento.

Por meio de entrevistas e observações de ritual, Csordas parte da ideia de que:

Ao contrário dos estudos antropológicos de sociedades tribais distantes, onde o movimento recíproco entre familiar e estranho ocorre ideal e simultaneamente, como consequência do retrato etnográfico do ‘outro cultural’, nossa tarefa inclui mostrar que as pessoas que podem ser consideradas por muitos como “esquitos religiosos” são bastante semelhantes a nós, e ao mesmo tempo em

que pessoas que podem ser nossas vizinhas afetam a inalação de uma palavra fenomenológica substancialmente diferente. (CSORDAS, 1997a p. 43 tradução nossa)

A ideia de estranhar o familiar é básica para a atividade sociológica, ao ponto que a antropologia parece ter iniciado por um movimento oposto com o mesmo fim, ou seja, familiarizar o estranho. Não obstante, à medida que a pesquisa antropológica foi sendo utilizada para compreender as formas de vida de sociedades mais próximas ao pesquisador, foi preciso aproximar-se da perspectiva antropológica ao mesmo tempo que mantinham-se as estratégias metodológicas da antropologia.

William Foot-White com sua pesquisa registrada no livro *Sociedade da Esquina* (2005) utilizou procedimentos metodológicos e antropológicos para compreender os modos de vida de um bairro formado majoritariamente por imigrantes italianos nos Estados Unidos. No Brasil, Gilberto Velho (1978) faz algo semelhante ao pesquisar as relações sociais que ocorriam em seu próprio condomínio. Exemplos de uma Antropologia Urbana, que são bases teóricas importantes para viabilizar a presente pesquisa.

Menciono novamente minha própria trajetória pessoal, isto deve ser dito pois, ao escolher o campo de pesquisa, tinha consciência de que muito do que veria seria tão familiar que poderia atrapalhar minha observação participante, ao mesmo tempo em que a escolha do campo foi feita justamente pelo estranhamento sentido pela experiência inicial de participação no Culto de Mover.

Estranhamento e Familiaridade tornaram-se uma tensão permanente que considerei muito produtiva e desafiadora. Faço esta digressão seguindo o exemplo do próprio Csordas, que na introdução da primeira parte da obra supracitada, procede de forma semelhante, o que julgo ter sido de extrema importância para tornar sua análise mais compreensiva.

O objetivo de Csordas era o de abordar a linguagem, o carisma e a criatividade por meio do exemplo dos pentecostais católicos entendendo que as experiências corporais pré objetivas formariam a base existencial sobre a qual as distinções entre sujeito e objeto, ou mente e corpo, seriam traçadas.

Logo, este seria o ponto inicial para a análise cultural. Haveria um "*Habitus*", noção tirada do sociólogo Pierre Bourdieu, que Csordas explica como sendo o "*nexo da prática corporal e representação simbólica*" (1997a, p.20), ou seja, a

performance, que entendo ecoar a ideia dos polos ideológicos dos símbolos rituais de Turner, um aspecto sensorial e outro ideológico, no caso o primeiro percebido no “*embodiment*” das práticas rituais e o segundo nos significados que os líderes da Renovação Carismática criam para explicar os gestos e formas presentes mediadas pelo corpo o que chama de Self-Sagrado.

No livro *The Sacred Self A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (1997b), Csordas define Self como “*uma capacidade indeterminada de se envolver ou se orientar no mundo, caracterizado por esforço e reflexividade*”. Não sendo nem substância nem entidade, trata-se de uma conjunção de experiências corporais pré-reflexivas no meio cultural com especificidade situacional, ou seja, em determinado habitus. Desta forma, o Self tematiza o mundo, objetifica a pessoa e forma uma identidade cultural.

Assim como ocorre com os interlocutores de meu campo, o ritual, a experiência, a linguagem, os valores, as interações e pressuposições são constituídos como um projeto coletivo único que produz a identidade verbeana. Trata-se de um:

Self-persuasão realizado tanto na performance ritual quanto na prática social. Seu modus operandi não é o de conversão no sentido usual de descrente a crente [...] mas da criação cultural que forja um “Self-Sagrado”. Esse Self Sagrado transcende o padrão da experiência individual, existe à medida que participa do que considero ser a condição sine qua non da cultura: um mundo que é dado como certo em um sentido profundo e a vida condicionada a ser vivida em termos deste mundo. (CSORDAS, 1997a. p.42 tradução nossa)

Csordas (1993) conceitua a performance como uma implicação da liminaridade que demarca a fronteira entre limiares, para evocar a noção de continuidade, onde gestos, corpo e palavras são entendidos como envolvimento simbólico com o mundo.

Uma performance tem um período de tempo definitivamente limitado, um começo e um fim, um programa organizado de atividades, um conjunto de performers, um público, um local e uma ocasião de apresentação. Desse modo, a performance se apresenta como uma unidade observável concreta sobre as quais fazemos abstrações analíticas procurando estruturas compreensíveis que apontem sistemas de valores culturais, tornando reais os principais temas psicossociais,

criando um clima específico cuja constância e intensidade se tornam a principal preocupação do devoto.

