



DOSSIÊ RELIGIÃO E ECONOMIA: GENEALOGIAS, FRONTEIRAS E LIMIARES

## O chamado pentecostal e o espírito do capitalismo: desejo e ética do trabalho de Deus em Gana

*The pentecostal calling and the spirit of capitalism: desire and religious labor ethics in Ghana*

*La llamada pentecostal y el espíritu del capitalismo: el deseo y la ética de la obra de Dios en Ghana*

**Bruno Reinhardt<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0003-3853-5927](https://orcid.org/0000-0003-3853-5927)  
[bmreinhardt@gmail.com](mailto:bmreinhardt@gmail.com)

**Recebido em:** 6 set. 2024.

**Aprovado em:** 10 jan. 2025.

**Publicado em:** 29 maio. 2025.

**Resumo:** Neste artigo, examino a relação entre valor e virtude, utilidade e convicção, no pentecostalismo global por meio de uma análise econômico-teológica do chamado para o ministério. A avaliação clássica de Max Weber sobre *Beruf* (chamado, vocação, profissão) se preocupou com a transvaloração do ascetismo religioso em uma ética econômica secular no despontar da modernidade. Hoje, observamos um processo inverso: a transvaloração do *terceiro espírito do capitalismo* em uma ética do trabalho de Deus que se quer virtuosa, escatológica e profissional. Baseado em pesquisa etnográfica com o seminário de uma denominação transnacional de Gana, mostro como esse englobamento teológico do econômico é impulsionado por uma noção específica de chamado: fluida, desmistificada e associada a uma pedagogia do desejo.

**Palavras-chave:** Chamado. Ética do trabalho religioso. Teologia econômica. Subjetivação. Pentecostalismo.

**Abstract:** In this article, I examine the relationship between value and virtue, utility and conviction, in global Pentecostalism through an economic-theological analysis of the call to ministry. Max Weber's classic assessment of *Beruf* (call, vocation, profession) was concerned with the transvaluation of religious asceticism into a secular economic ethic at the dawn of modernity. Today, we are observing a reverse process: the transvaluation of the *third spirit of capitalism* into a religious labor ethic designed to be virtuous, eschatological and professional. Based on ethnographic research with the seminary of a transnational denomination in Ghana, I show how this theological encompassing of the economic is driven by a specific notion of calling: fluid, demystified, and associated with a pedagogy of desire.

**Keywords:** Call. Religious labor ethic. Economic theology. Subjectivation. Pentecostalism.

**Resumen:** En este artículo examino la relación entre valor y virtud, utilidad y convicción, en el pentecostalismo global a través de un análisis económico-teológico de la llamada al ministerio. La clásica evaluación de Max Weber sobre *Beruf* (llamada, vocación, profesión) se ocupaba de la transvaloración del ascetismo religioso en una ética económica secular en los albores de la modernidad. Hoy observamos un proceso inverso: la transvaloración del *tercer espíritu del capitalismo* en una ética del trabajo de Dios que quiere ser virtuosa, escatológica y profesional. Basándome en una investigación etnográfica realizada en el seminario de una confesión transnacional de Ghana, muestro cómo este englobamiento teológico de lo económico está impulsado por una noción específica de llamada: fluida, desmitificada y asociada a una pedagogía del deseo.

**Palabras clave:** Llamada. Ética religiosa del trabajo. Teología económica. Subjetivación. Pentecostalismo.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

<sup>1</sup> Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), Florianópolis, SC, Brasil.

Neste artigo, examino o emaranhamento entre o teológico e o econômico em um projeto pastoral pentecostal transnacional originado em Gana. Mais especificamente, me debruço sobre o labor que justifica e movimenta esse tipo de organização: o *trabalho de Deus*. Na economia de mercado, trabalhamos por diversos motivos – alguns mais pragmáticos e egoístas, como a sobrevivência, o conforto, o reconhecimento; outros mais altruístas, como o bem-estar de instituições, clientes, famílias ou sociedade. A estrutura motivacional que impulsiona o trabalho de Deus certamente coincide com essas justificativas, mas também permanece incomensurável. Como sugere a preposição, esse é um trabalho delegado e comissionado por Deus, e excede modelos antropocêntricos de agência e responsabilização dominantes na secularidade (Asad 2021, 77-110). Não por acaso, o trabalho de Deus não é nem uma escolha, nem uma obrigação, mas um *chamado*.

A origem transcendente do trabalho de Deus não significa que ele seja antiutilitário. Como elaboro a seguir, ele justapõe de maneira laminada aspectos da ação humana irreconciliáveis para um olhar externalista: as racionalidades da virtude, da escatologia e da instrumentalidade. Primeiro, o trabalho de Deus contém em si bens autorecompensadores ou virtudes, o que o diferencia da ação instrumental, justificada externamente pelos resultados que produz. Ele gera teleologicamente a sua própria motivação, pois as práticas que o constituem carregam em si *bens internos* ou corporificados/*embodied* (Macintyre 2001; Mahmood 2005; Reinhardt 2023), principalmente a virtude cristã do *serviço*. Nas igrejas pentecostais, *serviço* significa sujeição voluntária e sincera a Deus, trabalho altruísta realizado sem expectativa de prêmio, ou qualquer ação tangível que contribua para o bem-estar da Igreja.

Mas o trabalho de Deus também se distingue da racionalidade da virtude por incorporar fins últimos ou escatológicos. Diferentemente da teleologia da ação virtuosa – que, como Aristóteles (2002) enfatizou, caracteriza-se tanto pela consistência habitual quanto pela responsividade

ao contexto, sob o risco de tornar-se um vício – a obra de Deus é orientada para o Fim. Ela reforma contextos a partir de um imaginário cujos limites espaço-temporais são escatológicos: “[...] o mundo inteiro como testemunho para toda a humanidade. Então virá o fim” (Mateus 24:14). Essa disposição expansiva é notável em movimentos cristãos pré-milenaristas, como o pentecostalismo. Para a maioria dos pentecostais, vivemos nos *tempos do Fim*, uma *dispensação* ou período da história da salvação que antecede o retorno de Cristo e uma ambiência histórico-teológica caracterizada pela reativação dos carismas do Espírito Santo para o trabalho evangelista. Esse horizonte temporal permite que os pentecostais integrem ativamente a espera – a *parusia* escatológica – “em cada instante do tempo cronológico, transformando assim a experiência real do tempo em *kairos*, não em *chronos*” (Marshall 2010, 205; Reinhardt 2017; Maurício Júnior 2022).

Como uma fita de Möbius, a escatologia pentecostal convida a lógica da instrumentalidade de volta e permite que ela coexista no trabalho de Deus com a lógica da virtude. Isso engendra uma forma de *consequencialismo convicto*, familiar a todos que passaram algum tempo com pentecostais. Com essa expressão, refiro-me a quando uma convicção última – a salvação da humanidade – justifica a racionalização econômica meticulosa dos meios de persuasão. Ministros pentecostais são *pescadores de homens* (Mateus 4:19) e não se acanham em usar as armas mais eficazes à sua disposição para cumprir essa missão, incluindo novas tecnologias de mídia e conhecimentos seculares retirados da psicologia, administração de empresas, publicidade etc. Eles instrumentalizam meticulosamente os *meios* da salvação para amplificar a circulação da graça divina, que, como o próprio nome diz, é anti-instrumental, soberana, gratuita (Benveniste 2016; Pitt-Rivers 2011).

Os frutos desse consequencialismo messiânico se fazem ver principalmente pelo grande e polimorfo aparato pastoral que cresceu e se espalhou globalmente após a *terceira onda* de reavivamento (Asamoah-Gyadu 2005). A própria

adaptação crescente do movimento pentecostal ao *mundo* ao longo dos séculos 20 e 21 em termos de vestimentas, linguagem, estética e estilos de vida, tem sido justificada por suas autoridades não como concessões à secularidade, mas como um dever com a primazia do evangelismo enquanto *valor englobante* (Dumont 1985; Robbins 2013) do cristianismo. Para *servir* a Deus deve-se conhecer e atrair o mundo, e não se isolar dele. A igreja pragmatista é a igreja primitiva de Paulo – virtuosa, convicta e oportunista – visão de fato corroborada por alguns historiadores (Blanton 2017).<sup>2</sup>

A antropologia e disciplinas afins têm examinado extensivamente a relação entre a terceira onda de reavivamento pentecostal e o capitalismo neoliberal (Meyer 2007). Afinal de contas, ambos coincidem com o fim da Guerra Fria e o declínio das utopias seculares do desenvolvimento (Piot 2010), tornando inevitável especular sobre tal sincronicidade: seria o *neo* em neopentecostalismo, o *neo* em neoliberalismo? As respostas fatalmente invocam a chamada *teologia da prosperidade* (Bowler 2013). Suas versões mais toscas sublinham a correlação entre o aumento da precariedade e o apelo pentecostal à *magia* (Gifford 2004, 155). Suas versões mais sutis exploram como pentecostais cultivam normas, comportamentos e sensibilidades alinhados com a *cultura do neoliberalismo* (Comaroff e Comaroff 2000, 30), noções de prosperidade, empreendedorismo, risco, globalidade, disciplina e tempo (Haynes 2020).

