D

E EPIFANIA A MÉTODO: A TEOPOLÍTICA DO TESTEMUNHO EM UM SEMINÁRIO PENTECOSTAL EM GANA

Bruno Reinhardt¹

Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis
Santa Catarina – Brasil

O testemunho é um gênero narrativo que agrega uma grande variedade de temas de interesse para os estudos da religião e para as ciências sociais de maneira geral. Seus traços formais mais explícitos – como a relação performativa entre a fala na primeira pessoa e a verdade ou o foco experiencial no evento e na transformação – apresentam uma série de ressonâncias com outros domínios da vida moderna, como as cortes de justiça, a mídia, a literatura autobiográfica, e mesmo a autoridade etnográfica (Clifford 2008). O testemunho frequentemente articula a enunciação pública da verdade com um “relato de si” (Butler 2015); logo, não é estranho encontrarmos traços fortes da fala testemunhal nas chamadas políticas do reconhecimento, interessadas em pluralizar regimes sensoriais hegemônicos através de uma inflexão crítica da experiência social pela via da raça, da etnia, do gênero ou da sexualidade. Poderíamos investigar as ressonâncias formais e mesmo fenomenológicas, por exemplo, entre o padrão testemunhal condensado no célebre *spiritual* norte-americano *Amazing Grace – I once was lost, but now I’m found* – e o processo secular de autorrealização denominado “sair do armário” (Sedgwick 1990). Tal concepção ampla do testemunho é não somente válida, mas certamente nos levaria a debates produtivos sobre a natureza mais testemunhal do que propriamente confessional da reflexividade contemporânea em geral, ou seja, mais pública e vicária, muitas vezes extensamente mediatizada (Warner 2002), do que interiorizante.

Neste artigo, no entanto, pretendo me ater ao testemunho em sua particularidade cristã e, mais especificamente, evangélico-pentecostal. Isso significa que, apesar de reconhecer as múltiplas versões, funções e meios de enunciação do testemunho enquanto uma forma discursiva plástica e multiescalar, minhas preocupações analíticas se concentrarão, aqui, sobretudo no pentecostalismo como uma espiritualidade dotada de autonomia relativa. Essa autonomia é relativa porque é delineada e defendida em suas bordas de forma pragmática, através de maneiras próprias de exercer o poder e a autoridade religiosos (Asad 1979, 1986, 1993). Nesse sentido, guardarei questões sobre a relação entre cristianismo e modernidade ou cristianismo e particularismos culturais para outra ocasião e me debruçarei preferencialmente sobre a historicidade, as proclividades e aptidões corporais, os modelos retóricos e as formas de relacionalidade que produzem e caracterizam o sujeito “nascido de novo”.

Tal abordagem é inspirada pela chamada antropologia do cristianismo (Robbins 2003, 2007) e se tornou recentemente objeto de críticas. De acordo com Comaroff, por exemplo, o foco na singularidade do cristianismo como um objeto de estudos comparativos defendida por esse paradigma tenderia a perder de vista suas bases políticas ao tratar “a fé primariamente enquanto cultura” (2010:529, tradução nossa), logo ignorando elementos macrossociais que informam o campo religioso. De fato, há um viés culturalista no projeto de Robbins (Hann 2007), que acredito justificar tais acusações. Contudo, acredito que essa não seja a única forma de dar vazão analítica ao problema da diferença cristã (Cannell 2006).

É o que demonstra Ruth Marshall (2014), que, após revisitar o debate sobre religião, secularidade e política na antropologia do Islã (Asad 1986; Mahmood 2005; Hirschkind 2006), propõe uma guinada similar na antropologia do cristianismo da “alteridade cultural” para a “igualdade política” (Marshall 2014:349), defendendo uma consideração mais imanente do que ela chama de teologia política cristã. De acordo com Marshall, “o cristianismo não é apenas uma religião, e não pode ser estudado sem uma consciência aguçada sobre o que a sua ‘tradição’ implica politicamente” (2014:345, tradução nossa). O conceito de teopolítica é definido por Marshall de maneira intencionalmente ampla e etnograficamente aberta, como “uma conceptualização geral dos modos com que o poder pode e deve ser distribuído, exercitado e legitimado, que toma uma variedade de formas específicas na prática” (2014:352, tradução nossa).

Essa postura é interessante porque assume que o engajamento intelectual dos cientistas sociais com os vários modos cristãos de atualizar o poder e a autoridade pode nos ajudar a repensar o político ele mesmo, para além do enquadramento secular que informa as ciências sociais (Milbank 2006). Ela é especialmente relevante no que tange aos debates acadêmicos sobre o reavivamento pentecostal na África, geralmente apegados a um modelo fortemente explicativo, interessado em justificar seu sucesso proselitista ou por vias epifenomênicas – como na chamada teoria da modernização –, ou pelas continuidades entre o cristianismo carismático e as espiritualidades e culturas africanas, ambos argumentos que evacuem esse movimento religioso

de densidade existencial, etnográfica e política ao fazê-lo simplesmente refletir ou reagir a certos arranjos sócio-históricos. Nesse sentido, ao tomar o testemunho em sua instável singularidade cristã, minha intenção não é isolá-lo do político, mas, pelo contrário, justamente repensar a sua política, principalmente os protocolos que regem a enunciação, circulação e recepção da fala testemunhal em um caso específico.

Abordarei essas questões ao explorar etnograficamente como o testemunho do fundador da igreja ganense Lighthouse Chapel International – uma narrativa inusitada, em que ele relata como recebeu a “dádiva para ensinar” através de uma curiosa epifania mediática – se torna um instrumento de transmissão mimética desse carisma entre os pastores treinados no seminário de sua denominação. Ao ser acoplada a práticas de cultivo de si, a narrativa testemunhal do bispo Dag Heward-Mills converte-se em um verdadeiro método de transferência do carisma na era da reprodução digital: a “saturação em fitas-cassete” (*soaking in tapes*). Como pode a experiência carismática, normalmente definida por sua inefabilidade, adquirir a iterabilidade (Derrida 1988), ou o poder de replicação, típica dos métodos e das técnicas? E o que isso nos diz sobre o tipo de poder e autoridade articulados pela narrativa testemunhal nesse seminário?

Antes de responder a essas questões, apresento na primeira seção uma definição imanente e normativa do testemunho pentecostal, destacando a sua natureza composta, formada por dimensões que denomino parresiástica e carismática. Demonstro como elas se articulam na prática de modo a alimentar a fé individual, o crescimento evangelista corporativo, a interdependência do movimento e a inovação doutrinária, mas também por meio de polêmicas, conflitos e dúvidas sobre a autenticidade da fala testemunhal. A seguir, destaco como o problema da autenticação do testemunho é diretamente tratado nesse seminário através de duas operações discursivas: um enquadramento das relações de aprendizado ministerial via figuração bíblica e uma noção êmica de transmissão que articula carisma, mimetismo e repetição de maneira não contraditória. Concluo revisitando a natureza do poder que flui para e através desse homem de Deus, tanto em seu testemunho quanto no método que é dele extraído.

O testemunho pentecostal: parresia, carisma e autoridade

O testemunho contém uma dimensão dupla entre os pentecostais, que separo aqui por motivos analíticos. A primeira é ética e *parresiástica* (Foucault 1999, 2001, 2011). A segunda é carismática, que tomo no sentido êmico de *charismata*, manifestações do Espírito Santo, destacando que ela insere a fala testemunhal em um regime a um só tempo contagioso e instável de autoridade.

De acordo com Foucault (2011), a parresia é a coragem de, independente das circunstâncias e consequências, dizer a verdade ao outro e assim o interpelar ao cultivo de si. Assim como a confissão, a parresia é uma “forma aletúrgica”, um estilo retórico em que a enunciação da verdade está implicada de modo performativo na transformação ética dos sujeitos envolvidos. A parresia distingue-se da confissão, no entanto, pela

natureza pública e mesmo polêmica de seu poder de interpelação. É o que demonstra o caso cínico, tomado por Foucault como modelo de tradição parresiástica. Guiado pelo imperativo moral de “falsificar a moeda”, ou problematizar os valores vigentes, o modo de vida cínico desenrola-se em torno de três técnicas parresiásticas centrais: a pregação crítica, o comportamento escandaloso e o diálogo provocativo (Foucault 1999).

Se comparada aos trabalhos anteriores de Foucault, sua genealogia da parresia representa uma abordagem mais holística e modular acerca da tradição cristã². Grande parte das qualidades antes atribuídas ao “sujeito confessional” cristão, tendo em vista destacar suas continuidades com o “poder pastoral” disciplinador da modernidade secular, são acomodadas nesse trabalho tardio no “polo antiparresiástico” do cristianismo, em que a relação com a verdade se estabelece através de um vínculo de temor e reverência a Deus, atualizado através de técnicas de decifração suspeita de si (Foucault 2011:325-42). Por outro lado, Foucault associa o “polo parresiástico” do cristianismo, por exemplo, ao ser testemunhal do mártir, definindo a parresia como uma virtude apostólica.

Ao ir ao mundo e divulgar as boas novas (*evangelios*) do nascimento e ressurreição do Cristo, os apóstolos abraçaram a morte de forma voluntária, incorporando assim três elementos-chave da parresia: a enunciação pedagógica da verdade, o comprometimento e o risco. Não por acaso, o termo cristão “testemunho” é uma tradução do termo grego *parrhesia*, encontrado nas cartas paulinas. Nesses textos, no entanto, a sua dimensão valorativa clássica, associada à coragem e à franqueza, assume um forte teor evangelista, tendo sido acoplado a uma ética da convicção de ordem salvacionista³.