A performance oferece aos participantes uma interação comunicativa que liga o público ao performer, como um modo de comunicação através de sua performance. Assim, o performer alicia a atenção participativa de seu público, e a proporção que valorizam sua performance, deixam-se envolver por ela. Ele ganha controle sobre o público e com isso cria um potencial de transformação na estrutura social e na anti-estrutura.

Entendo, portanto, a performance como uma espécie de apresentação de sentidos sobre a realidade corporificada que se apresenta ao observador como modos de comunicação simbólicas preponderantes de conteúdos do polo sensorial, evocação de expressões gestuais retiradas dos habitus diversos que produzem uma bricolagem para a formação do Habitus Religioso.

Trata-se de empreendimento coletivo e mais formalizado que a vida social cotidiana. Em outras palavras, podemos dizer que a performance é um mecanismo de criação de sentidos para a vida. Podemos mencionar a imposição de mãos como forma de transferência do poder divino, com significados simbólicos que evocam uma transformação do espaço interpessoal, representação da solidariedade comunitária, que não deixa de operar dentro de regras como as que envolvem a manipulação dos corpos de pessoas do sexo oposto.

O choro, o riso, os olhos fechados, as lágrimas, as mãos levantadas, os joelhos dobrados, os corpos ao chão, os tremores e os pulos são práticas gestuais que modificam o espaço interpessoal, como pode ser visto na descrição densa de minha experiência no ritual de Mover; deve-se somar a estes a linguagem ritual que inclui um certo vocabulário especializado. A intenção é, não apenas a transformação do espaço, mas também no modo de habitar o mundo, tornando-o um espaço sacralizado, até mesmo sentado no vaso sanitário da casa. Essas são formações de Habitus.

Na execução do ritual, o Culto de Mover, tem-se um locus do carisma. Como este locus é móvel, é ele quem acompanha o carisma, que por sua vez é a linguagem capaz de efetuar a transformação. Assim, é preciso uma tarefa hermenêutica para determinar a maneira como a linguagem e a performance

alcançam o efeito transformador, essa linguagem assim como a performance são processos do Self Sagrado.

O que ocorrerá no ritual é que, munido de uma performance própria, formará um padrão persuasivo. Ao observar os registros etnográficos descritos nesta pesquisa podemos atestar que tais padrões atuam no sentido de criar a identidade do grupo. No Culto de Mover a palavra predicada é menos importante do que a palavra performatizada. Aquela é ideológica, esta é sensorial, mas ambas objetivam a persuasão. Enquanto a interlocutora Ana não consegue ser devidamente persuadida, a interlocutora Amanda aguarda ansiosamente o momento em que poderá experimentar. A persuasão já está instalada no horizonte cognitivo de Amanda em uma expectativa que traz consigo as formas rituais de sua antiga igreja, ao passo que Augusto já persuadido interessa-se menos pela performance do Mover, uma vez que anseia galgar espaços mais altos da hierarquia. Desta forma, o Mover como espaço de *Communitas* perde sua importância para ele, torna-se espaço de decepção para Ana e é um desejo latente para Amanda. Três momentos do Self-Persuasão.

Ana acabou deixando a Verbo da Vida; apesar de todo esforço, não desenvolveu o Self-Sagrado, não conseguiu participar do *Habitus-Sagrado*, não entrou em *Communitas* e por isso não encontrou a coesão social por meio das amizades que redundariam em um possível relacionamento amoroso. Em uma de minhas conversas com Augusto, este relatou-me sobre a sua filha, uma jovem professora de idade semelhante à de Ana. Esta estava em Campina Grande, na Paraíba e era noiva. Seu futuro genro foi descrito como “*um homem de Deus que anda nos caminhos do Senhor*”.

Ao perguntar sobre como se conheceram, disse-me que fora em uma das Conferências caracterizadas pelo Mover. Tomado pelo Espírito, um profeta teria dito aos dois que seus futuros cônjuges estavam ali e que caídos no Espírito, receberiam a confirmação interior. Semanas depois, em uma reunião na casa de uma família da Igreja, os dois se conheceram. Já em vias de formalizar o relacionamento, compartilharam a experiência que tiveram no Mover semanas antes e sentindo que o ocorrido era a confirmação que esperavam, formalizaram a relação.

Não quero com isto, em absoluto, afirmar que esta experiência é regra. Antes gostaria de chamar a atenção para como as experiências do Mover acabam por

permeiar a vida dos verbeanos, sendo em última análise, uma fonte de confirmações na hora das tomadas de decisão, uma fonte e não a única.