O foco exclusivo na relação pentecostal com a economia de mercado tem sido acompanhado por uma negligência dos aspectos econômicos do próprio trabalho de Deus. Afinal de contas, o *plantio* e a administração de ministérios envolvem um conjunto complexo de técnicas religiosas e financeiras, e mobilizam grande quantidade de mão de obra assalariada e voluntária. Boa parte desses dispositivos de gestão são emprestados de fontes seculares, mas imbuídos de autoridade moral e espiritual ao serem acomodados no que tenho chamado de teologia econômica pentecos-

tal (Reinhardt 2020). Neste artigo, meu objetivo é continuar analisando algumas consequências desta forma econômica da Igreja, agora colocando uma lupa etnográfica sobre as ideologias e práticas em torno do chamado de Deus que caracterizam a denominação Lighthouse Chapel International (LCI).

Fundada em Acra, Gana, pelo bispo Dag Heward-Mills há 30 anos, a LCI é hoje uma rede de mais de 3.500 filiais espalhadas por quatro continentes. Em outra ocasião (Reinhardt 2020), explorei como a LCI se define orgulhosa e desavergonhadamente como uma *indústria espiritual* e um *negócio de almas*. Com essas analogias, líderes e membros assumem que sua missão é produzir cristãos virtuosos, convictos e cheios do Espírito Santo assim como as indústrias seculares produzem mercadorias: com escala, eficiência e profissionalismo. No centro deste projeto está Anagkazo Bible and Ministry Training Center, a maior escola bíblica pentecostal-carismática de Gana. Esse seminário admite cerca de 400 alunos por ano para um programa de treinamento extenso e intenso. Em sua maioria, os estudantes são homens e mulheres jovens, vindos de diversos países africanos, que aspiram amadurecer espiritualmente, adquirir habilidades ministeriais e *canalizar a unção* (poder espiritual) de Heward-Mills (Reinhardt 2016).

Como a LCI e Anagkazo incitam seus membros ao trabalho de Deus? Como seu aparato pedagógico articula as racionalidades da virtude, da convicção e da instrumentalidade de modo não contraditório e produz sujeitos à luz dessas normas e expectativas? Em suma, o que significa ser chamado por Deus para o Seu trabalho no pentecostalismo contemporâneo? LCI e Anagkazo nos dão acesso privilegiado a essas perguntas por revelarem o consequencialismo convicto pentecostal *em transmissão*.

<sup>2</sup> Em um enunciado exemplar deste consequencialismo convicto, o apóstolo Paulo declara à igreja de Corinto: "Fiz-me como fraco para os fracos, para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns" (1 Cor 9:22).

## Repensando o chamado: ética econômica, espírito do capitalismo e teologia econômica

O projeto weberiano da ética econômica das religiões mundiais é um ponto de inflexão para qualquer pesquisa interessada na relação entre religião e economia. Os estudos monográficos de Weber sobre Islã, Budismo e Hinduísmo, Taoísmo e Confucionismo, Judaísmo e seus ensaios sobre o Cristianismo tinham um objetivo ambicioso: produzir uma "história universal da cultura a partir de um ponto de vista econômico" (Schluchter 2017, 40). A sociologia histórica de Weber rivalizou com as filosofias da história do século 19, mas era igualmente retrospectiva. Ela tinha o objetivo de lançar luz sobre o presente, e sua noção de presente compartilhava com seus predecessores uma sensibilidade aguda para a *excepcionalidade cultural* do Ocidente, seu papel pioneiro na superação da *magia*, eventualmente da própria *religião*, tendo em vista libertar a razão utilitária de amarras morais.

Weber se envolveu com a teologia protestante do chamado enquanto buscava uma resposta para o problema de por que o capitalismo moderno surgiu na Europa e não em outro lugar. Por que isso aconteceu em um continente que, por volta do ano 1000 d.C., era, nos termos da época, *atrasado* em quase todos os campos quando comparado a outras grandes regiões culturais, como a China, o subcontinente indiano e o mundo árabe? Porque, nesse contexto específico, houve protagonismo das sociedades protestantes e não católicas, mesmo que as últimas fossem mais afluentes? Weber mostrou que, ao reformular o trabalho temporal como devoção, o protestantismo ajudou a estabelecer as condições culturais e motivacionais para o capitalismo moderno antes que ele se tornasse uma força sistêmica. Ao desenvolver esse argumento, a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* estabeleceu o chamado como uma pedra angular para se pensar problemas relativos à equivalência, comensurabilidade e *valor*, em seus sentidos linguístico, moral e

econômico (Graeber 2001).

Muito da riqueza deste trabalho se deve às particularidades semânticas de *Beruf*, termo alemão que fascinou Weber por condensar sentidos tão dispares como interpelação divina, vocação imanente e profissão utilitária (Büttgen 2014).<sup>3</sup> Weber abordou a polissemia de *Beruf* como um vestígio, que atestaria para a sua função mediadora em um momento histórico de coabitação e transvaloração entre formas de vida hoje incomensuráveis, uma tendo gerado a outra por efeitos não-intencionais. Assim, a sacralização antimonástica da vida temporal por Lutero e a teologia da predestinação de Calvino possibilitaram a "filosofia da avareza" de Benjamin Franklin (Weber 2003, 51); o ascetismo intramundano gerou o materialismo utilitarista; a Providência engendrou o prognóstico calculista; a virtude e a promessa de vida eterna desencadearam um mecanismo desprovido de bens internos e finais, uma máquina sem alma que continuaria "até que a última gota de combustível fóssil se transforme em cinzas" (Weber 2003, 123).

Weber (2003, 79), estava convicto de que havia "um elemento irracional que se encontra [...] em todo chamado" e continuou a persegui-lo em seus igualmente influentes ensaios sobre a política e a ciência como chamado-vocação-profissão (*Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*) (Weber 2004). *Beruf* deu a Weber acesso às zonas cinzentas da agência humana e à presença do destino e do paradoxo na modernidade secular, forças ofuscadas tanto pelo foco otimista do humanismo liberal na *escolha*, quanto pelo apelo mecanicista das ciências sociais às *circunstâncias externas* do comportamento. Ele chamou de *ética* justamente esse espaço existencial entre voluntarismo e determinismo, autonomia e heteronomia, antecipando a retomada antropológica recente deste tema (Faubion 2011; Lambek 2015).

O engajamento de Weber com *Beruf* legou um conjunto imenso de questões. Gostaria de destacar duas: a primeira refere-se à herança do conceito de *Espírito do Capitalismo*, a segunda ao

<sup>3</sup> Büttgen (2014, 104) argumenta que esse termo carece de equivalentes, especialmente em línguas neolatinas, de modo que "*Beruf* não divide as línguas *qua* línguas, mas revela outra divisão que separa os povos protestantes dos outros, e dos povos católicos em particular."

problema do chamado em suas versões religiosas e seculares. A tese de Weber sobre a secularização de *Beruf* é uma teoria geral do capitalismo ou uma análise histórica situada de suas origens? Isso significa perguntar-se sobre quão relevante *Beruf* permanece após a conclusão de tal metamorfose, ou se o capitalismo ainda requer um Espírito após o valor ter sido abstraído da virtude na modernidade (Lambek 2008).

