

ZONAS FRONTEIRIÇAS: ÉTICA, ETNOGRAFIA E O CRISTIANISMO “REPUGNANTE”¹

*Simon Coleman*²

Resumo: Investigo, neste estudo, o relacionamento problemático entre a antropologia e o cristianismo conservador, representado pelo Pentecostalismo ligado à Teologia da Prosperidade. Meu interesse não está apenas nos complexos limites erigidos entre a prática social científica e a religiosa, mas também nas formas como ambas envolvem a construção de orientações éticas para o mundo, orientações essas que são persistentemente construídas pela implantação de fronteiras que atuam entre o primeiro e o segundo plano da perspectiva ética. Uma das implicações do meu argumento é que precisamos prestar mais atenção na temporalidade do enquadramento ético da ação. A outra é que a antropologia deve reconhecer o aspecto fragmentado, e até mesmo irônico e lúdico, da prática pentecostal.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Prosperidade; Ética; Fronteiras; Suécia.

Abstract: I explore the troubled relationship between anthropology and conservative Christianity, represented here by Prosperity-oriented Pentecostalism. My interest is not only in the complex boundaries erected between social scientific and religious practice, but also in the ways both involve the construction of ethical orientations to the world that are chronically constituted by the deployment of boundaries that play on movements between the foregrounding and backgrounding of ethical standpoints. One implication of my argument is that we need to consider more carefully the temporality of ethical framing of action. Another

¹ Traduzido por Gabriele Paparelli e Rafaela Silva, sob a orientação e a revisão de tradução da Prof.^a Dr.^a Elizamari Becker (UFRGS). Revisão técnica: Cleonardo Mauricio Junior (PPGA/UFPE) e Eduardo Dullo (PPGAS/UFRGS). A Debates do NER agradece ao Autor e à HAU: Journal of Ethnographic Theory, pela autorização e cessão dos direitos para esta tradução.

² Doutorado pela Universidade de Cambridge. Professor da Universidade de Toronto. Contato: simon.coleman@utoronto.ca

is that anthropology must acknowledge the fragmented, even ironic and playful, aspects of Pentecostal practice.

Keywords: Pentecostalism; Prosperity; Ethics; Borders; Sweden.

“Por que você está estudando esse lixo?”³ Essa foi a pergunta que um colega me fez, alguns anos atrás, sobre minha pesquisa, na Suécia, a respeito dos cristãos da Teologia da Prosperidade e do chamado evangelho *health and wealth*⁴. Não fiquei surpreso. Esse tipo de cristianismo não teve uma boa divulgação ao longo dos anos, sendo associado ao próprio engrandecimento dos televangelistas, aos apelos milagrosos dos curandeiros pela fé e a diversos guias de como viver de forma “mais eficaz” que podem ser encontrados nas seções de autoajuda ou negócios das livrarias. Um artigo da revista *Atlantic*, publicado alguns anos atrás, de fato acusou a Teologia da Saúde e da Prosperidade de ser uma causa fundamental da crise econômica mundial (Rosin, 2009). As denúncias de uma suposta falsidade e interesse próprio desses cristãos geralmente vêm por parte de outros cristãos, para não mencionar os comentaristas seculares. Sendo assim, ouvi variações da mesma pergunta ao longo dos últimos vinte e cinco anos. Muitas vezes ela veio de outros colegas antropólogos, embora uma dessas ocasiões talvez tenha sido especial por envolver um etnógrafo de um tipo de religião popular que, embora não seja cristã, encoraja uma busca explícita pela prosperidade que

³ Agradeço os comentários daqueles que participaram do workshop *Speaking Ethically Across Borders*, onde este artigo foi originalmente apresentado, incluindo meu comentarista Richard Irvine. Meus agradecimentos especiais também aos editores desta coletânea, e aos revisores anônimos por seus comentários úteis e astutos sobre um rascunho anterior. Agradeço à universidade St. John's College, Cambridge, por hospedar e financiar minha participação no workshop.

⁴ Nota da revisão técnica: O termo *health and wealth gospel* designa pejorativamente as igrejas pentecostais que enfatizam sua liturgia no alívio imediato de problemas financeiros e de saúde. No Brasil, o termo neopentecostal, em minha opinião, parece carregar o mesmo tom pejorativo, principalmente por conta de sua identificação com a Igreja Universal do Reino de Deus.

não parece *tão* distante das pessoas que venho estudando. Mesmo assim, para o meu colega, seu campo não-ocidental claramente constituía um objeto antropológico muito diferente, e que não precisava de uma justificativa detalhada – ao contrário do meu.

