

## “LIBERTAÇÃO” E CONHECIMENTO: AUTOTRANSFORMAÇÃO OU VÍNCULO?<sup>1</sup>

*Ypuan Garcia<sup>2</sup>*

**Resumo:** Este artigo debate em que medida a qualidade das palavras proferidas por alguns cristãos brasileiros revela o aspecto vinculativo (comungatório ou de aliança) de sua “libertação”, que é dita “estar em e vir” de Deus, uma afirmação que inquieta o demônio. A localização e a origem dessa liberdade contrapõem-se a supostos corriqueiros de que libertar tenha como componente central a autotransformação. Buscarei problematizar essa diferença através de formas de enunciação disseminadas no Cristianismo: o “testemunho”, a “partilha”, a “direção espiritual” e a “pregação”. Argumentarei que estas permitem descrever um modo de conhecimento que, em vez de revelar o indivíduo autônomo e emancipado, faz emergir através da “abertura para Deus”, de deixar que Ele “aja” e de reconhecer que não se é “nada sem Ele”, uma pessoa cuja submissão e obediência são os elementos centrais de sua liberdade.

**Palavras-chave:** Libertação; Conhecimento; Autotransformação; Vínculo.

**Abstract:** This article discusses how the quality of the words spoken by some Christians in Brazil reveal the binding aspect of their “deliverance”, which is said “to be in and to come from” God (as communion or alliance), a statement that disturbs the Devil. The location and origin of this freedom oppose to taken for granted assumptions according to which self-transformation is a central component of deliverance. Based on fieldwork conducted in the city of São Paulo, I will problematize this difference through modes of enunciation disseminated in Christianity: “testimony”, “sharing”, “spiritual direction” and “preaching”. I will argue that these enunciations allow us to describe a way of knowledge that does not reveal an autonomous and emancipated individual. Instead, through the “openness” to God, following His designs and recognizing

---

<sup>1</sup> Agradeço a Ciméa B. Bevilaqua pelos comentários valiosos ao longo da elaboração deste texto. Sou grato também à leitura generosa realizada pelos(as) pareceristas.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/USP. Contato: [ypuangarcia@gmail.com](mailto:ypuangarcia@gmail.com)

that one is “nothing without Him”, emerges a person whose submission and obedience are the central elements of her freedom.

**Keywords:** Deliverance; Knowledge; Self-Transformation; Attachment.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é assinalar como, entre alguns católicos da cidade de São Paulo/SP, aquilo que se exprime pelas palavras pode portar qualidades divinas e estar distribuído entre as seguintes formas de enunciação: “testemunho”, “partilha”, “direção espiritual” e “pregação”. Como veremos, a “libertação” é a condição de possibilidade dessa quaternidade, pois libertar no Cristianismo concerne às imagens bíblicas do “cativeiro” e da “Aliança” (Êxodo, 19-20, 24) a qual é estabelecida com Deus, o motor fundamental da liberdade e, conseqüentemente, das maneiras como esta última é vivida.

Procurarei expor que a tendência vinculativa envolvida naquelas quatro formas de enunciação não permite tomá-las como evidência da autotransformação: a noção canônica segundo a qual a individualização e a subjetivação são os elementos historicamente distintivos da pessoa cristã. Tais elementos, por serem decisivos para as teorias modernas acerca da agência humana, hegemonizaram o Protestantismo e os modelos teóricos dele provenientes na literatura acerca do Cristianismo.

Os apontamentos que farei partem de minha convivência com a Missão Eucarística Clamor dos Pobres (doravante Missão ou comunidade), fundada por Luís, a quem retornarei na seção final deste artigo.<sup>3</sup> Quando o conheci em 2013, ele tinha trinta e nove anos. Sua pele era

---

<sup>3</sup> A maioria dos nomes é fictícia.

branca. Trabalhava como serralheiro, ainda que anteriormente tenha sido um ex-lutador amador de “vale-tudo”.<sup>4</sup>

O desenvolvimento cristão que abordarei é o carismático por meio de sua ramificação católica (Csordas, 1994; 1997). Trata-se de uma devoção caracterizada pela propagação dos “dons carismáticos”, ou “carismas” ou “dons”, exibidos na primeira das epístolas paulinas aos Coríntios: cura, palavra de ciência, variedade de línguas (glossolalia), milagres, profecia etc. (12, 1-11). Os carismas, todavia, não se resumem apenas aos epistolares. Podem surgir novos dons, pois o Espírito Santo “sopra onde quer” (João, 3, 8), motivando assim a emergência de uma associação de fiéis, tal como a Missão.

Esta era uma “comunidade de vida e aliança” (Carranza; Mariz, 2009) que contava com a aprovação da Igreja. Sua ramificação “de vida” abarcava pessoas que faziam “votos de pobreza, castidade e obediência”: os “celibatários” ou “religiosos” que viviam em lares exclusivamente masculinos ou femininos e recebiam os títulos de frei e freira. Estavam “na aliança” os solteiros ou casados que permaneciam em suas residências de origem, sendo denominados “leigos”. Fundada havia quatro anos quando iniciei a pesquisa, em 2013, a comunidade intitulava-se franciscana e possuía aproximadamente quatrocentos “missionários”.<sup>5</sup> Seus carismas fundacionais eram a “adoração eucarística” e a “caridade”. Os missionários definiam-se como pessoas que saíam “em missão atrás dos pobres” impulsionadas por esses carismas. Reiteravam que Deus era um ser onipresente.

Em abril de 2013, conversava com Lourdes, uma missionária leiga, solteira e sem filhos. Ela tinha aproximadamente cinquenta anos. Sua pele era negra. Trabalhava como diarista. Estávamos em uma das paróquias frequentadas pelos membros da comunidade, alguns dos quais se tornaram meus amigos. Sem muito esforço, ela “testemunhou” quando a indaguei

---

<sup>4</sup> As considerações etnográficas em que a discussão se baseia advêm de minha tese de doutorado (Costa, 2017), que teve como tema a libertação.

<sup>5</sup> Este artigo não se aprofunda na história do franciscanismo e tampouco descreve minuciosamente a vida comunitária.

acerca da libertação: “Eu tive uma libertação muito bonita. Minha mãe era muito pobre. Ela me deu para o Candomblé ainda na barriga<sup>6</sup> dela”. No parto, ela rememorou, sua mãe pediu a “intercessão da Virgem Maria”, o que deu origem aos seus prenomes: Lourdes Aparecida.

Em seguida, “partilhou” que sua “ida para a Igreja Católica” decorreria do atendimento à advertência de uma entidade, que disse para ela no Terreiro de Candomblé: “‘Você precisa fazer sete missas para a sua mãe, porque ela está de cabeça virada’. Eu fui na missa, e Jesus me segurou. Eu atendi o chamado e consegui diferenciar o bem e o mal. Na Igreja, é só o bem. Lá tem o bem e o mal. Eu alcancei esse discernimento porque comparava um com o outro”. Desde então, Lourdes tornou-se um “instrumento” de Deus: “A minha família é curada através de mim”.

O “discernimento” não fazia de Lourdes ou qualquer outro missionário imunes à violência e às “ciladas do demônio” e às “fraquezas do seu humano<sup>7</sup>”. Essas pessoas geralmente acentuavam que a “libertação acontece ao longo da vida [ou é “diária”]”. Jamais tomavam o testemunho de quem quer que fosse como algo acabado ou congelado. Sabiam que aqueles que testemunhavam “caem e levantam”. Isso coincidia com as ciladas, pois o demônio “vai e volta”, com a fraqueza e com a inferência de que a libertação era definida em termos moventes, isto é, enquanto “encontro com Jesus”, “começar a caminhada com Jesus”, “entrar no seguimento de Cristo”.

De modo sucinto, os católicos com quem convivi geralmente definiam o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação<sup>8</sup> da seguinte maneira: o testemunho concernia ao que se fazia “em silêncio” ou “com

---

<sup>6</sup> A mãe foi iniciada durante a gravidez.

<sup>7</sup> Essa expressão derivava de outra: o “humano da pessoa”, que muitas vezes era assimilado ao vocábulo fraqueza. A incompletude e o inacabamento da natureza humana tornaram a pessoa, desde a “Queda do Paraíso”, essencialmente “fraca”.

<sup>8</sup> Vai além da finalidade deste artigo incluir em seus debates a “confissão”, a “homilia”, a “adoração”, o “louvor” e o “sermão”. Quanto ao último, em suas versões que evocam as imaginações dialógica e monológica (Tomlinson, 2017, *passim*) entre protestantes, ver respectivamente Gretchen Pfeil (2011, p. 292-293) e Matt Tomlinson (2017, p. 6).

a vida”, mas também “com as palavras” (por exemplo, o “testemunho de conversão”). A partilha<sup>9</sup> tinha a ver com confiar a outrem uma dificuldade ou alegria espirituais ou simplesmente humanas. Era também uma forma de ensinamento e de requisição de um conselho. A direção espiritual confundia-se com a pregação e com a partilha e podia envolver um testemunho. Destinava-se especificamente aos integrantes da comunidade e era feita exclusivamente pelo seu fundador, Luís. A pregação dizia respeito a um “tema” que a pessoa destrinchava para a assembleia, ao proferimento de uma “exortação<sup>10</sup>” e ao caráter englobante do “ato de pregar [de ‘anunciar a Palavra de Deus’]” no testemunho, na partilha, na direção espiritual e na própria pregação (Costa, 2017, p. 79-86).

Em todas as quatro, não era incomum que as pessoas inferissem explícita ou implicitamente que se “torna[va]m a matéria do que diz[iam]” e que a coragem de falar resultava da “abertura para Deus”, de deixar que Ele agisse, o princípio básico da “libertação”. Esta se desdobra por meio da aliança ou compromisso com Ele em que, como diriam meus amigos, alguém “se reconhece fraco para ser forte em Deus”. Desse pacto advém o discernimento: uma dádiva divina pela qual se torna possível diferenciar se a origem daquilo que se vê, ouve e profere é divina, maligna ou humana.