Weber (2003, 78) parece ser reticente, no início do livro, ele argumenta que "a ideia de um chamado e a devoção ao trabalho no chamado [...] foi e ainda é um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista." Na conclusão, ele inverte essa posição e argumenta que o capitalismo havia passado a se basear em "paixões puramente mundanas", exibindo uma estrutura motivacional semelhante à dos esportes (Weber 2003, 182). Vinte anos mais tarde, em *História Econômica Geral*, Weber corrobora essa visão enquanto escreve suas últimas palavras sobre o tema: "Hoje, o conceito de chamado/vocação/profissão [*calling*] é um *caput mortuum* [restos mortais sem valor] no mundo. A religiosidade ascética foi substituída por uma visão pessimista, embora de forma alguma ascética, do mundo, como a retratada na *Fábula das Abelhas* de Mandeville, que ensina que os vícios privados podem [...] ser para o bem do público" (Weber 1966, 270). A Providência havia se transfigurado na *mão invisível* do mercado, um medidor imanente capaz de invalidar a linguagem moral da *usura* ao convertê-la em *interesse* individual abstrato e coletivamente harmonizável (Hirschman 2000). Isso teria tornado o espírito do capitalismo obsoleto e a máquina capitalista inteiramente sistêmica, movida apenas por restrições e recompensas materiais.

Em *O Novo Espírito do Capitalismo*, Boltanski e Chiapello (2017) discordam dessa visão e reconstroem de forma persuasiva o Espírito à Máquina. Eles definem o capitalismo de forma minimalista – como "o imperativo para a acumulação ilimitada de capital por meios formalmente pacíficos" (2017, 4) – e mostram que é justamente por este sistema ser irracional que ele necessita periodicamente de buscar razões e justificativas para continuar

existindo. Sem desconsiderar a força motivacional da necessidade ou utilidade, os sociólogos assumem que as "restrições sistêmicas impostas aos atores são insuficientes por si só para provocar seu engajamento" (2017, 10). O reconhecimento desse excedente moral na ação utilitária permite que eles redefinam o Espírito do Capitalismo não mais como uma particularidade histórica, mas como "o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que ajuda a justificar essa ordem e, ao legitimá-la, a sustentar as formas de ação e as predisposições compatíveis com ela" (2017, 10). Ele é mobilizado pelos atores sociais para lidar com perguntas tão sistêmicas quanto valorativas. Como o compromisso com os processos de acumulação é mantido, mesmo entre aqueles que não são os principais beneficiários dos lucros? Como a participação em empresas capitalistas pode ser justificada como uma contribuição para o bem comum? Hoje o Espírito do Capitalismo é conjurado não mais por pregadores puritanos, mas por economistas, o sistema educacional, a psicologia do trabalho, a literatura de negócios, *coaches*, testes vocacionais, programas de capacitação etc.

Um dos pontos mais fascinantes deste livro é como seus autores (em um espírito weberiano) apresentam o Espírito do Capitalismo menos como uma ideologia imaterial, aplicada *a posteriori* e orientada para o consenso, e mais como um meio de problematização ética (Rabinow 2011) orientado para a crítica e dialeticamente vinculado a mudanças históricas do próprio sistema econômico. Um exemplo é a crítica das qualidades impessoais e restritivas do capitalismo centralizado e burocratizado estabelecido após a Segunda Guerra Mundial (o Segundo Espírito do Capitalismo), que o livro reconstitui por meio da literatura de negócios. Boltanski e Chiapello mostram como essa crítica se apropriou do Espírito [contracultural] de 1968 para demandar uma ampla reforma organizacional e moral da burocracia. Organizações descentralizadas, vinculadas em *redes*, com maior espaço para a expressão de talentos individuais, e orientadas por valores como *inovação*, *flexibilidade* e *autonomia* eram

defendidas como mais adequadas tanto para a autorrealização pessoal quanto para a prosperidade coletiva. Eles mostram como o modelo neoliberal de empresa, estado e sociedade se tornou moralmente desejável antes de se impor sistemicamente como uma necessidade, por exemplo, via argumentos fiscais.

Boltanski e Chiapello (2017) renovaram o debate weberiano sobre *Beruf* ao enquadrá-lo como um debate sobre como os atores sociais são interpelados e engajados moralmente num projeto econômico e travam com ele uma relação mutuamente transformadora. Um segundo conjunto de questões, que me afeta mais diretamente, refere-se ao interesse de Weber pelo cristianismo exclusivamente como uma matriz genealógica do capitalismo, uma escada que, após utilizada, havia sido deixada para trás, e assim teria acontecido com *Beruf*. Essa visão é congruente com a abordagem geral de Weber para a secularização como privatização, compartimentalização e superação da religião por forças seculares (Casanova 1994).

A expansão, após a Guerra Fria, de movimentos religiosos de cunho revivalista, transnacional, e orientados para a reforma moral e espiritual da sociedade, entre eles o pentecostalismo, trouxe mais uma vez a questão da religião para o primeiro plano da teoria social. Esse ressurgimento se refletiu em uma consciência mais reflexiva sobre a historicidade da própria categoria religião (Asad 1993) e das teorias clássicas da secularização (Gorski e Altinordu 2008). Além disso, ele evidenciou a necessidade de uma distinção analítica mais cuidadosa entre o secularismo, entendido como uma doutrina política, e o secular, as suas condições epistemológicas e ontológicas de possibilidade (Asad 2021). Asad mostra, entre outras coisas, que o secular não abriga uma temporalidade única e homogênea, mas uma constelação, muitas vezes precariamente agregada, de conceitos e sensibilidades com genealogias plurais. Não há motivos, portanto, para descontinuar

*a priori* a força contínua do tempo Providencial na modernidade, mesmo após a sua abstração liberal em *mão invisível* do mercado.<sup>4</sup>

Vivemos hoje em um período histórico em que o chamado de Deus tem ecoado largamente, eventualmente rivalizando com o mercado secular em sua capacidade de interpelar pessoas à ação e formar sujeitos para o trabalho. É essencial, portanto, reavaliar a questão do chamado *em sua força teológica*. Isso não implica abdicar dos seus componentes econômicos, ou seja, resolver os múltiplos sentidos que Weber encontrou condensados em *Beruf* na direção de um âmago religioso autêntico e puro. Grim e Grim (2016), por exemplo, estimaram que a receita anual de todas as organizações religiosas nos Estados Unidos neste ano tenha sido 378 bilhões de dólares, mais do que as gigantes da tecnologia Apple e Microsoft juntas. Poucas corporações seculares de Gana conseguiram mobilizar mão de obra voluntária e produzir tantos empregos remunerados quanto a LCI e seus 3,500 ramos nas últimas décadas, e um número ainda menor conseguiu expandir seu alcance transnacionalmente. Ignorar a força econômica desse projeto seria absurdo. No entanto, a complexidade de suas redes produtoras de *almas* também permanece inacessível ao fosso secular cavado entre o religioso e o econômico por pares de oposição como valores últimos vs. valores monetários, imaterialidade vs. materialidade, significação vs. consumo, convicção vs. utilidade. Devemos pensar a economia a partir de dentro do cristianismo, e tenho chamado essa forma econômica interna de teologia econômica.

Como demonstra Agamben (2011), a história do cristianismo pode ser interpretada como uma longa elaboração sobre *o mistério da economia* (*oikonomia*, capítulo 2), encarnado na economia da salvação pela fé [*pistis*, crédito], na economia interna da Trindade, a na economia da Igreja enquanto pastoral de almas. As reflexões de Agamben sobre a apropriação cristã messiânica e expansiva do conceito grego doméstico e repro-

<sup>4</sup> A afirmação de que estamos vivendo em um mundo *pós-secular* é, sem dúvida, enganosa. O secularismo diz respeito não apenas à relevância social da religião, mas sobretudo aos vários meios seculares de defini-la e governá-la. No entanto, é razoável argumentar que a própria teoria social desenvolveu uma sensibilidade *pós-secularista* para a diferença religiosa, adaptando-se cognitivamente, ética e politicamente ao seu objeto (Harding 2019).

duto de *oikonomia* estimulou o ressurgimento recente da *teologia econômica* enquanto campo interdisciplinar de estudos (Schwarzkopf 2022). Ele se interessa pelas interações e empréstimos mútuos entre os imaginários e formas de organização religiosos e econômicos no espaço e no tempo, ou seja, tanto antes quanto depois da chamada *Grande Transformação* (Polanyi 2011), logo, da própria (e precária) compartimentalização da economia enquanto domínio isolável da vida social e individual (Mitchell 2005). A teologia econômica tem permitido uma série de autores repensar o cristianismo-como-economia, traçando no tempo as articulações entre salvação, devoção e gestão realizadas pela forma econômica da Igreja. Ela aponta, em suma, para as origens cristãs não apenas do Espírito na máquina, mas da própria máquina.