Com certeza não sou o único antropólogo que estuda o Cristianismo conservador e que é submetido a esse tipo de indagação. O famoso ensaio de Susan Harding, *Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural Other* (1991), criou praticamente uma espécie de gabarito de origem para esse subcampo. Harding argumentou que os cristãos que estudava, do ponto de vista antropológico convencional da época, constituíam o tipo *errado* do Outro cultural: supostamente *anti* e não simplesmente *não-modernos*; poderosos, donos de sua própria voz e, por essa razão, afastados do espaço conceitual e político ocupado pelas minorias étnicas vulneráveis ou colonizadas (1991, p. 392).

Esse tipo de cristianismo também era “errado” devido ao seu hábito de cruzar as fronteiras de campos ocupados por etnógrafos: era “coisa *fora* de lugar” (Douglas, 1966), por apresentar inclinações proselitistas *dentro* de contextos de observação e produção acadêmica; e, além disso, coisa *fora* de lugar que não era interessante, “local” ou moralmente apropriada o suficiente para merecer uma séria atenção. Como etnógrafos do Cristianismo, especificamente inseridos nos contextos euro-americanos, tanto Harding quanto eu temos, portanto, que lidar com o estudo de evangélicos que ocupam posições institucionais e culturais avizinhas com nossas vidas acadêmicas cotidianas. Na prática, essa proximidade pode levar, como o trabalho de Harding sugere, a um policiamento do discurso acadêmico atrelado a suposições de que ela mesma seria evangélica. Ou, no meu caso, de forma mais frequente, a um questionamento não só do interesse inerente do meu tema, mas também do seu valor inerente como um fenômeno cultural. Tais preocupações sobre limites são frequentemente mais exacerbadas nos Estados Unidos por causa dos contextos discursivos reais entre antropólogos e seus alunos evangélicos (discutido em Coleman; Carlini, 2004, p. 12-21). No contexto Sueco, especialmente no começo do meu

estudo sobre Prosperidade Cristã, na cidade universitária de Uppsala, me deparei com um embate entre cientistas sociais e teólogos sobre os efeitos potencialmente maléficos de um pregador da Prosperidade financeiramente poderoso, americanizado (e, portanto, brilhante) tanto na vida intelectual quanto na vida emocional e espiritual dos universitários. Passado apenas um dia da minha primeira chegada em Uppsala, no ano de 1986, para realizar trabalho de campo, um antropólogo da cidade me perguntou: “Por que diabos você quer estudar esses doidos?” (uma variante da pergunta “esse lixo”) (Coleman, 2002, p. 79)⁵.

Diversos pontos associados com o trabalho de Harding foram discutidos ao longo dos anos, mas gostaria de salientar um ponto interessante levantado lá no último parágrafo do seu texto, e que tem sido bem menos comentado. Harding dedica seu trabalho como antropóloga ao desenvolvimento de estratégias efetivas para confrontar as posições e políticas defendidas pelos cristãos conservadores. Porém, e ao mesmo tempo, ela argumenta que precisamos de relatos parciais, contextualizados e mais detalhados, para descrever quem são essas pessoas, de forma a “[...] desconstruir a oposição totalizante entre nós e eles” (1991, p. 393). Pode-se dizer que vemos revelada aqui a existência de dois caminhos de conduta ética possíveis para os antropólogos em relação ao cristianismo conservador, embora eles nem sempre levem para a mesma direção. Há uma ética de contornos visivelmente políticos, de um endurecimento das atitudes e da luta pelo que é percebido como moralmente bom, para além do mundo acadêmico – um tipo de engajamento oposicionista, chegando bem perto do que Michael Lambek (2010, p. 9) referiu como o significado da ética usado no senso comum para se referir à valência positiva colocada sobre determinados atos. Mas há também uma postura *disciplinar* a ser adotada, um tipo de cultivo de si do sujeito acadêmico que é um apelo em prol da compreensão, da complexidade e

⁵ Essa questão recebeu um tempero a mais no contexto acadêmico pelo debate animado que estava ocorrendo no Departamento de Antropologia Cultural de Uppsala, na década de 80, sobre a legitimidade do trabalho de campo *at home*.