É nessa experiência que o Self-Sagrado é formado e é a partir dele que a vida cotidiana será operacionalizada, em um desejo de desenvolver uma vida mística direcionada pelas profecias divinamente inspiradas, pela cura interior, as curas divinas, o cair no Espírito ou descanso no Espírito – “*a experiência de descansar no espírito, um desmaio sagrado em que alguém é superado pelo poder de Deus*” – (CSORDAS, 1997a, p.54), a Unção da Alegria, o Batismo no Espírito Santo e pelas orações inspiradas e glossolálicas.

A despeito destas, como veremos nas falas do interlocutor Eduardo, tenho a impressão que a glossolalia representa um símbolo de desapego ao enunciado linguístico a partir de suas amarras semânticas, ao mesmo tempo que efetiva o enunciado como um ato corporal. Podendo ocorrer tanto no gênero profético altamente centrado e autorizado, como uma mensagem inspirada de Deus, ou na forma de oração que democraticamente expressa a intenção privada do falante, principalmente quando não direcionada a outrem, a si mesmo semelhante a um mantra entoado para lubrificar os processos de elevação espiritual.

Neste caso, como oração, embora em primeiro possa significar tudo e nada, é frequentemente atribuído o significado de louvor a Deus e embora permita a improvisação infinita, na prática ocorre a repetição frequente de um repertório limitado de frases e diferentes conjuntos de frases glossolálicas são às vezes reconhecidos como distintas, por vezes repetidas como categoria de acusação, ou seja, como ato de pejoração por pessoas de fora que não compartilham crença pentecostal.

Uma característica distintiva que observei nos discursos da Verbo da Vida foi a insistência na redescoberta do verdadeiro Eu. Há uma passagem qualitativa na conversão, mas esta não era a temática comum dos discursos da comunidade. Sendo direcionada para convertidos, a ideia era a de desnudar “*quem verdadeiramente somos em Cristo*” e isso significava deixar de lado as “máscaras” advindas daquilo que chamavam de “*religiosidade*”. A religiosidade não é positiva. É uma máscara formada por falsas noções advindas dos discursos de outras comunidades que entravam em conflito com o Polo Ideológico da Verbo da Vida.

“*Não somos pecadores*”, diziam, “*como outras igrejas insistem em afirmar*”. “*Somos a justiça de Deus*”, é este o “*verdadeiro Eu*” forjado no Self-Sagrado.

Csordas diz que “*por meio da performance ritual e da prática social cotidiana, um Self Sagrado carismático passa a habitar um mundo cultural profundamente assumido como certo*” (1997a. p. 63) Ademais, seguindo, Irving Hallowell afirma que:

O Self Sagrado [...] é um tipo particular de pessoa com uma identidade específica em relação a outros seres sagrados. No entanto, precisamente porque as pessoas são representações ou objetificações, o mundo cultural pode ser habitado por uma variedade de tipos de pessoas além de pessoas humanas [...] pessoas são quaisquer seres fenomenologicamente reais que habitam a palavra cultural e com as quais os seres humanos podem [...] entrar em interação. (1997a. p. 65)

Desta forma, tanto espíritos demoníacos, como anjos, o Espírito Santo, Deus, Jesus também são Self. O Self, portanto, se torna sagrado, à medida que passa a ser orientado à luz da palavra e na performance, no movimento de definir o que significa ser humano, em termos totalmente diferentes do humano.

Para evitar o caráter cartesiano desta compreensão de Self e evidenciar as relações entre os Selves, Csordas utiliza o conceito de Habitus de Bourdieu, como um sistema de disposições perenes que constituem o princípio inconsciente, coletivamente inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações. Desta forma, temos as práticas socializantes, a cultura compartilhada rotineiramente, um habitus psicologizante sem a dicotomia entre social e psicológico.

Existe no rito um caráter altamente espontâneo. A performance ritual marcada linguisticamente, quer pelas palavras evocativas que animam a verve pentecostal, quer na glossolalia, marcam a religião da palavra. Ao mesmo tempo, o rito não é marcado por coisas escritas e a liturgia não é pré-estabelecida, é basicamente oral, e profundamente gestual, que criam o padrão de pensamento e organização social.

Na Verbo da Vida a performance, a formação do habitus sagrado e do Self Sagrado geram uma atmosfera de intimidade com o Self da divindade. Csordas observa entre os membros da Renovação Carismática nos Estados Unidos o que denominou de involução retórica. Esta, para ele, seria a chave para compreender o carisma como um processo pessoal entre os carismáticos, o que estaria ligado à

noção de espontaneidade. Esta parece significar a disponibilidade imediata de comunicação e interação entre os Selves.

Assim, a involução retórica para Csordas fica evidente nesse aspecto da espontaneidade, quando contrastado com os Católicos não Carismáticos que prezam pela previsibilidade litúrgica conquistada por séculos de tradições. Algo muito semelhante está presente na Verbo da Vida à proporção que o Culto de Mover é apresentado como uma quebra de uma determinada ordem estabelecida por igrejas protestantes tradicionais que racionalizaram tanto a liturgia que “*não dão mais lugar ao Espírito Santo*”.