O contato com essa literatura me ajudou a reconhecer de maneira mais robusta o diferencial cristão embutido no consequencialismo convicto da LCI e Anagkazo. Costumava interpretar suas analogias vulgares entre evangelização e industrialização, almas e mercadorias, quase intuitivamente como uma concessão ao axioma neoliberal de que o mercado seria o modelo maior para o florescimento humano, abrangendo até a igreja. No entanto, essa visão intuitiva começou a se mostrar evidentemente reducionista. Primeiro porque esse imperativo maximizador era frequentemente pontuado pela crítica a como o materialismo havia tornado os países ocidentais ateus e niilistas. Ou seja, a equação com o neoliberalismo deixava de fora o ator principal do trabalho de Deus, como se os valores capitalistas estivessem englobando (Robbins 2013) os valores religiosos e não o contrário. Em suma, percebi que era importante ressaltar que esse era um consequencialismo *convicto*, cujo *telos* é o acúmulo de almas e não o lucro material.

Segundo, se toda analogia econômica implica em contaminação da religião por uma lógica utilitária externa, como não atribuir o adjetivo *neoliberal* ao próprio Paulo, quando ele se define como *apostolos* (enviado) e *oikonomos* (administrador encarregado) da obra de Deus (Agamben 2011)?

Ou à teologia patrística, que definia Deus como um *economista divino*, Jesus como um *pagamento cósmico* e *moeda divina* e a Igreja como uma *administradora* de seus ativos transcendentais (Singh 2016)? Ou os métodos bizantinos de contabilidade de almas apresentados por Mondzain (2005, 63), em "que todas as despesas sagradas, todas as despesas divinas eram metódicas, intencionais, justificadas, equilibradas por lucros materiais e benefícios espirituais"? Não quero dizer que essa gramática econômica tenha a mesma carga semântica ontem e hoje, mas que ela reflete um impulso à racionalização do trabalho pastoral dotado de historicidade própria.

Randall Collins (1986) corrobora essa perspectiva em uma crítica fascinante à associação de Weber entre a igreja medieval e o que chamava de tradicionalismo anticapitalista. Seu argumento é que a Igreja resistiu ao capitalismo privado emergente do final do período medieval "não simplesmente porque sua ética religiosa discordava da falta de caridade do capitalismo, mas porque havia uma batalha política entre duas economias: o capitalismo da igreja e o capitalismo secular" (1986, 58). Collins reconhece na "organização da própria Igreja Católica" (1986, 54), especialmente após o surgimento das ordens cistercienses, quase todos os pré-requisitos administrativos para as modernas corporações capitalistas. Muito do Collins chama de "*ética protestante sem protestantismo*" (1986, 57), um ascetismo intramundano que racionaliza a lei, a terra, o crédito e o trabalho em torno de novas tecnologias produtivas e técnicas de contabilidade, tinha como justificativa o cuidado de almas, a prosperidade material sendo efeito de um *telos* salvífico.

Meu argumento é que uma organização como a LCI *inclui* uma ética econômica, mas ela é uma teologia econômica. Com isso, quero dizer que certos setores do seu aparato organizacional (pregações, pequenos ministérios temáticos, redes de discipulado) certamente reproduzem entre seus membros uma ética econômica alinhada com valores neoliberais, como transparência, produtividade, empreendedorismo e racionalização para fins de lucro, mas o que move essa

corporação é uma teologia econômica orientada para o acúmulo e treinamento de almas para o trabalho de Deus. A LCI tem crescido e formado sujeitos cristãos não por reconfigurar o trabalho da economia de mercado como uma forma de adoração e/ou dever religioso, mas por *reconfigurar a adoração e os deveres religiosos como uma forma de trabalho*, que deve ser realizado com virtude, fervor escatológico e estratégia. Para isso, ela empresta seletivamente componentes e dispositivos da racionalidade neoliberal para profissionalizar o trabalho de Deus, como exploro a seguir.

### Evangelismo e administração de emoções

O trabalho pastoral e a espiritualidade pentecostal em geral são caracterizados por dois imperativos éticos: o evangelismo e o discipulado (Reinhardt 2021). O primeiro refere-se ao dever quantitativo de *ampliar o Reino*; o segundo ao dever qualitativo de transformar esses sujeitos à semelhança de Cristo. O primeiro está associado à conversão enquanto evento de descontinuidade temporal ou *renascimento espiritual*; o segundo ao processo de *amadurecimento espiritual* do fiel à luz de normas religiosas, seu realinhamento com novos discursos, práticas corporificadas e redes relacionais. Esses dois imperativos podem ou não se justapor adequadamente, e fazê-lo de diversas formas, refletindo-se na enorme heterogeneidade de projetos pastorais que caracteriza esse movimento religioso. Como veremos, a LCI se preocupa intensamente com que os dois eixos acima produzam *feedback* positivo um no outro, configurando uma forma de poder e autoridade que eu chamo de apostólica, por seu foco no empoderamento de membros e formação de ministros. Nesta seção refiro-me aos seus dispositivos evangelistas através de três exemplos de síntese teológico-econômica. Na próxima, trato de dispositivos associados ao discipulado, incluindo a teologia do chamado que caracteriza essa organização.

Como na maioria das igrejas pentecostais, a LCI entende o ato de conversão, realizado pela

*oração do pecador* – quando o indivíduo se arrepende do passado e aceita Jesus como Senhor e salvador pessoal – como o primeiro estágio de uma carreira de conversão relativamente estruturada. A conversão deve ser seguida pelo batismo por imersão, o batismo pelo Espírito Santo, assim como pela participação dos novos membros em *pequenos ministérios* liderados por líderes leigos. Parte central nesse circuito de almas são as *reuniões de acampamento* [*camp meetings*] dedicadas ao treinamento de líderes leigos. Elas são organizadas pelas filiais da igreja nas casas de membros, espaços públicos, eventualmente em hotéis e universidades. Durante os acampamentos, novos membros são conscientizados, dentre outras coisas, sobre as *redes de florescimento* (MacIntyre, 1999) que o cristianismo necessita para criar raízes e reformar os hábitos da vida pregressa. Eles aprendem que recém-convertidos ou *bebês espirituais* só podem se tornar cristãos *maduros* em comunidades formadas por vínculos horizontais de amizade, bem como por vínculos verticais de autoridade, exemplaridade, vigilância e cuidado entre aqueles com mais e menos *idade em Cristo*.

Mas os membros também são alertados nessas ocasiões sobre o caráter estratégico dessas mesmas redes pessoais para a organização. Afinal, quando as congregações crescem, é inevitável que os pastores percam a proximidade com suas ovelhas, logo, membros experientes devem preencher essa lacuna com seu serviço a Deus. Em linha com esse raciocínio, nos acampamentos, as redes cristãs de florescimento eram dissecadas publicamente em um conjunto impessoal e pragmático de regras de conduta chamadas de *interação*. Quando objetificado enquanto *interação*, o próprio cuidado religioso era instrumentalizado pelos instrutores e dividido sistematicamente em microestratégias como "memorize o nome do recém-chegado", "conheça o trabalho dele", "pergunte como ele está", "convide-a para almoçar na mesma semana em que ela se converter", "ore por ela regularmente" etc. A regra mais reveladora desse *ethos* profissional era: "Você deve interagir, mesmo que não esteja

com vontade".<sup>5</sup>

Passo agora para o seminário Anagkazo, onde observamos o mesmo padrão sendo aplicado aos códigos de vestimenta obrigatórios dos alunos: terno preto, gravata e camisa branca para os homens, vestido longo preto e camisa branca para as mulheres. Como qualquer uniforme escolar, esses códigos sartoriais têm um propósito *institucional*. Eles homogeneizam as origens socio-culturais, étnicas e econômicas dos aprendizes e ajudam a criar um espírito de grupo: *a Família Lighthouse*. Os alunos e o corpo docente também descreveram essas roupas como meios generativos para a corporificação/*embodiment* de *virtudes* cristãs, como a humildade, a santidade e a excelência (Reinhardt 2021b). Por fim, esses trajes também eram entendidos como uma questão de "gerenciamento de impressões" (Goffman 2013, 17), como *ferramentas* profissionais para aumentar a influência evangelística. De acordo com o aluno Isaac, do quarto ano: "Deus olha para o interior, mas os homens olham para o exterior. Mesmo que Deus esteja olhando para o seu coração, se você quiser levar as pessoas a Cristo, terá de se preocupar com a sua aparência externa." Os uniformes eram descritos pelos alunos e pelo corpo docente como *decentes*, à luz da norma virtuosa da santificação, mas também como um *estilo empresarial*, à luz da norma maximizadora do evangelismo.