Foucault articula o polo antiparresiástico do Cristianismo ao que ele chama de “tradição ascética” e o polo parresiástico à “tradição mística”, em que o temor a Deus dá lugar ao amor a/de Deus, “uma forma de relação face a face com Deus”, baseada em “uma confiança humana que corresponde à efusão do amor divino” (2011:337, tradução nossa). Ao atribuir a fonte de tal verdade a um ser transcendental, a tradição cristã distingue a “outra vida” (salvação) da “vida outra” (a busca ética pela boa vida), fator inteiramente alheio ao caso cínico. No entanto, esses horizontes temporais ainda se articulam na prática. Nos textos patrísticos, por exemplo, a parresia acumula novas funções. Ela é ainda um gênero discursivo e uma virtude, mas também aparece como uma disposição afetiva do sujeito cristão, a “abertura do coração”, a sua projeção temporal desejosa e corajosa em um futuro contingente, cujos desígnios últimos são submetidos a um ser soberano e transcendental. Pode-se dizer que esse jogar-se confiante e desarmado do cristão no amor de Deus indica uma transvalorização da parresia no estado volitivo que hoje chamamos “fé”, e que os meus interlocutores pentecostais frequentemente verbalizam como “desejo por Deus”⁴.

Se contrastada com a diferenciação de formas aletúrgicas estabelecida por Foucault acima, diria que a espiritualidade pentecostal contemporânea enfatiza, de maneira geral, mais a parresia do que a confissão. Os motivos são vários, começando com a sua desconfiança geral em relação à excessiva institucionalização da verdade

que subjaz à confissão católica ou protestante histórica. Entre as igrejas onde trabalhei durante minha pesquisa de campo, por exemplo, a confissão dos pecados acontecia na maioria das vezes durante a devoção privada, ou seja, entre o fiel e Deus diretamente, quando o primeiro confessa e se arrepende de seus pecados antes da oração. Ela assumia uma face pública durante aconselhamentos pastorais e grupos de oração, muito mais interessados em manter o fiel “na fé” após determinados deslizos, do que alimentar sentimentos de culpa, que meus interlocutores pentecostais tendiam a julgar paralisantes e pouco produtivos sob uma ótica da “restauração” (Jacobsen 2003), seu verdadeiro interesse⁵.

O testemunho muitas vezes aparece na fala “crente” como uma contraditória, ou seja, o reconhecimento público do trabalho amoroso de Deus em sua vida. Assim como no caso paulino, uma de suas funções é evangelista, já que a outra face desse Deus generoso é seu desejo de maximizar as “almas” salvas. Assim, ao tomar a frente, adentrar o púlpito, as ruas, as praças, as casas e o transporte público de forma desinibida, e testemunhar sobre as transformações positivas trazidas pelo chamado “renascimento espiritual”, o fiel toma parte em um aparato proselitista fortemente capilar pela via da exemplaridade. O apóstolo Paulo compara essa força parresíastica coletiva a “um perfume que se espalha por todos os lugares” (2 Co 2:15), definindo o corpo de Cristo como um coletivo testemunhal, assentado sobre o poder persuasivo contagioso do mimetismo: “A única carta [de apresentação] que eu necessito, são vocês, vocês mesmos! Só em ver a boa mudança em seus corações, todos podem ver que nós fazemos uma obra de valor entre vocês” (2 Co 3:2). De acordo com essa eclesiologia rizomática e testemunhal, o Reino de Deus aparece como um conjunto de indivíduos frouxamente agregado, mas em constante expansão, um “movimento” (Csordas 2001:3-76) baseado na comunicação mútua de efeitos de verdade, mais do que em um centro institucional.

A natureza aletúrgica do testemunho aparece de forma especialmente visível quando os pentecostais definem essa prática como um ato intensificador da fé. Como destaca Harding (2000:33-60), para os evangélicos de um modo geral, *falar é crer*, logo não apenas se referir de forma semântica a um conjunto de proposições tidas como verdadeiras. A conversão pode ser ela mesma analisada como um processo de mudança da escuta para a fala, de polo interpelado pela Palavra e pelo Espírito para polo interpelador. A aversão evangélica a “rituais” mecânicos não os impede de abraçar uma variedade de modelos retóricos altamente tipificados ou entextualizados (Urban 1996), como estilos de oração, pregação, evangelismo e o próprio testemunho, que compõem um agregado de “tecnologias do sujeito” (Foucault 1997; Marshall 2009) com grande capacidade de transposição no tempo e espaço⁶. A repetição incansável do testemunho indica que a fala testemunhal é autopoietica (Faubion 2001), ou seja, ela produz efeitos performativos no mesmo sujeito que se “expressa” através dela, tornando-se auto-organizacional. Interpelar o outro de forma parresíastica é, assim, catalisar a fé individual. Pode-se dizer que as dimensões produtiva e reprodutiva, pes-

soal e vicária, ético-espiritual e evangelista, do testemunho são indissociáveis, pelo menos sob uma ótica normativa, como destaco a seguir.

A segunda dimensão do testemunho pentecostal que gostaria de destacar é carismática. Trata-se, neste caso, não tanto do testemunho sobre as transformações morais e materiais trazidas pela conversão, mas da atribuição testemunhal desta descontinuidade temporal a um “Deus vivo”, cuja existência pode ser verificada no cotidiano de forma direta, através das suas dádivas, milagres e aparições íntimas e públicas. Encontra-se aqui um dos cerne da teopolítica pentecostal: seu modo específico de articular transcendência e imanência através do Espírito Santo.

Pentecostais constantemente enunciam testemunhos carismáticos sobre sonhos, vozes, visões, curas miraculosas, intervenções divinas no fluxo da natureza e do cotidiano e “libertações” espirituais e financeiras. A diferença entre as dimensões parresiástica e carismática do testemunho pentecostal é analítica, porque, sob uma ótica conversiva, se livrar da bebida, da droga, reaproximar famílias divididas, se tornar “santificado” ou recuperar a dignidade é tão miraculoso quanto curar enfermos, exorcizar demônios, dançar no espírito, falar em línguas, etc. Ambos provêm de uma agência transcendental, cujo acesso imanente é dado, como uma virtualidade (Reinhardt 2015b), a todo e qualquer crente disposto a se engajar com as promessas cristãs com submissão e um sentimento grávido de expectativa.

Destacando a relação de retroalimentação entre os milagres de cura e a narrativa testemunhal em sua etnografia sobre uma rádio pentecostal no sul dos Estados Unidos, Blanton afirma que “a performance da fé e a compulsão a narrar eventos miraculosos se atraem entre si” (2015:55, tradução nossa). Essa relação cíclica o permite incluir o testemunho – assim como lenços ungidos em óleo, músicas, danças e técnicas corporais como a imposição de mãos – no mesmo aparato material através do qual a cura espiritual é atualizada durante a coperformance pentecostal. Sob essa ótica, o testemunho sobre o milagre opera como uma técnica de abertura ou de “dar passagem” (*yielding* – veja-se Brahinsky 2013; Reinhardt 2014:323) para o Espírito. Assim como as chamadas louvações, o jejum e as orações coletivas “em línguas”, o testemunho repetitivo sobre o milagre gera um senso de expectativa que “pluga” os fiéis e os afina afetiva e sensorialmente para o despertar de mais milagres, cuja atualização é geralmente atribuída por pentecostais tanto à fé individual quanto a um ambiente de fé propício.

Apesar desta indistinção relativa entre agência divina soberana e fé enquanto disposição moral, meu objetivo ao diferenciar o parresiástico do carismático é destacar como o último insere o primeiro em um complexo regime de autoridade. O *testemunho sobre o carisma* é frequentemente atrelado a uma *voz carismática*, imbuída da autoridade do Espírito Santo. Ele é, portanto, uma forma de discurso indireto (Voloshinov 1979:141-159), cujo “autor” e “animador” (Goffman 1981) são tidos como distintos. A fala profética é sua versão mais explícita, mas, assim como o próprio carisma, essa qualidade aparece de forma difusa entre os pentecostais, atravessando

todo o seu aparato retórico (Csordas 2001; Bialecki 2011; Reinhardt 2015a). Grande parte da micropolítica pentecostal é assentada sobre essa ambiguidade fundamental entre a fala *sobre* o carisma, que enquadra o seu reconhecimento, e a fala *carismática*, capaz de fazer essa força vital fluir de forma transpessoal.

O testemunho que analisarei a seguir é parte de um subgênero em que o carisma aparece de forma particularmente enfatizada: momentos de empoderamento espiritual, como narrativas sobre o recebimento de dádivas espirituais ou sobre o chamado de Deus, parte central da autoridade dos ministros pentecostais. Esses testemunhos não apenas sublinham a natureza e os meios transcendentais de suas missões, mas as singularizam e situam. Os ministros em Gana frequentemente justificam seus títulos – evangelista, profeta, mestre, apóstolo, pastor (Efésios 4:11) – através de narrativas testemunhais desse tipo, demonstrando que o chamado de Deus não apenas empodera vasos humanos, mas os insere em uma espécie de divisão do trabalho eclesial, que acontece tanto no interior das igrejas (Kirsch 2008) quanto no “movimento” de maneira geral. Como destaca Diogo Corrêa (2015), em sua excelente tese sobre as relações entre igrejas pentecostais e o tráfico de drogas na Cidade de Deus, o testemunho provê o fiel em busca de maior participação com certos nichos de ação, dando origem a estilos de pentecostalismo. O caso do evangelista “ex-traficante” é exemplar, já que ele é um sujeito testemunhal por excelência, que incorpora em si, em sua fala e fé altamente agonísticas e em seu público alvo a ruptura com um certo passado, que ele visita e revisita incessantemente, tendo sido escolhido por Deus para agir como um mediador entre duas formas de vida: o mundo do crime e o mundo do “crente”.

Ao modular o carisma em um movimento religioso altamente plástico, o testemunho torna-se também uma constante fonte de inovação. Por exemplo, enquanto o testemunho de um “ex-gay” sustenta e dá identidade ao seu ministério, o testemunho de um “ex-ex-gay” emprega o mesmo modelo retórico para promover a crítica do primeiro, fazendo de sua “igreja inclusiva” não meramente uma “escolha” conveniente, mas, em última instância, a própria vontade de Deus. Sob essa ótica, o testemunho dá vazão a um empirismo místico cristão entre pentecostais, que constantemente sobrepõe e contrasta a experiência carismática e a textualidade bíblica para propor, divulgar, debater e criticar os modos através dos quais essa força transcendental opera em um plano imanente (Reinhardt 2016). Tal função é frequentemente estendida ao diabo e suas hordas, como demonstra a complexa e polêmica demonologia pentecostal, cujas inovações são fortemente baseadas em testemunhos.