Outro aspecto da involução retórica é a institucionalização da espontaneidade, pois esta também vira ritual, com todo o aparato gestual da performance como componentes da ritualidade. O discurso que afirma a liberdade e de fato banca a mesma com a quebra de alguns padrões, convencionaliza um tipo de adoração que produz controle, vidas padronizadas, domínio e complacência, ao ponto de radicalizar o carisma de tal forma que procedem um processo exclusivista.

É assim que não apenas o mundo como signo do locus do mal, mas também as outras igrejas, são vistos como pertencentes a uma certa visão de mundo que a Verbo da Vida quer diferente, para não dizer antagônica, pois de fato não se trata de mero antagonismo, mas de uma tentativa de purificação. Assim, os modos de falar e viver precisam ser alterados o suficiente para criar a delimitação entre os de dentro e os de fora. Este procedimento que Csordas também observa em seu campo, pode observar no meu, ou seja, a radicalização, uma ritualização da vida a partir de uma retórica, uma certa gramática.

Trata-se de escolher os elementos que devem ser santificados, ou seja, assimilados e aqueles que devem ser defenestrados. Assim, a prosperidade financeira, a aponia e a ataraxia precisam ser articuladas com uma “*eudaimonia*” que sustenta valores conservadores cristãos, ao mesmo tempo que elogia o empreendedorismo, a tomada dos espaços da vida social como resultados da benção divina. Essas estratégias não podem, porém, assemelhar-se com a pura racionalização nas tomadas de decisão, visto que ocorreria o risco de afastar o caráter espiritual dessa gramática, portanto o que deve ocorrer é uma “*ritualização, a consolidação complementar de características [de rotinização] neste terreno*”

imaginativo incorporando um habitus. Dotando o Self de disposições novas em um terreno desconhecido mas agora familiar". (CSORDAS, 1997, p. 101)

Destarte, ocorre um processo de radicalização e ritualização, com condições retóricas. As regras deveriam ser abertas, sendo elaboradas no cotidiano, quando ocorressem as manifestações da *Communitas* por meio das revelações, profecias, confirmações ao mesmo tempo que um compromisso ideológico com as regras doutrinárias vindas do Instituto Rhema manteria a estrutura. Desta forma, preservava-se a espontaneidade, evitava-se o legalismo e à medida que os resultados da *Communitas* geravam positivities, facilitava-se a rotinização pela ritualização do mesmo, ao ponto de alguns esperarem o Mover acontecer para poder tomar decisões que antes tomariam por uma análise de risco, cuja responsabilidade não seria compartilhada com o Self Divino, mas apenas consigo mesmo.

Esta ritualização tende a espalhar-se para várias esferas da vida, tais como a esfera doméstica. Homens e mulheres devem alinhar-se aos padrões determinados pela tradição escriturística, mas não é possível furta-se ao "*Zeitgeist*", portanto uma série de articulações deverá ser feita para providenciar espaços de atuação para homens e mulheres, ao mesmo tempo que se mantêm as noções de papéis sociais de submissão para mulheres e liderança para os homens.

Existe também uma sacralização do tempo mítico da comunidade, que veremos com maiores detalhes no decorrer da pesquisa. Basta por hora antecipar que apesar de haver uma clara consciência das origens históricas da Verbo da Vida, por vezes é necessário justificar a razão pela qual aquilo que se vivencia ali, não é comum na história do cristianismo.

É para responder a estas indagações que o Rhema procura interpretar as escrituras, afirmando que desde sempre o Verdadeiro Evangelho foi exatamente como estava sendo ali, mas que permaneceu como experiência marginal lutando contra a dominação da racionalidade da letra, ou seja, da religião com os olhos abertos, voltados para as categorias do entendimento humano divorciado da espontaneidade do Espírito. Dessa forma, Kenneth Hagin, o patriarca espiritual da Verbo da Vida passa a ser o herdeiro de uma tradição que remontaria aos primeiros momentos da história cristã. Assim, não se trata de coisa nova, mas reafirma-se como movimento de renovação. Não uma novidade, mas um resgate.

O próprio nome da comunidade deve ser levado em consideração aqui. A Verbo da Vida retira seu nome de uma passagem bíblica. No Evangelho de João, Cristo é identificado como Verbo, do grego Logos. Ao passo que o instituto de ensino, cuja origem é muito anterior à igreja brasileira, carrega em seu nome o vocábulo grego Rhema. Ambos, logos e rhema, podem ser traduzidos para a língua portuguesa pelo vocábulo palavra. A explicação teológica dada pelo Instituto Rhema está descrita no capítulo 1. Cabe aqui, no entanto uma breve reflexão.

Rhema seria associado à ideia de um certo tipo de palavra viva, revelada, que portanto mantêm um caráter dinâmico. Como diria um verbeano, para cada momento da vida é preciso buscar uma Rhema. Dessa forma, uma mesma passagem bíblica, uma profecia, uma mensagem mística, possui um caráter de adaptabilidade às necessidades do momento. Ao passo que Logos expressaria a ideia de um certo tipo de palavra dita, grafada e portanto, algo como um certo fundamento menos mutável.

