

COMO O PENTECOSTALISMO CRESCE: REFLEXÕES SOBRE A PEDAGOGIA E A ÉTICA DA ORAÇÃO CARISMÁTICA EM GANA¹

*Bruno Reinhardt*²

Resumo: Cristãos pentecostais em Gana exibem intensidades e estilos heterogêneos de devoção. Em contraste, representações acadêmicas têm destacado quase que exclusivamente suas versões públicas e intercessórias, eventualmente qualificando-as como “mágicas” e recorrendo a teorias da privação para explicar o vertiginoso crescimento desta espiritualidade nas últimas décadas. Neste artigo, examino as rotinas devocionais cultivadas por cristãos “convictos”, reconhecidos por seus pares como sujeitos “orantes” [*prayerfull/mpaeboni*]. Inspirado por autores que sublinham os componentes pedagógicos das tradições religiosas, como Mauss e Asad, investigo etnograficamente a ética embutida na oração pentecostal em Gana. Argumento que, sob esta ótica, a oração carismática não é um objeto discernível de investigação, mas um campo contínuo de problematização ética impulsionado por duas modalidades humanas de dispêndio físico-moral: o hábito e a antecipação. Concluo enfatizando como a atenção aos “bens internos” da oração pentecostal nos permite integrar o problema da vulnerabilidade e do sofrimento nos projetos religiosos, ao invés de reduzi-lo a forças causais externas.

Palavras-chave: Pedagogia religiosa; Ética; Pentecostalismo; Gana.

¹ Como citar: REINHARDT, Bruno. Como o pentecostalismo cresce: reflexões sobre a pedagogia e a ética da oração carismática em Gana. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 44, p. 179-218, 2023.

² Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmreinhardt@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>.

HOW PENTECOSTALISM GROWS: REFLECTIONS ON THE PEDAGOGY AND ETHICS OF CHARISMATIC PRAYER IN GHANA

Abstract: Pentecostal Christians in Ghana exhibit heterogeneous intensities and styles of piety. In contrast, academic representations have almost exclusively highlighted their public and intercessory versions, eventually describing them as "magical" and resorting to deprivation theories to explain the vertiginous growth of this spirituality in recent decades. In this article, I examine the devotional routines developed by "convicted" Christians, recognized by their peers as "prayerful" subjects [*mpaeboni*]. Inspired by authors who emphasize the pedagogical components of religious traditions, such as Mauss and Asad, I ethnographically investigate the ethics embedded in Pentecostal prayer in Ghana. I argue that, from this perspective, charismatic prayer is not a discernible object of investigation, but a continuous field of ethical problematization driven by two modalities of physical-moral expenditure: habit and anticipation. I conclude by emphasizing how attention to the "internal goods" of Pentecostal prayer allows us to integrate the problem of vulnerability and suffering into religious projects, rather than reducing it to external causal forces.

Keywords: Religious pedagogy; Ethics; Pentecostalism; Ghana.

Durante 15 meses de trabalho de campo entre cristãos pentecostais em Gana, desenvolvi vínculos de amizade próxima com um evangelista popular chamado Richard Agyeman³. Por diversas vezes tive a oportunidade

³ Minha pesquisa de campo em Gana durou 15 meses e foi dividida em dois estágios, ocorrendo entre 2009 e 2011. A maior parte foi realizada em Acra e se passou em escolas bíblicas, instituições de aprendizado dedicadas aos treinamento de pastores, e programas de discipulado de diversas igrejas, com ênfase maior sobre as denominações Lighthouse Chapel International, International Central Gospel Church e Compassion Ministries. Também fiz pesquisas em arquivos e realizei diversas participações em sessões de oração, retiros espirituais, cruzadas evangelísticas e sessões de aconselhamento com meus interlocutores. Por motivos materiais, minha relação com o campo tem sido mantida desde então por encontros virtuais e telefonemas com amigos e interlocutores. Cenas e entrevistas utilizadas neste artigo foram vividas e realizadas tanto em inglês quanto em akan twi, igrejas de maior porte utilizando a primeira língua, as de menor porte a segunda. As traduções de entrevistas em akan twi para o inglês foram assessoradas por Seth Mensah,

de acompanhar esse entusiasmado homem de Deus enquanto ele andava pelas ruas e vielas de Acra divulgando o evangelho, e Richard eventualmente tornou-se meu "instrutor bíblico". Richard é um cristão diligente, mas crítico. Ele sempre atendeu com paciência minhas perguntas incomuns enquanto se esforçava para me esclarecer uma questão apenas aparentemente simples: afinal de contas, o que é um pentecostal? Um dia, talvez desgastado pelo círculo interminável de declarações teológicas precisas, seguidas por exceções e variações, Richard optou por uma abordagem mais direta. Um pentecostal é um verdadeiro cristão e um cristão é alguém "pronto para orar até que Jesus volte", ele declarou.

O tom pragmático da resposta de Richard corrobora o diagnóstico de Ruth Marshall (2009), que em seu trabalho sobre o movimento pentecostal na Nigéria optou por defini-lo não como um sistema de crenças ou símbolos compartilhados, nem como uma cultura ou teologia claramente discerníveis, mas como um conjunto plástico de tecnologias devocionais por meio das quais sujeitos cristãos emergem teleologicamente (ver também Asad, 1993; Faubion, 2001; Mahmood, 2005; Robbins, 2005; Hirschkind, 2006). Esse aparato prescritivo inclui componentes estéticos, morais e comunicativos e em seu centro está um amplo arsenal de gêneros discursivos e exercícios espirituais, como o testemunho, a pregação, a profecia, o louvor, a adoração e, principalmente, a oração. Marshall se inspira no conceito de espiritualidade de Michel Foucault, o de um conhecimento que "postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade" (Foucault, 2011a, p. 16).

Em um contexto como Gana, onde o pentecostalismo em suas várias vertentes pode representar mais de 50% da população nas áreas costeiras, é importante destacar que a conexão intrínseca destacada por Richard entre

a quem agradeço. Utilizo as traduções em português e mantenho em colchetes apenas os termos originais nas duas línguas quando tratarem de conceitos-chave da gramática pentecostal que serão debatidos ao longo da análise.

fazer e ser, orar e ser cristão, raramente é estável, de modo que nada mais natural do que assistir a ambos – oração e pentecostalismo – se disseminarem no cotidiano com grande heterogeneidade. Desde a década de 1980, uma nova versão da espiritualidade pentecostal – denominada localmente como "cristianismo carismático", mas também chamada de "neopentecostal" ou "pentecostal-carismática" pelos estudiosos – cresceu de maneira exponencial nesse país (Gifford, 2004; Asamoah-Gyadu, 2005). Aliando devoção e evangelismo intensos, expectativas sobre o poder milagroso da fé e uma noção moderna e urbana de empreendedorismo e sucesso cristãos, ela se condensou de várias formas: igrejas pequenas e médias, grandes denominações com alcance transnacional, associações paraeclesiais ou irmandades, homens e mulheres de Deus solo e uma ampla cultura midiática, que impregnou a esfera pública local e se tornou profundamente enredada na cultura popular (Meyer, 2015). A oração seguiu dinâmica similar, alcançando todos os cantos da sociedade.

Pentecostais em Gana oram "em línguas" e "com suas próprias palavras". Eles oram individual ou coletivamente: com familiares, amigos, vizinhos, companheiros de congregação ou estranhos. Em Acra, testemunhei sessões de oração acontecendo em igrejas, residências, *tro-tros* (transportes públicos), mercados, hospitais, escolas, ambientes burocráticos, estádios, praças e retiros de oração, como a floresta Achimota. Um olhar mais microscópico capta uma heterogeneidade semelhante na vida devocional dos fiéis. Os gêneros de oração variam até mesmo durante uma única reunião ou culto, indo da "adoração" plácida à "louvação" excitada, da ação de graças à petição e intercessão, do arrependimento à libertação, de credos altamente formalizados, como a Ceia do Senhor, a sessões longas e intensas de glossolalia.

A intensidade também varia em um nível biográfico. Alguns convertidos oram de forma metódica e habitual, enquanto outros são mais propensos a "serem orados" por um pastor em momentos de necessidade. Essas múltiplas nuances de devoção tornam-se inevitavelmente emaranhadas. Convertidos incapazes de estabelecer uma vida devocional habitual são os primeiros a depender de uma "economia da oração" (Soares, 2005) do

tipo provedor-cliente, na qual a fé é terceirizada para ministros dotados de grandes poderes de intercessão. Seu relacionamento privilegiado com Deus torna-se um ativo trocado por ofertas em dinheiro ou presentes, incitando uma economia religiosa informal, especialmente entre profetas carismáticos (Werbner, 2011). Essa forte dependência da intercessão levou Gifford (2004, p. 155-156) a diagnosticar que "para um número considerável de igrejas carismáticas de Gana, a fé, a doação, a libertação e os dons do pastor são muito mais relevantes do que o trabalho árduo para alcançar a prosperidade vitoriosa".

De fato, como o movimento carismático em geral, a oração em Gana tornou-se saturada pela contingência. Embora o reavivamento tenha inundado o país prometendo lavar o passado e o presente dos crentes, ele não pôde deixar de ser influenciado pelo espírito da precariedade neoliberal, marcado pelas informalidade e incerteza econômicas e por uma crise geral de legitimidade no nível dos imaginários sociais, incluindo ansiedades generalizadas sobre ministros falsos que retiram o seu poder de "economias ocultas" (Comaroff e Comaroff, 1999). Desse ponto de vista, as orações pentecostais podem parecer redutíveis a tentativas desesperadas de tocar o poder milagroso de Deus por parte de sujeitos que – presos entre a sobrevivência e a salvação – perderam qualquer senso de futuro de médio alcance (Guyer, 2007). No entanto, deve estar igualmente claro que fiéis como Richard também respondem a suas provações diárias tentando estabilizar os limites éticos que dão legibilidade à sua fé e estilo de vida (Daswani, 2013; Reinhardt, 2016).