Sob uma lógica carismática, o testemunho é, portanto, não somente parte intrínseca do aparato ético-espiritual pentecostal e uma base para a sua reprodução mimética, mas também uma forma-dobradiça, capaz de diferenciá-lo internamente pela via da especialização e da inovação, ora alimentando formas de interdependência, ora suscitando conflitos e tensões. É notável que o “perfume” parresiástico que se espalha de forma espontânea e autorreferida, como destaca o apóstolo Paulo, é permeado por controvérsias, crescendo através de uma espécie de cismogênese (Bialecki 2014). Nes-

se sentido, pode-se entender não só por que diferenciei o testemunho pentecostal em suas dimensões carismática e parresíastica, bem como por que qualifiquei a autonomia do pentecostalismo como relativa e pragmática, já que o carisma submete esse regime de verdade a um constante escrutínio crítico em termos de autenticidade.

Pentecostalismo em Gana: disseminação e crise da fala testemunhal

Na seção anterior, propus um modelo analítico do testemunho pentecostal sob uma ótica normativa imanente a essa espiritualidade. No que se segue, começo a situar esse modelo em contextos sócio-históricos e institucionais mais específicos.

Assim como outros países da África subsaariana (Meyer 2004a), apesar de contar com a presença de grupos pentecostais desde a primeira metade do século XX, quando ainda era uma colônia britânica denominada Costa do Ouro, Gana viveu um forte reavivamento no início dos anos 1990 (Meyer 1999). Esse fenômeno foi produzido por um amplo aparato evangelizador de origem nacional e internacional, agindo tanto face a face, através de um vasto conjunto de igrejas e associações não denominacionais, quanto pela TV e rádio, além de publicações escritas, CDs e DVDs (Gifford 2004; Asamoah-Gyadu 2005; DeWitte 2008). Centrais para esse processo de midiatisação foram a descentralização e a privatização da esfera pública efetuadas após a redemocratização do país em 1992.

Desde então, o pentecostalismo veio a se estabelecer como o maior subgrupo cristão de Gana. De acordo com o censo de 2010⁷, 30% da população do país define-se como cristã pentecostal, número que supera o Islã (18%), as religiões tradicionais (5%) e denominações cristãs “históricas”, que cresceram principalmente durante a chamada “missão civilizadora” colonial, como as igrejas Católica (13%), Metodista, Presbiteriana e Anglicana (18%). Em áreas com uma presença missionária mais longa, como a grande Acra, a porcentagem de “nascidos de novo” chega a quase 50% da população.

Em Gana, encontramos igrejas pentecostais que articulam a sua ênfase comum no poder imanente do Espírito Santo de várias formas: “pentecostais clássicos”, centrados na chamada santificação; “Igrejas Africanas Independentes”, com forte teor afrocêntrico; o movimento carismático operando dentro de igrejas missionárias, como católicos, metodistas e presbiterianos renovados; e pentecostais-carismáticos, principais responsáveis pelo sucesso proselitista recente desse movimento. Os últimos articulam a santificação com um *ethos* mais globalizante e inclusivo, o foco no evangelismo midiático, uma diversidade de práticas associadas à teologia da propriedade e à “batalha espiritual” e o cultivo de valores que ressoam com a era neoliberal, como o empreendedorismo cristão. Dentre elas, há grande heterogeneidade interna. Os ministérios são qualificados como proféticos, evangelistas, pastorais e apostólicos, e dentro de cada uma dessas categorias encontramos tons específicos de devoção: aqui um foco maior na leitura da Bíblia, ali em redes não denominacionais e denominacionais centradas na participação ativa de líderes leigos, outras em práticas altamen-

te ritualizadas e expiatórias de libertação contra a bruxaria centradas em poderosos homens de Deus.

Esse impressionante crescimento pela via da cissiparidade também trouxe problemas e modos de diferenciação interna considerados exógenos e inautênticos. Uma enorme gama de testemunhos sobre milagres, aparições divinas e transformações morais e sobrenaturais tem circulado na esfera pública local, um dos seus efeitos sendo uma notável trivialização do poder transformador da conversão e do carisma. Antes um gênero de enunciação cristão dotado de normas distintas, o testemunho em Gana tornou-se ambíguo em seus limites e saturado por contingências, sendo contraefetivado por constantes rumores sobre falsos conversos, profetas e pastores (Shipley 2009), assim como por formas de esteticização, commodificação e espetacularização, frutos da “pentecostalização” da cultura popular ganense (Meyer 2004b). Nesse sentido, se esses ministérios tomaram a desregulamentação neoliberal da esfera pública como uma oportunidade para mediatizar suas mensagens e saturar o cotidiano com testemunhos, esse mesmo processo também os submeteu às características de sua época, como a informalização da economia e uma crise geral de legitimidade no imaginário social (Comaroff e Comaroff 2006).

Como pode o testemunho reter sua produtividade ética e social em meio a condições tão desfavoráveis? Como o testemunho e o carisma que ele tematiza e que o autentica passam de um poder meramente intercessor e ritualizado, que atrai massas de fiéis sedentos por milagres, para uma fonte parresíastica empoderadora, em que se assentam não apenas o movimento pentecostal, mas também suas instituições? Essas são algumas questões diretamente tratadas por seminários pentecostais, interessados em equipar ministros neófitos com as armas do evangelismo e do empreendedorismo cristão, ao mesmo tempo que tentam condicionar esse processo pedagógico ao cultivo de laços de lealdade e confiança.

Capturando a unção: um testemunho de origem

Lighthouse Chapel International (LCI) é uma denominação pentecostal-carismática, fundada pelo hoje bispo Dag Heward-Mills e colaboradores em 1987, contando com cerca de mil ramos em mais de cinquenta países. Fortemente estabelecida em todas as regiões de Gana, suas principais áreas de atuação no exterior são Nigéria, Quênia, Costa do Marfim, África do Sul, Estados Unidos e Inglaterra; mas ramos em distintos estágios de desenvolvimento podem ser encontrados em diversos países da África subsaariana, Ásia, Américas e Europa. Essa rede transnacional sempre expansiva de pastores, guiada por uma missão comum, é complexa, sendo articulada por uma eficaz máquina administrativa; mas, como veremos, também por vínculos fortemente pessoais e espirituais.

Anagkazo Bible and Ministry Training Center é o seminário administrado pela LCI e uma das instituições onde conduzi trabalho de campo etnográfico entre 2009

e 2011 (Reinhardt 2013). Criado em 2001, no bairro de Korle-Bu, Acra, Anagkazo passou por importantes transformações ao longo de sua história, desde 2006, tendo se transformado em uma instituição total, onde estudantes passam quatro anos sob um intenso regime pedagógico e disciplinar antes de serem ordenados pelo bispo. Eles acordam, dormem, leem a Bíblia, comem ou jejuam, oram, pregam, assistem a um pesado calendário de aulas, fazem evangelismo, organizam cruzadas e missões, sempre de acordo com horários, lugares e critérios de excelência definidos pela direção da escola.

Anagkazo orgulha-se de ser internacional, recebendo grupos anuais de cerca de trezentos alunos pertencentes a várias etnias e nacionalidades. Eles são em sua maioria jovens africanos; mas também interagi com estudantes vindos de países como Papua Nova Guiné, Austrália, Guianas, Estados Unidos, Escócia, Índia, dentre outros. Apesar de ser anexada à LCI, Anagkazo pode ser definida como semidenominacional, já que, de acordo com minhas amostragens estatísticas, recebe cerca de 10% de seus alunos de outras igrejas interessadas em absorver seus métodos de evangelização e crescimento. Como a maioria das igrejas pentecostais, a LCI esforça-se para crescer institucionalmente sem se alienar de vínculos de alianças com outras denominações e o “movimento” de maneira geral.

O aparato pedagógico de Anagkazo é amplo, e sou incapaz de reconstituí-lo aqui em detalhes. Quero destacar, no entanto, que um de seus cerne se encontra no que eu chamaria de um “testemunho de origem”. Desde que pus os pés em Anagkazo em janeiro de 2011, fui lembrado pelos alunos repetidamente que o “bispo Dag”, como alunos, instrutores e diretores o chamam, é um filho espiritual ou pupilo do evangelista norte-americano Kenneth Hagin. Em sua formação pastoral, o bispo teve uma série de tutores, ou pais espirituais, alguns desconhecidos, outros bastante famosos, como Nicholas Duncan-Williams, o pioneiro do pentecostalismo-carismático em Gana, e o coreano Yonggi Cho, líder do maior ramo das Assembleias de Deus no mundo, em Seul. Sua relação com o americano Kenneth Hagin – fundador da corrente teológica Word of Faith (Coleman 2000:17-48) – é, no entanto, peculiar. Apesar da LCI ter tomado emprestado de Hagin uma série de traços doutrinários e organizacionais que a caracterizam e o bispo Dag ser obviamente influenciado por ele tanto na forma quanto no conteúdo de seus ensinamentos, eles nunca se conheceram pessoalmente, Hagin tendo falecido em 2003. A ausência de um vínculo pessoal direto foi, contudo, suplantada por uma experiência carismática e testemunhal amplamente reconhecida e reproduzida por membros da denominação, assim como pelo bispo em suas pregações, livros e vídeos: a narrativa de como ele “capturou a unção”, ou a graça ministerial, de Hagin enquanto escutava um dos seus sermões em uma fita-cassete. Essa experiência testemunhal acompanhou não somente sua mudança de escala de um pastor regional para um homem de Deus global, mas embasa seu amplo reconhecimento enquanto um expert na “unção” (*anointing*) e em como capturá-la.