das particularidades, constituído precisamente pela observação de aspectos do Eu nesse Outro convencionalmente tido por repugnante⁶. Esse último ponto é exemplificado de forma bastante dramática em outro artigo famoso de Harding, *Convicted by the Holy Spirit* (1987), no qual ela discute como a linguagem da conversão quase a captura em suas teias narrativas. Contudo, acredito que a pergunta óbvia aqui é: como é possível relacionar a aceitação da necessidade de uma oposição politicamente articulada com o projeto etnográfico de autodesconstrução em nome do Outro? O Outro é repugnante na primeira modalidade, mas não na segunda? E precisamos observar essas modalidades como conflitantes ou talvez como incomensuráveis na obra de um mesmo estudioso? Essas indagações são fundamentais para meus questionamentos neste artigo. Elas me motivaram a abordar o tema levantado pelos editores desta coletânea em relação à compreensão de como as pessoas negociam uma multiplicidade de posições éticas – no meu caso, tanto dentro dos, como entre os, respectivos “mundos” da antropologia e do Evangelicalismo. Essas questões também corroboram o projeto de Didier Fassin (2008, p. 333-334) de construção de uma antropologia moral que escrutiniza os próprios preconceitos morais da disciplina, ao ponto de considerar os posicionamentos, às vezes bastante desconfortáveis, dos estudiosos que oscilam entre o niilismo relativista a respeito do conhecimento e do poder e a “ética” definida por um marcado ativismo no campo.

Na minha abordagem, estou interessado no que poderíamos pensar sobre os limites fronteiriços da prática ética: não só até onde uma determinada posição pode ser adotada, e não só como (e onde) uma posição é capaz de reconhecer a outra, mas também como orientações éticas aparentemente diferentes podem se articular de maneiras surpreendentes e, muitas vezes, mutuamente produtivas. Assim, dizendo de outro modo, estou explorando como a prática ética pode se tornar produtiva precisamente *através* da afirmação e implantação constantes de limites, de fronteiras, a partir da execução

⁶ Discuto essa postura disciplinar em relação à ética da realização do trabalho de campo “participativo” em Coleman (2008).

de movimentos entre o primeiro e o segundo plano dos pontos de vista éticos.⁷ Dessa maneira são criadas as zonas fronteiriças da ética, o que nos faz pensar no argumento de Renato Rosaldo de que assim como as zonas fronteiriças reais, como aquelas ao longo da fronteira EUA-México, devem ser estudadas agora como espaços de hibridismo e criatividade cultural, as fronteiras metafóricas – como as de classe, sexo, etnicidade – se estendem por sociedades supostamente monolíticas e podem ser consideradas como *loci* de invenção contínua (Rosaldo, 1989; ver também Carrithers, 2005, p. 441). Uma das zonas fronteiriças que quero explorar nesta investigação é a que se encontra entre a antropologia e o tipo de Pentecostalismo que estudo, mostrando que este é um espaço metafórico e literal que possui outras dimensões para além das identificadas por Harding: repugnância, oposição, e (pelo menos por um lado) a busca por compreensão. Claro que podemos usar a linguagem mais antiga da liminaridade, mas meu interesse é em posturas éticas que são menos ordenadas ou sistematicamente articuladas umas com as outras do que essa perspectiva tende a insinuar. Também, não estou reafirmando o importante – mas agora estabelecido – argumento de que a antropologia emerge de raízes cristãs – e às vezes reflete-as (e.g., Cannell, 2005). Em vez disso, me vejo como um explorador do espaço etnográfico em constante movimento, e às vezes sobreposto, criado por duas orientações éticas para o mundo – Antropologia e Pentecostalismo – que se estabeleceram através do crônico movimento de construção e de transposição de fronteiras.

Ao refletir sobre tais temas, precisamos lembrar que o trabalho de Harding é por si mesmo uma prestação de contas. Em um contexto americano, onde os encontros entre antropólogos e seus supostos oponentes ideológicos podem

⁷ Para uma discussão de primeiro e segundo plano em relação ao engajamento religioso, veja os artigos na edição especial de *Ethnos Foregrounds and backgrounds: Ventures in the anthropology of Christianity*, editado por Bandak e Jørgensen (2012). Esta preocupação com a dimensão produtiva dos (muitas vezes inconstantes) limites se associa aos temas debatidos no artigo de Paolo Heywood nesta coletânea.

muito bem ocorrer nos *campi* universitários, ela não deixou de ser questionada por seus colegas: “Você é ou já foi uma cristã fundamentalista?”. Sua travessia etnográfica dessa fronteira particular entre os compromissos social-científico e religioso leva ao que Webb Keane (2010, p. 78) chama de prestação de contas como um tipo de ação consequente que pode engendrar tanto declarações morais quanto uma formação de si ética. Através de tal justificativa, uma ética antropológica vem à tona quando Harding explica aos seus colegas o motivo da realização de seu trabalho (veja em Lambek, 2010, p. 30).