É certo que, quando da escolha do nome da comunidade, houve uma busca por direção divina para a escolha de um nome que fizesse jus à identidade e missão da igreja nascente. Ao fazer isso, cabe enfatizar que em sua fundação, a Verbo da Vida estava criando o espaço de involução retórica estabelecido pelo Instituto Rhema.

O polo ideológico traria toda a carga discursiva dos Estados Unidos, mas esta precisaria ser decodificada para transformar-se em um Habitus apropriado à realidade brasileira. Curiosamente é na Verbo da Vida, o espaço cujo nome evocaria a imobilidade, que o potencial transformador ocorre com abundante carga sensorial, performatividade criativa e espontânea a pessoa que é no Instituto Rhema, o espaço educacional, a origem da involução retórica, da ritualização no sentido de cristalização e da radicalização. Ao mesmo tempo, dialeticamente, cada um desses espaços transforma e cristaliza elementos um do outro, criando o Self Sagrado por meio de um Habitus Sagrado específico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo foi fazer uma etnografia para compreender como os atores sociais da Igreja Verbo da Vida em Campo Grande-MS desempenham práticas relacionadas à construção de seu Self-Sagrado, agências em seu Habitus Religioso, a partir da tensão/articulação entre pólos sensoriais e ideológicos nos espaços Communitas de um ritual denominado Culto de Mover. Desta forma, observei como cultivam atitudes dentro da comunidade e como tais comportamentos geram a discursividade e identidade do grupo.

Desse modo, acredito poder afirmar que o self-sagrado é desempenhado por esses atores nas empresas, na família, nas universidades etc, uma vez que os elementos da vida religiosa geram performances do self, produzem atitudes morais e racionalização para a atuação na Igreja que espraia-se no mundo secular, as quais passam pelos rituais de Mover do Espírito, assim como pelas noções doutrinárias que dali surgem e se fixam em dada tradição. Desta forma, os verbeanos aprendem a autogerir-se com uma certa governança que exige posicionamentos mentais e comportamentais. Por exemplo, se uma das atitudes desenvolvidas pela mobilização das demandas religiosas é a argumentação para manter a consciência de Sucesso, Prosperidade, Saúde e Vitória, então os atores agirão sobre si mesmos para exercitar a argumentação uma vez colocados em situações nas quais lhes serão exigidas estas posturas.

Como vimos, os atores do Verbo da Vida caracterizam-se pela produção de sujeitos que desempenham práticas pragmáticas e individualistas clássicas orientadas para o “*american way*” construído por meio das ideias e noções do fundador do movimento, Kenneth Hagin. São jovens estudantes e profissionais que, adultos com vidas estabelecidas, buscam estar à altura do ideal de homens e mulheres bem-sucedidos.

Ao renderem-se ao mover, performatizam de forma espontânea; ainda que sejam formados nas universidades, empresas, meios jurídicos e demais ambientes seculares, também desempenham práticas que poderiam ser consideradas não ortodoxas, mas que as transformam em importantes momentos de sedimentação na consciência para adequar suas ações a ambientes diversos. Ambientes que são

classificados como mundo secular pelos atores que observamos, o espaço que precisa ser santificado por meio da Palavra da Fé.

Percebo que a formação do Self-Sagrado e os vários espaços rituais de *Communitas* constituem membros com uma forma de atuação específica na cena evangélica contemporânea. A formação dessas pessoas está baseada em três pilares perpassados pelo Pólo Ideológico e Sensorial: Em primeiro lugar há uma negação da concepção anterior onde se vivia com a consciência cauterizada pelas noções equivocadas sobre Deus e a Bíblia. Em segundo lugar, passa-se à construção do Self Sagrado. A Terceira é a produção de atitudes e disposição mental para lidar com a vida cotidiana como um verbeano.

Esses recursos de formação do sujeito começam pelo reconhecimento adquirido pelo estudo - *Rhema* - e também pelas experiências Sensoriais - *Culto de Mover*. Dessa forma procura-se negar a má compreensão anterior em nome de uma nova. Como vimos, há uma afirmação da individualidade, da autonomia, da liberdade, do bem-estar e da autorrealização que se tornam elementos fundamentais para perceber-se como Justiça de Deus, Nova Criatura. Pensando no contexto da interação, vemos que a maneira de falar e se comportar dos verbeanos procura mimetizar a forma pela qual Hagin construiu seu modelo de vida cristã. Trata-se de confessar o tempo todo que já conquistou ou que já se é aquilo que se almeja ser. Ao longo do tempo, essa afirmação espalha-se do espírito para os comportamentos, para a postura e para os enfrentamentos da vida do dia a dia. Desta forma, como uma técnica behaviorista, os indivíduos são levados a adquirir uma disposição mental muito peculiar. Com isto almeja-se a vida boa, a felicidade, que consiste em viver com saúde, dinheiro e poder nesta existência, traços que em outras denominações estariam prometidos na vida do porvir, mas que aqui são assimilados na existência hoje.