Reconhecendo que pentecostais em Gana apresentam níveis e estilos heterogêneos de engajamento pessoal, todos eles legítimos quando se trata de representar esse movimento religioso, baseio-me aqui nas práticas de cristãos "comprometidos" ou "convictos". Como mostrarei, uma análise etnográfica dessas orações não deixa de lado as contingências do cotidiano. Em vez disso, ela investiga como essas contingências são incorporadas por um ciclo generativo de fé que meus interlocutores chamam de "maturação espiritual" (Reinhardt, 2021). A passagem da conversão para a convicção

inclui o projeto de tornar-se "orador" [em inglês, *prayerful*; em Akan *Twi*, *mpaeboni*], ou seja, alguém que incorporou a prática da oração pedagogicamente em uma disposição, identidade pessoal e estilo de vida.

Meu argumento se desdobra em três partes. Primeiro, exploro a definição incidental e minimalista de oração oferecida por Marcel Mauss (1999, p. 142) – "um dispêndio de energia física e moral" – mostrando como ela nos permite acessar o vetor pedagógico que sustenta a devoção pentecostal. Em segundo lugar, um olhar etnográfico mais atento a diferentes métodos de oração me levará a investigar a relação entre os componentes habituais e carismáticos das orações pentecostais e como essa prática pode se expandir pela vida cotidiana dos convertidos por meio da intensificação, diferenciação e acúmulo de bens e fins. Argumento que a oração carismática não é um objeto discernível de investigação, mas um campo contínuo de problematização ética impulsionado por dois modos de investimento físico-moral: o hábito e a antecipação. Consequentemente, a maturação espiritual não indica um bem ético duradouro, mas um esforço contínuo para produzir um equilíbrio homeostático entre essas forças temporais. Concluo enfatizando como a atenção aos "bens internos" (MacIntyre, 2001) da oração nos permite reconhecer o trabalho produtivo da vulnerabilidade no mundo da vida pentecostal, em vez de reduzi-la a uma força causal externa e passiva, como na maioria das teorias da privação. Isso significa, nos termos de Robbins (2004), entender *como* o pentecostalismo cresce e não apenas *por quê*.

DA CONVERSÃO À CONVICÇÃO, DA ORAÇÃO AO SUJEITO ORADOR

Um dos traços peculiares do discurso pentecostal cotidiano em Gana é a tendência a transfigurar a oração, uma prática, em uma virtude pessoal. Cristãos maduros são frequentemente caracterizados como "oradores", uma noção considerada sinônima a traços morais como sabedoria, santidade e confiabilidade, conferindo-lhes prestígio e exemplaridade. "Orador" [em

inglês, *prayerful*; em Akan *Twi*, *mpaeboni*] é muito frequentemente utilizado de maneira intercambiável com “devoto” [em inglês, *pious*; em Akan *Twi*, *ahote mu*]. Quero explorar aqui a dupla metamorfose que sustenta o processo de tornar-se um sujeito convicto/orador: primeiro, como o praticante muda ao se integrar generativa ou autopoieticamente (Faubion, 2001) a essa prática e, segundo, como a própria oração muda de natureza ao participar desta unidade orgânica, passando assim de um ato ocasional para uma disposição corporificada⁴.

Em certa ocasião, participei de uma reunião de jovens na *International Central Gospel Church* (ICGC), onde um líder laico, que estava prestes a se casar, compartilhou com sua audiência alguns conhecimentos práticos sobre a castidade antes do casamento. Ele falou francamente sobre o tema, dizendo que, embora obviamente permitido pela Bíblia, os membros solteiros deveriam se examinar constantemente à medida que sua intimidade com alguém do sexo oposto aumentasse. Ele revelou duas regras pessoais que lhe permitiram obedecer essa norma:

Se acontecer de você estar com sua amiga ou sua futura esposa e começar a sentir algo estranho, uma forte atração, pensamentos perigosos, há duas regras. A primeira é... correr! [risos]. Sério, vá para casa. Vá para outro lugar. Não tente ser mais santo do que Jesus. Se você não aguentar, diga a ela que vai sumir por um tempo. Ela entenderá. Segundo, depois de voltar para casa, ore. Ataque o poder desses pensamentos, desses desejos, com o poder da oração. Encha sua cabeça de orações. Tente se tornar orador.

⁴ Utilizo o termo “corporificado” e “corporificação” para os conceitos de embodied e embodiment. Como ficará claro ao longo do artigo, mobilizo o conceito à luz de uma linhagem de autores que inclui Aristóteles, Mauss, MacIntyre, Foucault, Asad, Hirschkind e Mahmood, apesar de dialogar de maneira pontual com usos distintos deste conceito encontrados na antropologia cognitiva (Luhrmann) e na fenomenologia cultural (Ingold, Csordas).

O tom informal é típico do cristianismo carismático. O cristianismo deve ser atraente, gratificante, divertido, o que não significa que a "caminhada com Cristo" seja suave. De certa forma, é porque a vida cristã é um esforço contínuo que ela nunca pode dissipar o cômico. A santidade é uma atividade, não um estado permanente de sobriedade, especialmente para uma tradição que toma como Verdade axiomática a natureza decaída do homem e o modelo inatingível de Jesus. Ser santificado é fazer as escolhas certas quando as tentações surgirem e estar ciente de que elas surgirão. Como reflexo, o jovem não prescreveu a seus pares uma resistência heróica contra os impulsos da carne. Sua versão do ascetismo não foi uma trágica "luta interior", mas um aprendizado cotidiano de ações governadas por regras, entre elas, uma maneira de usar a oração que incluía, mas também transcendia, a noção de "falar com Deus". A oração aparece explicitamente como uma ferramenta considerada eficaz e um bem em si, um exercício que deve ser realizado tanto em momentos de micro-crise quanto como um hábito.

Em *A prece* (1999 [1909]), Marcel Mauss se aproxima desta perspectiva quando reconhece que "toda prece é um ato", já que

implica sempre um esforço, um gasto de energia física e moral em vista de produzir certos efeitos. Mesmo quando é inteiramente mental, que nenhuma palavra é pronunciada, que todo gesto é abolido, é ainda um movimento voluntário ou uma atitude da alma (Mauss, 1999 [1909], p. 142).

Isso é válido mesmo quando o formato da oração é conscientemente o de uma troca comunicativa, já que "falar é ao mesmo tempo agir e pensar: eis porque a prece pertence ao mesmo tempo à crença e ao culto" (ibid., p. 103). A atenção de Mauss ao núcleo volitivo da oração ressoa de forma proveitosa com trabalhos antropológicos bem mais recentes, que consideram essa prática uma questão de competência ou habilitação [*enskilment*], em contraposição ao paradigma comunicativo ou simbólico, que dominou a "análise de rituais" na antropologia por décadas.

Em sua análise da pedagogia da oração islâmica (*Salat*) no Egito, Saba Mahmood (2001, p. 210), por exemplo, tece analogias entre a docilidade cultivada por suas interlocutoras e uma pianista "que se submete ao regime, às vezes doloroso, da prática disciplinar, bem como às estruturas hierárquicas de aprendizagem, a fim de adquirir esta habilidade". De modo similar, Luhrmann, Thisted e Nusbaum (2010, p. 66) comparam os exercícios de "absorção" praticados por evangélicos norte-americanos para sintonizarem seus corpos e ouvir a Deus ao processo de "tornar-se um atleta habilidoso". Em outra ocasião Luhrmann destaca as analogias entre essa *expertise* religiosa e o enófilo, que aprende a sentir no vinho propriedades inteiramente alheias à sensibilidade leiga (Luhrmann, 2012, p. 189-226). Apesar da grande distância separando esses dois estilos de oração em termos de estruturas de autoridade, ideologias semióticas, e estilos devocionais – uma se baseando em movimentos corporais formalizados e recitações orais, a outra operando no nível da atenção interior ou apercepção –, ambas exibem um vetor compartilhado: a oração como trabalho e competência, um gasto orquestrado de energia física e moral, nos termos de Mauss.

O próprio Mauss lutou para conciliar a dimensão hábil da oração em sua tese inacabada sobre a prece com sua própria opção metodológica por reduzir essa prática a um tipo específico de ação tradicional: um "rito religioso oral" (Mauss, 1999, p. 146). Acredito que essa tensão conceitual justifique grande parte da ambiguidade que permeia esse texto, como sua tentativa de prover distinções claras entre "rito", "costume" e "técnica industrial", seguida de perto pela admissão de exceções e anomalias⁵. Mauss também

⁵ Em *A Prece*, Mauss emprega o mesmo estilo metodológico usado por Durkheim para construir a oração como um objeto social *sui generis*, embora com muito mais inquietações e nuances. Ele argumenta que a eficácia dos "ritos" como a oração difere dos costumes e técnicas, mas também admite: "É certo, com efeito, que o rito se vincula ao simples costume por uma série ininterrupta de fenômenos intermediários" (Mauss, 1999, p. 138) e que "às vezes até o rito é mesmo uma técnica" (*ibid.*, p. 139), por exemplo, a *shechita* judaica. A oração acaba sendo definida como uma "osmose contínua" (*ibid.*, p. 149) em relação a artefatos materiais, portanto com a tecnicidade que caracterizaria

interrompe diversas vezes a sua hipótese evolucionária sobre a desmaterialização e a individualização da oração, que é temperada com instâncias de "regressão" (ibid., p. 108 e 145). Não por acaso, alguns anos mais tarde, em uma passagem clássica do "Ensaio Sobre a Dádiva", Mauss (2003, p. 311) se engaja no que parece ser uma autocrítica e evoca "a prece" como o tipo de objeto analítico que os sociólogos deveriam abandonar em prol de um estudo de totalidades concretas:

Os historiadores sentem e objetam com razão que os sociólogos fazem demasiadas abstrações e separam demais os diversos elementos das sociedades uns dos outros. É preciso fazer como eles: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês de classe média, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não *a prece* ou o direito em si [grifo meu]. Depois de terem necessariamente dividido e abstraído um pouco em excesso, é preciso que os sociólogos se esforcem para recompor o todo (Mauss, 2003, p. 311).