Diz a história que Heward-Mills teve um começo malsucedido após abraçar o chamado de Deus em 1987, quando ainda cursava medicina na Universidade de

Gana. Sua igreja tinha se estabelecido, mas não crescia. As coisas começaram a mudar em 1988, quando ele estava prestes a viajar para um “Ciclo de Saúde Comunitária” na cidade de Suhum, na região leste de Gana, onde viveu por um mês provendo a população local com serviços médicos. Antes de deixar Acra, o então pastor Dag passou por uma livraria cristã e comprou algumas fitas com sermões de Hagin. De acordo com a narrativa registrada em um de seus livros, utilizado no seminário como texto de referência, algo glorioso estava por acontecer:

Eu senti que precisava de algo para “me impregnar” [*soak in*] durante o tempo que passaria em Suhum. Já era um grande seguidor e admirador do ministério de Kenneth Hagin. Na verdade, eu tinha escutado essas mesmas fitas várias vezes, mas decidi comprá-las mais uma vez, só para ter algo para escutar. Sempre amei escutar sermões. Eu já amava a Palavra e também os ministros da Palavra. Ninguém nunca tinha me dito para escutar as fitas repetidamente e eu não estava tentando memorizar esses sermões de modo consciente, apesar de, no final, realmente conseguir reproduzir cada frase deles de cor. Escutar sermões nunca substituiu para mim o estudo da Bíblia, assim como a intimidade com Deus através da meditação diária [*quiet time*]. Eu não estava perdendo a minha personalidade! Não estava me tornando um clone. Estava sendo tremendamente abençoado! Uma noite, eu estava rezando, jejuando e ouvindo uma das fitas que havia comprado. Eu me lembro desse dia como se fosse ontem. Estava usando um pequeno toca-fitas Sony com auto-reverse. A mensagem que estava sendo tocada ensinava como lidar com demônios. Era uma mensagem que eu tinha prazer em escutar repetidamente. Por volta das três da manhã, estava ajoelhado ao lado da minha cama rezando. Eu podia ver o toca-fitas no outro lado do quarto. Então, de repente, algo literalmente pulou da fita que estava tocando e entrou no meu estômago. Pude sentir aquilo entrando em mim. Então eu ouvi uma voz que disse: “De agora em diante, você pode ensinar”. Eu não sabia o que era aquilo, mas pensei comigo mesmo, “Isso é bom, porque eu realmente quero ensinar”. Não sabia que eu tinha acabado de receber uma impartição enorme da unção através do método de “saturação em fitas cassete” [*soaking in tapes*]. Naquela época, minha igreja se resumia a quarenta membros. A Bíblia exorta que examinemos tudo [Paulo, em I Tessalonicenses 5:21], então decidi testar a dádiva que havia recebido. Eu tinha sido convidado para ensinar no café da manhã da *Full Gospel Businessmen* de Suhum. Este foi meu primeiro sermão desde a minha experiência de impartição. Posso lhes dizer, algo tinha mudado. Depois do meu sermão, alguém me perguntou onde era minha igreja. Ele estava surpreso com o fato de que eu era um pastor desconhecido.

Dentro de mim eu sabia que algo havia mudado e que aquele encontro estava fazendo a diferença. Quando voltei para minha igreja depois de um mês, todos notaram um melhoramento radical na minha habilidade de ensinar e pregar a Palavra. A unção tinha chegado e comecei a crescer (Heward-Mills 2007:163-164, tradução nossa).

Como se o testemunho acima já não fosse surreal o suficiente para minha cética sensibilidade secular, durante minha estadia em Anagkazo, pude notar que o encontro duplo do bispo – com a unção e com o que ele qualifica como um método de impartição – gera frutos bastante concretos nesse seminário. Todos os alunos de Anagkazo praticam a “saturação em fitas cassete” no sábado, de 8 às 16 horas. Trata-se, certamente, de um método, um modelo altamente iterável de prática devocional com fins, procedimentos e uma estrutura de agência e mediação. Durante esse exercício, eles escutam o bispo Dag pregar em tocadores de MP3 usando fones de ouvido enquanto rezam em línguas intensamente, alguns sentados, outros andando sem parar ou se postando diante de púlpitos e gesticulando como se estivessem pregando a Palavra. A expectativa deles é de, assim como o fez o bispo, “capturar a unção”, ou seja, receber uma “impartição” ou transferência do carisma através do seu pai espiritual.

Como essa inusitada conversão de epifania em método se dá e é justificada e reconhecida pelos alunos? Há muitas formas de se abordar essa questão, e a saturação em fitas-cassete revela uma série de traços mais gerais da relação entre o sujeito pentecostal e a presença divina no que tange o uso da mídia, o corpo, os sentidos e a linguagem (Reinhardt 2014). Eu gostaria de enfatizar aqui apenas dois desses aspectos: a função da figuração bíblica no estabelecimento da relação entre emissor (o bispo) e receptores (alunos), e como a noção êmica de transmissão chamada de “impartição” articula de modo não contraditório o carisma e o mimetismo nesse seminário.

Como Elias e Eliseu: a figuração bíblica e a transformação do novo em eterno

A analogia com personagens bíblicos é prática comum entre pentecostais e parte essencial do que antropólogos linguísticos como Michel Silverstein (1993) chamariam de a metapragmática da saturação em fitas-cassete, ou seja, a sua capacidade de se atualizar simultaneamente em dois níveis de discurso: como um fazer algo e uma definição tácita do que está sendo feito. Apesar de distintas, ambas as ordens de discurso são de ordem indexical (Silverstein 2003), logo somática, mobilizando a reflexividade e um afinamento da atenção de modo simultâneo. Ao enfatizar a estrutura de expectativa que subjaz à saturação em fitas-cassetes quero destacar que essa prática é uma forma de consumo midiático que faz sentido, afina os sentidos, e produz efeitos de verdade porque é cultivada no interior de uma normatividade adquirida em outros contextos da escola, como as aulas sobre a unção e sessões de estudos da Bíblia. Pode-se dizer que, enquanto totalidade, a pedagogia de Anagkazo é uma forma

de deutero- ou meta-aprendizado (Bateson e Bateson 1987:36-49), em que se apreende tanto informações sobre temas cristãos específicos quanto informações sobre o que é, como se dá, e quais são as potencialidades do aprendizado cristão.

É um conhecimento axiomático em Anagkazo que Deus guia seus filhos diretamente através do Espírito Santo, mas também através de mentores por meio dos quais sua unção pode fluir para novos vasos e condutores⁸. Durante uma das aulas de teologia que pude presenciar, o reverendo Agyeman tentou sedimentar a fé de seus estudantes nos princípios autorizados da chamada impartição, ao examinar o caso de dois personagens bíblicos: Elias e Eliseu. Vorazes devoradores da Palavra, os estudantes não tiveram dificuldade em erguer suas mãos e reconstituir essas biografias. Elias foi um grande profeta judeu e um poderoso homem de Deus, enquanto Eliseu era um humilde filho de camponeses, que abandonou a sua família para servir a Elias como aprendiz. Tendo em vista enfatizar o vínculo de submissão de Eliseu, um dos alunos citou o segundo livro de Reis 3:11, no qual Eliseu é descrito como “aquele que despejava água nas mãos de Elias”, uma cena de fato bastante comum em Gana, onde os mais novos despejam água nas mãos dos mais velhos antes de comer, um sinal de educação e deferência. O Rev. Agyeman complementou: “Após abandonar sua família, Eliseu passou a chamar Elias de pai”. A codificação de vínculos de aprendizado prático pela via do parentesco também tem uma longa história na África Ocidental. Na religião, esse fenômeno pode ser encontrado entre missionários europeus no século XIX (Miller 2003) e faz parte da pedagogia islâmica (Saul 1984) e pentecostal contemporânea de um modo geral (Lauterbach 2008). Ele também transcende a religião e faz parte da transmissão de ofícios seculares, como a mecânica (McLaughlin 1979), a construção civil (Marchand 2009) e a alfaiataria (Lave 2011), entre outros.

Através de uma crescente rede de citações, outro traço essencial de Eliseu foi destacado pelos alunos: assim como eles, Eliseu desejava a unção de seu mestre de forma intensa. Referindo-se à cena espetacular da morte de Elias, um estudante declarou: “Antes de morrer, Elias perguntou: ‘Eliseu, o que eu posso fazer por você antes de abandoná-lo?’ E Elias respondeu: ‘Pai, peço-te que haja porção dobrada de teu espírito sobre mim’”. Como narra a história, Elias ascendeu aos céus em uma carruagem de fogo e jogou o seu manto sobre Eliseu, que então herdou o poder e o ministério profético de seu mestre.

A cena sintetiza alguns princípios básicos que enquadram (*frame*, Goffman 1974) o trabalho da impartição do carisma em Anagkazo, principalmente a importância de se seguir um homem de Deus de forma obediente e submissa, ao desejar a graça a ele já concedida. Através dos livros de Heward-Mills, que também incorporam uma série de doutrinas de Hagin e de outros ministros internacionais, esse tema adquire sistematicidade em Anagkazo, tornando-se a “doutrina da lealdade”: uma ética de cultivo das relações de aprendizado ministerial, constantemente corroborada por testemunhos dos instrutores sobre como a lealdade ao bispo e à missão evangelista da LCI os levou a um ministério bem-sucedido. O Rev. Agyeman também

lembrou a mim e a seus pupilos que a “porção dobrada” da unção pedida por Eliseu foi concedida *ipsis litteris*, dizendo “Elias operou 16 milagres, Eliseu 32. Vão na Bíblia e contem! Deus é um mantenedor de promessa! Obrigado Jesus!”, sendo respondido por excitados “Aleluias!”.