Então, quero começar respondendo seriamente a pergunta “por que você está estudando esse lixo?” ao invés de descartá-la como trivial ou desprovida de autoconsciência. Por que a Teologia da Prosperidade *haveria de* parecer, sob uma perspectiva antropológica específica, como lixo, como algo fora de lugar, não apenas em contextos religiosos, mas também em etnográficos?⁸ E por que explorar essa pergunta pode nos levar a um exame etnográfico – e não apenas autorreflexivo – sobre o que seria falar eticamente *através* das fronteiras? Sem querer abusar da metáfora, de que maneira esse lixo pode agir como adubo teórico e não apenas como uma representação do resultado previsível de indignação ética?

A FERTILIDADE DAS FRONTEIRAS

Uma resposta inicial à tarefa que me propus pode ser expressa em um registro metodológico: ao trabalhar com cristãos da Prosperidade,

⁸ Claro, pode-se argumentar que as atitudes em relação ao estudo do Evangelicalismo mudaram nas últimas duas a três décadas, ganhando nuances à medida que mais antropólogos entraram nesse subcampo (Coleman; Hackett, 2015). Artigos recentes que desafiam a divergência antropológico-evangélica – indicando, ao mesmo tempo, que ela ainda existe – foram fornecidos por B. Howell (2007) e Meneses et al. (2014). Crapanzano (2000, p. 83) apresenta uma atitude intrigantemente ambivalente: indica que o literalismo dos “fundamentalistas” cristãos é, de fato, endêmico na cultura americana como um todo e, ao mesmo tempo, relata sua extrema aversão a se sujeitar ao discurso proselitista durante o trabalho de campo.

encontramos de fato dificuldades em aplicar o que Michael Carrithers (2005, p. 433) descreveu como os “padrões estético-morais” da nossa disciplina, “a capacidade de se colocar de forma imaginária no lugar de outra pessoa, sem a necessidade de compartilhar valores ou cosmologia” (Carrithers, op. cit., p. 438). Isto não é apenas uma questão política. O Evangelho da Prosperidade se refere a uma fé que (similar, por exemplo, às variedades do chamado Islã conservador) parece, conscientemente, *resistir* à sua absorção pela linguagem dos outros, e negar a legitimidade da apropriação intelectual através da antropologia, fazendo isso através da implantação de um poderoso arsenal linguístico próprio. Indiscutivelmente, o próprio poder desse arsenal constrói, à primeira vista, a imagem de uma religião que parece estar propondo uma abordagem rígida, deontológica da prática da fé. Também pressupõe uma confiança na capacidade dos fiéis de desafiarem ou se apropriarem de partes específicas da academia. Em 1987, durante meu trabalho de campo em um encontro sobre a Teologia da Prosperidade feito por estudantes universitários cristãos em Uppsala, escutei um jovem pregador sueco dizer ao seu público estudantil que a teologia e a antropologia vistas na universidade eram as piores matérias de se estudar: a primeira banuiu Deus e a última o sentenciou à morte (Coleman, 2002, p. 82). Porém, durante os anos 80 e 90, também pude observar o trabalho de estudiosos como Ernest Gellner ser recomendado em listas de leitura para estudantes cristãos na nova universidade *Word of Life*, para que eles pudessem incorporar essas perspectivas dentro de suas visões de mundo. Eu gostaria de ter presenciado a discussão de *Nações e Nacionalismo* (1983)⁹, e estou igualmente curioso para saber o que teria acontecido se o próprio Gellner estivesse lá para participar.