Como argumenta Karsenti (1997), durante o pós-guerra, Mauss promoveu uma revolução silenciosa na Escola Francesa. Nesse estágio de seu trabalho, o *homo duplex* de Durkheim – caracterizado por uma lacuna entre as dimensões individual e social, preenchida pela força moral da sociedade por meio da sanção ou da efervescência ritual – dá espaço ao *l'homme total*, uma unidade orgânico-psíquico-social-histórico-técnica moldada na/pela prática. Asad (1997) destaca "As técnicas Corporais" (Mauss, 2003) como o texto fundador de uma "antropologia da razão prática" (Asad, 1997, p. 45) e argumenta que o resgate de Mauss da noção antiga de *hexis/habitus*

a eficácia "mágica". Isso o leva a concluir que: "(...) entre os feitiços e as preces, como geralmente entre os ritos da magia e da religião, há todos os tipos de graus" (ibid., p. 143). A mesma oscilação caracteriza a estreita associação que Mauss faz entre a prece e a oralidade (definida em contraposição a ritos 'manuais'): "A prece é evidentemente um rito oral. Não é que não haja certos casos incertos, cuja classificação é às vezes difícil" (ibid., p. 145).

visava minar conscientemente a divisão entre ritual extraordinário e prática ordinária ao reformular o corpo humano como um

meio autodesenvolvível para alcançar uma série de objetivos humanos – desde estilos de movimento físico (por exemplo, caminhar), passando por modos emocionais de ser (por exemplo, postura), até tipos de experiência espiritual (por exemplo, estados místicos) (ibid., p. 47-48; cf. Asad, 1993, p. 55-82).

O argumento de que o corpo é "o primeiro e mais natural instrumento do homem" (Mauss, 2003, p. 403) reivindica para a habituação um componente generativo, evitando assim sua redução modernista-secular seja à "repetição mecânica" estéril, imposta e irracional, seja a uma comunicação com um ser imaginário ou simbólico. A habituação pode transfigurar normas convencionais em disposições morais, dando origem a uma forma corporificada e capacitadora de racionalidade-como-competência.

Essa sensibilidade é essencial para a desconstrução realizada por Asad (1993) dos conceitos de "religião" como crença e de "ritual" como tipo de ação simbólica. Não por acaso, sua crítica começa com o problema da verdade e do poder – "Quais são as condições em que os símbolos religiosos podem realmente produzir disposições religiosas? Ou, como diria um descrente: Como o poder (religioso) cria a verdade (religiosa)?" (Asad, 1993, p. 33) – e deságua em um apelo geral por mais estudos etnograficamente fundamentados sobre a pedagogia religiosa: "Será que o conceito de treinamento religioso é totalmente vazio?" (ibid., p. 53). Antropólogos influenciados por Asad têm feito questão de destacar a distinção entre essa abordagem aristotélica/maussiana para o *habitus* e sua apropriação tardia por Bourdieu. De acordo com Hirschkind (2021, p. 215):

Ao explorar a formação do *habitus* apenas em relação às histórias do poder socioeconômico, Bourdieu ignora os modos com que o *habitus* também é gerado e moldado por outras histórias, aquelas encarnadas nos modos de prática e associação existentes em uma comunidade. Um *habitus* pode sobreviver às condições materiais que a ele se elevam e às condições sociais que lhe

são impostas pela renovação, reforço, e adaptação das práticas e disciplinas individuais que o sustentam e o ancoram.

Desde seu texto seminal sobre o Islã como "tradição discursiva", Asad (1986) também havia se aproximado do filósofo aristotélico Alasdair MacIntyre, que define uma prática como

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade (MacIntyre, 2001, p. 315).

MacIntyre argumenta que, diferente de bens externos ou instrumentais, bens internos ou virtudes só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão, geralmente via exemplaridade. Aqueles a quem falta a devida experiência em determinada prática com bens internos tendem a ser incompetentes para julgá-las. De fato, essas práticas tendem a aparecer "irracionais" quando vistas de fora.

O sentimento moral que os pentecostais chamam de "convicção" pode ser definido como um índice afetivo do surgimento de um *habitus* cristão na vida do crente, um momento em que a oração passou de obrigação a aptidão. Não por acaso, sempre que eu pedia a meus interlocutores que apontassem o momento de emergência da convicção em sua caminhada com Cristo, eles me falavam de mudanças no temperamento, como tornar-se mais sereno, reflexivo e consciente da santidade, mas principalmente do "como" da piedade, ou seja, de um modo de sentir-se-em-ação. No último caso, a centelha da convicção aparecia quando eles começavam a se sentir "à vontade", "fluído", e literalmente encontravam prazer ao adotar práticas prescritivas que, de início, lhes pareciam externas e obrigatórias, como a leitura da Bíblia, o jejum, o evangelismo, o trabalho voluntário na igreja e, especialmente, a oração diária. Nesse sentido, a convicção era situada nos ritmos variáveis da vida não apenas como uma confiança mais sincera ou autêntica na Verdade das proposições teológicas ou morais do cristianismo

(Keane, 2007), mas principalmente no que eles chamavam de "impulso interior" para continuar realizando práticas devocionais. Em suma, estar convicto não é acreditar de forma diferente ou mais intensa, mas desejar de forma diferente, a partir de um conjunto de práticas e do corpo hábil e sensível por ele gestado.

Uma amostra desse processo de subjetivação/corporificação surgiu de maneira visível durante uma de minhas conversas com Emmanuel, na época um pastor neófito de 32 anos matriculado no seminário da *Lighthouse Chapel International* (LCI). Enquanto reconstituía sua trajetória, Emmanuel me contou sobre sua luta para parar de fumar, um hábito que durou alguns meses após sua conversão. Emmanuel havia se convertido há cinco anos, quando recitou pela primeira vez a "Oração do Pecador", um credo informal em que a pessoa se arrepende e "aceita Cristo como Senhor e salvador pessoal". Entretanto, o que se seguiu não foi uma descontinuidade temporal radical em sua vida (Robbins, 2007), mas o que Emmanuel chamou de "vida dupla", a vida de um "frequentador de igreja". Quando ia à igreja aos domingos, ele se sentia "comovido" com a mensagem do pregador e queria mudar e abraçar Cristo plenamente. Mas quando o culto terminava e ele voltava para casa, agia exatamente como antes, o que incluía fumar, entre outros "hábitos não cristãos". De acordo com Emmanuel, seu cristianismo "permanecia na igreja", o que fazia dele um cristão "imaturo".

Emmanuel atribuiu sua vida dupla ao fato de não ter mudado suas redes de sociabilidade após a conversão, de modo que naturalmente imitava padrões de comportamento externos. Essa situação começou a mudar quando Emmanuel encontrou um "pai espiritual", um tutor, que era pastor assistente em seu templo. O pai espiritual começou a monitorar a vida devocional de Emmanuel. Ele o chamava diariamente ao telefone para lembrá-lo de orar, ler a Bíblia e ir à igreja durante as reuniões de dia de semana. No início, Emmanuel se sentiu incomodado com aquela pressão, mas, com o tempo e a insistência, ele se submeteu a aquelas interpelações e criou com o pastor assistente um vínculo de parentesco espiritual (Reinhardt, 2021). Hoje, Emmanuel se define como um "filho puro da *Lighthouse Chapel*".

Ao agir como pai espiritual, o pastor estabeleceu as condições para que Emmanuel amadurecesse em sua fé por meio da "participação periférica legítima" (Lave e Wenger, 1999) na vida da igreja: primeiro, tornando-se um membro ativo e líder leigo, e, por fim, tornando-se um ministro aprendiz. "Depois da reunião ministerial, eu costumava visitar as casas de membros e fazer evangelismo de rua com ele. Fui exposto a como um pastor vive. Meu pastor começou a me treinar". Em consonância, Emmanuel deixou de apenas "ser orado" pelos ministros para orar por outros membros em suas casas e na igreja. As práticas e habilidades cristãs passaram a fazer parte ativa de suas rotinas diárias, e Emmanuel começou a se sentir convicto e "orador".

Para minha surpresa, o fumo voltou a aparecer mais tarde em nossa conversa, quando Emmanuel já havia mudado o foco para sua vida atual. Tentando resumir o lugar ocupado pela oração nela, ele declarou:

Sabe... hoje, a relação que tenho com a oração é como a que eu tinha com o cigarro quando estava no mundo. Eu simplesmente não consigo me ver sem ela. Sinto muita falta dela quando não tenho tempo para orar. Sinto-me vazio. Eu simplesmente amo orar.

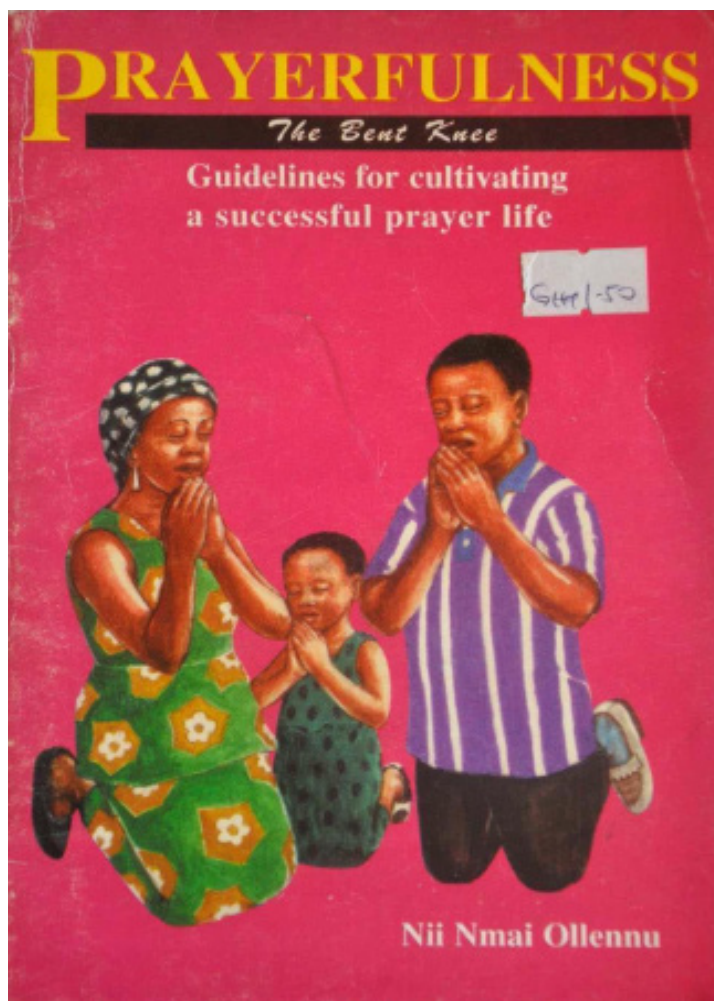
Como muitos de meus interlocutores convictos, Emmanuel encontrou na oração diária um lugar para se perder e se reencontrar. Sua analogia entre orar e fumar é reveladora em muitos aspectos e reitera traços discursivos do subgrupo pentecostal "convicto", como a tendência a desmistificar a devoção por meio de analogias com práticas seculares. O inverso também é verdadeiro, e cristão imaturos podem ser acusados de "adorar" seu time de futebol, celebridades ou até mesmo suas famílias, ou seja, não entender que ser cristão é encontrar em Cristo um foco primordial de investimento físico-moral. O principal objetivo desse movimento retórico é enquadrar a divisão secular/religioso ou não-cristão/cristão não como uma questão de crença ou falta dela, mas principalmente de fidelidade e submissão a estilos de vida alternativos que, apesar de qualitativamente distintos, se colocam no mesmo "mundo" e, frequentemente, no mesmo corpo.