Mas há ainda a dificuldade de lidar com os imponderáveis da vida real, e quanto a estes momentos de tensão extrema na qual a realidade parece desfigurar a que havia sido compreendido, há o *Mover*. Este propicia o contato imediato, não necessariamente verbalizado, mas permeado por uma certa lógica ritualística que atua na manutenção e reconstrução do Self de forma discursiva como ideal a ser atingido pelo sujeito, tal como postulam as experiências descritas pela tradição de Hagin.

Segundo ele, é no Mover que o sujeito tem a oportunidade de conhecer profundamente a si mesmo para que possa alcançar o ideal divino e a coerência entre o pólo ideológico e sua própria vida cotidiana. Desta forma, o Mover abre-se com possibilidades de milhares de aspectos e desdobramentos que poderão trazer, de acordo com o regime de enunciação, reafirmações, expectativas, esperanças e confirmações de incentivo e de fortaleza - pontualmente quando os atores que estão direcionando o ritual apontam e trazem palavras e anunciações para pessoas específicas que variavelmente, na medida em que estão bem integrados, acabam por responder com a glossolalia e/ou o descanso no Espírito e a Unção de Alegria.

Embora os sujeitos da Verbo da Vida procurem afirmar progressivamente as próprias individualidades e autonomias por meio dos discursos de prosperidade e saúde divina, tais individualidades são sempre ameaçadas pela hegemonização da doutrina. Vimos que esses sujeitos se esforçam por se manter coerentes com a vida religiosa que defendem, independentemente do cenário no qual falam, seja ele na Igreja, no meio acadêmico, no meio profissional etc. Temos na Verbo da Vida uma forma de produzir sujeitos pentecostais que representam um questionamento aos modelos de outros mercados de bens religiosos.

Mostra-se que a individualidade, a autonomia, a autorrealização e o bem-estar são produtos da ação redentora de Cristo, já ofertados a nós. Ao mesmo tempo, compartilha do ideal de que esta ação deve materializar-se no aqui e agora; este é o Self Religioso da Verbo da Vida e isso deve estar presente de forma completa, explicitamente em todas as esferas da vida, orientando-as. Desse modo, surge uma dualidade fundamental do self verbeano: a negação da realidade mundana pela Palavra da Fé e o condicionamento de mente e corpo que se aproxima das práticas idealizadas por Hagin. Se, por um lado, o desempenho das práticas espirituais de negação da realidade como está dada constitui uma novidade, por outro, o discurso de prosperidade aparenta-se com outros oferecidos por várias vertentes do Neo Pentecostalismo brasileiro. Não obstante, com a Palavra da Fé, vem o estilo verbeano de pouca exuberância e agressividade na multiplicação de templos, ainda que haja muita exuberância nos templos já estabelecidos para composição da *"megachurch"*. Parece existir entre eles uma preocupação qualitativa, e não apenas quantitativa. Desse modo, o self-religioso é centrado na experiência do Estudo da Bíblia informado pelas experiências do mover, nesse caso dependente do regime discursivo pelo qual circule.

Percebemos que o poder pastoral, da autoridade espiritual se apresenta como uma espécie de sucessão apostólica. De Hagin até pregadores como Flock têm um papel fundamental na formação dos sujeitos da Verbo da Vida. Os líderes pastorais são aqueles que orientam os indivíduos e mantêm viva a tradição, tanto no discurso como nas performances. Uma rápida pesquisa dos vídeos de Hagin são o suficiente para perceber a intensa mimetização que ocorre na Verbo da Vida quanto aos preletores dos circuitos consagrados e autorizados. Os professores do Rhema, contando com alto grau de distinção, são aqueles que conduzem a comunidade de forma mais paulatina à negação progressiva das antigas crenças por meio do Instituto Rhema; o Pastor é aquele que orienta a administração dos serviços religiosos e apoio nos aconselhamentos, pois ensina como atribuir ao trabalho e às demais atividades cotidianas uma conotação vitoriosa na fé.

Por meio da orientação de Pregadores, Professores e Pastores é que o indivíduo vai agir sobre si com a finalidade de transformar sua forma de conduta e, com efeito, cultivar uma determinada atitude. Na Verbo da vida, essa atitude é sempre voltada para a Saúde e Prosperidade. Desta forma, operam com o braço forte da Rhema, da Revelação, a decantação da consciência de libertação e a coerência, a individualidade, a autonomia, o bem-estar, o triunfalismo e a autorrealização, dessa forma perfazendo uma obediência cega ao modelo discursivo na negação da pobreza, do sofrimento, em nome de uma mente que propicie uma ética do trabalho voltada ao alto desempenho, para a glória de Deus. A forma de construção do self-sagrado desempenhada pela Verbo da Vida, constitui portanto uma involução retórica, baseada na espontaneidade e na institucionalização da espontaneidade.