Essas quatro formas de enunciação trazem à baila um modo de conhecimento que se baseia no vínculo, na própria “comunhão”, ao invés de se alicerçar na autotransformação e na emancipação atribuídas aos protestantes.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Ao longo do trabalho de campo, as partilhas sempre se sobrepuseram a qualquer tentativa de esboçar uma entrevista. Uma partilha comigo tinha duas dimensões: uma de ensinamento, e outra em que algo me era confiado. Ou então as partilhas se transformavam em testemunhos. Para esses deslizamentos recorrentes em pesquisas em mundos cristãos, ver Susan F. Harding (1987, p. 170).

<sup>10</sup> O verbo “exortar” e o substantivo exortação diziam respeito às maneiras como se encorajava ou corrigia um “irmão em Cristo”. Uma exortação devia ser feita “com” ou “na caridade”, isto é, sem rispidez.

<sup>11</sup> Reiterar a existência de “[...] um dualismo imaginado entre protestantes/católicos em termos de religiosidades [respectivamente] mentalista [imaterialista]/materialista [...]”

Sugerirei, então, que se fala “junto com” e “a partir de” Deus. Enfim, esse conhecimento vincutivo (comungatório ou de aliança) está implicado na própria materialidade da Eucaristia (Bynum, 2015, p. 71). A partir da transubstanciação do pão e do vinho no Corpo e no Sangue de Jesus Cristo e da ingestão dos mesmos, o Sacramento cria e intensifica o laço de germanidade universal resultante da filiação primeira a Deus, expresso através do termo “irmão”.

O artigo, além desta introdução e das considerações finais, divide-se em três seções. Na primeira, volto-me a uma partilha com uma postulante a freira, que se desdobra em um testemunho e uma pregação. Suscitarei, então, partindo do testemunho, que a noção moderna de autotransformação opacifica o caráter vincutivo da libertação e, por consequência, de nossa quaternidade. Tentarei esboçar uma teoria da última por meio das considerações de meus amigos católicos. Na segunda seção, partirei do modo como uma das freiras da Missão conceptualiza a pregação e assinalarei como esse conhecimento vivifica a pertença a Deus, sendo irreduzível a uma forma de saber que redonda em autotransformação e autoconhecimento. Na terceira, destacarei uma das direções espirituais de Luís, o fundador da comunidade. Darei atenção ao aspecto ternário das enunciações dessas pessoas, concluindo que nossa quaternidade provém da abertura: o manancial da libertação e do encorajamento que leva as pessoas a viverem pela “Verdade”, o próprio Deus.

---

(Meyer apud Mayblin et al., 2017, p. 24) pode levar a alguns equívocos. Essas diferenças devem ser encaradas heurísticamente. A menção ao sintagma “os protestantes”, ou “os pentecostais”, pode soar genérica e imprecisa. Aqui, no entanto, visa estritamente a marcar os cristãos que recusam ou divergem de dois aspectos centrais da vida de meus amigos católicos: a autoridade papal e a presença necessária de Deus na Eucaristia. Acerca de problematizações relevantes atinentes às supostas cesuras entre protestantes e católicos, ver os trabalhos de Simon Coleman (2004, p. 424-426, 430-431) entre pentecostais suecos e de Clara Mafra (2014, p. 175-176) com pentecostais em uma cidade da região metropolitana do Rio de Janeiro/RJ.

## “DEUS SABE O QUE CADA UM PRECISA OUVIR...”

Em 2013, Clarisse tinha vinte e quatro anos. A pele era morena. A noviça era reconhecidamente uma pessoa que “falava pouco”.<sup>12</sup> Ela se aproximava da “consagração<sup>13</sup>”, deixando-me a par da novidade, logo depois do término da solenidade católica de *Corpus Christi*, do Corpo de Cristo<sup>14</sup>, no Centro da capital paulista: “Consagrarei em outubro [de 2013]”.

Eu estava curioso acerca do que a levava a ingressar na vida “vida religiosa”, uma das maneiras como os missionários definiam o celibato. A resposta foi imediata: “Eu diria que Deus decidiu por mim. Não sei te explicar”. Ela partilhou: “Fui resgatada do fundo do poço. A minha família é toda desestruturada. Meu pai bebia e batia muito na minha mãe. Quando eu nasci, a minha mãe me deu para minha avó me criar”. O pai de Clarisse morreu quando ela tinha aproximadamente cinco anos. A mãe faleceu quando completou onze anos. Não demorou e se remeteu a uma das direções espirituais: “É como o Luís sempre fala: ‘Aqui, na comunidade, somos todos meio que curva de rio, porque só para o lixo...’”.

Sete anos depois de sua tentativa de suicídio, ela caminhava e partilhava comigo. Recordava-se que os desentendimentos com a avó e com os irmãos, devido à “rebelia na adolescência”, a levaram a tentar acabar com a própria vida. Entrou em coma após ingerir quarenta comprimidos da medicação de que fazia uso para inibir suas crises convulsivas. Ficou quatro dias internada. Em seguida, foi encaminhada para um hospital psiquiátrico, onde permaneceu durante um mês. Quando recebeu alta, um médico a “deixou com nove remédios... Meu irmão é enfermeiro, então ele controlava certinho.

---

<sup>12</sup> Alguns trechos dessa vinheta já estão dispostos em Garcia (2014b, p. 122-126).

<sup>13</sup> A consagração é o momento em que ocorre a investidura do título de frei ou freira e do “nome religioso” que, no caso de Clarisse, seria Irmã Dulce Maria da Divina Providência.

<sup>14</sup> A celebração, popularmente conhecida pelos tapetes que decoram as ruas nesse dia, concerne à instituição da Eucaristia por Jesus Cristo, ocorrendo sessenta dias após o Domingo de Páscoa.

Sabe um remédio que mexe muito com a cabeça? Eu não conseguia pensar. Eu não sabia nem escrever mais...”.

À época, ela começou a receber visitas de Cida, uma das irmãs consanguíneas de uma das freiras da Missão. Clarisse ainda não frequentava a Igreja. Cida começou a levá-la. Posteriormente, as duas foram a um Retiro na comunidade católica Canção Nova. Clarice testemunhou: “[No Retiro, aconteceu], o dia da cura. Assim que começou a tocar uma música, parece que aquela música falava tudo que eu estava vivendo... E até hoje eu não lembro que música é essa. Ainda estava tomando remédio”.

Clarisse não esqueceu que o “dia da cura” ocorreu em uma adoração a Jesus Sacramentado [transubstanciado] no ostensório.<sup>15</sup> Em meio aos prédios, naquela região antiga da cidade, a jovem prosseguiu com o testemunho:

“O padre falou que tinha uma jovem que ficava num quarto sempre escuro... Que Jesus mandava dizer para ela que Ele estava entrando nesse quarto... Ia ser luz para ela. Aí, na hora que ele falou, todo mundo que me conhecia e que estava no mesmo dia olhou para mim... Aí, eu fiquei assim: ‘Não, não é comigo. Aí ele falou uma segunda vez’”.

O padre proclamou outras “visões” – que são reveladas através do dom carismático da palavra de ciência –, mas Clarisse conservava-se impassível em meio aos olhares das pessoas que a acompanhavam:

“Ele [o padre]: ‘É com você, mesmo que você não esteja acreditando...’. Na hora que ele falou [isso], eu senti como se alguém me abraçasse por trás... Quando eu olhei, não tinha ninguém. Aí eu comecei a chorar porque naquela hora parecia que Jesus estava me abraçando mesmo. No dia da cura, que eu senti Jesus me abraçar, o Padre falou que a pessoa que tomava remédio, que a

---

<sup>15</sup> O ostensório é uma peça de ourivesaria ricamente ornada em que se deposita a hóstia já sacramentada.

partir daquele dia não precisava mais tomar remédio... e que tomasse posse<sup>16</sup> dessa cura... Daquele dia em diante, eu não tomei mais o remédio”.

Poucos minutos depois, ela me repreendeu pela minha animação diante de sua inesperada vontade de falar. Como se estivesse pregando, exortou-me: “Mas que isso não te leve ao orgulho, porque senão o orgulho vai te derrubar na sua pesquisa”. A noviça chegou assim ao aspecto que inicialmente permanecera implícito, para mim, em seu ensinamento, fixado no ato de discernir: “O demônio é muito astuto. Às vezes, ele usa dessas coisas para derrubar a gente. Pode levar você a um orgulho tipo: ‘Nossa, eu consigo [que as pessoas falem comigo]!’”. Essa “vocação de humildade” refreia “[...] o saber como fonte de orgulho e de dominação, de poder intelectual [...]” (Le Goff, 2011, p. 216). Jacques Le Goff trata nessa passagem daquilo que afirma ser uma “renúncia” de São Francisco de Assis. O testemunho, a partilha, a pregação e a recordação de uma das direções espirituais de Luís, neste caso, não podem ser deslocadas das considerações da forma de vida da Missão: uma comunidade que se denomina franciscana.

Clarisse voltou a admitir sua timidez, mas não deixou que me esquivasse de uma questão de outra ordem: “Deus sabe por que a gente consegue falar para uns; e para outros, não... Deus sabe o que cada um precisa ouvir...”. O enunciado de que “Deus sabe” reverbera um modo de conhecimento que tem uma profunda relação com o vínculo. Ela me exortara a me manter humilde. Aquilo que ouvi não se resumia a um mero relato “sobre” a vida de uma pessoa, mas a uma dádiva em que a doação intensificava as “precauções” (Garcia, 2014a, p. 8; 2014b, p. 130-131; Costa, 2017, p. 53, 396-413) que eu deveria ter ao longo do trabalho. Meus amigos afirmavam frequentemente que estudar a “libertação é perigoso”. A imod stia seria uma instância primária e inevitável da ação demon ica.