Ao evocar o prazer inteiramente auto-justificado de fumar, Emmanuel redefiniu a oração como uma forma curiosa de consumo gratificante sem um objeto discernível, como um cigarro corporificado, mostrando como a convicção significou para ele uma mudança do cristianismo como obrigação para o cristianismo como um desejo auto recompensador de Deus, um vício santo do qual ele tem orgulho e quer mais. O acordar da "convicção", sob essa ótica, pode ser definido como o limiar que separa o que Ingold (2001) chama de "ator como se" do "praticante hábil". Para o pentecostal "como se", que vive as normas religiosas como externalidades impositivas, "ter uma intenção é prefixar esse comportamento com um pensamento, um plano ou uma representação mental que ele serve para entregar" (ibid., p. 415). Aqui, a intenção e a atenção precedem a ação, que se torna uma forma de expressão de um estado anterior e interior ainda situado fora do aparato prescritivo do pentecostalismo. Por sua vez, para o pentecostal maduro, o praticante hábil desta espiritualidade, a intencionalidade passa a ser "lançada e levada adiante na própria ação e corresponde à qualidade atenta dessa ação" (ibid., p. 415). Na seção que segue recupero alguns métodos que propiciam essa passagem.

COMUNHÃO METÓDICA: VIDA DE ORAÇÃO

Para se alçar a convicção é preciso ter métodos. Eles são multimodais e podem ser aprendidos através de uma infinidade de manuais vendidos nas ruas de Acra, assim como tentativa e erro e conhecimentos práticos transmitidos nos cultos da igreja, nos ministérios de oração, nos programas de discipulado, nas irmandades, nas escolas bíblicas e nas relações de parentesco espiritual. Conforme demonstrado pela trajetória de Emmanuel, a infraestrutura social por meio da qual as habilidades de oração são transmitidas é uma condição de possibilidade para esse processo (Reinhardt, 2021). No entanto, vou me concentrar aqui principalmente nas técnicas de auto-governo transmitidas por essas redes.

Exemplo de literatura popular de cunho devocional.



Fonte: Arquivo do autor (2011).

Minha ênfase no método e na habituação pode, de fato, surpreender aqueles que, influenciados por Weber, associam o carisma à espontaneidade absoluta e pré-normativa. O componente carismático desses métodos de

oração é, afinal, evidente, dotando a oração pentecostal de uma distribuição ambígua da agência. Afinal, quem está orando em uma oração pentecostal? De acordo com Csordas (2001, p. 175), durante as orações carismáticas católicas, "os humanos falam e ouvem a divindade. O 'senhor' deve estar 'presente' em um grupo ou com um indivíduo em oração". Luhrmann (2008) aborda a sobreposição entre comunicação e comunhão nos exercícios espirituais evangélicos norte-americanos por meio da noção de "participação" de Lévy-Bruhl, enfatizando a fusão entre os vasos humanos e a divindade durante essa prática. Essa dimensão participativa, no entanto, nunca se opõe a questões de aprendizado e cultivo e, nesta seção, analiso como pentecostais convictos articulam metodicamente o trabalho cotidiano da oração com suas potencialidades carismáticas.

Quando nos conhecemos, Asamoah tinha 27 anos e era líder leigo na *Royalhouse Chapel International*. Ele se tornou "convicto" aos 17 anos, durante seu último ano de ensino médio, depois de encontrar as coordenadas iniciais para sua caminhada com Cristo por meio da irmandade *Scripture Union* (SU), que opera nas escolas primárias e secundárias de Gana⁶:

Na *Scripture Union*, disseram-me que eu tinha de ler a Bíblia com muita atenção todos os dias e orar muito. Adotei esse estilo de vida. Na verdade, eu vivia uma vida de oração. Orei muito durante esses anos. Tornei-me realmente comprometido, orador, sabe? Além disso, eu também gostava de meditar nas escrituras. Ter meu tempo de quietude [*quiet time*]. Desde aquela época, também desenvolvi essa regra que, faça chuva ou faça sol, eu sigo. Às quintas e sextas-feiras, jejoo das seis às seis. Há também momentos em que estou prestes

⁶ Originalmente uma organização paraeclesialística britânica, a *Scripture Union* remonta ao final do século XIX. Ela foi estabelecida em Gana em 1952, logo se tornando autônoma. Começou a crescer exponencialmente, especialmente a partir da década de 1980. Aproveitando a porosidade do estado após o "ajuste estrutural" neoliberal dos anos 1990, a SU estabeleceu unidades em mais de 80% do sistema educacional do país. A maioria dos principais líderes carismáticos de Gana contemporânea participaram da SU na juventude (Adubofour, 1994; Barker e Boadi-Siaw, 2005).

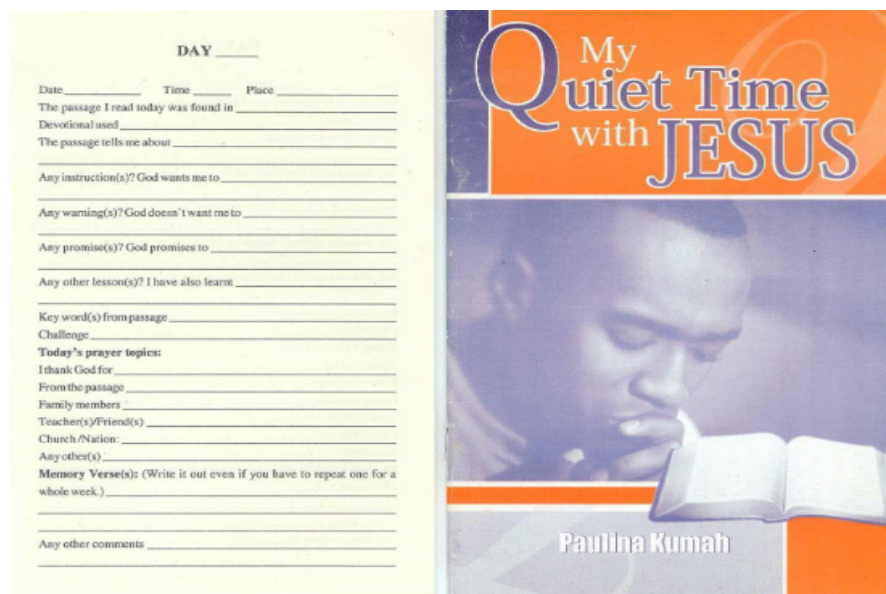
a comer e Deus diz: 'não coma'. Eu acordo de manhã e estou prestes a tomar um chá, e Deus diz: 'não faça isso'. Posso ouvir isso nitidamente! Não é coisa da minha cabeça. Eu posso sentir isso. É espontâneo. [Isso muda?] Sim, pode mudar, mas somente minha regra pessoal. Desde que estabeleci essa regra, eu a cumpro em cerca de 90% das vezes. Às vezes desobedeço, quando estou indo para um lugar com um grupo e me oferecem comida, então não posso... Mas a outra é espontânea e acontece quando Deus quer. Não posso desobedecer.

Da mesma forma que Emmanuel, Asamoah transitou de convertido a convicto ao dedicar partes cada vez maiores de sua rotina diária a práticas devocionais relativamente fixas, estabelecendo hábitos que perduraram. Esse estado de alienação parcial do mundo secular foi alcançado não por meio da reclusão monástica, mas pela domesticação das contingências do cotidiano por meio de uma mistura de comportamento governado por regras e uma sensibilidade atenta aos "moveres" do Espírito Santo, entendido como uma expressão ativa, imanente e maleável da vontade de Deus.

Asamoah mencionou o exercício espiritual chamado "tempo de quietude" [*quiet time*]. A *Scripture Union* foi provavelmente a primeira instituição a introduzir em Gana essa mistura de oração silenciosa, leitura e meditação da Bíblia e testemunho interior, por meio da qual os conversos ativam e cultivam seu relacionamento pessoal com o Espírito Santo. O resultado dessa prática periódica é a capacidade de ouvir Deus durante a performance e ao longo do cotidiano, um fenômeno que assume várias formas somáticas, sempre condensadas fonocentricamente em torno da fala e da audição. A pessoa "ouve" Deus por meio de revelações audíveis, mas também por meio de visões, sonhos e estímulos contingentes para fazer certas coisas e se abster de outras. É comum entre os pentecostais maduros de Gana responder a situações que exigem uma decisão com um conciso "vou orar sobre isso".

A *Scripture Union* também incentiva seus alunos a manterem um diário devocional, o que Asamoah ainda faz. No diário devem registrar data, hora, escrituras lidas e revelações recebidas. Esses diários podem ser altamente formalizados, como no caso abaixo, ou qualquer caderno comum.

Diário devocional doado pela *Scripture Union*.



Fonte: Arquivo do autor (2011).