Vimos como o mal-demoníaco e o bom-Espírito Santo são experimentados em contextos de interação pelos atores da Verbo da Vida. Pude analisar como essa oposição é produzida, vivenciada, experimentada e transformada no nível das práticas. Ao mesmo tempo, pude ver como a concepção de Vida Cristã da Verbo da Vida alinha-se com a ideia de destino manifesto. Para os atores da Verbo da Vida, a vida cotidiana não é espaço sem a presença totalizante do Espírito Santo, mas o espaço de extensão do Mover por meio dos atores religiosos que conjuntamente performatizam em sentido de formação da *Communitas* que guarda possibilidades surpreendentes.

Com efeito, todas as ingerências discursivas na formação do Self-Sagrado desempenhadas pelos atores da Verbo da Vida produzem atitudes para a vida como um todo. O caso da Verbo da Vida nos mostra que o pensar e viver apenas no campo da racionalização ideológica é uma categoria que precisa de complementaridade, para assim ser dotada de significado histórico e por meio das relações de poder. Ao ser incorporado ao discurso da Verbo da Vida por Kenneth Hagin, a vida cotidiana afigurou-se como o terreno para uma ação mais intensificada do Espírito com a finalidade de santificação dos cristãos, um espaço para a realização do Ideal religioso.

Surge assim um movimento entre os membros, que vão formando um caráter missionário ao converter pela exemplaridade de seus próprios Sefs, tanto na reafirmação pelos circuitos de preleções, como da formação de novos agentes de fundação de novas comunidades. Tornar-se um homem ou mulher de Deus, um empresário bem-sucedido ou um empreendedor requisitado são formas de demonstrar a ação divina e a confirmação de que se está no caminho correto.

A Verbo da Vida contrasta com a doutrina do sofrimento, da penitência, ou da conformação com os males inerentes à vida mundana. A dor e o sofrimento tornam-se aspectos negativos que devem ser eliminados da vida, sobretudo a dor e o sofrimento associados ao pensamento de teólogos e teologias adversas às do Rhema. A dor e o sofrimento são, portanto, constrangimentos à agência.

Vimos que as práticas das pessoas da Verbo da Vida, não apenas divergem da concepção de Católicos, Protestantes Históricos, Pentecostais e Neo Pentecostais, como a própria concepção de Espírito e Fé passam a apresentar outro viés. Se, para os verbeanos, a vida terrena é o lugar do desfrute das benéficas prometidas pela divindade, não pode ser também o lugar do sofrimento e da negação da revelação. Ninguém deve carregar sua cruz, pois não deve haver nenhuma cruz exceto aquela que já foi carregada uma vez pelo Cristo.

Como vimos, apesar de os verbeanos apresentarem como ideal uma mentalidade e uma vida alinhada com o ideal de sucesso, olhando para todos os aspectos da vida cotidiana pela ótica da Palavra da Fé, eles devem ser entendidos como detentores de uma verdade evangélica muito particular, que não guardam para si, mas pretendem divulgar e enunciar, ao mesmo tempo que criam o conflito com outras comunidades de fé, que os veem como uma ameaça ao próprio rebanho, pois

se não são declaradamente equivocadas nas palavras de líderes verbeanos, o são na afirmação de que precisam do bem simbólico que só o Rhema e os Verbeanos estão oferecendo.

Esses sujeitos movem-se por diversos lugares em suas vidas cotidianas – estão nos mercados de trabalho, em centros culturais, nas faculdades, espaços profissionais, espaços de lazer, etc. – e, em todos os lugares, sustentam discursos, roupas, gestos e linguagens peculiares.

A Verbo da Vida insere-se na cena Neo Pentecostal no Brasil pessoas orientadas por um tipo específico de self-religioso, sobrepondo práticas rituais de redenção ao Espírito Santo, a negação de elementos comuns das tradições cristãs, de atribuição de valor espiritual à vida próspera. Ao mesmo tempo, propõe uma nova concepção de vida religiosa por meio do Ensino Intenso que se renova pelos Cultos de Mover. Esses elementos geram atritos não apenas com outras denominações, mas também entre os seus próprios sujeitos quando não conseguem performatizar como o esperado. A partir dos dados apresentados, podemos considerar que a Verbo da Vida constitui uma nova forma de produzir sujeitos Neo Pentecostais em terras brasileiras.

Espero ter contribuído com os estudos em Antropologia da Religião, Antropologia dos Rituais e ter dado visibilidade acadêmica a este campo de pesquisa tão rico e interessante.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, G. **Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. Arte Editorial: São Paulo, 2007.

ALVES, P. C. e RABELO, M. Repensando os Estudos sobre Representações e Práticas em Saúde/Doença. In: **Antropologia da Saúde**, Traçando Identidades e Explorando Fronteiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

BATESON, G. (org.). **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: EDUSP, 2008.

BEALS, R. L.; HOIJER, H. **An introduction to anthropology**. New York, Macmillan, 1953.