Há muito mais ainda para se falar sobre o relacionamento problemático entre a antropologia e esses cristãos, pois desejo ver as fronteiras não só como rotas através das quais o discurso com carga ética possa viajar, mas também

⁹ Considero o uso do trabalho de Gellner na *Word of Life*, bem como reflito mais detalhadamente sobre as implicações de seu trabalho para o estudo dos evangélicos, em Coleman (2008).

como férteis *catalisadoras* desse tipo de discurso em nome de informantes ou antropólogos. Essas fronteiras tornam-se lugares produtivos para explicações ou justificações e propiciam navegação explícita – tornam-se contextos onde a ética se torna manifesta e objetivável (ver Lambek 2010, p. 30; comparar com Keane, 2010, p. 69). Se quisermos esticar a lógica dessa afirmação um pouco mais, poderemos dizer que tornar algo manifesto não *expressa* simplesmente o que já existe, mas também o *refaz*, já que a objetivação possui certos efeitos e permite certas formas de reflexividade (Keane, 2010, p. 69) que são produtivas por essência. Sendo assim, a Teologia da Prosperidade não é apenas algo repreensível para muitos antropólogos, mas é também um tipo muito particular de objeto (ou é *moldada* para se tornar esse tipo particular de objeto), assumindo uma forma semiótica que pode tanto ajudar a tornar explícitos quanto a (re)fazer certos aspectos da ética da prática antropológica. Pode ser que, no processo, fique claro como e porque falamos profissionalmente através de certas fronteiras culturais, mas optamos por nos manter em silêncio na relação com outras – ou reconhecê-las, talvez, apenas como “lixo”.

No entanto, estou interessado no cristianismo da Teologia da Prosperidade não só como um tipo de objeto fronteiro com a antropologia, mas também como constituído permanentemente pela construção e deslocamento de fronteiras através do discurso e de outros meios de comunicação. Tais fronteiras se manifestam em escalas muito diferentes, mas um foco essencial deste artigo é aquele geralmente associado à prática ética e a reflexão sobre essa prática, além de constituir-se em um tópico debatido na abordagem da ética da virtude: o cultivo do sujeito religioso e os meios através dos quais o próprio cultivo pode envolver o exercício aparente de certos tipos de escolha.

Refletindo sobre o processo de escolha, Jarrett Zigon (2007, p. 133) considera se e como uma pessoa está sendo moral quando ele ou ela não está conscientemente sendo forçado(a) a tomar uma certa decisão, além de se preocupar com a forma como um determinado treinamento comportamental pode se transferir através de contextos sociais. Zigon aprofunda seu argumento alegando que a ética é “realizada” em momentos que expressam dilemas ou quebras de expectativas normais, quando surgem desentendimentos, ou

quando um antigo “modo de ser moral-cultural” encontra um novo, como, por exemplo, o Pentecostalismo: “Dessa forma, faço uma distinção entre moralidade como modo irrefletido de estar no mundo e ética como tática realizada no momento da irrupção do dilema ético” (Zigon, op. cit., p. 137). Para Zigon (op. cit., p. 138), o objetivo final da ética como tática é alcançar o estado de novamente habitar o conforto irrefletido do familiar. Embora, como já disse, concorde com ele sobre a necessidade de se considerar o enquadramento temporal da ação ética, estou menos convencido da imagem de conforto irreflexivo. Principalmente porque essa imagem não capta até que ponto o Pentecostalismo pode envolver o cultivo ativo de “dilemas” ou “quebras” como parte de sua configuração comportamental.

Uma das razões pelas quais a problemática de fazer escolhas ativas é significativa ao considerar a relação entre a Antropologia e o Pentecostalismo é que esse último – ao contrário, digamos, de ser um membro dos Nuer ou Azande – envolve uma estrutura cultural em que o indivíduo geralmente pode optar por adotar ou recusar. Essa possibilidade contribuiu para as suspeitas dos colegas de Susan Harding sobre o seu interesse pelo Evangelicalismo Americano. Porém, ser pentecostal implica mais que uma decisão original e única de *tornar-se* um convertido: é também a porta de entrada para uma nova gama de escolhas éticas. James Laidlaw observa que “[...] diversas tradições filosóficas e teológicas mantiveram alguma variação da ideia de que o ato ético pressupõe um certo grau de autonomia de parte do indivíduo, já que deve ser o resultado de uma escolha feita dentre os possíveis cursos alternativos de ação” (2013, p. 65; ver também Howell, 1997)¹⁰. Para o antropólogo, um dos problemas em jogo envolve evitar o determinismo Durkheimiano e a fusão do social com o cultural¹¹. Gostaria

¹⁰ No entanto, como observa James Faubion (2014, p. 438), tanto ele quanto Laidlaw procuram, de um lado, encontrar um equilíbrio entre assumir a falta de liberdade, e do outro, uma implausível suposição de autonomia plenamente realizada.