Como uma forma carismática de "escrita de si" (Foucault, 2017), esses diários são necessariamente heteroglóssicos, compostos por citações, reflexões pessoais e diálogos entre o recipiente e a divindade. Eles são reservatórios mnemônicos para o conhecimento bíblico/revelacional e uma forma de estreitar a comunhão diária com o Espírito. A jovem sul-africana Akhona, que conheci no seminário da *Lighthouse Chapel International*, exemplificou como essa técnica pode se expandir para outros contextos:

Às vezes oro, começo a ler [a Bíblia] e Ele [o Espírito Santo] deixa cair uma palavra em meu espírito, então escrevo. Às vezes estou dormindo e Ele me dá uma palavra por meio de um sonho. Essa é a primeira palavra que recebo, e então acordo. É uma frase, uma declaração que está prestes a começar. Pode ser uma escritura, uma palavra de encorajamento, então também vou ao meu diário e escrevo.

De acordo com Akhona, o Espírito de Deus opera em "seu próprio tempo", e uma revelação pode ser apenas uma unidade semântica em um enunciado muito maior. A escrita ajuda-a a reconstruir lentamente as revelações divinas de forma linear e a buscar interpretação, um processo que muitas vezes reintegra as revelações de forma generativa em mais oração, meditação e escrita, por exemplo, quando ela ora "sobre" um sonho e pede uma interpretação ao Espírito. A noção de orar sobre uma revelação a fim de receber justamente mais revelações exemplifica bem como a temporalidade cíclica do hábito pode ser catalisada, ao invés de interrompida, pelo carisma.

Asamoah também chamou atenção para a importância do jejum. O jejum está intrinsecamente ligado à oração, e é um adágio comum entre os pentecostais de Gana que "jejum sem oração é dieta". Continuando com nossa conversa, Asamoah revelou que passou seis anos de sua vida pós-conversão sem falar em línguas. Como costuma acontecer, foi por meio do jejum que ele recebeu o batismo do Espírito Santo com a evidência de línguas:

Por cerca de seis anos, eu estava sério em Cristo. Estava tendo revelações pessoais, mas não estava falando em línguas. Um dia, na igreja, fiquei sabendo que alguns irmãos cristãos tinham um lugar para onde iam orar. É uma montanha na região Ashanti chamada Atwea. Eu disse a eles: por que não? Todos nós fomos para o local. Saímos na quinta-feira e ficamos até o domingo. Somente oração e jejum. Apenas um pouco de água e suco, mas mesmo o suco, não se toma de manhã ou à tarde, toma-se à noite, depois das sete. Fomos até lá para orar e foi quando recebi o batismo do Espírito Santo. Depois disso, minha vida de oração melhorou dia a dia.

Como uma forma de auto-sacrifício, o jejum é um meio generativo para cultivar a virtude da humildade e aumentar a sensibilidade espiritual do "vaso" preenchido por Deus. Pentecostais em Gana consideram o jejum como uma das muitas formas de "ceder" ou "dar passagem" [em inglês, *yield*; em Akan Twi, *gyae mu* ou *ma kwan*] ao Espírito Santo, assim como a própria oração. Assim como o adjetivo "orador", o verbo "dar passagem" ou "ceder" indexa uma economia de agência e estrutura de sentimento

específica, que emerge de maneira coetânea ao *habitus* pentecostal. Esse fenômeno mostra que o pentecostalismo global viaja através de contextos não apenas por meio de técnicas corporais e espirituais transponíveis, mas também por meio de quadros autorizados para a experiência perceptiva que acompanham essas práticas (Goffman, 2012). O processo de subjetivação realiza-se nessas duas escalas concatenadas, onde gramática e forma de vida são fundidas⁷.

Csordas (2001, p. 196), por exemplo, define a submissão entre os carismáticos católicos americanos como "a atitude adequada em relação à autoridade, também um sinônimo de ceder [*yielding*], na medida em que alguém se submete ou cede às dádivas (ou seja, aceita as dádivas) dadas por Deus". Com base em trabalho etnográfico entre as Assembleias de Deus dos Estados Unidos, Brahinsky (2013, p. 405) observa que "os pentecostais não falam de cultivo, preferindo 'ceder' [*yielding*] como uma descrição mais orientada para Deus da experiência espiritual, que pode se abrir para uma experiência de ruptura". Por meio do jejum, Asamoah estava cedendo ao Espírito. Ele estava demonstrando concretamente seu desejo de falar em línguas, oferecendo-se de maneira submissa a Deus, que acabou atendendo seus apelos. Em geral, o gesto de "ceder" dá uma inflexão espiritual à virtude da obediência e pode ser traduzido como o processo de sinalizar ativa-passivamente para a agência do Espírito Santo. Não se pode produzir ou aprender uma dádiva espiritual, uma graça ou um milagre, já que todos eles são decisões soberanas e gratuitas de Deus – a dádiva pentecostal enquanto graça não é recíproca –, mas pode-se "ceder" a eles ou "aceitá-los", já que a submissão é necessária para que as promessas divinas se atualizem. Ao destacar os poderes agentivos da submissão (ver Asad, 1993), noções como "ceder" permitem que cristãos carismáticos reconheçam a importância da pedagogia religiosa sem reduzir seus frutos a "obras" ou construções humanas. De certa forma,

⁷ Ver Hirschkind (2021) por uma análise refinada da "fisiologia moral" da devoção islâmica revivalista no Egito.

essa gramática da agência rebaixa o impacto generativo do aprendizado na ponta para prescrevê-lo na base.

Esse espaço de relativa alienação entre a economia da agência das prática devocionais pentecostais e seus meios pedagógicos de cultivo legitima fenômenos interessantes em Gana, como o método popular de "ceder" à dádiva de línguas (glossolalia) pela imitação. Foi assim que Abanawa, um líder leigo da *Lighthouse Chapel International*, narrou sem nenhum pudor como ele literalmente aprendeu/cedeu à glossolalia:

Isso foi há cinco anos. Nosso pastor nos ensinou sobre o batismo no Espírito Santo. Também tínhamos o desejo de recebê-lo e ele orou por nós e, *pela fé*, falamos em línguas. [Bruno: Pela fé? O que isso significa?]. Bem, eu apenas falei pela fé. Não é que algo espetacular tenha acontecido comigo ou que eu tenha sentido algo incomum. Isso pode acontecer, mas não foi o caso. Eu apenas falei porque vi o pastor falando. É como um bebê. Quando o bebê está crescendo, ele ouve os pais falando e o imita. Nós fazemos o mesmo. O pastor era como meu pai na igreja. Eu também desejava essa dádiva, e ele nos ensinou sobre ela e orou por nós. Então, eu falei pela fé. Depois, ela cresceu, como acontece com o bebê. Ela se torna mais elaborada. No início era apenas "pequena", mas agora é como se eu não conseguisse parar de fazer isso. Você percebe que essa coisa é real. Não é algo que estou inventando. No começo era pela fé, mas depois percebi que era algo sobrenatural.

A narrativa de Abanawa resume alguns princípios básicos da pedagogia carismática: primeiro, aprender *sobre* essa dádiva espiritual e receber evidências bíblicas sobre sua realidade (autoridade textual); segundo, *obedecer* ao comando do apóstolo Paulo quando este conclama que "Sigam o caminho do amor e busquem com dedicação os dons espirituais" (1 Coríntios, 14:1); e terceiro, *ceder* a essas promessas de forma concreta, nesse caso, expressando seu desejo por Deus ao imitar seu pai espiritual. Como uma estrutura de reconhecimento, o ato de "ceder" preserva a soberania absoluta do carisma

como graça⁸ (Pitt-Rivers, 2011) enquanto organiza e tipifica práticas aparentemente heterogêneas – jejum, oração, imitação – em uma única categoria metacognitiva durante a performance.

Quando a dádiva é atualizada, ela literalmente cresce material e espiritualmente. Suas origens carismáticas eram identificadas pelos praticantes tanto pela sensação de "fluir" durante a oração, ou seja, longas performances espontâneas, quanto pela observação de alterações fonéticas. Amorine, uma aluna queniana do seminário da *Lighthouse Chapel*, exemplificou essa dinâmica: "Sim. Eu costumava falar apenas 'uma língua', como ma-ma-ma-ma-ma-ma, mas à medida que continuei a falar, eu comecei a fluir na oração, ela se tornou mais diversificada e complexa, como cha-la-ha-ba-le-ra-ka-ri-an-ta-be-le-re". O amadurecimento espiritual foi semioticamente indexado nesse caso por um aumento na complexidade fonética, o que indica que, aquilo que antes era uma cópia imatura e infantil, quando carregada de fé, floresceu simultaneamente enquanto uma competência e um autêntico fluxo carismático. A relutância de Amorine em opor habilidade e carisma foi manifestada por sua ausência de remorso em imitar a glossolalia durante nossa conversa, desta vez como um exemplo, não necessariamente como um ato de fé. Assim como Emmanuel, o viciado em oração, e Abanawa, o emulador de línguas, Amorine não precisa mistificar a devoção carismática para afirmar sua autenticidade.

Mas por que os carismáticos oram em línguas? De acordo com Mauss (2007: 186), "sons, respiração e gestos podem ser oração, da mesma forma que palavras. A mitologia da voz é importante". Esse é certamente o caso na espiritualidade pentecostal, cuja concepção triádica da pessoa como corpo/mente/Espírito absorve o último na fisiologia humana como pneuma, um "sopro inspirado" (DeAbreu, 2009, p. 162). A glossolalia é um exemplo central do engajamento espiritualizado dos pentecostais com o que Merleau-Ponty

⁸ Para Pitt-Rivers (2011, p. 442), a graça - assim como a *baraka* islâmica, a *indarra basca* ou o *hau* polinésio, é "aquilo que está em excesso, sobra ou é suplementar, transcendendo a reciprocidade exata".