Curiosamente, pude encontrar essa reconciliação até mesmo nos exercícios espirituais praticados em Anagkazo. Anagkazo é caracterizada por intensas rotinas devocionais de jejum, oração, meditação espiritual (*ouvir a Deus*) e memorização da Bíblia. O envolvimento dos alunos com exercícios diários de memorização não é meramente cognitivo. A prática carrega em si virtudes cristãs, e os estudantes destacaram como *comer e digerir* a Palavra de Deus os permitia *pensar biblicamente*, usando uma linguagem remanescente da *ruminação* medieval (Leclercq 1982). A memorização da Bíblia em Anagkazo também tinha propiciações

carismáticas, sendo considerada um meio de manifestação íntima do Espírito Santo por revelações textuais (Reinhardt 2023). No entanto, até mesmo esse exercício espiritual visceral era enquadrado como uma ferramenta profissional orientada para a maximização persuasiva. De acordo com o estudante Dixon:

[...] a Bíblia diz que devemos estar sempre prontos para dar uma resposta a alguém que nos pergunte sobre nossa fé. É melhor ter as respostas com você do que começar a procurá-las na Bíblia, demonstrando dúvida, fragilidade, sabe? Ler isso é fácil [aponta para a Bíblia], mas não guardar na memória, não se comprometer com isso. [...] Mesmo agora, você acredita no que estou lhe dizendo, sobre minha vida, sobre meu chamado, porque tenho falado do coração. Se eu dissesse: "Deixe-me confirmar esse fato, vou dar uma olhada neste livro", você não acreditaria tanto em mim.

Todos os elementos acima – redes de florescimento, códigos sartoriais, exercícios espirituais – compõem um conjunto de tecnologias de si (Foucault 2004) que constituem a ética pentecostal. Através da sua prática, os praticantes emergem como cristãos espiritualmente *maduros*, dotados de aptidões, virtudes e carismas particulares. No entanto, as mesmas práticas também são tratadas de forma instrumental por meio de uma ética profissional que permite enquadrá-las como ferramentas impessoais e maximizadoras. Uma evidência clara é como a norma cristã da sinceridade (Keane 2007), do falar com o coração, apareceu nos três exemplos. No caso da *interação* e das vestimentas, a sinceridade apareceu como hierarquicamente inferior ao dever de evangelizar: deve-se interagir mesmo sem vontade e "Deus olha para o coração, mas os homens olham para o exterior". No caso da memorização, o próprio *coração* é tematizado por Dixon como uma faculdade cuja maleabilidade permite que virtude e instrumentalidade colapsem num *habitus*, tema sobre o qual tratarei mais tarde.

Gostaria de destacar aqui que a socialidade, a autoapresentação e a memorização das escri-

<sup>5</sup> Interação não era o único conjunto de habilidades pastorais formalizadas e transferidas aos membros nesses ambientes pedagógicos. Outras eram *bater* (evangelismo de casa em casa); *carregar* (vigiar a frequência dos recém-convertidos à igreja) e *pastorear* (mentorear os novos membros e ter acesso à sua vida doméstica).

turas são objetificadas pela teologia econômica da LCI tanto como meios de autoformação ética quanto como *habilidades de gerenciamento emocional*, conceito desenvolvido por Hochschild (2013) em seu engajamento com a ética econômica do capitalismo de serviços. Hochschild (2013, 6), define essas habilidades com "o esforço de parecer sentir e tentar sentir o sentimento certo para o trabalho, e tentar induzir o sentimento certo em certos outros" como a comissária de bordo que é "treinada para administrar o medo durante a turbulência, a exasperação com passageiros irritadiços ou a raiva com passageiros abusivos" (2013, 6). As habilidades de gerenciamento emocional refletem um tipo de capitalismo em que a própria socialidade e subjetividade, incluindo seus componentes afetivos, são moldados de modo a adquirir a qualidade abstrata e replicável da forma-mercadoria. Minha alegação é que o *telos* evangelista na LCI legitima um englobamento econômico-teológico das *habilidades de gerenciamento emocional*, explorando as afinidades eletivas entre o serviço cristão e o capitalismo de serviço. Isso nos leva de volta ao tema do chamado, onde encontramos a absorção de outro dispositivo econômico para fins de discipulado: o capital humano.

### Capital humano para Deus: discipulado e capilarização do chamado

Já podemos prever que o Deus voraz por almas que governa a LCI enquanto *indústria espiritual* não demonstra sua soberania, como no caso calvinista estudado por Weber, pela opacidade ou aleatoriedade com que elege pessoas para a salvação. Para Heward-Mills (2007, 56), Deus chama muitos, e isso pode ser deduzido de uma matemática simples:

Se você fosse Deus e tivesse seis bilhões de pessoas para salvar, o que faria? Enviaria uma ou duas pessoas para salvá-las ou enviaria muitas pessoas? É claro que você enviaria muitas pessoas para os campos de colheita. E é exatamente isso que Deus tem feito. Ele chamou muitas pessoas! Não se deixe enganar pelos poucos pastores que você vê sentados nas primeiras filas das igrejas. Isso sempre dá a

impressão de que poucos foram chamados, ou que a maioria da congregação não foi chamada.

O que igrejas como a LCI conservam do protestantismo histórico é uma ênfase renovada no "sacerdócio de todos os crentes", atrelada a um modelo piramidal de ministério (Asamoah-Gyadu 2005, 75-80). Lutero originalmente evocou esse princípio teológico para demolir a divisão do trabalho religioso católico romano entre *virtuosos* (sacerdotes e monges) e religiosamente não musicais, em que os últimos delegavam aos primeiros a maior parte do peso ascético da ética cristã, ambos se reunindo hierarquicamente no aparato litúrgico da igreja. A intervenção de Lutero baseou-se em uma forte oposição entre a teologia romana da Glória e a teologia da Cruz, reduzindo a primeira a um esforço econômico humano disfarçado de liturgia. Ao fazer isso, Lutero atacou as estruturas econômico-teológicas que sustentavam aquilo que Collins (1986) chamou de *capitalismo de igreja*, inaugurando assim a transferência de longo prazo de seus poderes biopolíticos para o estado e o mercado. Para Weber (2003), o sacerdócio de todos os crentes rompeu a barragem institucional que continha o ascetismo dentro do corpo pastoral e das ordens monásticas, e desencadeou o processo histórico de racionalização do trabalho temporal.

Acredito que as teologias do Reino do pentecostalismo global são teologias da Glória revisitadas. Elas resgatam o *telos* messiânico expansivo da *oikonomia* cristã (Agamben 2011) sob novas condições, sendo, portanto, mais do que simples adaptações a forças econômicas exógenas. Na LCI, o sacerdócio de todos os crentes se materializa em uma ética do trabalho religioso ou *serviço*, incitando os membros passivos a se engajarem ativamente na *visão* e *missão* da corporação de maneira piramidal. Ao dissolver a lacuna de autoridade entre virtuosos e religiosamente não musicais, sua teologia do chamado dá capilaridade ao trabalho pastoral. De fato, seus reverendos me relataram com orgulho que 80% do trabalho que mantinha a denominação funcionando era realizado pela própria congregação. Isso ajuda a entender por que essas congregações não se

ofendem quando suas *almas* são tratadas como uma mercadoria em público: elas são tanto o produto quanto os produtores desta *indústria espiritual*. Elas produzem a si mesmas enquanto produzem outras almas, e são incitadas a considerar a LCI como sendo sua, em uma versão acionária do capitalismo de igreja (Bialecki 2017, 48-60).