---

<sup>16</sup> A expressão “tomar posse” tem menos a ver com se tornar proprietário de algo do que com a descoberta de Deus na própria vida. Clarisse tomou posse da cura, uma dádiva divina, não para ser sua dona, mas sim para testemunhá-la, um ato de redistribuí-la, conforme meus amigos, “com a própria vida”.

Jamais encarei a provável “oposição demoníaca” (Costa, 2017, p. IX) à pesquisa de forma elusiva ou com ceticismo. Não me mostrei incrédulo e refratário às admoestações de Clarisse porque a emergência do demônio na análise era o resultado da conclusão de meus amigos de que “o meu estudo” continha uma qualidade vinculativa, de aliança: “Aproximar-me das coisas de Deus”. Se considerar que a partilha desdobrou-se em um testemunho e teve, no seu fim, a advertência de uma pregação, posso sublinhar que são formas de enunciação em que a intensificação dos vínculos com Deus descontenta o demônio. O último buscaria a todo custo dissolvê-los, o que essas pessoas alunhariam de “afastar de Deus”. Não surpreende que elas sempre se preocupassem que eu não reduzisse aquilo que diziam a um mero conjunto de histórias. Preferencialmente, concordariam que estavam realizando ações “junto com” e “a partir de” Deus. Dou prosseguimento a essas considerações nas próximas páginas por meio de uma característica atribuída amplamente ao testemunho na literatura: a autotransformação.<sup>17</sup> Nas seções subsequentes, tentarei assinalar como ela se esmaece quando me refiro aos meus amigos católicos.

#### TESTEMUNHO E TEORIA

O testemunho é abordado nos estudos do Cristianismo de cariz mais marcadamente pentecostal e católico carismático através de certas tematizações que possuem algumas afinidades e distanciamentos entre si. Aqui as apresento resumidamente e sem a intenção de esgotar uma vasta literatura:

---

<sup>17</sup> Não se deve negligenciar que a noção de autotransformação, que reverbera também na partilha, na direção espiritual e na pregação, pode ser encarada como a matriz de noções correlatas entrelaçadas ao testemunho em alguns estudos: agência, ética, liberdade, conhecimento, verdade, autoridade, disciplina, poder, pedagogia e exemplaridade. Não conseguirei me remeter a todas elas aqui. Sublinharei brevemente as cinco primeiras nas páginas adiante.

- o testemunho como um “gênero de linguagem ritual<sup>18</sup>” (Csordas, 1994, p. 59-61) entre católicos carismáticos norte-americanos;
- como uma “retórica” marcadamente “transformativa” e atuante no “eu [*self*]” (Csordas, 1997, p. 157<sup>19</sup>) entre batistas norte-americanos (Harding, 1987, p. 167), pentecostais brasileiros e portugueses (Mafra, 2000, p. 59) e católicos carismáticos brasileiros (Pereira, 2008, p. 161);
- como domínio também transformativo que se verte para uma audiência estritamente humana (Harding, 1987, p. 167; Dullo, 2014, p. 51);
- como uma instância do transbordamento contagioso dos impulsos oriundos do Espírito Santo entre católicos carismáticos brasileiros (Bonfim, 2016, p. 74-75);
- como um fenômeno que escapa da “ritualização” em um Centro Social Católico (Dullo, 2016, p. 98, 101) brasileiro ou que viceja no cotidiano de um centro de recuperação evangélico (Teixeira, 2016, p. 124-126) também brasileiro ou que é um “anti-ritual” entre pentecostais norte-americanos (Pfeil, 2011, p. 290-292);
- como a explicitação “do antes e do depois” na vida do testemunhante converso (Pereira, 2008, p. 159), considerando também pregadores pentecostais brasileiros (Cortês, 2014, p. 186);

---

<sup>18</sup> As traduções dos textos e dos termos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade minha.

<sup>19</sup> Nesta publicação de Thomas J. Csordas, o testemunho não aparece entre os principais gêneros de linguagem ritual. Ele destaca os seguintes: “profecia”, “ensinamento [*teaching*]”, “oração” e “partilha [*sharing*]” (1997, p. 170-183). No entanto, o motivo pelo qual o assinalo tem a ver com a continuidade que o argumento desse autor mantém em relação a sua principal publicação anterior – cf. Csordas (1994, p. 59-61) –, o que justifica a inclusão aqui.

- como um “gênero narrativo” (Mafra, 2000, p. 78; Pfeil, 2011, p. 291) igualmente entre pentecostais ganenses (Reinhardt, 2016, p. 44);
- como algo potencialmente “pedagógico” e “disciplinador” por meio da “exemplaridade” (Pereira, 2008, p. 159, 165; 2009, p. 74-75; Dullo, 2016, p. 86, 94; Reinhardt, 2016, p. 47-48; Teixeira, 2016, p. 108).

Obviamente, não há como enfrentar essas contribuições em toda sua riqueza, todavia retornarei a elas sempre que for preciso. Por ora, gostaria de pontuar que a ênfase na autotransformação como componente do testemunho o aproxima de uma asserção disseminada e, a meu ver, erroneamente construtivista da libertação. Esta, e conseqüentemente o testemunho, é associada à pressuposição de que a “conversão cristã” consiste em individualização, separação e afastamento, centrados em uma “ruptura radical com o passado” (Meyer apud Robbins, 2011, p. 17) e/ou na “mudança cultural<sup>20</sup>” (Robbins, 2011, p. 17-19), trazendo à baila noções de agência, ética e liberdade.

---

<sup>20</sup> Um(a) dos(as) pareceristas, a quem agradeço, assinalou oportunamente que a discussão empreendida aqui não contempla o fato de que “[...] a libertação/deliverance implica em desvinculação ou rompimentos de laços com pessoas espirituais”. Realmente, essa observação aviva, ainda me remetendo ao(à) parecerista, os “aspectos não-individualistas” da libertação que vicejam, por exemplo, tanto na análise seminal de Birgit Meyer quanto em outras. Em todo caso, Meyer, ficando apenas com ela, termina por analiticamente opacificar essas considerações etnográficas quando insiste na “analogia” entre “[...] a conversão [protestante/pentecostal] em termos de uma ruptura [radical] com o passado e a auto definição da modernidade em termos de progresso e renovação contínua” (1998, p. 317). Não por acaso, ela igualmente reitera: “Claramente, a libertação [*deliverance*] [...] é a característica mais relevante para a discussão da noção de ruptura que é central para este ensaio” (1998, p. 321, grifo nosso). Robbins também é influenciado por Meyer e assevera que os “[...] ritos de libertação [...] operam para desconectar as pessoas dos relacionamentos passados” (Robbins, 2011, p. 19). Considero que o(a) parecerista, que cita Bruno Latour, está correto quando nota que “vinculações podem ser precedidas de desvinculações”. Todavia, este artigo enfrenta a possibilidade de “*qualificar* os tipos de vínculos” (Latour, 2000, p. 17), ou seja, busca especificá-los em consonância com aquilo

A libertação, quando é definida como uma forma dita ritual e um símile da conversão, faz com que o testemunho se transforme em uma comunicação subjetivada, ou agentiva, e estritamente inter-humana, na qual alguém, representacional, discursiva e narrativamente “dá significado” a sua própria vida. Daí se expande um paradoxo analítico em que a própria perspectiva dita protestante acerca da autonomia abastece especularmente uma fórmula teoricamente canônica acerca do que é o sujeito e a subjetividade, um ser autoconsciente e, sobretudo, sincero: que fala a verdade porque ela deriva de um “ato interior [...] [,] espiritual” (Austin, 1990, p. 27) e imaterial.<sup>21</sup> Essas noções influenciaram vastamente as ideias modernas de pessoa. Dito isto,

---

que as pessoas com quem convivi consideram ser fato: o caráter incomensurável do vínculo com Deus e as conclusões de que é Ele quem liberta e de que se pertence a Ele. A partir de seus amigos ganenses, Meyer demarca esse pertencimento superficialmente (1998, p. 338). Convém salientar também que Latour, quando enfatiza a qualidade dos “bons ou maus vínculos”, afasta-se da divisão entre “emancipação [ou “liberdade” ou “autonomia”] e escravidão [ou “alienação” ou “vínculo”]” (Latour, 2000, p. 3-4) no repertório moderno. Este se apresenta como pedra de toque de algumas das análises advindas dos estudos antropológicos do Protestantismo. Meyer (1998, p. 318, 329, 332, 339-340), segundo Liana Chua, está entre os autores que “[...] complica[ram] e interroga[ram] a ruptura” (Chua, 2012, p. 18). Ainda assim, persiste em tais complicações e interrogações algo abrangido por aquele repertório: a importância conferida à ruptura (2012, p. 14) e à descontinuidade como elementos basilares da modernidade/Protestantismo. Isso talvez seja, considerando o caso de meus amigos católicos, analiticamente um mau vínculo por conta da ênfase no eu (Meyer, 1998, p. 330, 332) e da inferência de que a libertação, por ser considerada um ritual, opera em uma ordem “simbólica” ou representacional ou discursiva (1998, p. 337-340) ou construtivista.