A constante sobreposição entre a historicidade bíblica e um discurso orientado pela evidência em Anagkazo convida-nos a entender a hermenêutica que governa esse processo de autenticação. Trata-se de uma leitura simbólica ou literalista da Bíblia? No meu entender, essa oposição é insatisfatória e prefiro explorar as afinidades entre a hermenêutica pentecostal e a noção de figuração, tomada de empréstimo por Hans Frei (1974) de Auerbach (1959) e utilizada em sua análise brilhante do realismo bíblico na era que antecede o chamado criticismo bíblico do século XIX. De acordo com Frei, três aspectos centrais caracterizam a leitura figural da Bíblia. Primeiro, a narrativa bíblica era tomada “literalmente” porque se referia a ocorrências históricas, assim como a uma historicidade. O texto não provia evidência sobre eventos que se desenrolavam numa temporalidade não bíblica, ou o que entendemos como “História” na modernidade secular hegemônica. Ele produzia sentido dentro de uma historicidade em que Deus teria um papel definido e intrínseco. Segundo, a história bíblica era acumulativa, o que produz o problema da unidade do cânone, ou a continuidade entre o Velho e o Novo Testamento. A figuração lidava com essa tensão ao fazer de narrativas anteriores “figuras” de textos posteriores, mostrando que eventos e profecias do Velho Testamento foram reiterados e resolvidos no Novo. O sentido figural é, portanto, uma extensão do sentido que hoje chamamos de “literal”, não seu oposto. Como resultado, a figuração também excedia o livro sagrado e assumia uma terceira função: ela ajudava o leitor a se reconhecer de forma normativa no mundo textual das Escrituras. Mais do que tropos narrativos, as figuras deveriam ser tomadas como instrumentos para o cultivo ético de si, tendo uma dimensão pragmática; já que, de acordo com Frei, uma parte essencial da hermenêutica bíblica na era pré-crítica era “incorporar o pensamento, a experiência e a realidade extrabíblica dentro do único mundo real detalhado e tornado acessível pela narrativa bíblica, e não o contrário” (Frei 1974:3, tradução nossa). Em suma, uma figura não é uma metáfora, mas um evento histórico-sacral que antecipa outros eventos similares, ao desvelar uma lógica temporal que não é nada além do *modus operandi* de Deus.

No caso de Anagkazo em geral e da saturação em fitas-cassete em particular, um dos efeitos da figuração é a legitimação de uma estrutura específica de papéis participantes (Hanks 1996), em que Elias : Eliseu :: Bispo Dag : seus discípulos. Essa rede figural é expandida com a finalidade de acomodar, por um lado, personagens bíblicos adicionais, como Paulo e seu filho espiritual Timóteo, Moisés e seu filho espiritual Josué, etc., e, por outro, ministros extrabíblicos. Percebe-se que o modelo mimético fornecido pelas *díades* do parentesco espiritual transcende a prática da *imitatio Christi*, a imitação do modelo individual de Cristo, preocupando-se mais em dotar as relações entre mestres e discípulos de autoridade bíblica, como em uma *imitatio relationis*.

A transfiguração do evento testemunhal do bispo em um método de impartição é garantida, portanto, pela tipificação das relações que a possibilitaram, reduzindo a dimensão inovadora da saturação por fitas cassete à solidez transcendental e carismática da verdade divina. Em suma, minha própria pergunta sobre como uma epifania se torna método é negada, considerando que a experiência narrada pelo bispo já é, desde sempre, uma espécie de réplica ungida pela força sempre original do carisma. Mais do que um evento singular, sua experiência testemunhal evidencia e desvela um padrão divino de citacionalidade (Derrida 1988), cujo poder de replicação é fornecido pelo Espírito de Deus, assim como narra a sua Palavra. Sob essa ótica, debates sobre a mídia da impartição – o manto, a imposição de mãos, o toca-fitas ou o tocador de MP3 – acabam se tornando secundários ou inexistentes, e o foco de autenticidade recai sobre as condições de possibilidade da impartição, como destaco a seguir.

Carisma e mimetismo: como a unção viaja em Anagkazo

Como destaquei na seção anterior, em Anagkazo, a figuração é uma via controlada para articular o mimetismo bíblico com a participação ou *methexis* em um carisma que viaja pelas relações⁹. Mas o mimetismo é também reconhecido como efeito da impartição, permitindo aos pentecostais reconhecer de forma icônica o vínculo de parentesco espiritual entre ministros de maneira geral. Esse fenômeno é ainda tido como bíblico e, logo, legítimo.

Na mesma aula evocada acima, o Rev. Agyeman tentou evidenciar a transferência da unção no caso de Elias e Eliseu ao desenhar na lousa uma espécie de quadro analógico dos efeitos milagrosos da unção, seguidos por citações. Ele demonstrou que, assim como seu mestre Elias (1 Reis 17:1, Tiago 5:17, 1Reis 17:8-162; 2:81; 21:28-291; 21:28-29), Eliseu causou fome, multiplicou o óleo para uma viúva, secou o rio Jordão, trouxe uma criança morta de volta à vida e enunciou “frases miraculosas” (2 Reis 8:1-2; 4:1-7; 2:13-15; 4:32-37; 8:12). O objetivo dessa tabela era demonstrar que a transferência da unção é evidenciada não apenas pelo fato de ambos terem operado milagres, mas também por uma série de similitudes materialmente identificáveis entre esses próprios milagres.

O mesmo fenômeno ocorre no testemunho do bispo Dag, cuja filiação espiritual a Hagin se torna visível através de um estilo retórico comum durante a pregação. Ambos “fluem” na mesma unção, seus comportamentos no púlpito sendo dotados de um ar de família. “Seguir” um pai espiritual é, assim, crescer espiritualmente à imagem do mentor, o qual cresceu à imagem de outro mentor; esse processo de replicação assumindo a forma recursiva do parentesco.

A similitude, no entanto, não é simplesmente sinônimo de impartição em Anagkazo. O engajamento de pentecostais com transmissores materiais, sejam eles convencionais, como óleo, lenços ou copos d’água, sejam inovadores, como a mídia eletrônica, sempre suscita tensões sobre o automatismo, ou a possibilidade de mila-

gres – atos divinos que, apesar de espontâneos, são parte de uma economia da graça – recaírem em simples mágica ou mecanicismo material. Já que o polo doador do carisma é soberano, resta à pedagogia pentecostal estabilizar de forma prescritiva o polo receptor dessa dádiva, geralmente enfatizando o potencial agentivo da submissão.

Ao tratar desse exercício espiritual em uma de suas aulas sobre a unção, o Rev. Kwesi atribuiu a eficácia dessa prática a certas condições de possibilidade, como uma fé sincera e desejosa do poder da unção e na possibilidade de sua transferência, lealdade aos pais espirituais e à escuta habitual. Ele diferenciou “níveis de recepção”, de modo a destacar a importância da repetição, elemento que, no testemunho original do bispo, aparece de uma maneira mais casual, na forma do toca-fitas em auto-reverse. De acordo com o Rev. Kwesi, a escuta distraída e pontual de um sermão não tem impacto algum, enquanto a escuta atenta gera “edificação”. A escuta repetida e atenta origina, além do aprendizado moral, a capacidade humana de imitar a fala ungida ou “pregar e ensinar da mesma maneira ungida”. Ele foi cuidadoso em diferenciar essa imitação “como se” da fala ungida da impartição de fato, estágio em que “a transferência de toda uma dádiva ministerial acontece”.

Conforme o modelo acima, a intensidade da autoexposição do receptor à mensagem escutada organiza o entendimento, a capacidade de imitar e a transferência do carisma, em um único vetor. Mais do que um abismo qualitativo, a diferença entre as absorções mental, corporal e espiritual – aprender a mensagem, adquirir habilidades e capturar a unção – é realinhada no seminário como um contínuo de intensidades, dinamizado pela repetição, que, por sua vez, é definida como uma expressão de fé, obediência a Deus e disciplina devocional; assim como o que chamei acima de técnicas de “dar passagem” (*yielding*).

Gostaria de examinar rapidamente como esse modelo de deuteroaprendizado é articulado pelos estudantes, saindo do quadro negro e tornando-se uma forma de autorreconhecimento hospedada em seus corpos e subjetividades. Boasinge é um bom candidato a Elizeu. Quando o conheci, ele tinha 28 anos e cursava seu último semestre em Anagkazo. Provém da região Ewe do Volta. Seu pai é camponês e sua mãe uma sacerdotisa da religião tradicional Ewe. Em geral, Boasinge e sua mãe mantiveram boas relações após a sua conversão. De acordo com ele, sua mãe de fato tentou “dar a vida” a Jesus, projeto que, por temor à vingança dos seus espíritos, foi por ela abortado. Apesar de reconhecer esse esforço, Boasinge viu-se obrigado a abandonar sua casa, que julgava espiritualmente contraproducente, e encontrou refúgio na casa de um pastor da Church of Pentecost, que se tornou seu primeiro pai espiritual. Após viver quatro anos sob a tutela desse pastor, Boasinge mudou-se para Acra, tendo em vista terminar seus estudos secundários. Em Acra, ele se tornou membro da LCI e um devoto líder leigo, ajudando a organizar grupos de leitura da Bíblia e servindo na “clínica de oração” do ramo ao qual pertencia. Guiado por um crescente “desejo por Deus”, Boasinge terminou seus estudos secundários e decidiu abraçar o ministério de forma plena, sendo então aceito em Anagkazo.

Uma de nossas conversas gravadas aconteceu logo após um bem-sucedido “exame de pregação” por ele executado na capela da escola. Boasinge resumiu os traços básicos da sua mensagem desta maneira:

O bispo tem tido uma ação muito importante no campo do evangelismo, do ministério, do treinamento de pastores. Isso é porque ele se tornou um certo vaso para Deus. Se eu quisesse me tornar um grande vaso para o Senhor, algo em mim tem que mudar, para que eu possa receber aquilo que será despejado em mim. Na Carta aos Romanos 9:21, Paulo descreve um cenario engraçado. O vaso fala com aquele que o moldou e pergunta: Por que fazes isso comigo? Por que me dás essa forma? Durante o estágio da mudança de vaso, você passará por certas dores. Quando os galhos de uma árvore não correspondem, eles são podados. Durante esse estágio em que se podam os galhos indesejáveis, você sentirá dor. É isso que está acontecendo de modo prático nessa escola, onde a disciplina é muito intensa. Nós estamos passando por transformações que irão preparar nosso vaso para a graça. Os meus colegas gostaram bastante da mensagem (entrevista com Boasinge, 08/04/2011).