BELL, C. **Ritual, Perspectives and Dimensions**. Nova York: Oxford University Press, 2009.

BENTHAM, J. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. London: T. Payne and Sons. 1948.

BERGSON, H. **O riso**: Ensaio sobre a significação da comicidade São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Nova Versão Internacional. São Paulo: Geográfica, 2001.

BORBA, P. **Biografia Bud Wright**. Campina Grande: Rhema Brasil, 2021.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, J. e FERREIRA, M. de M. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. “Ritos de instituição”. In. _____. **Economia das trocas linguísticas : o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1998.

BUBER, M. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2009.

CAMPOS, L. S. **Teatro, Templo e Mercado**: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal. São Paulo: UMESP, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico**. São Paulo: Revista USP, 2007.

CAVALCANTI, L. **A racionalização e a esfera da religião**: Um estudo sobre marketing religioso em Campina Grande-PB. Paraíba: Universidade Federal de Campina Grande. 2017

CSORDAS, T. J. **Corpo/Significado/Cura**. Editora Rio Grande do Sul: UFRGS, 2008.

_____. **Language, Charisma, and Creativity**: The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997a.

_____. **The Sacred Self**. A cultural phenomenology of charismatic healing. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997b.

DOUGLAS, M. **Natural Symbols**: Explorations in Cosmology. Nova York: Taylor & Francis e-Library. 2004.

_____. **Pureza e Perigo: Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu.** Lisboa: Edições 70, 1966.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** Martins Fontes: São Paulo, 2000.

_____. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 27-61, jul./dez. 2012.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos, bruxaria e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978

FOOTE-WHYTE, W. **Sociedade de Esquina: A estrutura social de uma área urbana pobre e degradada .** Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

FOUCAULT, M. **Tecnologias del yo – Y otros textos afines.** ed. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.

FRAZER, J. **O Ramo de Ouro.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

FREIRE, A. A. Confissão positiva, polêmica e agir racional nas práticas e interações do pastor Silas Malafaia no Facebook. **Revista Ícone**, Recife, Vol. 16, N. 1, 132–150, 2018 disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/icone/article/view/237997/pdf> acessado em 11 de agosto de 2022.

GINGRICH, F. W; DANKER, F. W. **Léxico do Novo Testamento Grego Português.** São Paulo: Vida Nova, 2007.

GLUCKMAN, M. **Order and Rebellion in Tribal Africa.** Abingdon: Routledge 2009

HAGIN, K. **Eu Creio em Visões.** São Paulo: Graça Editorial, 1996.

HUME, D. **The letters of David Hume**. Oxford: Oxford University Press, 1932.

KENNETH HAGIN MINISTRIES. **Healing School**. Oklahoma, [n.l.] 2022. Disponível em:

https://www.rhema.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2003:healing-school&catid=182:prayer-and-healing&Itemid=661 acessado em 11 de agosto de 2022.

LANGDOM, E. J. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 19, n. 4, p. 1019-1029, 2014.

_____. **Rito como conceito para a compreensão de processos sociais. Antropologia em Primeira Mão**, UFSC-PPGAS, 2007.

LEVI-STRAUSS, C. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.

MARIANO, R. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **Novos Estudos** n.44. Março de 1996.

MAUSS, M. HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ubu editora, 2017.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: A Magia na Umbanda**. Graal: Rio de Janeiro. 1985.

NIETZSCHE, F. W. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

ORO, A. P. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes. 1996.

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

PAULA, R. W. **Teologia da Prosperidade**: Adaptação da Religião à Lógica da Sociedade de Consumo. São Bernardo do Campo, 2013. (Dissertação)

PEIRANO, M. **Análise antropológica de rituais**. Brasília: UNB, 2000.

_____. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PIERATT, A. **O evangelho da prosperidade**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

RAPPAPORT, R. A. Ritual and Religion in **The Making of Humanity**. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

RHEMA BIBLE TRAINING COLLEGE. **FAQs**. Oklahoma, [n.l.] 2022. Disponível em: https://www.rbtc.org/wp-content/uploads/2022/07/General-Info-Packet_June-2022.pdf f. acessado em 11 de agosto de 2022.

RICCI, M. **Glossolalia, iniciação e alteridade no pentecostalismo**. Cadernos de campo, São Paulo, n. 16, p. 55-74, 2007.

SEGALEN, M. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

STRATHERN, M. **Fora de contexto**: as ficções persuasivas da antropologia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TAMBIAH, S. J. "The Magical Power of Words." in **Culture, Thought, and Social Action**. Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1968

TURNER, E. **Communitas**. The Anthropology of Collective Joy Nova York: Plagrave Macmillan, 2012.

TURNER, V. **Drama, Fields, and Metaphors**. Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell Univerity Press. 1987.

_____. **La Selva de los Simbolos**. Aspectos del ritual nedembu. México: Siglo Ventiuno Editores, 2013.

_____. **O Processo Ritual**. Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. D. O. **A Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. Covilhã: Lusofia: Press, 2010.