Heward-Mill e outros líderes da LCI constantemente desprezam em público o que chamam de *igrejas grandes e estéreis*, que simplesmente acumulam almas passivas, que não *trabalham para Deus*. Essas igrejas mantêm os membros em um estado permanente de *imaturidade espiritual* por meio de uma mistificação do chamado. Expandindo as afinidades eletivas entre o tropo da industrialização espiritual e o capitalismo tardio, pode-se dizer que a LCI está fundamentalmente interessada em produzir *capital humano* (Foucault 2008) para Deus. Com essa expressão quero dizer que, assim como o potencial quantitativo do dinheiro gera mais dinheiro ao ser transformado qualitativamente em capital, para a LCI, as almas devem ser conquistadas e empoderadas para gerar mais almas. Elas devem contribuir para a missão não apenas com o dízimo, mas também com tempo e energia, que é o recurso mais caro que a LCI deseja extrair dos convertidos via discipulado. A LCI governa uma população de pessoas virtualmente chamadas para o ministério, a menos que não o sejam.

A teologia do chamado da LCI se opõe explicitamente a igrejas excessivamente centradas em *homens de Deus* em Gana, principalmente os ministérios proféticos. A estrutura de autoridade dessas organizações é fortemente personalizada e ressoa com formas de *bigmanship* de cunho étnico existentes no país (Lauterbach 2017). A versão mais decisiva do chamado de Deus nessas igrejas são eventos extraordinários, como sonhos, visões e encontros espirituais. Ele pode adquirir uma qualidade mais processual quando é inferido de uma cadeia de interpelações carismáticas, uma enquadrada como *confirmação* de outra. A profecia também acrescenta um componente vicário ao chamado nesse tipo de igreja, já que

Deus pode usar vasos proféticos para anunciar o chamado de outra pessoa. Nas igrejas populares, a resistência ao chamado pode muitas vezes levar Deus a *retirar bênçãos* e, eventualmente, usar infortúnios (por exemplo, doença) como meio de submeter o vaso à Sua interpelação. Esses últimos casos são próximos a como os espíritos tradicionais de Gana – em suas versões Ga, Ashanti, Fanti ou Ewe – chamam seus sacerdotes, e nunca encontrei sensibilidade similar na LCI.

Há vários modelos de/para o chamado de Deus na LCI. Por exemplo, uma estudante de Anagkazo, Akosua, me narrou que Deus começou a chamá-la por meio de sonhos nos quais ela se via pregando. Então, durante uma sessão de oração coletiva, ela foi tocada pelo Espírito Santo e caiu inconsciente. Isso aconteceu novamente no dia seguinte, e ela decidiu procurar aconselhamento. Durante essa reunião pessoal com um pastor: "Quando abri minha boca, o que o Espírito de Deus falou através da minha boca foi: 'Ela tem um chamado', assim 'Eu tenho um chamado'. O chamado havia caído sobre minha vida e estava realmente me pressionando, então tive de me submeter". Outros afirmaram ter sido chamados *desde o ventre*, interpretando retrospectivamente suas vidas antes da conversão. Mas todos os tipos de chamado de Anagkazo, os mais e os menos impressionantes, eram submetidos à mesma prova final de *confirmação*: o exame do desejo. Estudantes se consideravam autenticamente chamados porque tinham o *desejo de servir*, um desejo de cuidar de almas que era virtuoso, eficaz e índice da agência autêntica do Espírito Santo em seus corpos.

Como a maioria das normas da LCI, essa teologia minimalista do chamado deriva dos livros, da pregação e do comportamento de Heward-Mills. Sua influência sobre a organização não é demarcada pelo carisma ou comando extraordinário, mas pelo engajamento mimético (Reinhardt 2016). De acordo com essa versão acionária do capitalismo da igreja, o chefe da indústria espiritual não é o *patrão-proprietário* autoritário do início da industrialização, nem o *gerente* burocrático do Segundo Espírito do Capitalismo. Ele está

mais próximo do *líder* neoliberal, "aquele com capacidade de visão, que sabe como comunicá-la e fazer com que os outros a apoiem" (Boltanski e Chiapello 2017, 76). Como tal, Heward-Mills apresenta seu próprio chamado de forma quase anticlimática, incentivando sua replicabilidade. Em um culto que pude presenciar em 2011, ele declarou:

Sempre fico surpreso quando ouço falar de como as pessoas recebem seu chamado para o ministério. Não tive nenhum encontro tão dramático, mas acredito que sou genuinamente chamado por Deus. Amém? Veja esta igreja? Não estou sendo chamado? [a plateia balança a cabeça afirmativamente e grita sim]. Não vi uma luz, nem ouvi nenhuma voz. Jesus nunca apareceu para mim me comissionando para entrar no mundo do ministério. No entanto, acredito que estou sendo genuinamente comissionado para o ministério.

O bispo disse à plateia que sabia que tinha sido autenticamente chamado porque tinha *o desejo de servir* e, ao agir de acordo com esse desejo, *gerou frutos prósperos para Deus*.

Ao operar como um espaço final de *confirmação*, essa teologia do chamado fundamenta suas versões mais extraordinárias – os *altos chamados* – em uma única estrutura de verificação, compartilhada pelos religiosamente não musicais, como Emmanuel. De acordo com esse estudante de Anagkazo:

Muitas pessoas dizem: "Fui chamado, fui chamado", e eu realmente não sabia se tinha sido chamado ou não. Eu tinha essa noção mística de que você precisa ter alguma experiência! Eu tive um sonho! Alguém falou comigo! Eu ouvi uma voz! Eu nunca ouvi uma voz. A única voz que ouvi foi a do meu pastor, que me ligou e perguntou: Emanuel, você quer vir para a escola bíblica? Mas alguns deles tinham um chamado, ouviam uma voz e tudo o mais. Só depois que entrei na escola é que percebi que Deus havia colocado algo em mim, um desejo, que me mostrou que eu era realmente chamado. O zelo estava lá, mas só agora posso ver.

A visão cínica de Emmanuel sobre *altos cha-*

*mados* não o impediu de entrar para o seminário da LCI e, em menos de sete anos, passar de total descrente a pastor de uma filial da denominação na Costa do Marfim.

Mas qual é a diferença entre ser chamado para o ministério por meio do desejo e simplesmente escolhê-lo, como se escolhe qualquer profissão? Essa compreensão do chamado não é construtivista e manipuladora demais, mesmo para os padrões da LCI? Para examinar essa questão, é preciso entender algumas das propiciações do desejo, que o elegem como um mediador privilegiado para a manifestação carismática de Deus nesta denominação.

### O chamado como desejo

O que é o desejo? Em sua análise da volição na noção individualista de pessoa na América do Norte, Roy D'Andrade (1987) distingue desejo de intenção e resolução.<sup>6</sup> As intenções são estados volitivos pelos quais um indivíduo antecipa o futuro à luz de um objetivo, enquanto as resoluções seriam intenções de segunda ordem, intenções de reforçar determinadas intenções em oposição a determinados desejos. Os desejos, por sua vez, seriam respostas afetivas a estados intencionais, despertados por, mas nunca redutíveis aos últimos. Assim, os desejos podem ser distinguidos tanto das aspirações [*wishes*], respostas conceituais aos estados intencionais, quanto das necessidades, impulsos físicos ou emocionais para satisfazer as intenções. Embora os desejos possam se fundir com as intenções enquanto partícipes nas resoluções, eles permanecem incipientes, de modo que "é possível ter desejos sobre os quais não se pretende fazer nada" (D'Andrade 1987, 121), e, adicionalmente, é possível fazer algo intencionalmente sem ter o desejo de agir de acordo.

Em meus comentários sobre a sobreposição entre virtude e instrumentalidade nas práticas evangelistas da LCI, vimos como o desejo é ora entrelaçado com a intencionalidade por meio de

<sup>6</sup> Como ficará claro em minha análise do desejo pentecostal, discordo dos pressupostos cognitivistas da antropologia de D'Andrade, e me interesso aqui principalmente em seu exame semântico da gramática secular da volição. Agradeço a um dos pareceristas anônimos por esta observação.

uma pedagogia das virtudes ora desvinculado dela quando as mesmas práticas são enquadradas como técnicas instrumentais. Na primeira escala, a relação entre externalidade e internalidade é generativa e corporificada, contendo bens internos como o *serviço*, e na última, as mesmas práticas são enquadradas como *habilidades de gerenciamento emocional*, que devem ser atualizadas com profissionalismo ou "mesmo que você não tenha vontade". Destaco que é em meio a essa sobreposição frouxa e laminada entre lógicas qualitativamente distintas que os desejos são (ou podem ser) moldados em um *habitus* cristão na LCI, quando a ação *como se* ganha tração e se transforma, via repetição, numa *ação hábil*, parte do próprio fluxo de atenção e do ser do praticante (Ingold 2000, 406-19).