<sup>21</sup> John L. Austin reportou-se singularmente à questão da sinceridade e censurou a insistência de que a “seriedade das palavras”, a pressuposição de que eram verdadeiras, devesse corresponder às “[...] profundezas invisíveis do espaço ético [...]” (1990, p. 27). Para reflexões posteriores do sentido protestante da sinceridade, ver Webb Keane (2002, passim) e Isis R. Martins (2016, p. 34-35). A respeito da problemática concernente à materialidade das palavras entre formas de vida cristãs também protestantes, consultar Coleman (2006, p. 165, 175), Matthew Engelke (2007, p. 5-7), Keane (2007, p. 66) e Cesar P. Teixeira (2016, p. 119-120).

faço uma interrogação: há como propor tentativamente uma teoria dos meus amigos católicos acerca do testemunho distinta dessas considerações, que seria igualmente uma teoria da partilha, da direção espiritual e da pregação?

A noção moderna de agência, por se correlacionar com a “[...] velha doutrina protestante da responsabilidade individual [...]” (Asad, 1996, p. 271), possui uma conexão em sentido forte com o primado humanista da “autotransformação” (Keane, 2007, p. 3-4) e com a suposição de que a agência se imbrica à liberdade. Podemos concluir que essa suposição, apontada por Keane, está presente em algumas análises antropológicas nas quais a liberdade é, através da autenticidade, associada universalmente à subjetividade individual ou à “autoconsciência” (2007, p. 4).

Em seu estudo entre jainistas indianos, James Laidlaw enfrentou o problema de forma peculiar ao reconhecer que Michel Foucault teria uma ponderação contrária e convincente à “[...] retórica da ‘libertação’ [*liberation*], com sua implicação de libertar [*releasing*] uma verdadeira natureza anteriormente suprimida” (Laidlaw, 2002, p. 323). O que está sendo desnaturalizado é a asserção de que a plena realização da liberdade corresponda a fazer emergir um caráter agentivo inerente à natureza humana. A crítica refere-se, então, à “[...] ideia de [que a] liberdade é apenas possível na ausência total de constrangimento ou de relações de poder” (Foucault apud Laidlaw, 2002, p. 323). Ao contrário, a liberdade vicejaria em meio à sujeição, uma vez que esta não é uma negação do eu: pode criar formas específicas de subjetivação e de “auto-modelação [*self-fashioning*]”, uma ação inerente à liberdade e compreendida por “[...] práticas éticas<sup>22</sup> – [que] Foucault [...] chama de [...] tecnologias do eu [*self*]” (Laidlaw, 2002, p. 322).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Laidlaw (2017) faz um levantamento bibliográfico minucioso dessa ramificação da antropologia. Para apontamentos relativos à antropologia da ética e à antropologia do Cristianismo por meio de uma “antropologia do caráter”, ver Jon Bialecki (2018).

<sup>23</sup> Keane chama a atenção para o fato de que a conceptualização da ética em Foucault é um empreendimento reflexivo (de “autodistanciamento”), mentalista (“[...] apresentar [a própria conduta] a si mesmo como um objeto de pensamento [...]”) (Foucault apud Keane, 2016, p. 23) e moderno (de autotransformação) (Keane, 2016, p. 23).

Sugiro que o equívoco de Laidlaw reside, a partir dessas considerações, em concluir que a verdade no Cristianismo, embora esteja em Deus e nas Escrituras, diz respeito principalmente à descoberta moderna do “eu” (2002, p. 324-325), que emergiria, por assim dizer, de exercícios disciplinares internalizados. Ele sublinha que entre jainistas e cristãos – através de seus adeptos historicamente protestantes, eu depreendo –, o conhecimento de si é decisivo para a “[...] autotransformação [, pois] [...] o processo de descobrir a verdade sobre o eu leva a uma renúncia [ascética] cumulativa e cada vez mais intensa desse eu” (2002, p. 325).

O ascetismo, que viria a ser contestado posteriormente na antropologia do Cristianismo (Cannell, 2005, p. 338-340), é definido como eticamente “voluntário” e um “exercício da liberdade ética” que as pessoas “[...] pensam que devem viver, [...] à medida que sua conduta é ética e livre” (Laidlaw, 2002, p. 327). Fenella Cannell assinala que Laidlaw, por insistir na persistência do eu em situações que aparentemente o secundarizariam, apresenta “[...] uma visão empobrecida das várias teologias da liberdade e da vontade nas religiões, incluindo o Cristianismo [...]” (2017, p. 14; cf. Laidlaw, 2002, p. 326).

Ao prosseguir com os meus amigos, vou em outra direção. Na libertação, eles não descobriam o eu, mas sim Deus e o pertencimento a Ele. Esvaziavam a importância da autotransformação. Por isso, testemunhavam que a vontade, a escolha e o próprio eu, qualidades singularmente humanas, eram doações divinas. É fundamental assinalar que tal descoberta constitui o aspecto vincutivo do conhecimento dessas pessoas, sem esquecer que tal vínculo é também submissão e obediência a Deus, o que concerne à afirmação de que os seres humanos são fracos sem Ele.

A vinculação é irremediavelmente assimétrica<sup>24</sup> e determina a seguinte definição da pessoa: a “pessoa com ou próxima de Deus” (que discerne ou, como proponho, fala “junto com” e a “partir” d’Ele) ou a “pessoa longe de

---

<sup>24</sup> Isso nos distancia da conclusão precipitada atinente à atribuição da “personitude [*personhood*] dividida [*dividual*]” a essas pessoas, conforme faria o melanesianista Mark S. Mosko (2015, *passim*). Não é possível concordar com ele, pois as trocas com Deus, entre

Deus” (que fala e estabelece juízos exclusivamente através das fraquezas de seu humano). Elas correspondem, respectivamente, aos termos livre e junto (próximo de Deus) e autônomo e afastado (distante de Deus) (ver Garcia, no prelo).

Meus amigos anuiriam que o testemunho – e, acrescento, a partilha, a direção espiritual e a pregação – provém de um conhecimento em que a abertura para Deus está no âmago da libertação e da doação do discernimento.<sup>25</sup> Isto é, diz respeito ao vínculo (à comunhão ou à aliança), ao invés de “performatizar” a autotransformação. Libertar, assim como testemunhar, não é afastar, emancipar, mas sim vincular e aproximar cada vez mais de Deus. Uma possível teoria acerca dessas quatro formas de enunciação, que se baseie nas inferências de meus amigos católicos, deve considerar essas observações.

A nossa quaternidade detém entre eles os seguintes aspectos: o primeiro consiste no *kairós*, no “momento oportuno”, em lugar de se situar no *khronos*.<sup>26</sup> Clarisse, a quem retorno, ao partilhar, testemunhou, e o fez não deixando de marcar que só “Deus sabe por que” ela resolvera falar naquela ocasião. O segundo diz respeito à feitura do “irmão” por meio do reconhecimento da filiação ao Pai. A noviça me “enxergou” fraternalmente quando, em tom de pregação, me disse para ter cautela com o orgulho. O terceiro faz sobressair que não é incomum que minha amiga e muitas outras pessoas que conheci – tal como Lourdes, mencionada ainda na introdução –, afirmassem que Deus havia “decidido” ou “escolhido” por elas. Colocavam a origem da força de suas intenções n’Ele. O quarto cintila o sentido material dessa comunhão, que já foi realçado na introdução a partir do comentário relativo à Eucaristia. Ademais, desdobra-se em uma sentença bastante comum nas

---

esses católicos, não se caracterizam pela troca de perspectivas e pela reversibilidade da assimetria que despontam nas permutas individuais.

<sup>25</sup> Retornarei à relação entre abertura e libertação na última seção.

<sup>26</sup> A palavra grega *kairós* denota um “momento oportuno” em que se fixa um compromisso com Deus. A introdução do vocábulo *khronos* é um acréscimo que realizo, já que marca a designação ordinária da passagem do tempo, o tempo cronológico. A referência ao termo *kairós* é comum entre os católicos com quem convivi, sendo uma decorrência do próprio “andamento” da libertação, que está embebida em alguma ocasião propiciada por Deus.

direções espirituais de Luís: “Temos que ser sacrários<sup>27</sup> vivos para as pessoas. Elas têm que ver a presença de Deus na gente”.

Clarisse expandia essa presença<sup>28</sup> em várias de suas palavras durante uma mera caminhada. Tornava-se, assim, a “matéria do que [estava] diz[endo]”<sup>29</sup>. A circunstância não suscitava a “[...] relação hierárquica entre palavras e pensamentos [...]” (Keane, 2007, p. 210), oriunda geralmente de formas de vida cristãs protestantes. É preciso afirmar que essa ênfase na materialidade, no que tange ao estudo de alguns coletivos católicos, escapa de premissas teóricas dominantes fundadas no advento da Reforma, isto é, as que tendem a naturalizar a autotransformação, a atomização (Scott, 2012, p. 3-4) e a predominância da espiritualidade sobre a materialidade (Pels, 2012, *passim*).

A posição do Protestantismo, em prejuízo do Catolicismo e do Cristianismo não-ocidental, como vertente cristã empírica e modelarmente majoritária nas análises, já detectada por Chris Hann (2007, p. 385-386) e Otávio Velho (2009, p. 208-209), apoia-se no seguinte tripé hegemônico: “ruptura, sinceridade e interioridade” (Brown; Feener, 2017, p. 140).<sup>30</sup> As dificuldades advêm da concomitância paradoxal entre a observação de que o Cristianismo, em sua forma protestante, está na gênese da modernidade e a essencialização de tal forma, por conta de sua participação naquela gênese, como suporte padrão para as teorias modernas da religião. Na seção abaixo, continuarei com meus

---

<sup>27</sup> O sacrário é um pequeno armário ou cofre fixado geralmente sobre o altar de uma igreja e no qual são depositadas as hóstias consagradas.

<sup>28</sup> Isso se distancia do “paradoxo” que Matthew Engelke diz sobressair do que alinha de “problema da presença”: “[...] uma das dinâmicas centrais do pensamento cristão [de cariz protestante] é o entendimento paradoxal da presença e ausência simultâneas de Deus [e do Diabo]” (2007, p. 12). Para uma visada distinta do “problema” entre católicos brasileiros, consultar Maya Mayblin (2010, p. 3-5).