(2005, p. 202-234) chama de substrato "gestual" da fala ou o fato dela ser parte de um aparato holístico, que integra a mente e os signos linguísticos de forma pragmática e dinâmica com a respiração, a voz, o rosto, os gestos e a motilidade. Enquanto gêneros introspectivos de oração descritos acima, como o "tempo de quietude", de fato coordenam o diálogo e a comunhão com Deus de maneira mais íntima e discernível (ouvir Deus), a glossolalia parece implodir qualquer distinção possível entre as partes humana e divina, assim como comunicativa e co-participativa, já que o Espírito Santo está dirigindo seu "vaso" em oração (De Certeau, 1996). De maneira correspondente, as intensidades afetivas e os humores morais (Throop, 2014) da glossolalia são muito mais extáticos e centrífugos, o carisma sendo encarnado em qualidades termodinâmicas relacionadas ao "calor" e ao "fogo" do Espírito.

Essa abordagem corporificada para a fala nos ajuda a esclarecer por que quase todos os meus interlocutores apontaram para um fator principal quando se tratava de justificar como a glossolalia os tornou sujeitos "oradores": ela aumenta a duração da oração. Basicamente, ao orar em línguas, essa linguagem espiritual de intensidades corporais, eles podiam orar por mais tempo e de forma mais intensa e concentrada, ao invés de se distraírem lutando para encontrar palavras e citações para compor orações "com suas próprias palavras". Essa preocupação atlética com a extensão da oração aparece de forma bastante explícita no testemunho de Love, um membro da pequena igreja *Compassion Ministries*, no bairro periférico de Darkuman:

Antes, quando eu orava apenas com minhas próprias palavras, eu acordava, agradecia a Deus e seguia em frente com o dia. Então, estabeleci a meta de orar por vinte minutos. Depois disso, passei para trinta minutos, mas não conseguia mais crescer. Eu ficava cansado. Comecei a me repetir. Depois que recebi a dádiva de línguas, eu estava orando por pelo menos uma hora. Isso se tornou uma regra. De manhã, durante minha devoção, quero orar em línguas por pelo menos uma hora. Li um livro de K. C. Price [ministro americano], onde ele fala sobre isso. [...] Também comecei a usar esse método que encontrei em seu livro. Ligava para as pessoas e perguntava: quais são seus problemas? Deixe-me orar por você. Anotava os nomes em um caderno,

com seus problemas específicos. Então mencionava os nomes, orava por eles em línguas e "cancelava" os problemas, usando o nome de Jesus. [...] Eu marcava a data, os nomes e os pedidos e os assinalava quando terminava. Fiz isso por um longo tempo para desenvolver minha vida de oração. Hoje as pessoas me ligam e oramos por telefone. Posso orar por quatro, cinco, seis horas. Eu adoro isso.

O caminho de Love para tornar-se um sujeito "orador" foi similar a um treinamento esportivo. Essa analogia é de fato constitutiva da cultura pentecostal em Gana: as igrejas frequentemente chamam suas vigílias de oração de *prayerthons* ou maratonas de oração, e é comum ver pentecostais hierarquizando seus colegas e ministros informalmente em termos de "estamina de oração". O que importa, nesse caso, é a capacidade de "passar mais tempo com o Senhor", e palavras humanas, mesmo quando sinceras e biblicamente corretas, podem ser um empecilho. Love estendeu a duração de suas orações governando a si mesmo através de uma lista de orações. Enquanto no caso de Akhona, a escrita tinha como objetivo aumentar o discernimento espiritual durante os momentos de oração silenciosa, no caso de Love, tratava-se de estabelecer metas claras a serem alcançadas, enquanto prolongava suas orações.

Como argumentei, uma forma muito comum utilizada por meus interlocutores para demarcar a passagem da conversão para a convicção era associá-la ao sentimento de "fluir" ou estar "em fluxo" durante práticas devocionais que antes pareciam externas e impositivas. Mostrei que esse sentimento indica que um novos *habitus* fisiológico-moral se instalou, que um ator "como se" tornou-se um praticante hábil (Ingold, 2001), que um conjunto de prescrições normativas adquiriu a qualidade volitiva de "espontaneidade ensaiada" (Mahmood, 2001). Mas o fluxo na/da glossolalia também pode ser pensado como o efeito mais contingente da performance, um tipo de experiência descrito por Schechner (2003, p. 97) da seguinte forma:

"Seguir o fluxo" significa não apenas fazer o que todos os outros estão fazendo, mas fundir-se com qualquer atividade em que se esteja envolvido. Os jogadores

em fluxo podem estar conscientes de suas ações, mas não da consciência em si. [...] O fluxo ocorre quando o jogador se torna um com o jogo. "A dança me dançou". Ao mesmo tempo, o fluxo pode ser uma autoconsciência extrema em que o jogador tem controle total sobre o ato de jogar. Esses dois aspectos do fluxo, aparentemente contrastantes, são essencialmente os mesmos. Em cada caso, a fronteira entre o eu psicológico interior e a atividade executada se dissolve.

O sentimento de fluxo é parte de toda e qualquer performance apta – artística, esportiva e, porque não, religiosa. Ele é um ponto máximo da experiência hábil, o limiar em que a virtuosidade técnica faz com que a consciência deixe de atritar com o corpo, recue e se acomode no seu interior ao longo de uma prática, gerando um sentimento holista de presença. Nota-se que isso difere de um *habitus*. Um pastor ou um músico de *jazz* reconhecidamente virtuosos não "fluem" em toda performance e só pode fazê-lo em meio à ação. O sentimento de fluxo tende a ser profundamente espontâneo, prazeroso e anti-utilitário, e não se deve descontá-lo como um fator motivador da devoção pentecostal (o "eu adoro isso" de Love, ou "não consigo viver sem ela [oração], de Emmanuel").

A duração e o fluxo na glossolalia encontram uma inflexão carismática com a experiência de "imersão" [*soaking*] no Espírito. Por exemplo, Ebenezer, um membro da *Lighthouse Chapel International*, contou-me sobre o estranho hábito que desenvolveu de "falar em línguas silenciosas" durante suas rotinas diárias, ou seja, orar por meio da glossolalia em voz interior enquanto viaja em um transporte público, faz trabalho doméstico ou anda pelas ruas de Acra. De acordo com Ebenezer, essa prática permite que ele permaneça o maior tempo possível "imerso" no Espírito Santo e faz com que se sinta "mais protegido", "mais santificado" e "mais forte". Assim como a maioria dos meus interlocutores convictos, Ebenezer justificou essa prática sem dar muita atenção a distinções convencionais entre moralidade e intercessão (protegido, santificado, forte). De acordo com a sensibilidade pentecostal, tanto virtudes morais quanto poderes espirituais provêm da mesma influência

cotidiana e soberana de Deus, de modo que o trabalho humano de imersão no Espírito é, em última análise, apenas um gesto de "ceder" a seu Espírito. A maneira de Ebenezer explicar a sua "imersão" no Espírito indica que a oração pentecostal não é orientada para um único bem ou *telos*. Ela é uma *prática laminada* e, como argumento a seguir, esse reconhecimento é vital para entender algumas das tensões éticas que expectativas sobre a intercessão divina podem gerar nessa espiritualidade.

HÁBITO, ANTECIPAÇÃO E A BUSCA PELA HOMEOSTASE ÉTICA

As cenas e os métodos que reconstruí acima exemplificam apenas uma seção do vasto aparato devocional usado por pentecostais convictos em Gana para promover uma comunhão diária e metódica com o Espírito Santo. Seu cristianismo amadurece e seu arsenal de orações cresce em estreita consonância. Com a maturidade, as orações se expandem em extensão e se diferenciam em propósitos e estilos: de atacar pensamentos perigosos a listas de petições, de momentos íntimos de silêncio a glossolalia. A ligação orgânica entre sujeito e prática devocional em uma "vida de oração" proporciona a esses fiéis um espaço de relativa alienação do "mundo", bem como momentos de comunhão mais profunda com o Espírito. Tudo isso se condensa no que chamam de estilo de vida.

Nesta seção, gostaria de extrair desses recursos etnográficos um modelo. Não se trata de mais uma definição de oração, por exemplo, um "rito oral", mas de uma tentativa etnográfica de pensar essa prática como um arranjo de diferentes forças temporais e morais cujas linhas de força podem se reforçar ou se enfraquecer mutuamente. Essa natureza compósita faz da oração pentecostal um campo persistente de problematização ética.

A habituação ou o "estabelecimento em nossa natureza de uma regra de ação" (Peirce 1955, p. 28) é a primeira força que eu gostaria de destacar. Esse é o processo em que o sujeito direciona seu dispêndio físico-moral para Deus em submissão e por meio da repetição generativa. Não há melhor exemplo do que adjetivos como "orador", que se referem simultaneamente a uma

prática, a oração, a uma virtude cristã e a uma disposição pessoal adquirida e atribuída a certos sujeitos. Os cristãos oradores são aqueles que aprenderam a reconhecer os "bens internos" (MacIntyre, 2001, p. 305-42) da oração. Eles oram porque orar é um bem em si; é sinônimo de ser cristão; é uma prática que os faz cristãos. Como tal, essa prática fornece aos sujeitos em amadurecimento espiritual um meio prático para reclamar o que MacIntyre (2001, p. 243-78) chama de "a unidade de uma vida humana", uma vida que pode ser concebida e avaliada em totalidade. Acredito que, ao definir um cristão como alguém "pronto para orar até que Jesus volte" na minha introdução, o evangelista Agyeman estava chamando a atenção para esse desejo de coerência entre o ser e o fazer, um processo inerentemente ético, ou seja, que excede as definições sociológicas do cristianismo como "identidade religiosa" e do cristão como "papel social"⁹.

Um projeto de vida unitário certamente inclui aquilo que Lambek (2010, p. 02) chama de uma "ética ordinária", mais distraída, "relativamente tácita, baseada em acordo em vez de regra [...] e que acontece sem chamar atenção indevida para si mesma". Mas, como mostrei, ela ainda traz constantemente à tona modelos teleológicos para o sentir, o fazer e o ser que podem se mostrar bastante metódicos. Se a normatividade desse aparato devocional remodela os sujeitos combatendo e controlando "desejos mundanos", cabendo em um conceito mais clássico de ascetismo, seu objetivo final é gerar *desejos cristãos*. Isso indica que a oração pode se tornar um mecanismo peculiar de retroalimentação, convertendo o dispêndio em mais energia. O que meus interlocutores chamam de convicção nada mais é do que o desejo de orar mais, evangelizar mais, pregar mais, trabalhar mais "pelo Reino". Desse ponto de vista, as experiências de "fluxo" durante a oração articulam os bens morais intrínsecos a essa prática com performances auto-recompensadoras, ao passo que as experiências espirituais de "imersão no Espírito" atualizam

⁹ De acordo com MacIntyre (2001, p. 66), dramaturgos sociais, como Erving Goffman, ignoram a dimensão ética ou auto-formativa da performance social ao definir o sujeito como "não mais do que um cabide" onde as roupas do papel social são penduradas. Esse argumento está na base do que se chama hoje de antropologia da ética.

o carisma não apenas como evento, mas como duração, fazendo com que ele anime continuamente a temporalidade prolongada da habituação.