Performances de pregação em Anagkazo são julgadas de acordo com critérios muito bem definidos, tais como mudanças no tom de voz, relevância da mensagem, presença de citações bíblicas e elaboração através de “janelas”, ou exemplos retirados da vida cotidiana. É vital demonstrar uma atitude de autoconfiança, por exemplo, através do hábito de andar pelo púlpito de forma desinibida ao falar e eventualmente mais próximo da congregação, assim sustentando um nível alto de atenção. Em todos esses fatores, Boasinge tirou boas notas e ainda foi celebrado por seus colegas por sua mensagem edificante. Isso levou nossa conversa a explorar os métodos que ele utilizou para se preparar para a performance:

Uma das coisas que me ajudou nesse dia foi ter me saturado nas mensagens em MP3 e também as ter assistido em vídeo. Eu tinha ouvido o bispo pregá-la várias vezes. Eu também tinha ouvido um aluno sênior pregá-la. Foi essa mensagem que eu decidi absorver [*soak*] durante os sábados do mês. Então, quando eu estava pregando, eu literalmente me vi operando sob a unção do bispo. A mesma! Em certos momentos eu me via virtualmente repetindo os mesmos passos do bispo sobre o púlpito, se você assistir ao vídeo. Eu senti que era ele mesmo pregando a mensagem. Também, o aluno sênior que eu mencionei. Eu acho que eu absorvi parte da autoridade dele durante a pregação. Tinha uma autoridade em mim, eu não chamo de força... uma autoridade... a mesma que eu tinha sentido nesse aluno sênior. A unção estava lá (entrevista com Boasinge, 08/04/2011).

Inspiração ou transpiração? Milagre ou aprendizado? Se julgada de acordo com o modelo de transmissão apresentado acima, essa aparente oposição parece não ser necessária, apesar de seus frutos não deixarem de ter ambiguidades. Boasinge é um sujeito formado e informado pela submissão a Deus e aos seus mestres. Seu testemunho provém não de um pentecostal em geral, mas de um discípulo, um membro da “família Lighthouse”, fato evidenciado, dentre outras coisas, pelo estilo retórico atualizado durante a sua performance. A Palavra – glosada pelos testemunhos e pelas doutrinas do pai espiritual e reiterada pelos instrutores e alunos do seminário – se fez carne (João 1:14).

Ao organizar operações aparentemente contraditórias – como hábito, imitação e carisma – em um vetor único, o mapa de Anagkazo sobre como capturar a unção ajuda os alunos a purificar tensões potencialmente emergentes. Aliado aos estudos da Bíblia, a meditações, jejuns e orações, o consumo repetido e cheio de fé das mensagens digitais do bispo por Boasinge deram origem a um *habitus* (Mauss 1974), um conjunto de aptidões, e sua performance bem-sucedida indica que ele mudou de status de um “ator como se” para um “ator hábil” (Ingold 2000:415). Sob uma ótica metapragmática, doutrinas sobre o parentesco espiritual e a impartição funcionam como um enquadramento para o fluxo da unção, que permitem reconhecer e organizar as similitudes emergentes entre ele, seus colegas e o bispo, como efeitos de um carisma compartilhado. Em suma, depois de encorajar a habituação e a formação de uma segunda natureza, o deuteroaprendizado de Anagkazo purifica da prática uma supernatureza compartilhada, permitindo ao mimetismo competente indexar a transferência do carisma no fluxo da performance.

Esse modelo pedagógico é abertamente construtivista e mesmo assim carismático, contanto que entendamos construção aqui não no sentido dramatúrgico de “representação” – que opõe o construído ao real – mas como na construção de uma casa, um lugar de morada que é fabricado, ainda que obviamente real e concreto (Hacking 1999). Ou melhor, para ficarmos nos termos do próprio sermão de Boasinge, esse sujeito foi construído como um vaso, cuidadosamente moldado para receber o poder soberano de Deus através de seu mestre, sua submissão mimética e desejosa sendo a única base agentiva legítima para seu empoderamento.

Conclusão: o que pode um testemunho?

Na introdução, argumentei a favor de um estudo da política do testemunho em sua particularidade pentecostal. De fato, considerando-se o modo ubíquo com que o poder aparece nos rituais, fala, estética e instituições pentecostais, seja como tema, tropo, seja como substância, essa postura parece quase intuitiva. A emergência de vistosos e polêmicos homens de Deus como Heward-Mills na esfera pública africana nas últimas décadas tem animado amplos debates sobre a natureza desse poder, sendo os acadêmicos apenas um desses atores perplexos. Suas respostas, no entanto,

têm sido no mínimo contraditórias, muito por se prenderem a uma engessada gramática política secular. Tomemos dois exemplos.

Em sua representação ácida do movimento pentecostal-carismático em Gana, Gifford (2004) afirma que essas igrejas “não têm nada além da visão dos seus pastores” (:188, tradução nossa), já que operam “de acordo com linhas mais neopatrimoniais do que burocráticas, encorajando a emergência de ‘big men’ ao invés de empoderar seus quadros” (:197, tradução nossa). Incapazes de gerar um senso de comunidade ou de irmandade, essas associações teriam crescido de forma impressionante no país simplesmente por “prometer a solução para a pobreza em Gana” (Gifford 2004:70, tradução nossa) pela via da teologia da prosperidade, que Gifford toma como uma série de promessas vazias¹⁰. A diferença de avaliação é notável, se comparada ao trabalho de Piot (2010) no Togo, e não apenas por razões geográficas. Piot define essas mesmas igrejas como “utópicas e centradas na reforma do mundo” (2010:75, tradução nossa) e considera que partem de um movimento “horizontal e reticular”, que serve como “crítica ao projeto estadocêntrico” (2010:75, tradução nossa). Ele caracteriza o sujeito pentecostal não pelo personalismo patrimonial, mas por um profundo sentimento de autonomia democrática: “Eles [convertos] andam com suas cabeças altas, recusando de forma orgulhosa a herança colonial/pós-colonial a eles imposta. Eles vivem vidas com propósito e disciplina, e encontram prazer na louvação. Esse poder de iniciativa provém não de fora ou de cima, mas parece emanar inteiramente deles mesmos. Essa é uma produção cultural de proporções impressionantes” (Piot 2010:76, tradução nossa).

No meu entender, essa forte disparidade de opiniões indica não somente a imensa variedade empírica assumida pelo movimento pentecostal, mas, talvez ainda mais relevante, um esgotamento conceitual de nossos modos de pensar a relação entre o político e o religioso na contemporaneidade. Ao se preocupar em como o pentecostalismo reflete ou reage a um arranjo sócio-histórico, esses autores abdicam de se engajar com princípios axiomáticos do mundo pentecostal, como a articulação carismática entre transcendência e imanência, a perfeição atribuída à narrativa bíblica, o valor do dízimo, sua estética e práticas devocionais, seu *ethos* econômico, sua relacionalidade própria, suas concepções de liderança e, como destaquei aqui, a centralidade da interelação testemunhal. Argumentei ainda que a qualidade cristã da fala testemunhal, assim como de seus efeitos, é instável, já que se assenta em um constante controle pragmático de suas bordas, fenômeno extremamente visível em Gana.

No caso da LCI, a política do testemunho implica de fato uma participação parresiasca intensa de seus membros nos rumos da igreja. Podemos chamar esse foco na participação de “democrático”, como indica Piot, mas ele está longe de corroborar valores liberais como a “autonomia” ou um poder de iniciativa que emana “inteiramente deles mesmos”. Por sua vez, a lealdade ao líder carismático não é sinal de dívida pessoal, mas de engajamento com a missão que ele exerce aos olhos de Deus: a de um apóstolo, ou seja, um pastor de pastores. Um apóstolo não é um “big man”, como

quer Gifford, já que seu poder não provém da monopolização de recursos e controle ao seu acesso, mas de sua capacidade de oferecer um caminho, via exemplaridade, para a verdade. Seu principal recurso é um mapa para o caminhar dos fiéis, um modelo – neste caso, altamente estereotipado e midiaticizado, apesar de ungido – de delegar sua liderança. Como vimos, seu “testemunho de origem” não é nada além de uma versão condensada dos princípios gerais que governam sua vasta denominação, e é justamente esta arte de fazer igrejas crescerem de forma ordenada o nicho sobre o qual se sustenta seu prestígio no “movimento” de maneira mais ampla.

Apesar de operar por meios e contextos bastante distintos, o apóstolo Paulo incorpora semelhante forma discursiva entre os Coríntios, ora centralizando sua liderança mimética ao afirmar “Sede meus imitadores, como também eu de Cristo” (1 Cor 11:1), ora promovendo esse mimetismo em cadeias hierárquicas de discípulos, como em “Admoesto-vos, portanto, a que sejais meus imitadores. Por esta causa vos mandei Timóteo, que é meu filho amado, e fiel no Senhor, o qual vos lembrará os meus caminhos em Cristo, como por toda a parte ensino em cada igreja” (1 Cor 4:16-17). Assim como o poder apostólico de Paulo (Castelli 1991), o poder de Heward-Mills não é sem hierarquias e estratégias, mas essas dimensões ganham legitimidade e tração social dentro de uma teopolítica cristã, dando fruto a uma eclesiologia que é tanto autorreplicativa quanto centrada em um líder carismático forte.