A teologia do chamado como desejo acrescenta graça e carisma a essa sobreposição singular entre virtude e utilidade. No modelo pentecostal da pessoa – composto de corpo, mente e Espírito – o desejo opera como uma dobradiça que infunde a vontade, portanto, tanto o corpo quanto a mente, com propiciações carismáticas. A qualidade incipiente do desejo (esse não eu em mim mesmo) indexa a excentricidade do chamado, tornando-se um meio dinâmico de Revelação *em meio* à prática. Como resultado, equiparar o chamado ao desejo (e não meramente à vontade) também infunde as redes de discipulado da LCI com o Espírito Santo, incluindo seus componentes orientados para metas, atribuindo um significado bastante literal ao *espiritual* em *indústria espiritual*.

Ao agir *como se* já fossem pastores – engajando-se em constantes tentativas e erros sob a orientação de mentores maduros –, os membros discernem a localização e a *profundidade* de seu chamado dentro de uma divisão do trabalho de Deus. O que Emmanuel chamou de *zelo*, um nível intensificado e espontâneo de comprometimento pessoal, um *habitus* evangelístico, foi sistematicamente produzido pelo sistema de discipulado da LCI e forneceu a ele o índice final

da autenticidade de seu chamado. O que mudou com a circunstância não foi a decisão de Deus, mas o contexto no qual Emmanuel *gerou frutos*. Esse trabalho de autoexame e discernimento é sempre realizado na LCI *enquanto se trabalha para o Reino*, pois, como um reverendo me disse certa vez: "Você não pode ouvir Deus chamá-lo se passar a maior parte do tempo em uma boate".

A linha de produção de almas da igreja proporciona a essas mesmas almas a oportunidade de *ceder* a Deus, de aprender a *receber* as decisões soberanas que Deus tomou, em seu próprio tempo.<sup>7</sup> O chamado como desejo não é nem fabricado, nem aprendido na LCI: ele é uma virtualidade (Reinhardt 2015, Bialecki 2017) desde sempre real, mas que se atualiza (ou não) na plasticidade do desejo, entendido como um meio carismático e ético privilegiado para a autoprodução e o autoexame de seus discípulos.

Grande parte do processo de amadurecimento acelerado de alguém como Emmanuel aconteceu em Anagkazo, uma instituição altamente disciplinar, onde ele passou quatro anos antes de ser ordenado ministro. Conforme argumentei em outro lugar (Reinhardt 2018), a força de trabalho leiga na LCI é treinada por meio de um incitamento frouxo, quase não prescritivo, para agir por meio da participação legítima periférica (Lave e Wenger 1999). Basicamente, são oferecidas aos convertidos oportunidades de se envolverem, de passarem de uma postura passiva para uma ativa se e quando quiserem. Muitos, de fato, permanecem apenas membros pagadores de dízimo por toda a vida e nunca passam para o status de *líderes* trabalhadores. Entrar para Anagkazo não é difícil. É preciso acreditar que foi chamado, levar algum tipo de evidência (testemunho) e uma carta de algum pastor ou mentor espiritual legitimando essa aspiração. Entretanto, uma vez que você é admitido na escola, a barra disciplinar é subitamente elevada.

Anagkazo é caracterizada por um rígido controle de tempo e espaço, altos padrões de excelência e uma intensa rotina de atividades,

<sup>7</sup> Csordas (2001, 196) define a submissão entre os carismáticos católicos americanos como "a atitude adequada em relação à autoridade, também um sinônimo de ceder, na medida em que a pessoa se submete ou cede aos dons, ou seja, aceita os dons dados por Deus".

de exercícios espirituais a aulas, de exames de pregação e reuniões de adoração a trabalhos manuais na manutenção. Metade dos quatrocentos alunos admitidos todos os anos deixa a escola mais cedo ou mais tarde. Eles geralmente retornam às atividades leigas depois de perceberem que não foram chamados para o ministério, pelo menos em tempo integral. Um chamado com *profundidade*, um chamado para o serviço exclusivo e vitalício a Deus, é discernido em Anagkazo quando o desejo de servir de um aluno é capaz de resistir ao teste decisivo do autosacrifício; se seu zelo é intensificado em vez de reduzido após ser submetido à autoridade institucional. "Se você conseguiu se formar em Anagkazo, você foi chamado", é o que todos diziam.

Para aqueles que permanecem, o chamado ganha nitidez junto com o desejo. De acordo com a estudante queniana Amorine, "O evangelismo aqui é um hábito. Onde quer que eu vá, penso: será que essa pessoa é renascida em Cristo? Devo falar a ela sobre Deus? Se acontecer um acidente agora, quantas pessoas irão para o céu neste lugar? É um hábito". Ressalto que Amorine não desenvolveu apenas o *habitus* evangelístico generalizado que caracteriza os pentecostais comprometidos, um vício genérico por almas. Ela também incorporou a disposição econômico-teológica que caracteriza essa corporação religiosa, conforme refletido na dimensão quantitativa e alocativa (quantos) de seu desejo devoto. Zelo, em Anagkazo, é justamente o nome deste desejo tutorado, uma ânsia por almas que é virtuosa, escatológica e calculista, assim como a indústria espiritual.

### Secularidade pós-colonial e o sujeito do consequencialismo convicto pentecostal

Neste artigo, dialoguei com o tema weberiano do chamado em um presente muito diferente daquele em que o sociólogo alemão produziu sua ética econômica das religiões mundiais, caracterizado por uma consciência crítica sobre o excepcionalismo ocidental, a vitalidade das chamadas *religiões públicas* (Casanova 1994)

e uma reavaliação geral do secularismo e do secular (Asad 2021). Isso me permitiu reverter o argumento de Weber e mostrar como os pentecostais contemporâneos exercem a própria devoção como trabalho, o trabalho de Deus, e como eles podem realizar esse trabalho vicário de forma tão profissional e instrumental quanto se espera de qualquer empreendedor secular. Argumentei que a teologia econômica permite uma visão não reducionista de como a LCI absorve valores e técnicas gerenciais do terceiro Espírito do capitalismo – habilidades de gerenciamento emocional, capital humano, liderança – para um *telos* cristão distinto: ampliar o Reino. Isso não é simplesmente uma reação à economia neoliberal como uma força exógena, mas a captura do Terceiro Espírito do Capitalismo por um projeto de prosperidade dotado de historicidade própria.

Esse foco em economias distintamente religiosas – economias que circulam e crescem com e para Deus – pode parecer insignificante quando comparado ao argumento original de Weber. Entretanto, elas também têm efeitos materiais bastante concretos, que muitas vezes são ofuscados pela noção secularista de que *religião* e *economia* são qualitativamente distintas. Grande parte da distinção entre capitalismo secular e o que Collins (1986) chamou de *capitalismo de igreja*, entre economias do lucro privado, que buscam justificação moral fora de si mesmas, e economias da Glória, que incorporam e buscam justificação moral na vontade de Deus, diz respeito à temporalidade (Haynes 2020). Estudiosos como Koselleck (2004), que abordam a secularização do tempo a partir de uma perspectiva europeia (portanto, ainda vinculada à noção de uma superação moderna do cristianismo), enquadraram esse longo e complexo processo como uma mudança da *abreviação* para a *aceleração*, da escatologia orientada para a transcendência para o progresso imanente e calculista, da profecia para o prognóstico. Esse também é o espírito que move a tese weberiana.