Um segundo modo de dispêndio físico-moral que permeia meus casos etnográficos é a antecipação. Ela acopla o hábito e o *habitus* a uma "estrutura teleoafetiva", uma economia da temporalização, afetiva, mas também teleológica, composta por "uma gama de fins, projetos e tarefas normatizados e hierarquicamente ordenados, em graus variados, aliados a emoções e humores [*moods*] normatizados" (Schatzki, 2002, p. 80). Embora tenha afinidades eletivas importantes com a tradição aristotélica, privilegiada por MacIntyre, na qual a boa vida (*eudaimonia*) floresce à medida que os indivíduos buscam bens teleologicamente inscritos em determinadas práticas, constitutivas de estilos de vida ou tradições, a espiritualidade pentecostal é composta por atos de fé (Marshall, 2009, p. 128-165), definidos pelo apóstolo Paulo como "confiança naquilo que esperamos e certeza daquilo que não vemos" (Hebreus, 11:1). Como uma religião de salvação, o cristianismo introduz na ética da virtude e da virtuosidade prática uma série de promessas com origens e fins transcendentais, como a comunhão com o Espírito Santo e a vida eterna. Nesse sentido, como cristãos em geral, os pentecostais lutam para conciliar "uma outra vida" (*une autre vie*) (ética) com a "vida outra" (*une vie autre*) (salvação e graça) (Foucault, 2011b, p. 325-342), ou seja, hábito e antecipação. Se práticas devocionais como o "tempo de quietude" e a "imersão" no Espírito proporcionam grande proximidade entre o recipiente e o Espírito, essas experiências de comunhão intensificada só podem ser uma restauração temporária de um vínculo rompido após a Queda, vislumbres de uma presença plena que excede esse mundo e aguarda o final dos tempos para se desvelar.

Voltando aos comentários iniciais do evangelista Agyeman, poderíamos afirmar que a noção de "orar *até* que Jesus volte" também implica que a oração, esse diacrítico do pentecostalismo, está fadada a expirar. Ela ocupa um lugar intermediário na história da salvação e encarna nossa alienação de Deus. Adão era santo, mas não orava, pelo menos antes de desobedecer. Além disso, quando Cristo retornar e abrir o "Livro da Vida", a oração perderá

o propósito, já que o momento da decisão terá chegado. Em suma, pelo menos em termos normativos, a oração só pode conter bens internos se for reconhecida em sua precariedade, como uma tentativa de preencher uma lacuna intransponível, uma tecnologia de espera resiliente (Reinhardt, 2017). Em "A Prece", Mauss (1999) destaca como a contingência governa a própria distinção entre oração e encantamento, suplicar e conjurar, evocar e invocar. A contingência sinaliza no ato de orar que a eficácia da sua tecnicidade é abrigada em outro lugar, em uma força transcendente, que a excede. Sem atraso ou possibilidade de falha, a oração não é oração, é magia. Ela deixa de ser um "seja feita a *Sua* vontade" e torna-se "seja feita a *minha* vontade".

É exatamente na interseção entre a habituação e a antecipação que a oração carismática se revela como aquilo que, em última análise, ela é: um campo de problematização ética contínua. Essa economia de dispêndios físico-morais se torna ainda mais difícil de pilotar quando as antecipações são ampliadas por doutrinas como a teologia da prosperidade, que acrescenta à busca por "uma vida outra" e a "outra vida" um catalisador da esperança bastante errático: a vida próspera aqui e agora. As expectativas sobre milagres e grandes viradas econômicas podem ajudar a vida devocional pentecostal a florescer e se espalhar pelo chão do cotidiano profano. Mas elas também podem induzir frustrações, desestímulos à habituação e a delegação dos investimentos com a oração a terceiros: os "homens de Deus" pentecostais, figuras que demonstram uma ambiguidade semelhante à dos santos católicos (Coleman, 2009). Assim como os santos, os homens de Deus podem ser exemplares para a emulação cotidiana, mas também podem se tornar intercessores que impedem o relacionamento pessoal com Cristo e com o Espírito, ou seja, catalisadores da "imaturidade espiritual".

Assim como definida pelos meus interlocutores, a maturidade espiritual é exatamente a tentativa de jogar com essas potencialidades e, ao mesmo tempo, esforçar-se para que elas produzam *feedback* positivo uma sobre a outra. Durante nossas conversas, o evangelista Agyeman nunca questionou a eficácia intercessória das orações proferidas tanto pelos convertidos comuns quanto pelos Homens de Deus. Além disso, como a maioria dos indivíduos

citados acima, Richard simplesmente não conseguia contornar as óbvias vulnerabilidades materiais que afetavam sua rotina diária. De fato, ele estava sempre pronto para dar testemunho sobre as recompensas morais e materiais com que Jesus o havia presenteado e orava frequentemente por mais. Ele também tinha seus homens de Deus preferidos e frequentava seus cultos de intercessão periodicamente. No entanto, Richard estava permanentemente preocupado em "equilibrar" suas esperanças com o projeto de manter-se um sujeito "orador", fazendo com que essas diferentes potencialidades se reconcilhassem em um único estilo de vida. Foi a partir desse espaço homeostático entre hábito e antecipação, e não de um ponto de vista externo, que Richard articulava sua crítica aos "excessos" desse movimento religioso em Gana.

Pentecostais convictos administram os conflitos sempre emergentes entre os milagres e a devoção pessoal construindo séries homeostáticas em sua vida religiosa, como ir a um culto de intercessão antes de viajar para um retiro de oração, sendo tanto "orados" quanto "oradores". Nesse caso, a maturidade espiritual não é sinônimo de autonomia individualista, mas da capacidade de oscilar sabiamente entre dois imperativos heterogêneos que compõem um estilo de vida. Observei uma dinâmica semelhante durante os cultos nas igrejas, quando pastores espiritualmente poderosos, mas também preocupados com o empoderamento de seus fiéis, eventualmente pediam para serem orados pelos membros da igreja, dando um lembrete público da vulnerabilidade compartilhada que une ministros e seguidores.

Outra estratégia de homeostase ética é gerenciar a economia interna das orações como práticas laminadas, ou seja, engajar-se com orações de petição ou intercessão que mantêm seu substrato carismático e teleológico. Lembremos da lista de orações altamente racionalizada de Love, uma longa coleção de antecipações de seus colegas. O que soa estranho nesse método é que ele parece estar cruzando a linha entre um pragmatismo convicto e a pura instrumentalidade. Será que Love estava apenas manipulando a antecipação de seus amigos como um trampolim para fortalecer seus "músculos" de oração? Não necessariamente. Quando Love mencionava os nomes, suas petições e orava em línguas, ele estava se comunicando com a divindade como

destinatário e esperando resultados efetivos. Simultaneamente, ele estava se "saturando" no Espírito, expandindo sua comunhão com o agente que orava por meio dele. Por fim, Love estava se tornando orador ao exercitar a oração como um hábito dotado de bens internos.

As orações intercessoras, habituais e impregnadas pelo carisma de Love só podem fazer sentido se forem julgadas como uma prática laminada. Esse modelo nos ajuda a reconhecer como orar por proteção ou prosperidade (consideradas "bens externos" ou mais instrumentais sob uma perspectiva secular) e orar por santidade, dons espirituais ou salvação (considerados mais éticos e espirituais) podem ser enquadradas como fundamentalmente a mesma prática que articula bens discerníveis. Ao orar por um emprego, fertilidade ou um visto para si mesmo ou para os outros, o indivíduo está manifestando ativamente sua submissão a Deus, desenvolvendo assim o hábito da oração e passando mais tempo "saturado" em Sua presença. Isso nos ajuda a entender por que muitos daqueles que nunca recebem de fato seus milagres ainda permanecem "fortes na oração", já que os bens internos dessa prática podem se sobrepor a outros fins e, ainda assim, permanecerem dissociados deles.

Estou ciente de que o problema de ter as orações respondidas ou não é mais complexo do que isso, incluindo questões relativas ao destino, sofrimento e responsabilidade resumidas pelo que Weber (1991) chamou de o problema da "teodicéia" (ver também Das, 1997). Estou simplesmente destacando como a fé na intervenção divina muitas vezes se desdobra em um conjunto mais complexo de expectativas e realizações parciais, que devem incluir a noção de que a oração carrega em si bens internos e experiências auto-compensadoras. Sem essa consciência, dificilmente seria possível ver as orações pentecostais em Gana como não estando completamente enredadas no tempo da sobrevivência, do futuro imediato e utilitário, um tópico que abordo enquanto concluo.

OBSERVAÇÕES FINAIS: COMO A FÉ CRESCE

De acordo com Joel Robbins (2004, p. 123), um dos problemas com as diversas teorias da privação que tentam explicar o sucesso do cristianismo carismático-pentecostal no Sul Global é que, ao se concentrarem exclusivamente nos *motivos* pelos quais essa espiritualidade tem crescido – pobreza, exclusão, violência –, elas não dizem quase nada *sobre* como o pentecostalismo cresce. Isso é exemplificado por Gifford (2004: ix), que argumenta que as igrejas carismáticas se expandiram em Gana de forma tão poderosa simplesmente "porque afirmam ter a resposta para os problemas existenciais dos ganenses e, especialmente, para seu problema existencial mais urgente, a sobrevivência econômica".