Outra evidência da singularidade dessa política testemunhal está em como ela impõe limites à teoria social. Por exemplo, quando me debrucei sobre o grande esforço despendido em Anagkazo com o objetivo de dotar relações de parentesco espiritual com autoridade bíblica, quis destacar que esse tipo de socialidade não deve ser lido, à maneira durkheimiana, como uma estrutura anterior à sua significação ou agenciamento. Ela é um modo de atualizar o poder de Deus que o situa em uma vasta rede de relações sem necessariamente torná-lo redutível a ou substituível por nenhum de seus nódulos. O Espírito de Deus literalmente satura relações, fazendo com que essa rede se expanda em duas direções. Ela se projeta no futuro de modo replicável, já que seu *telos* é produzir discípulos aptos a agir como apóstolos e produzir novos discípulos. E ela se projeta no presente e no passado de modo recursivo, considerando que o bispo é ele mesmo um discípulo, um imitador de Cristo e de seus apóstolos. Seu testemunho provê um padrão de relacionalidade que, ao emanar da textualidade bíblica e do Espírito Santo, sobrepõe o “trans” em transcendental ao “trans” em transnacional (Robbins 2009).

A mesma fricção se observa quando esse modelo é contrastado com a tipologia weberiana das autoridades (Weber 1999). Podemos dizer que o parentesco espiritual permite a emergência de algo próximo a uma “autoridade tradicional” em uma espiritualidade carismática, logo ainda antitradicionalista. O que interessa neste caso não é o peso reprodutivo do passado enquanto um tempo fechado, mas como o passado dá acesso à vontade sempre viva de Deus de operar através de relações. Por outro lado, como destaquei acima, a própria personalidade desses vínculos de lealdade, ge-

ralmente associada à “autoridade patrimonial”, é abstraída como apenas mais uma instância de um padrão de inter-remissão ungido. Os efeitos miméticos da impartição do bispo em seus discípulos não são fruto de “empatia” com o mestre, ou “a experiência subjetiva de um outro através de uma perspectiva quase-de-primeira-pessoa” (Holland e Throop 2008:387, tradução nossa), já que a economia de reconhecimento que governa a relação eu-outro no caso da impartição é orientada a um Outro não humano. Nesse sentido, fluir como o bispo durante a pregação não é identificar-se com ele, mas ser excedido pela mesma força que o excede, de forma similar ou com um mesmo estilo. Essas similitudes práticas marcam o pertencimento a uma “família” denominacional, ao mesmo tempo que a inserem e situam em uma rede global de ministros-imitadores animada pelo Espírito.

Uma série de autores tem demonstrado como a noção de carisma mobilizada pela espiritualidade pentecostal – a um só tempo difusa, por conseguinte amplamente acessível, e centralizada em líderes fortes – também escapa ao modelo weberiano de carisma “original” e “rotinizado”, que supõe uma diferença qualitativa entre o líder carismático e seus seguidores. Esses limites têm levado estudiosos de redes pentecostais a desenvolver um novo léxico para se pensar a transmissão do carisma, como a “intensificação” e a “diversificação” (Fabian 1994), a “distribuição” (Kirsch 2008), a “circulação” e o “compartilhamento” (Campos 2011), as “hipertrofias” e “hipotrofias” (Bialecki 2014) do carisma. Seguindo essa tendência, diria que a experiência do bispo com a fita de Hagin, assim como o método extraído desse testemunho, apresenta um caso de “refração” do carisma, tema que desenvolvo melhor em outro lugar a partir de Gabriel Tarde (Reinhardt 2015b:417-425). Do mesmo modo que uma lente refrata um raio de luz, dando a ele uma direcionalidade específica sem nunca ocupar a posição de fonte emissora dessa força, homens de Deus como Heward-Mills, que considero exemplos do que Tarde (2009) chama de “centros imitativos” e “indivíduos refrativos”, dotam o carisma de corpo, estilo e voz, e o inserem em esqueletos institucionais ao animar ainda mais a sua reprodução mimética. No caso de Gana, o bispo fornece uma necessária articulação entre o pentecostalismo enquanto um público midiaticado altamente disjuntivo e uma instituição, na qual se pode depositar confiança, lealdade e esperanças materiais e espirituais. Sua unção é original, logo inteiramente não autoral, o que não o impede de construir um império eclesiástico, ao transmitir a seus seguidores a arte de acessá-la e fluir com ela. Esse processo treina, intensifica, direciona e articula o potencial expansivo contido nas dimensões carismática e parresíastica do sujeito testemunhal pentecostal ao longo de uma missão corporativa, um fluir comum – submisso, mas empoderador – na unção.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2005), *The time that remains: a commentary on the letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.

- ALVES, Daniel. (2009), "Conectados pelo Espírito: redes pessoais de contato e influência entre líderes evangélicos ao Sul da América Latina". *Debates do NER*, vol. 10, n° 16: 183-199.
- _____. (2012), "Aportes teórico-metodológicos para o estudo de redes transnacionais de líderes pentecostais e carismáticos". *Horizontes Antropológicos*, vol. 18, n° 37: 45-71.
- ASAD, Talal. (1979), "Anthropology and the analysis of ideology". *Man*, vol. 14, n° 4: 607-627.
- _____. (1986), *The idea of an anthropology of Islam*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- _____. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ASAMOAH-GYADU, Kwabena. (2005), *African charismatics: current developments within independent indigenous Pentecostalism in Ghana*. Leiden: Brill.
- AUERBACH, Erich. (1959), *Figura*. New York: Meridian Books.
- BATESON, Gregory and BATESON, Mary Catherine. (1987), *Angels Fear: toward an epistemology of the sacred*. New York: Batam Books.
- BIALECKI, Jon. (2011), "No caller ID for the soul: demonization, charisms, and the unstable subject of Protestant language ideology". *Anthropological Quarterly*, vol. 84, n° 3: 679-704.
- _____. (2014), "After the denominozoic: evolution, differentiation, denominationalism". *Current Anthropology*, vol. 55, n° 10: 193-204.
- BLANTON, Anderson. (2015), *Hittin' the prayer bones: materialities of Spirit in the Pentecostal south*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BRAHINSKY, Joshua. (2013), "Cultivating discontinuity Pentecostal pedagogies of yielding and control". *Anthropology & Education Quarterly*, vol. 44, n° 4: 399-422.
- BUTLER, Judith. (2015), *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica Editora.
- CAMPOS, Roberta Bivar. (2011), "O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal". *Revista de Antropologia*, vol. 54, n° 2: 1013-1049.
- CANNELL, Fenella. (2006), "The Anthropology of Christianity". In: _____ (org.). *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.
- CARRETTE, Jeremy. (2000), *Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality*. London: Routledge.
- CASTELLI, Elizabeth. (1991), *Imitating Paul: a discourse of power*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- CLIFFORD, James. (2008), *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- COLEMAN, Simon. (2000), *The globalisation of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COMAROFF, John. (2010), "The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline". *American Anthropologist*, vol. 112, n° 4: 524-538.
- COMAROFF, Jean and COMAROFF, John L. (2006), *Law and disorder in the postcolony*. Chicago: University of Chicago.
- CORRÊA, Diogo. (2015), *Anjos de Fuzil: uma etnografia das relações entre Igreja e tráfico na Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (IESP), Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- CSORDAS, Thomas. (2001), *Language, charisma, and creativity: ritual life in the Catholic charismatic renewal*. New York: Palgrave.
- DERRIDA, Jacques. (1988), "Signature event context". In: _____. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- DEWITTE, Marleen. (2008), *Spirit media: Charismatics, traditionalists, and mediation practices in Ghana*. Amsterdam: Ph.D. Thesis in Anthropology, University of Amsterdam.
- FABIAN, Johannes. (1994), "Jamaa: A charismatic movement revisited". In: T. D. Blakely, W. E. A. van Beek and D. L. Thomson (orgs.). *Religion in Africa: Experience and Expression*. London: James Currey.

- FAUBION, James. (2001), "Toward an anthropology of ethics: Foucault and the pedagogies of auto-poiesis". *Representations*, vol. 74, n° 1: 83-104.
- FOUCAULT, Michel. (1997), "Technologies of the self". In: P. Rabinow (org.). *Essential works of Michel Foucault I. Ethics: subjectivity and truth*. New York: The New Press.
- _____. (1999), *Discourse and Truth: the problematization of parrhesia*. Edited by Joseph Pearson. Digital Archive: Foucault.info.
- _____. (2001), *Fearless speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- _____. (2011), *The courage of truth*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- FREI, Hans. (1974), *The eclipse of Biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- GIFFORD, Paul. (2004), *Ghana's new Christianity: Pentecostalism in a globalizing African economy*. Bloomington: Indiana University Press.
- GOFFMAN, Erving. (1974), *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. New York: Harper & Row.
- _____. (1981), *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HACKING, Ian. (1999), *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
- HANN, Chris. (2007), "The Anthropology of Christianity per se". *European Journal of Sociology*, vol. 48, n° 3: 383-410.
- HANKS, William. (1996), "Exorcism and the description of participant roles". In: M. Silverstein and G. Urban (orgs.). *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.
- HARDING, Susan. (2000), *The book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- HAYNES, Naomi. (2013), "On the potential and problems of Pentecostal exchange". *American Anthropologist*, vol. 115, n° 1: 85-95.
- HEWARD-MILLS, Dag. (2007), *Pastoral ministry*. Accra: Parchment House.
- HIRSCHKIND, Charles. (2006), *The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- HOLLAND, Douglas and THROOP, Jason. (2008), "Whatever happened to empathy?". *Ethos*, vol. 36, n° 4: 385-401.
- INGOLD, Tim. (2000), *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- JACOBSEN, Douglas. (2003), *Thinking in the Spirit: the theologies of the early Pentecostal movement*. Bloomington: University of Indiana Press.
- KIRSCH, Thomas. (2008), *Spirits and letters: reading, writing and charisma in African Christianity*. New York: Berghahn.
- LAUTERBACH, Karen. (2008), *The craft of pastorship in Ghana and beyond*. Roskilde: Ph.D. Thesis in Society and Globalisation, Roskilde University.
- LAVE, Jean. (2011), *Apprenticeship in critical ethnographic practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- LINDQUIST, Galina and COLEMAN, Simon. (2008), "Introduction: against belief?". *Social Analysis*, vol. 52, n° 1: 1-18.
- MAHMOOD, Saba. (2005), *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MARCHAND, Trevor. (2009), *The masons of Djenné*. Bloomington: Indiana University Press.
- MARSHALL, Ruth. (2009), *Political spiritualities: the Pentecostal revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2014), "Christianity, anthropology, politics". *Current Anthropology*, vol. 55, n° S9: 344-356.
- MAUSS, Marcel. (1974), "As técnicas corporais". In: _____. *Sociologia e antropologia*, Vol. II. São Paulo: EPU.
- MAXWELL, David. (2006), *African gifts of the spirit: Pentecostalism and the rise of a Zimbabwean transnational religious movement*. Oxford: James Currey.