Alternativamente, organizações como a LCI pertencem a um presente que herdou uma noção de modernidade intimamente ligada ao

cristianismo desde as suas origens na *missão civilizadora* colonial/missionária europeia (Comaroff e Comaroff 1993). Igrejas como ela surgiram e se expandiram na África em um momento marcado por uma disposição temporal que Piot (2010) chamou de *nostalgia pelo futuro*, efeito do desgaste das utopias independentistas e o ocaso de imaginários seculares orientados para o estado soberano e a economia nacional. Neste artigo, mostrei como, filha deste presente, a LCI incorpora uma nova síntese temporal, em que as ferramentas da aceleração gerencial do capitalismo foram englobadas pela abreviação escatológica do tempo. A partir desse ângulo, o chamado e a teologia econômica me ajudaram a focar etnograficamente no tipo de sujeito gerado por esse mecanismo espiritual, dotado de uma economia da agência em que virtude, convicção e instrumentalidade permanecem distintos e não equivalentes, mas encontram uma medida comum (comensurabilidade) na matéria plástica do desejo.

## Referências

- Agamben, Giorgio. 2011. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Boitempo.
- Aristóteles. 2002. *Ética a Nicômaco*. Martin Claret.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2021. *Formações do secular: cristianismo, Islã, modernidade*. Editora Unifesp.
- Asamoah-Gyadu, Kwabena. 2005. *African charismatics: current developments within independent indigenous pentecostalism in Ghana*. Brill.
- Benveniste, Émile. 2016. *Dictionary of Indo-European concepts and society*. Hau Books.
- Bialecki, Jon. 2017. *A diagram for fire: miracle and variations in a charismatic movement*. University of California Press.
- Bíblia. 2024. *Nova tradução na linguagem de hoje (NTLH)*. <https://www.biblionline.com.br/ntlh>.
- Blanton, Thomas. 2017. *A spiritual economy: gift exchange in the letters of Paul of Tarsus*. Yale University Press.
- Boltanski and Eve Chiapello. 2017. *The new spirit of capitalism*. Verso Press.
- Bowler, Kate. 2013. *Blessed: A History of the American prosperity gospel*. Oxford University Press.
- Büttgen, Phillipe. 2014. Beruf. In *Dictionary of untranslatables: a philosophical lexicon*, organizado por Barbara Kassin. Princeton University Press.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Collins, Randall. 1986. The Weberian revolution of the High Middle Ages. In *Weberian Sociological Theory*. Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff. 2000. Millennial capitalism: first thoughts on a second coming. *Public Culture* 12 (2): 291-343. <https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291>.
- Csordas, Thomas. 2001. *Language, charisma, and creativity: ritual life in the catholic charismatic renewal*. Palgrave.
- D'Andrade, Roy. 1987. A folk model of the mind. In *Cultural models in language and thought*, organizado por Dorothy Holland and Naomi Quinn. Cambridge: Cambridge University.
- Dumont, Louis. 1985. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rocco.
- Faubion, James. 2011. *An Anthropology of Ethics*. Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2004. Tecnologias de si, 1982. *Verve* 6: 321-60.
- Foucault, Michel. 2008. *Nascimento da biopolítica*. Martins Fontes.
- Gifford, Paul. 2004. *Ghana's new Christianity: Pentecostalism in a globalizing African economy*. Indiana University Press.
- Goffman, Erving. 2013. *A representação do eu na vida cotidiana*. Vozes.
- Gorski, Philip, e Ates Altinordu. 2008. After secularization? *Annual Review of Sociology* 34: 55-85.
- Graeber, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value*. Palgrave Macmillan.
- Grim, Brian, e Melissa Grim. 2016. The socio-economic contributions of religion to American society: an empirical analysis. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 12 (3): 1-31.
- Harding, Susan. 2019. Religion: it's not what it used to be. In *Exotic no more: second edition*, organizado por Jeremy MacClancy. University of Chicago Press.
- Haynes, Naomi. 2020. The expansive present: a new model of Christian time. *Current Anthropology* 61 (1): 57-76. <https://doi.org/10.1086/706902>.
- Heward-Mills, Dag. 2007. *Church administration and management*. Parchment House.

- Hirschman, Albert. 2000. *As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes do seu triunfo*. Paz e Terra.
- Hochschild, Arlie. 2013. *So how's the family? And other essays*. University of California Press.
- Ingold, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Keane, Webb. 2007. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. University of California Press.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures past: on the semantic of historical time*. Columbia University Press.
- Lambek, Michael. 2008. Value and virtue. *Anthropological Theory* 8 (2): 133-57. <https://doi.org/10.1177/1463499608090788>.
- Lambek, Michael. 2015. *The ethical condition: essays on action, person, and value*. University of Chicago Press.
- Lauterbach, Karen. 2017. *Christianity, wealth, and spiritual power in Ghana*. Palgrave Macmillan.
- Lave, Jean, e Etienne Wenger. 1999. *Situated learning legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press.
- Leclercq, Jean. 1982. *The love of learning and the desire for god: a study of monastic culture*. Fordham University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Open Court.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Edusc.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Marshall, Ruth. 2010. The sovereignty of miracles: Pentecostal political theology in Nigeria. *Constellations* 17: 197-223. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2010.00585.x>.
- Mauício Júnior, Cleonardo. 2022. Tempo e antropologia do cristianismo: temporalidade profética e a presença pública no Pentecostalismo no Brasil contemporâneo. *Ciências Sociais e Religião* 24: 1-28. <https://doi.org/10.20396/csr.v24i00.8671088>.
- Meyer, Birgit. 2007. Pentecostalism and neo-liberal capitalism: faith, prosperity and vision in African pentecostal-charismatic churches. *Journal for the Study of Religion* 20 (2): 5-28. <https://doi.org/10.4314/jsr.v20i2.47769>.
- Mitchell, Timoty. 2005. The work of economics: how a discipline makes its world. *European Journal of Sociology* 46 (2): 297-320. <https://doi.org/10.1017/S000397560500010X>.
- Mondzain, Marie-José. 2005. *Image, icon, economy, the byzantine origins of the contemporary imaginary*. Stanford University Press.
- Piot, Charles. 2010. *Nostalgia for the future: West Africa after the Cold War*. University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, Julian. 2011. The place of grace in anthropology. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): 423-50. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.017>.
- Polanyi, Karl. 2011. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Elsevier Brasil.
- Reinhardt, Bruno. 2015. A christian plane of immanence? contrapuntal reflections on Deleuze and Pentecostal spirituality. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 405-36. <http://dx.doi.org/10.14318/hau5.1.019>.
- Reinhardt, Bruno. 2016. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião & Sociedade* 36 (2): 44-70. <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap03>.
- Reinhardt, Bruno. 2017. Ética e contingência na pós-colônia africana: esperando por Deus em Gana. *Ilha: Revista de Antropologia* 19 (2): 175-212. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p175>.
- Reinhardt, Bruno. 2018. Discipline (and lenience) beyond the Self: discipleship in a pentecostal-charismatic organization. *Social Analysis* 62 (3): 42-66. <https://doi.org/10.3167/sa.2018.620303>.
- Reinhardt, Bruno. 2020. Oikonomia pentecostal: reflexões teológico-econômicas sobre religião e neoliberalismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 36 (105): 1-20. <https://doi.org/10.1590/3610510/2020>.
- Reinhardt, Bruno. 2021. A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco espiritual em Gana. *Religião & Sociedade* 41 (1): 49-75. <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n1cap02>.
- Reinhardt, Bruno. 2023. Como o pentecostalismo cresce: reflexões sobre a pedagogia e a ética da oração carismática em Gana. *Debates Do NER* 23 (44): 179-218. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.135719>.
- Robbins, Joel. 2013. Monism, pluralism, and the structure of value relations: A Dumontian contribution to the contemporary study of value. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3 (1): 99-115. <https://doi.org/10.14318/hau3.1.008>.
- Singh, Devin. 2018. *Divine currency: the theological power of money in the West*. Stanford University Press.
- Schluchter, Wolfgang. 2017. Max Weber's sociology of religion: a project in comparison and developmental history. In *Max Weber's economic ethic of the world religions: an analysis*. Cambridge University Press.
- Schwarzkopf, Stefan, ed. 2019. *The Routledge handbook of economic theology*. Routledge.
- Weber, Max. 1966. *General economic history*. Dover.
- Weber, Max. 2003. *The protestant ethics and the spirit of capitalism*. Dover.
- Weber, Max. 2004. *The vocation lectures*. Hackett Publishing.

---

## Bruno Reinhardt

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, em Berkeley, Estados Unidos; mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), em Brasília, DF, Brasil. Docente na Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc), em Florianópolis, SC, Brasil.

*Os textos deste artigo foram revisados pela SK Revisões Acadêmicas e submetidos para validação do autor antes da publicação.*