<sup>29</sup> Acerca de fórmulas consonantes com esse enunciado, ver Márcio Seligmann-Silva (2010, p. 3-4), Eduardo Dullo (2016, p. 86, 90-91, 93) e Teixeira (2016, p. 109).

<sup>30</sup> Acerca de contribuições recentes que enfatizam a importância da ainda incipiente antropologia do Catolicismo no interior da antropologia do Cristianismo, ver Bernardo Brown e P. Michael Feener (2017) e Maya Mayblin et al. (2017).

amigos e, através da maneira como eles conceptualizavam a pregação, problematizarei de modo preliminar as diferenças entre vínculo e autotransformação, sendo esta uma noção que se apoia no tripé mencionado acima.

## VÍNCULO OU COMUNHÃO, EM VEZ DE AUTOTRANSFORMAÇÃO E AUTOCONHECIMENTO

No mês de fevereiro de 2015, no “Retiro de Carnaval<sup>31</sup>” da Missão, Irmã Maria Madalena da Cruz pregou acerca dos “conselhos evangélicos”, isto é, acerca dos votos de pobreza, castidade e obediência. Durante um dos intervalos entre as atividades do Retiro, a moça, passadas algumas horas de sua pregação, me fez companhia no jantar. A jovem negra tinha vinte e seis anos. Era ex-manicure e costureira.

Sua preocupação nas pregações era rogar à “[...] luz do Espírito Santo... para alcançar a necessidade do povo que vai me ouvir”. O primeiro momento de preparar a pregação consistia em “entrar em oração. Eu fico diante de Jesus Sacramentado. Peço o discernimento”. Depois disso, decidiu separar os três temas atinentes aos conselhos evangélicos: “Aí é onde entra a pesquisa. Li livro, procurei documento, no Evangelho, para saber as passagens que encaixam”.

A celibatária assinalou que na “pregação tem que ter uma intenção com as pessoas que irão ouvir. O pregador tem a função de ensinar, porém ele não é professor. A pregação tem que instruir e levar a pessoa para mais próximo de Deus. Elas estão com o mesmo objetivo: querem seguir a Deus... Têm sede de Deus”.<sup>32</sup> Fez, ainda, um adendo: “A pregação é uma oração também”. A comunicação, tal como ocorre no testemunho, não é estritamente entre humanos, mas também com Deus, a Virgem Maria, os anjos, os santos, que escutam, sem contar a inquietação e a hostilidade

---

<sup>31</sup> Na Missão, os “Retiros” eram os momentos em que seus membros se reuniam periodicamente, assim como a oportunidade de atrair novos missionários.

<sup>32</sup> A expressão sede de Deus aproxima-se do “desejo por Deus”, assinalado por Bruno Reinhardt (2016, p. 47, 59) em outra situação etnográfica.

do demônio em relação à verbalização de um conhecimento que marca o vínculo com o ser divino. Sua autoria não incide geralmente nos aspectos individuantes que modernamente designaríamos a ela.

Há, a princípio, uma pequena observação de Marilyn Strathern que deve ser levada em consideração, já que fomenta o argumento que desejo apresentar no que toca à autoria. Ela nota que, quando os antropólogos “[...] se voltam para “sua própria sociedade” [...]”, surge “[...] a questão preliminar de como se *conhece* quando se está em casa” (Strathern, 2014, p. 133). Mais do que isso, é preciso não perder de vista que aquilo que importa é se “[...] investigador-investigado estão igualmente em casa, por assim dizer, no que diz respeito aos tipos de premissa sobre a vida social que informam a investigação antropológica” (Strathern, 2014, p. 134). “Estar em casa” não se restringe a uma questão geográfica. Nossas conceptualizações, ao possibilitarem que nos mantenhamos “próximos de casa”, podem trivializar ou exotizar o que as pessoas asseveram ser fato.

“EU PREGO AQUILO QUE EU BUSCO VIVER”

Retornando a Maria, afirmo que minha amiga não estaria em casa se eu concluísse incautamente que, em termos autorais, sua pesquisa se definiria tal como a minha “pesquisa”. Ou vice-versa. Além disso, eu seria negligente se não atentasse que “ensinar”, seguindo palavras da freira, não é o mesmo que ensinar. Trata-se no primeiro caso da qualidade vinculativa (comungatória ou de aliança) de seu conhecimento, em vez da transferência de um conteúdo formalizado e congelado que ocorre modernamente no segundo caso, que eu e a freira compartilhamos. A continuidade não deve ser um lenitivo para o obscurecimento da diferença ou para a descrição desta em termos exóticos. Meus amigos católicos estavam próximos de “nós” quando assinalavam a preeminência da razão nos assuntos humanos, mas se distinguiam quando desconfiavam da mesma por extrair Deus da vida. Diziam ainda que a pessoa, quando “acha[va] que se basta[va]”, podia

ter caído em uma artimanha demoníaca que a impedia de se dar conta da incontornabilidade de suas fraquezas.

Assim o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação não devem ser pensados somente ao redor das narrativas principais de nossas “[...] técnicas sociais de produção [...]” (Strathern, 2014, p. 138) do conhecimento. A citação a seguir contrasta com o que estou tentando estabelecer aqui, pois alguns antropólogos, ao se remeterem ao testemunho, estão em casa quando

“[...] uma pessoa é por natureza proprietária de si mesma [...] Desse ponto de vista, todo conhecimento pode ser transformado em autoconhecimento: quanto mais se aprende sobre os outros, mais se aprende sobre si mesmo. Além disso, em seus atos de apropriação, os eus suplantam uns aos outros. Acima de tudo, se o conhecimento dos outros se torna um veículo para o conhecimento do eu, ele se transforma na constituição do eu. A autoria se desloca em relação a esses outros” (Strathern, 2014, p. 144).

Strathern está se referindo ao conceito euro-americano de pessoa e ao tipo de conhecimento derivado dele. Essa descrição familiar do individualismo e da autonomia diz muito sobre as limitações de perspectiva quando se negligencia os modos de conhecer que escapam daquilo que o conhecimento precipita quando estamos em casa. A diferença deve ser acentuada. A “intenção do pregador”, nas palavras de Maria,

“[...] é falar em nome da Igreja, é falar em nome Deus e ser Deus para as pessoas, porque eu tenho que estar em comunhão [literal] com o que eu estou dizendo. Antes de eu falar, a minha vida tem que estar em comunhão. Eu prego aquilo que eu busco viver, porque o primeiro ouvinte é o pregador, no sentido de colocar isso em prática”.

O pregador é a matéria daquilo que profere, porque “testemunha [o que enuncia] com a própria vida”, assim como aquele que partilha torna-se também a matéria do que diz. A pregação torna-se “testemunho de ou com a vida”. Todos esses deslizamentos acontecem também na direção

espiritual, a qual abordarei na próxima seção. O pregador, ao contrário de noções ordinárias de “ensino” e de “aprendizado”, instrui porque busca viver aquilo que ele prega.

O autoconhecimento, entre meus amigos, não é o aspecto fundamental que constitui o eu por meio da apropriação do conhecimento dos outros, desvinculando-se destes. Preferencialmente, quanto mais se aprende com os outros, maior é a proximidade com Deus. Esse compromisso afasta-se dos modos de conhecimento em que o acúmulo, no momento da aprendizagem, é transmissível (em termos representacionais) porque se aparta de seu portador (Ingold, 2001). A finalidade não é transmitir um conhecimento que seja mentalista e replicável, mas sim estar com a “Verdade<sup>33</sup>”: Deus.

Conhece-se a Verdade por se comprometer com o Pai. Simultaneamente, o demônio tentará implacavelmente obliterar esse conhecimento, que não produz emancipação, mas pertencimento a Deus, o que o enfurece. As pessoas com quem convivi diziam pertencer a Ele nas condições de “servo”, “coisa”, “propriedade”, “instrumento”, “veículo” e “ponte”.<sup>34</sup> Estou afirmando que o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação, ao suscitarem submissão e obediência a Deus, realçam como esses católicos não eram “proprietários de si mesmos”, um elemento-chave do esboço de uma teoria de nossa quaternidade. Pertenciam uns aos outros enquanto irmãos porque pertenciam a Deus.

---

<sup>33</sup> O substantivo verdade conserva uma relação indissolúvel com o ser divino, a própria Verdade, conforme insistiam meus amigos. Eles não perdiam de vista também as passagens do Evangelho segundo São João: “E Jesus dizia aos judeus que nele creram: “Se permanecerdes na minha palavra, sereis meus verdadeiros discípulos; conhecereis a verdade e a verdade vos livrará” (8, 31-32); “Disse-lhe Tomé: “Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?”. Jesus lhe respondeu: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim” (14, 5-6). Na próxima seção, retomarei essa discussão.

<sup>34</sup> Em outros autores, é possível verificar ao longo de suas pesquisas com coletivos cristãos os seguintes termos análogos: “receptáculo” (Coleman, 2004, p. 436) e “vaso” (Pfeil, 2011, p. 288; Reinhardt, 2016, p. 50).

Volto a Maria, que partilhou: a intenção no momento de pregar seria que as palavras alcançassem o “coração e a necessidade de cada um. Isso vira uma intenção, mas não vira uma intenção pessoal: eu pregar para me agradar, porque eu quero falar bonito... Quando eu me preocupo com o próximo, eu tenho com eles uma intenção”. O conhecimento – ao ter essa qualidade de vínculo, caso consideremos que é produzido pelo pertencimento (propriedade) primeiro a Deus –, não coincide com a emersão de um indivíduo que passou por uma autotransformação e gerou autoconhecimento, mas diz respeito a um cristão livre através da submissão e da obediência, do vínculo com Deus.