Grande parte do sabor epifomenal atribuído a esse movimento religioso pelo livro de Gifford reflete sua própria confiança na teoria da modernização. Ele está profundamente preocupado com o fato dos pentecostais ganenses não serem protestantes weberianos (Gifford, 2004, p. 159). É também uma questão de seletividade empírica. Os dados de Gifford provêm quase que exclusivamente dos cultos de igreja (a famosa "análise de rituais") e de materiais midiáticos. Ao zanzar de um culto dominical para outro, sua narrativa produz uma reconstituição extremamente útil das "ênfases recorrentes" deste movimento em Gana a partir do púlpito, mas ficamos completamente ignorantes sobre como os convertidos vivem suas vidas para além dos templos. Essa falta de atenção parece ser justificada pelas suposições de Gifford (2004, p. 185 e 188) de que essas igrejas "não são realmente comunidades ou associações", não tendo "absolutamente nada, exceto a visão do pastor". Desse ponto de vista, a oração só pode ser uma forma catártica de extravasar frustrações pessoais por meio de pastores dúbios, enquanto se espera soluções mágicas¹⁰.

¹⁰ Consulte Mahmood (2001) por uma crítica refinada das reminiscências de teorias da catarse que subjazem ao modo com que a antropologia simbólica e a análise de rituais e performances lidam com as emoções.

Neste artigo, preferi seguir o conselho de Robbins e explorar *como* o pentecostalismo cresce, não como um movimento, um conjunto de instituições ou cultura popular, mas principalmente em escala individual. Minha preocupação, em suma, foi explorar etnograficamente como a oração pode fazer a fé crescer qualitativamente, uma dimensão etnográfica que tende a ser ofuscada pelo sucesso quantitativo extravagante dessas igrejas em Gana. Mostrei ainda como essa dimensão qualitativa é reconhecida pela maioria dos convertidos, que tendem a preencher a fronteira aparentemente nítida que separa os renascidos em Cristo do "mundo" por meio de noções gradualistas como o "amadurecimento espiritual". Ao reformular a vida cristã como moldada por uma dialética de graça e aprendizado, evento e processo, eles reconhecem que ela também é um conjunto de competências que devem ser aprendidas com tempo e dedicação. No caso da oração, isso requer a mudança na economia das orações de uma posição passiva (ser orado) para ativa (ser orador).

Acredito que meus interlocutores não achariam o diagnóstico sombrio de Gifford simplesmente errado. Eles concordariam com a maior parte dele, mas certamente o considerariam parcial, pois transmite a sensação de que todos os convertidos em Gana são o que eles chamam de "bebês espirituais" ou "frequentadores de igreja". Por outro lado, a recorrência e os efeitos autotransformadores dos métodos de oração que apresentei acima mostram como o cristianismo pentecostal em Gana não é meramente uma resposta narrativa ou ritual a um cenário de crise. Ele também equipa os convertidos com ferramentas e habilidades para viver, o que remodela suas sensibilidades em relação a si mesmos, aos outros e ao ambiente ao seu redor. Ao fazer isso, a oração passa a refletir e a criar mundos e não apenas refletir "o mundo" monopolizado por sociólogos seculares.

Eu acrescentaria ao importante argumento de Robbins contra as teorias da privação um outro ponto: elas também impedem uma investigação mais profunda sobre como os desejos e as esperanças se tornam constitutivos do florescimento ético-religioso. Como mostrei, o caminho do amadurecimento espiritual (tornar-se "orador" e "convicto") não é apenas uma questão de

desenvolver aptidões corporificadas ou um *habitus*, de passar da incerteza para a certeza, de promessas verbais para evidências sensoriais, da crença mental a disposições viscerais. Argumentar dessa forma seria ignorar que esses métodos e técnicas reorientam vidas humanas ao vinculá-las a uma prática, a oração, que é em si mesma prospectiva, uma forma de se projetar esperançosamente em um futuro aberto (Miyazaki, 2004). Nesse sentido, tornar-se um sujeito orador não é superar a vulnerabilidade, mas convertê-la em um bem ético (MacIntyre, 1999), fazendo com que antecipações de salvação e prosperidade animem ainda mais o hábito. Essa é a principal virtude da abordagem incidental, mas profícua, de Mauss para oração como "dispêndio físico-moral". Ela sublinha, assim como Asad (1993), o caráter plástico e cultivável da volição humana, e não a crença mental. O que chamamos de religião lida com os desejos agindo sobre eles, não apenas estabilizando-os cognitivamente com significados (Asad, 1993, p. 125-169). Nesse sentido, a análise que apresentei nos permite combater as teorias da privação não mudando o registro do debate dos desejos materiais para o simbolismo imaterial, mas capturando as transfigurações do desejo nos projetos ético-religiosos e assim entender os múltiplos modos de se habitar os tempos plurais do que Mbembe (2001) chamou de a "pós-colônia" africana. Esses certamente são tempos de emergência, mas no sentido duplo de exceção e de fé em futuros emergentes (Reinhardt, 2017).

Uma vida de oração só pode ser uma forma de espera generativa, por vezes prazerosa, por vezes ansiosa, mas nunca solitária. Portanto, se eu argumentei que a centelha da convicção cristã indica a sedimentação de uma virtude corporificada que retira seu próprio nome da prática da oração (ser orante), isso não deve obscurecer o fato de que a oração só pode ser uma tecnologia da espera, que mantém as promessas vivas ao habitar o "tempo de Deus". Da mesma forma, a maturidade espiritual é de fato uma propensão corporificada, mas não é um bem ético durável. É o próprio esforço de organizar a vida cristã como uma série de momentos plenos de futuro, de passos teleológicos sem exaustão, fazendo da oração uma estranha síntese temporal: um hábito de fé.

REFERÊNCIAS

- ADUBOFOUR, Samuel. *Evangelical Parachurch Movements in Ghanaian Christianity: 1950 to Early 1990s*. Tese (Doutorado em Teologia) – University of Edinburgh, Edinburgh, 1994.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. Remarks on the Anthropology of the Body. In: Coakley, Sarah (org.). *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-52, 1997
- ASAMOAH-GYADU, Kwabena. *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*. Leiden: Brill, 2005.
- BARKER, Peter; BOADI-SIAW, Samuel. *Changed by the Word: the story of Scripture Union Ghana*. Accra-North: Scripture Union Ghana, 2005.
- BRAHINSKY, Josh. Cultivating Discontinuity: Pentecostal Pedagogies of Yielding and Control. *Anthropology & Education Quarterly*, Arlington, vol. 44, n. 4, p. 399–422, 2013.
- COLEMAN, Simon. Transgressing the Self: Making Charismatic Saints. *Critical Inquiry*, Chicago, vol. 35, n. 3, p. 417–439, 2009.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. *American Ethnologist*, Arlington, vol. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.
- CSORDAS, Thomas. *Language, Charisma, and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York: Palgrave, 2001.
- DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinares y apropiaciones. *Revista Internacional de Ciências Sociais*, Unesco, v. XLIX, n. 154, 1997.

DASWANI, Girish. On Christianity and Ethics: Rupture as Ethical Practice in Ghanaian Pentecostalism. *American Ethnologist*, Arlington, vol. 40, n. 3, p. 467–479, 2013.

DEABREU, Maria José. Breath, Media and the Making of Community Canção Nova, Brazil. In: MEYER, Birgit (org.). *Aesthetic Formations: Religion, Media and the Senses*. London: Palgrave Macmillan, p. 161-82, 2009.

DE CERTEAU, Michel. Vocal Utopias: Glossolalias. *Representations*, n. 56, p. 29-47, 1996.

FAUBION, James. *Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis*. Berkeley, n. 74, p. 83–104, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, Michel. *The Courage of Truth*. New York: Palgrave-Macmillan, 2011b.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: MOTTA, Manuel Barros da (org.). *Ética, sexualidade, política*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 207–222, 2017.

GIFFORD, Paul. *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a globalizing African economy*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

GUYER, Jane. Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical, and Punctuated Time. *American Ethnologist*, Arlington, v. 34, n. 3, p. 409–421, 2007.

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

KARSENTI, Bruno. *L'homme total sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF, 1997.

KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

- LAMBEK, Michael. Introduction. In: LAMBEK, Michael (org.). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, p. 01-38, 2010.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated Learning Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LUHRMANN, Tanya. How do you Learn to Know that it is God who Speaks? In: BERLINER, David; SARRÓ, Ramon (org.). *Learning Religion: Anthropological Approaches*. New York: Berghahn Books, p. 83–102, 2008.
- LUHRMANN, Tanya. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf, 2012.
- LUHRMANN, Tanya; THISTED, Howard; NUSBAUM, Ronald. The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity. *American Anthropologist*, Arlington, v. 112, ed. 1, p. 66–78, 2010.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 16, ed. 2, p. 202–236, 2001.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MARSHALL, Ruth. *Political spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- MAUSS, Marcel. A Prece. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

- MAUSS, Marcel. *Manual of Ethnography*. New York: Berghahn Books, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2005.
- MEYER, Birgit. *Sensational Movies: Video, Vision, and Christianity in Ghana*. Berkeley: University of California Press, 2015.
- MIYAZAKI, Hirokazu. *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- PEIRCE, Charles Sanders. The Fixation of Belief. In: *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover, p. 5-22, 1955.
- REINHARDT, Bruno. "Don't make it a doctrine": material religion, transcendence, critique. *Anthropological Theory*, [s.l.], vol. 16, ed. 1, p. 75-97, 2016.
- REINHARDT, Bruno. "Temporalidade, ética e contingência na pós-colônia africana: esperando por Deus em Gana. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, vol. 19, n. 2, p. 175-202, 2017..
- REINHARDT, Bruno. A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco espiritual em Gana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 41, n. 1, p. 49-75, 2021.
- ROBBINS, Joel. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], vol. 33, n. 1, p. 117-143, 2004.
- ROBBINS, Joel. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, Chicago, vol. 48, ed. 1, p. 5-38, 2007.
- SCHATZKI, Theodore. *Social Practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SOARES, Benjamin. *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

THROOP, Jason. Moral Moods. *Ethos*, Arlington, vol. 42, ed. 1, p. 65–83, 2014.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 371-410, 1991.

WERBNER, Richard. *Holy Hustlers, Schism, and Prophecy: Apostolic Reformation in Botswana*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Recebido em: 01/08/2023

Aprovado em: 13/03/2024