- MCLAUGHLIN, Stephen. (1979), *The wayside mechanic: an analysis of skill acquisition in Ghana*. Amherst: University of Massachusetts.
- MEYER, Birgit. (1999), *Translating the devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. (2004a), "Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches". *Annual Review of Anthropology*, vol. 33: 447-474.
- _____. (2004b), "'Praise the Lord': Popular cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere". *American Ethnologist*, vol. 31, n° 1: 92-110.
- MILLER, Jon. (2003), *Missionary zeal and institutional control: organizational contradictions in the Basel Mission on the Gold Coast, 1828-1917*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co.
- MILBANK, John. (2006), *Theology and social theory: beyond secular reason*. Malden, MA: Blackwell.
- PIOT, Charles. (2010), *Nostalgia for the future: West Africa after the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.
- POUILLON, Jean. (1982), "Remarks on the verb 'to believe'". In: M. Izard and P. Smith (orgs.). *Between belief and transgression: Structuralist essays in religion, history, and myth*. Chicago: University of Chicago Press.
- REINHARDT, Bruno. (2013), *"Tapping into the anointing": Pentecostal pedagogy, connectivity, and power in contemporary Ghana*. Berkeley: Ph.D. Thesis in Anthropology, University of California.
- _____. (2014), "Soaking in tapes: the haptic voice of global Pentecostal pedagogy in Ghana". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 20, n° 2: 315-336.
- _____. (2015a), "Flowing and framing: language ideology, circulation, and authority in a Pentecostal Bible school". *Pragmatics and Society*, vol. 6, n° 2: 261-287.
- _____. (2015b), "A Christian plane of immanence?: Contrapuntal reflections on Deleuze and Pentecostal spirituality". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, n° 1: 405-436.
- _____. (2016), "'Don't make it a doctrine': material religion, transcendence, critique". *Anthropological Theory*, vol. 16, n° 1: 75-97.
- ROBBINS, Joel. (2003), "What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity". *Religion*, vol. 33, n° 3: 191-199.
- _____. (2004), *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (2007), "Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, vol. 48, n° 1: 5-38.
- _____. (2009), "Is the trans- in transnational the trans- in transcendent?: on alterity and the sacred in the age of globalization". In: T. Csordas (org.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press.
- RUEL, Malcolm. (1997), *Belief, ritual, and the securing of life: Reflexive essays on a Bantu religion*. Leiden: Brill.
- SEDGWICK, Eve. (1990), *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California.
- SAUL, Mahir. (1984), "The Quranic school farm and child labour in Upper Volta". *Africa*, vol. 54, n° 2: 71-87.
- SHIPLEY, Jesse. (2009), "Comedians, pastors, and the miraculous agency of charisma in Ghana". *Cultural Anthropology*, vol. 24, n° 3: 523-552.
- SILVERSTEIN, Michael. (1993), "Metapragmatic discourse and the metapragmatic function". In: J. Lucy (org.). *Reflexive language: reported speech and metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2003), "Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life". *Language and Communication*, vol. 23, n° 3-4: 193-229.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. (2000), *Bíblia – Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Disponível em: <http://www.sbb.org.br/conteudo-interativo/pesquisa-da-biblia/>. Acesso em: 12/12/2016.
- TARDE, Gabriel. (2009), *The laws of imitation*. Charleston: BiblioLife.

- TAUSSIG, Michael. (1993), *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge.
- URBAN, Greg. (1996), "Entextualization, replication, and power". In: M. Silverstein and G. Urban (orgs.). *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.
- VOLOSHINOV, Valentin. (1979), *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- WARNER, Michael. (2002), *Publics and counterpublics*. New York: Zone Books.
- WEBER, Max. (1999), *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Site

GHANA STATISTICAL SERVICE. (2013), *National Analytical Report – 2010 Population and Housing Census*. Disponível em: http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/National_Analytical_Report.pdf. Acesso em: 04/01/2016.

Entrevista

Entrevista com Boasinge, 8 de abril de 2011.

Notas

- ¹ A pesquisa para este projeto foi propiciada por uma bolsa CAPES/Fulbright de doutorado pleno no exterior e uma Charlotte W. Newcombe Doctoral Dissertation Fellowship. Agradeço a Diogo Corrêa, Eduardo Dullo, Luiz Fernando Dias Duarte, Paula Montero e um parecerista de *Religião & Sociedade* por comentários críticos a versões anteriores deste artigo.
- ² Veja-se Carrette (2000) por uma análise que reconhece o lugar alternante do cristianismo na primeira e segunda fase da obra de Foucault.
- ³ Demonstrando as complexas transformações condensadas nesta genealogia, Foucault (1999, 2001) nota como a parresia assume na tradição secular iluminista e liberal o sentido de "free speech" ou liberdade de expressão, passando de virtude a direito e tendo como base um sujeito universal dado que se desvela.
- ⁴ Tal aspecto é constitutivo da própria noção de "crença" cristã. Pouillon (1982) e Ruel (1997) notam a convivência entre dois usos do verbo crer no cristianismo: "acreditar em" e "acreditar que" (em inglês, *belief in* e *belief that*), ou seja, "creditar" a verdade afetivamente, com confiança, e aceitar mentalmente que um conjunto de proposições (ex. "Deus existe", "Jesus é o filho de Deus", etc.) seja verdadeiro. Em seu trabalho sobre as cartas de Paulo, Agamben (2005) encontra similar união entre verdade, desejo e contingência na noção de fé enquanto *pistis*, destacando sua natureza messiânica. Para um resumo do debate antropológico sobre a noção de crença, que encontra sua versão mais influente em Asad (1993), veja-se Lindquist e Coleman (2008).
- ⁵ Acredito que autores como Robbins (2004) tendem a descrever o processo de conversão ao pentecostalismo com fortes tons confessionais, como um "tornar-se pecador", muito por sua experiência com uma comunidade recém-cristianizada na Melanésia, que difere da maioria absoluta dos novos pentecostais emergindo em grande escala no chamado sul global, geralmente já cristianizados, logo familiarizados com a noção de pecado.
- ⁶ A entextualização é como antropólogos linguísticos, como Urban, denominam o processo de tipificação de discursos, de modo a torná-los transponíveis. A escrita seria apenas uma das técnicas de entextualização, juntamente com fórmulas e modelos poéticos-mnemônicos de natureza oral. A

Constituição, por exemplo, entextualiza a “vontade geral” de um povo, assim como os vários modelos de prece entextualizam modos de se engajar com Deus.

⁷ Cf.: http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/National_Analytical_Report.pdf. Acesso em: 04/01/2016.

⁸ No Brasil, veja-se o trabalho de Alves (2009, 2012) para uma refinada análise de redes pastorais, que incorpora a noção êmica de carisma transmissível chamada unção.

⁹ Sobre mimetismo e participação, veja-se Taussig (1993).

¹⁰ Para uma visão mais refinada da teologia da prosperidade em África, veja-se, entre outros, Maxwell (2006) e Haynes (2013).

Recebido em abril de 2016.

Aprovado em maio de 2016.

Bruno Reinhardt (bmnreinhardt@gmail.com)

Pesquisador pós-doc (PNPD/CAPES) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Antropologia Social pela Universidade da Califórnia, em Berkeley, Estados Unidos.

Resumo:**De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana**

Neste artigo, analiso a teopolítica do testemunho em um seminário Pentecostal baseado em Gana. Meu foco etnográfico é o testemunho do fundador da denominação Lighthouse Chapel International, que relata como ele recebeu a sua dádiva para ensinar através de uma impartição (transferência do carisma) midiática. No seminário de sua denominação, essa inusitada epifania transforma-se em um verdadeiro método de impartição: a “saturação em fitas-cassete”. Como pode a experiência carismática, normalmente definida por sua inefabilidade, adquirir o poder de replicação típico dos métodos e das técnicas? Destaco como o problema da autenticação do testemunho é diretamente endereçado pela pedagogia desse seminário através de duas operações discursivas: um enquadramento metapragmático das relações de aprendizado ministerial via figuração bíblica e uma noção êmica de transmissão que articula carisma, mimetismo e repetição de maneira não contraditória. Concluo revisitando a natureza do poder que flui para e através desse líder carismático, tanto em seu testemunho quanto no método que é dele extraído.

Palavras-chave: testemunho, antropologia do cristianismo, pentecostalismo, África, teopolítica.

Abstract:**From epiphany to method: the testimony and its theopolitics in a Pentecostal seminary in Ghana**

In this article, I analyze the theopolitics of the testimony in a Pentecostal seminary based in Ghana. My ethnographic focus is a testimony of the founder of Lighthouse Chapel International, which narrates how he received his gift to teach through a mediatic impartation (transmission of charisma). In his denomination's seminary, such unusual epiphany becomes a true impartation method: “soaking in tapes”. How can a charismatic experience, usually deemed ineffable, acquire the replicability of methods and techniques? I show how the problem of authentication is tackled by this seminary's pedagogy through two discursive operations: the metapragmatic framing of apprenticeship relations through biblical figuration and an emic notion of transmission that articulates mimesis, repetition, and charisma non-contradictorily. I conclude by addressing the power that flows to and through this charismatic leader, both in his testimony and the method modeled after it.

Keywords: testimony, anthropology of Christianity, Pentecostalism, Africa, theopolitics.