Ao longo desta seção, tentei ressaltar que seria um equívoco depreender que conceitualmente as partilhas, testemunhos e pregações de Lourdes, Clarisse e Maria transmitiam suas autotransformações. Sugiro que essa conclusão está disponível em um mundo onde o conhecimento não escapa do autoconhecimento, que vai do interior, da mente, para o exterior, a realidade. Preferencialmente, aquelas três católicas buscavam aproximar quem quer fosse da Verdade: Deus. Nas páginas a seguir, salientarei que tal Verdade, nas enunciações de meus amigos, precipita um terceiro, o que me levará à direção espiritual.

### “A LIBERTAÇÃO NADA MAIS É DO QUE A PESSOA QUE CONHECE A VERDADE”

Lourdes, Maria e Clarisse falavam comigo, mas junto com e a partir de Deus, o que não estabelecia um eixo “[...] retórico no sentido de que é um *argumento* sobre a transformação do eu pela qual as almas perdidas devem passar, e um *método* para ocasionar a mudança naqueles que o escutam [...]” (Harding, 1987, p. 167, grifo do autor).<sup>35</sup> Também não

---

<sup>35</sup> Apesar dessas considerações, Harding, diante da onipresença divina entre seus amigos batistas, equilibra-se entre o ceticismo e a credulidade – ambos matrizes de problematizações relevantes dispostas em sua etnografia (1987, p. 169-170, 178).

trazia à baila uma “realidade sagrada distintiva [...] constituída na *performance*” (Csordas, 1997, p. 163, grifo nosso).

O desafio agora é não ofuscar um aspecto principal dos enunciados de meus amigos: a presença de mais de dois. Prossigo com a helenista Barbara Cassin (2010). Sua abordagem interessa porque assinala que, de modo geral, a filosofia constituiria suas enunciações através do “regime normal do sentido” (aquele em que se contam dois e em que os enunciados podem ser considerados verdadeiros ou falsos): “falar a” (“persuasão”/“Retórica”) e “falar sobre” (“verdade”/“Filosofia”), de forma que a persuasão/Retórica deve submeter-se à verdade/Filosofia (2010, p. 16-17, 22).

Exclui, então, um terceiro modo, o “falar por falar” ou “pelo prazer de falar” (recusa do princípio aristotélico da “não contradição<sup>36</sup>”/“Sofística”) (2010, p. 16). A inclusão de um terceiro<sup>37</sup>, que denega a não contradição, torna o acento humanista subjacente à noção de “retórica [ou persuasão] cristã” movedição, seja como *argumento* e *método* (Harding, 1987, p. 167), seja como realização de um “efeito transformativo” (Csordas, 1997, p. 157).

Esses apontamentos convergem para a maneira como os católicos com quem convivi estão em casa. Em suas vidas, sempre pareceram agir assinando que sua “liberdade está em Deus”: o terceiro marcado no testemunho, na partilha, na direção espiritual e na pregação. Assim, eu também prefiro “contar três”. Para além das acepções corriqueiras, o substantivo testemunho, para ficar apenas com ele, pode tornar aparente uma terceira presença, merecendo atenção. Seu elemento antepositivo tem origem no latim “[...] *testis, is* ‘testemunha’ ([...] de *tertius* e *stare*: [...] ‘que é o terceiro num concurso ou conjunto de três’)” (Houaiss, 2001, p. 2708).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> O suposto de que proposições contraditórias são falsas.

<sup>37</sup> Trata-se de uma recusa do princípio aristotélico do “terceiro excluído”, a presunção de que só há duas possibilidades: as certas e as erradas.

<sup>38</sup> Para uma discussão mais circunstanciada das dimensões etimológicas do substantivo testemunho, ver Seligmann-Silva (2010, *passim*); consultar também Eduardo Dullo e Luiz Fernando D. Duarte (2016, p. 13-14).

A direção espiritual, por amalgamar o testemunho, a partilha e a pregação, corrobora a inferência de que Luís, quando dizia aquilo que “Deus colocou no [seu] coração”, não falava através da normalidade do sentido, contando dois: não discorria “sobre” algo e tampouco “falava a” alguém. Ele o fazia junto com e a partir da Verdade: Deus.

Nas casas da Missão, eram realizadas missas semanalmente. Estas não tinham a homilia realizada pelo padre, mas as direções espirituais de seu fundador. Em uma noite de quinta-feira em 2013, Luís se referia à responsabilidade das pessoas que detinham “postos [ou “cargos”] de governo<sup>39</sup>” na comunidade. Para tratar do assunto, ele partilhou que havia “pedido ao Senhor uma comparação [e discernimento]”: “Ele [Deus] mostr[ou] [, deu uma visão por meio da palavra de ciência,] várias madeirinhas fazendo uma cerca [os missionários que não detinham cargos de governo]. Tinha alguns portões, como uma porta social, e tinha alguns portões maiores para a entrada de carros... Satanás tenta entrar na nossa comunidade para destruir, causar divisão, discórdia...”.

Alguns missionários, os “guardiões”, os responsáveis por atividades pastorais específicas, eram as portas sociais. Por esse motivo, ele acentuava que o estrago provocado por uma “brecha” para o demônio era maior nessas portas, logo a vigilância também deveria sê-lo. Os portões maiores eram os “ministros”, os encarregados de coordenar as regiões da cidade em que a Missão estava presente: “Um erro de um ministro dentro da nossa comunidade pode causar um estrago irreparável. Se a gente não cuidar, aí cai a cerca toda”.

Em suma, o impulso da comparação de Luís, tal como as de Lourdes e de Clarisse, passava por uma forma explícita de se “precar” contra e de discernir a ação maligna nos postos de governo, pois sua má condução

---

<sup>39</sup> Na Missão, “governar” correlacionava-se com o verbo “servir” e o substantivo “serviço”. Os três tinham como correlato a obediência a Deus. Governar, segundo Luís, “não é oprimir, mas servir”. Servir correspondia às ações ligadas ao “poder” que emana de Deus. O “poder do mundo” ou dos “homens”, asseveravam meus amigos, era o que oprimia, sendo aquele a partir do qual o demônio aprisiona as pessoas.

ampliaria uma “brecha” em uma escala incontornável. Tornava, em acréscimo, a partilha exortativamente uma pregação e um testemunho do dom divino, contido na visão. A direção espiritual atualizava também o vínculo com Deus, embora ela se circunscrevesse à vida comunitária.

“... VIVER PELA VERDADE... CAUSA UMA LIBERTAÇÃO POR CONSEQUÊNCIA DA ABERTURA PARA JESUS”

As comparações efetuadas por Luís diziam respeito a algo ainda mais fundamental: a impossibilidade de haver no mundo dessas pessoas qualquer instância em que se pudesse vislumbrar algum fechamento. A cerca era uma maneira de realçar simultaneamente que a brecha, como um efeito das atividades demoníacas, podia destruir a comunidade, e que sua neutralização se dava pela abertura para Deus. Se O último “está em tudo”, assim como o demônio “pode estar em tudo”, conforme essas pessoas insistiam, é possível deduzir que a condição substantiva de seu mundo é ser desde sempre “aberto”, algo discutido detalhadamente em Costa (2017).

Como já foi sublinhado acima, a libertação como vínculo é o solo comum do testemunho, da partilha, da direção espiritual e da pregação. Sua manutenção acontece através da “amizade” com Deus, que é renovada pelos “encontros” que se tem com Ele. Certa vez, Luís partilhou comigo:

“A libertação nada mais é do que a pessoa que conhece a Verdade, e essa Verdade gera essa libertação, porque é liberto do quê? É liberto do erro. Esses erros, às vezes, são só um mal humano; às vezes, é um problema psíquico; às vezes, pode ser uma influência direta de Satanás. Mas sendo um ou sendo outro, a Verdade liberta a pessoa que se dispõe a viver pela Verdade. [A pessoa que] [a] acredita que dá para ser discípulo de Jesus e seguir Ele com todas as fraquezas. Isso causa uma libertação por consequência da abertura para Jesus”.

A Verdade que se conhece é o próprio Jesus Cristo consumido diariamente na celebração eucarística. É preciso assinalar que tal Verdade não é articulável por meio do “regime normal do sentido” no qual se contam dois.

Em tal regime, a Verdade de meus amigos seria reduzida aos seus efeitos ditos retóricos ou persuasivos ou transformativos. Dessa forma, verdades de cariz antropológico, estabelecidas por sobre ou acima da vida das pessoas, negligenciariam enunciados gerais e, em tese, contraintuitivos, dos católicos com quem estive: “A Verdade é uma pessoa”, “Jesus é livre na cruz”; “Ser livre é ser obediente”, “O jugo de Deus é suave”, “Deus se abaixa por nós”, “O demônio é um ser” etc.

Se conforme Luís as pessoas “vivem pela Verdade”, falando junto com e a partir d’Ela, é preciso não perder de vista possíveis desdobramentos dessa asserção. Acresço a ela alguns comentários de Evandro de S. Bonfim.<sup>40</sup> Em sua pesquisa com católicos (membros e não membros) ligados à comunidade Canção Nova, o ímpeto, e/ou a audácia, de dizer a verdade na enunciação testemunhal é um dom divino que se afasta da definição rotineira do testemunho, no Catolicismo, enquanto uma ação passiva e própria da vida dita “exemplar” (Bonfim, 2016, p. 71-72). Ao contrário, o adepto, entusiástica, ousada e corajosamente, “[...] interpel[a] as pessoas para transmitir a verdade [evangélica] que possui” (2016, p. 76). Essa concepção do testemunho corresponde ao vocábulo grego *parresia*, mencionado por aqueles católicos.<sup>41</sup>

As remissões ao vocábulo conduzem Bonfim a Foucault, que – em seu último curso no Collège de France, que veio a ser publicado sob o título *A coragem da verdade* –, destrincha as “[...] origens gregas da *parresia* [e suas reverberações no Cristianismo], descrita como modalidade de dizer a verdade com a qual o enunciador está comprometido, vínculo necessário que a distingue da *retórica*” (Bonfim, 2016, p. 73, grifo do autor; ver também Reinhardt, 2016, p. 46-47). A discussão é importante, pois se volta aos modos de “[...] atestação da verdade atuantes no mundo antigo [...]” (Bonfim, 2016, p. 72). Permite assinalar algumas diferenças entre

---

<sup>40</sup> A reflexão do autor acerca da *parresia* foi de suma importância para o prosseguimento da discussão neste instante.

<sup>41</sup> É digno de nota que jamais ouvi de meus amigos, ao contrário de Bonfim, qualquer menção explícita a essa palavra grega.

formas de verdade e de conhecimento que dependem ou não da individualização. Quando não depende desta, o testemunho reverbera, tal como na análise de Bonfim, o transbordamento da Terceira Pessoa divina. Quando depende, acaba por marcar o pronome reflexivo “si”. O autor sublinha de passagem (2016, p. 74) esse ponto, o qual desejo especificar.

Insistir naquele pronome parece indicar o suposto discutível de que do Cristianismo emerge um sujeito “para si” que se enreda – tal como nas conclusões contestáveis de Laidlaw, expostas acima – em derivações mais amplas da autotransformação: “governo de si”, “autogestão de si”, “aperfeiçoamento ético de si”, “controle ou domínio de si”, “cuidado de si”, “práticas de si”, “cultivo de si”, “propriedade de si” etc. Todavia, alguns dos verbos relacionados à libertação e à nossa quaternidade eram muitas vezes conjugados, pelos meus amigos, de maneira pronominal. Isto é, denotavam que entre eles as ações próprias do sujeito eram marcadas, conforme delineado na primeira seção, pelo pertencimento, submissão e obediência a Deus: “liberta-me, Senhor”, “submete-me, Senhor”, “usa-me, Senhor”, “vença-me, Senhor”, “renova-me, Senhor”, “seduziste-me, Senhor”, “inspire-me, Senhor” etc.

Da discussão de Bonfim se entrevê algo crucial. A *parresia* enquanto um “dom pneumático” (2016, p. 72-73), a maneira como ela é exibida entre seus amigos, aproxima-se também do modo como o “caráter” é uma doação divina para os protestantes carismáticos norte-americanos da denominação Vineyard, estudados Jon Bialecki (2018), e destaca, entre as pessoas com que estive, igualmente como liberdade e discernimento são presentes de Deus. Em qualquer desses casos, persiste a abertura para Deus, o terceiro, o par doação/submissão-obediência<sup>42</sup> e o fato de que a Verdade não é redutível a uma contagem de dois. Reporto-me agora com brevidade a Foucault, pois

---

<sup>42</sup> Bialecki destaca em seu trabalho que as habilidades resultantes dos regalos divinos seriam abordadas em poucas análises “[...] como um meio ou o *telos* de um exercício ético [e “pedagógico]” (2018, p. 214). Eleger este exercício como o *telos* da dádiva empalidece desnecessariamente sua conclusão de que o dom é recebido por meio do cumprimento obediente dos desígnios de Deus (2018, p. 211).

as formas iniciais da *parresia* no Cristianismo (considerando a Septuaginta e o Novo Testamento), analisadas pelo filósofo (2011, p. 285-290), envolvem uma contagem de três a qual não prescinde da “abertura” (2011, p. 285-287) e do “vínculo” (2011, p. 289).<sup>43</sup> Os dois últimos são, nessas coleções de livros revelados, propulsores da ação corajosa de quem vive pela verdade de Deus e/ou prega o Evangelho. Não se trata de uma verdade que se pronuncia modernamente “sobre si mesmo” (2011, p. 4-5), tal como na fala sincera (cf. acima). É revelador que, de certo modo, a sinceridade possa ser considerada uma modalidade moderna de atestação *parresiástica* da verdade em que se contam dois.

Luís, como vimos, partilhou que “...viver pela Verdade... causa uma libertação por consequência da abertura para Jesus”. A partir dessa asserção, é pertinente afirmar que sem a abertura, o coeficiente mínimo da libertação, não há o recebimento das dádivas divinas e portanto confiança, coragem e certeza que conduzam, entre esses católicos, à pregação destemida e visceral do Evangelho. Aliás, é improvável separar abertura e dom. Este pode ser considerado tanto atributo ou característica do ser de Deus quanto dádiva

---

<sup>43</sup> A oposição que Foucault faz entre a “confiança” dos primeiros cristãos e a “[desconfiança] de si” engendrada pela concretização, a partir do século IV, de um conjunto eclesial centralizado (2011, p. 293), é encarada por ele mesmo de forma preliminar e dependente de uma investigação mais aprofundada (2011, p. 293). Ainda assim, é significativo que o argumento de que a “obediência [e a submissão]” e o “temor a Deus” dizem respeito à cessação da “abertura de coração” e da “confiança” (2011, p. 292-293) em Deus busque dar conta, exatamente, do desenvolvimento de tendências históricas ascéticas no Cristianismo (2011, p. 294-297; consultar também Reinhardt, 2016, p. 47). Embora perspicazes, esses apontamentos estão entre aqueles que negligenciam a persistência da abertura nas análises acerca do Cristianismo, a partir da presunção de que ela se opõe mecanicamente ao fechamento. Em primeiro lugar, isto obscurece que a onipresença de Deus e a quase onipresença do demônio realçam, caso consideremos meus amigos, que a contenção de uma brecha para o maligno ocorre por meio da abertura para Deus e vice-versa (Costa, 2017). Em segundo lugar, empalidece o caráter de vínculo (de comunhão ou aliança) que perfaz as relações com Deus. Em suma, Ele e o maligno transformam-se nas análises em seres fantasmagóricos ou abstratos ou opacos.

recebida por conta da abertura para Ele. Desse modo, a abertura resulta em uma submissão e obediência que libertam não pela descoberta do eu (cf. Laidlaw acima), mas sim de Deus, tornando liberdade, discernimento/conhecimento, vontade, escolha, eu, *parresia* e caráter dádivas, em vez de manifestações da autotransformação. Talvez o apego teórico à subjetivação em muitos estudos do Cristianismo tenha suprimido investimentos analíticos mais vigorosos na abertura.

Se parto de meus amigos, infiro que enunciar e atestar a verdade referem-se à “verdade de vinculação” (falar junto com e a partir dela), afastando-se da “verdade de autotransformação” (falar sobre ou por cima dela). Nesta se desdobra uma contagem de dois em que predominam reduções analíticas de cunho humanista e construtivista (a submissão da materialidade/realidade “em si” à imaterialidade/sujeito “para si”). Naquela se prolonga uma contagem de três, porque a verdade seria irreduzível ao humanismo e ao construtivismo. Ademais, ela permaneceria insubmissa à imaterialidade e/ou à materialidade. Não por acaso, as pessoas com quem convivi sempre repetiam: “a Verdade é Deus, O Criador de tudo o que há”. Não é uma v(V)erdade que se possui; é-se possuído por e(E)la.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo, tentei salientar que o testemunho, a partilha, a direção espiritual e a pregação em um coletivo de católicos são, sobretudo, reverberações da abertura e da libertação. As duas precipitam um conhecimento desde sempre vinculativo (em lugar de autotransformador), baseado no discernimento, que se dá por meio da aliança com Deus e do pertencimento a Ele. Daqui se infere que nossa quaternidade reverbera esses mesmos aspectos. Estes só podem ser opacificados analiticamente caso ignoremos a abertura e concluamos que a libertação, de início, é redutível a noções modernas de liberdade que operam por meio do regime normal do sentido,

apoiando-se em noções correlatas de autotransformação, autonomização, subjetivação etc.

Em reprise, o esboço de uma teoria de nossa quaternidade, considerando que ela surgiu de questões originadas da etnografia, abarca a imprevisibilidade do tempo e dos desígnios de Deus (o *kairós*), a emersão do irmão por meio da filiação ao Pai, a liberdade, a vontade, a escolha e o eu como doações divinas, a materialidade da comunhão com Ele, o conhecimento como aproximação e a Verdade como pessoa. Essa renitência de Deus só pode ser apagada se antropocentricamente postularmos que aquelas quatro formas de enunciação conduzem ao tempo cronológico, à subjetivação, à preponderância da agência humana nos assuntos da liberdade, da vontade, da escolha e do eu, ao caráter imaterial da interioridade, ao conhecimento como afirmação de si e à verdade como consequência da fala sincera, sobrevivida dos recônditos do eu.

É possível então depreender o embaraço teórico que o testemunho cristão provoca em alguns pesquisadores quando ele está implicado nas instâncias ditas “seculares” e/ou “políticas”. Ofuscar em termos analíticos a presença divina nesses momentos minora, por exemplo, a própria questão de que meus amigos se remetiam a Deus onde quer que estivessem. Essas pessoas sempre diziam: “Ele vai aonde quiser”. Talvez a descrição do modo como os cristãos se relacionam com Deus seja decisiva para a análise de suas ações em vários momentos de nosso cotidiano, porque muitos deles realizam o que quer seja em nome d’Ele. Evidentemente, não estamos às voltas com um empreendimento teológico<sup>44</sup>, mas sim com a impossibilidade de não perder de vista o que as pessoas asseveram ser fato.

---

<sup>44</sup> Agradeço a Eduardo Dullo por ter me chamado a atenção para o modo como as relações entre antropologia e teologia têm sido exploradas recentemente em algumas das reflexões de Joel Robbins (2006, 2013). Bialecki (2014), por sua vez, apresenta de maneira elucidativa o problema da ausência de Deus na antropologia do Cristianismo por meio de uma análise original do trabalho pioneiro de Tanya M. Luhrmann, *When God talks back: understanding the American Evangelical relationship with God*, publicado em 2012. Derrick Lemons, em coletânea a ser publicada, intitulada *Theologically engaged*

A vida de meus amigos não se amolda facilmente às descrições que, em lugar de se deterem na qualidade de sua vinculação com Deus, empalidecem analiticamente a comunhão ou aliança que, ao redundarem em submissão e obediência a Ele, especificam sua liberdade e conhecimento. Desse modo, essas mesmas descrições acabam por privilegiar a familiaridade da autotransformação através das várias interposições do pronome reflexivo “si”. Trata-se das mesmas asseverações presentes em noções essencializadas de liberdade e de (auto-)conhecimento que resultam em “auto-modelações” sinceras (verdadeiras), disruptivas (autonomizantes) e internalizadas (singularizantes). A ênfase na autotransformação no que tange às formas de vida cristãs, em algumas abordagens antropológicas, talvez seja uma refração da própria teoria moderna/protestante concernente ao indivíduo. Entretanto, a liberdade e o conhecimento do qual advinha o discernimento, entre os católicos com quem estive, pareciam decorrer do fato de eles estarem vinculados a e/ou abertos para Deus.

## REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. Comments on conversion. In: VAN DER VEER, Peter. *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York and London: Routledge, 1996. p. 263-273.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BIALECKI, Jon. Does God exist in methodological atheism? On Tanya Luhrmann’s *When God Talks Back* and Bruno Latour. *Anthropology of Consciousness*, v. 25, n. 1, p. 32-52, mar. 2014.

---

*anthropology*, indica que o capítulo assinado pela antropóloga Naomi Haynes destaca que “[...] um dos problemas mais incômodos da antropologia da religião [...]” consiste no desafio de “[...] colocar Deus em nossas análises” (Lemons, no prelo). Acerca de abordagens mais específicas de como católicos relacionam-se com Deus, ver Mísia L. Reesink (2005) e Edilson S. Pereira (2009).

\_\_\_\_\_. Character as gift and erasure. *Social Anthropology*, Cambridge, v. 26, n. 2, p. 211-221, maio 2018.

BÍBLIA AVE MARIA. *Edição de estudos*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2011.

BONFIM, Evandro de S. Das relações entre exemplo e parresia: formas de evangelização católica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 71-84, dez. 2016.

BROWN, Bernardo; FEENER, R. Michael. Configuring Catholicism in the anthropology of Christianity. *The Australian Journal of Anthropology*, Sydney, v. 28, n. 2, p. 139-151, aug. 2017.

BYNUM, Caroline W. The animation and agency of Holy food: bread and wine as material divine in the European Middle Ages. In: PONGRATZ-LEISTEN, Beate; SONIK, Karen. *The materiality of divine agency in cross-cultural perspective*. Berlin: de Gruyter, 2015. p. 70-89.

CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 2, p. 335-356, jun. 2005.

\_\_\_\_\_. Mormonism and anthropology: on ways of knowing. *Mormon Studies Review*, Provo, v. 4, n. 1, p. 1-15, jan. 2017.

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. L. Novas comunidades católicas: por que crescem? In: CARRANZA, B. et al. *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. p. 139-170.

CASSIN, Barbara. A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem. *Revista Letras*, Curitiba, n. 82, p. 11-46, set./dez. 2010.

CHUA, Liana. *The Christianity of culture: conversion, ethnic citizenship, and the matter of religion in Malaysian Borneo*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

COLEMAN, Simon. The Charismatic gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 10, n. 2, p. 421-442, jun. 2004.

\_\_\_\_\_. Materializing the self: words and gifts in the construction of Evangelical identity. In: CANNELL, Fenella. *The anthropology of Christianity*. Durham and London: Duke University Press, 2006. p. 163-184.

CORTÊS, Mariana. O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 184-209, dez. 2014.

COSTA, Ypuan Garcia. “Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” entre católicos na cidade de São Paulo. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—PPGAS/USP, São Paulo, 2017.

CSORDAS, Thomas J. *The sacred self: a cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley: University of California Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley: University of California Press, 1997.

DULLO, Eduardo. Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: a ação histórica contra o fatalismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 29, n. 85, p. 49-61, jun. 2014.

\_\_\_\_\_. Testemunho: cristão e secular. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, dez. 2016.

DULLO, Eduardo; DUARTE, Luiz Fernando D. Introdução. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 12-18, dez. 2016.

ENGELKE, Matthew. *A problem of presence: beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A Coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GARCIA, Ypuan. A “libertação de demônios” como cotidianidade: esboço de um estudo etnográfico. *Periféria: Revista de Recerca i Formació en Antropologia*, Barcelona, v. 19, n. 1, p. 4-27, jun. 2014a.

\_\_\_\_\_. “Deus sabe por que a gente consegue falar pra uns; e pra outros, não”: trabalho de campo e precaução em uma comunidade católica. In: SEMINÁRIO DE ANTROPOLOGIA DA UFSCAR, 2014b, 3., São Carlos. *Anais do III Seminário de Antropologia da UFSCar*, ano 1, 1. ed. São Carlos: Departamento de Ciências Sociais/UFSCAR, 2014b. p. 122-131. Disponível em: <<http://www.seminariodeantropologia.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/09/ANAIS-DO-III-semin%C3%A1rio-de-antropologia-pdf.121-136.pdf>>. Acesso em: 3 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. Formas de “buscar Deus” e de ser assediado pelo demônio: objetos na vida de católicos brasileiros. *Etnográfica*, Lisboa, no prelo.

HANN, Chris. The anthropology of Christianity per se. *Archives Européennes de Sociologie*, Cambridge, v. 48, n. 3, p. 383-410, dez. 2007.

HARDING, Susan F. Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, Washington, v. 14, n. 1, p. 167-181, fev. 1987.

INGOLD, Tim. From transmission of representations to the education of attention. In: WHITEHOUSE, Harvey. *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford: Berg, 2001. p. 113-153.

KEANE, Webb. Sincerity, “modernity”, and the Protestants. *Cultural Anthropology*, Washington, DC, v. 17, n. 1, p. 65-92, fev. 2002.

\_\_\_\_\_. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ethical life: its natural and social histories*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

LIDLAW, James. For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 8, n. 2, p. 311-332, jun. 2002.

\_\_\_\_\_. Ethics/Morality. In: CANDEA, Matei et al. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, Cambridge, fev. 2017. Disponível em: <<http://www.anthroencyclopedia.com/printpdf/112>>. Acesso em: 4 fev. 2018.

LATOURE, Bruno. Fractures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In: MICOUD, André; PERONI, Michel. *Ce que nous relie*. La Tour d'Argues: Editions de l'Aube, 2000. p. 1-17. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/76-FAKTURA-FR.pdf>>. Acesso em: 3 jul. 2018.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LEMONS, Derrick. *Introduction: theologically engaged anthropology*, no prelo. Disponível em: <<http://research.franklin.uga.edu/tea/content/forthcoming-book-introduction>>. Acesso em: 3 mar. 2018.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, apr. 2000.

\_\_\_\_\_. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 173-192, jun. 2014.

MARTINS, Isis R. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 19-43, dez. 2016.

MAYBLIN, Maya. *Gender, Catholicism, and morality in Brazil: virtuous husband, powerful wives*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010.

MAYBLIN, Maya et al. Introduction: the anthropology of Catholicism. In: MAYBLIN, Maya et al. *The anthropology of Catholicism: a reader*. California: University of California Press, 2017. p. 1-29.

MEYER, B. Make a complete break with the past: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse. *Journal of Religion in Africa*, Leiden, v. 28, n. 3, p. 316-349, ago. 1998.

MOSKO, Mark S. Unbecoming individuals: the partible character of the Christian person. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1, p. 361-393, primavera 2015.

PELS, Peter. The modern fear of matter: reflections on the Protestantism of victorian science. In: HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit. *Things: the religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press, 2012. p. 27-39.

PEREIRA, Edilson S. *O Espírito da comunidade: passagens entre o mundo e o sagrado na Canção Nova*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 58-81, 2009.

PFEIL, Gretchen. Imperfect vessels: Emotion and ritual of anti-ritual in American Pentecostal and Charismatic devotional life. In: LINDHARDT, Martin. *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2011. p. 277-305.

REESINK, Mísia L. A antropologia, os católicos e a noção de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 11-38, 2005.

REINHARDT, Bruno. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, dez. 2016.

ROBBINS, Joel. Anthropology and theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 79, n. 2, p. 285-294, primavera 2006.

\_\_\_\_\_. Transcendência e antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 11-31, jun. 2011.

\_\_\_\_\_. Afterword: Let's keep it awkward: Anthropology, theology, and otherness. *The Australian Journal of Anthropology*, Sydney, v. 24, n. 3, p. 329-337, dez. 2013.

SCOTT, Michael W. *When people have a vision they are very disobedient: a Solomon Islands case study for the anthropology of Christian ontologies*. Paper presented at the Conference Individualization through Christian Missionary Activity, Erfurt, Germany, 25-28 apr. 2012. Disponível em: <<http://eprints.lse.ac.uk/55615/>>. Acesso em: 3 jul. 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan./jun. 2010.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: \_\_\_\_\_. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 133-157.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 107-134, dez. 2016.

TOMLINSON, Matt. Introduction: imagining the monologic. In: TOMLINSON, Matt; MILLIE, Julian. *The monologic imagination*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 1-18.

VELHO, Otávio. Novas questões, novas possibilidades de pesquisa. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 207-212.

Recebido em: 24/04/2018

Aprovado em: 28/06/2018