¹¹ Mas veja, por exemplo, a afirmação de Fassin (2014, p. 430) sobre a necessidade de uma abordagem mais sutil para Durkheim, demonstrando que o dever não esgota a

de argumentar que, para os cristãos suecos da Teologia da Prosperidade, a participação em sua fé joga com a ambiguidade não só das fronteiras do sujeito, mas também com a escolha em si como uma categoria marcada e constituinte da ação ética que pode contribuir para o cultivo de si. Em um artigo recente sobre os Pentecostais Ganeses, Girish Daswani (2013, p. 469) discute o quão complexo é para os fiéis fazer julgamentos morais em situações de incerteza, descrevendo esses momentos de dúvida como desestabilizadores dos parâmetros convencionais do que é aceitável no presente (op. cit., p. 468). As questões éticas são, portanto, levantadas e tornadas explícitas. Concordo com ele da perspectiva do meu trabalho de campo, mas também argumento que, em se tratando dos sujeitos religiosos que estudo, o falar e o atuar através de certas fronteiras podem se tornar meios crônicos de *cultivar* e não só de atenuar os riscos (Coleman, 2011, p. 42), e também, nesse mesmo processo, meios de experimentar, muitas vezes de forma consciente, a perda temporária de autonomia na medida em que tal risco pode permitir a forças externas ameaçarem e reconstruírem o que o indivíduo percebia sobre si mesmo. Essa combinação de escolha e restrição pode parecer um paradoxo do ponto de vista *externo*, embora não o pareça necessariamente do *interno*. Ela também levanta uma pergunta muito particular para mim como etnógrafo de um movimento religioso no qual a participação envolve a aprendizagem de práticas incorporadas, mas onde o envolvimento pode, no entanto, ser fragmentário e situacional. Michael Lambek (2010, p. 11), James Laidlaw (2013) e outros sugerem que devemos ver a ética como uma modalidade de toda ação social ou do estar no mundo, em vez de considerá-la como um domínio particular da vida social. A ética, na verdade, está sempre presente de diferentes formas, e Lambek enfatizou a inconsistência da ação humana (2010, p. 9), mas também a importância do exercício de julgamento na “ética cotidiana” (op. cit., p. 26). Esses comentários nos fazem lembrar a necessidade de cautela

moralidade (ver também Howell, 1997, p. 7).

ao pensar no exercício da piedade¹² como uma visão não deliberativa da disposição de alguém, como Laidlaw (2013, p. 178) sugere ao discutir o influente trabalho de Saba Mahmood sobre as mulheres muçulmanas no Cairo (2005, p. 137). Porém, como podemos ver a participação religiosa como envolvendo a colocação *situacional* e, portanto, temporariamente limitada, de um determinado enquadramento ético nos eventos? E como, no caso de uma forma religiosa como a Teologia da Prosperidade do Pentecostalismo, o caráter situacional da invocação desse enquadramento coexiste com uma retórica que parece ser confiante em abranger toda a vida humana?

Essas questões nos levam de volta à ideia de fronteiras e de zonas fronteiriças como catalisadores produtivos para a objetificação – ou, mudando de metáfora, para a cristalização temporária – da ação e do discurso ético. Referindo-se aos Pentecostais ganeses, Daswani (2013, p. 475) comenta a necessidade de “[...] entender como cada fiel lida com os desafios da negociação entre o normativo e o tácito, entre práticas incomensuráveis e incompatíveis”. Mais uma vez, concordo com isso, mas também estou interessado em entender como o exercício da escolha pode ser uma forma especificamente positiva de cultivo de si. Fazer uma escolha muitas vezes envolve o ato de se responsabilizar tanto pelas suas próprias ações, como pelas dos outros. Michael Lempert (2013, p. 370) sugeriu que “[...] a presunção de que a ética é algo inerente à prática continua a distrair do problema de como narrar e teorizar as imbricações entre ética e discurso”. Para Lempert, aceitar o caráter ordinário da ética não significa que devemos assumi-la como algo imanente e feito sem qualquer esforço, tão fácil como chutar uma pedra do caminho. Em vez disso, a ética está sujeita à contingência performativa e às realizações precárias que requerem trabalho semiótico

¹² Precisamos, é claro, ter em mente que a piedade, por exemplo, nos contextos muçulmano e pentecostal terão associações diferentes. No último caso, introduz relações com as raízes metodistas do pentecostalismo. Para meus propósitos, a piedade implica os exercícios dirigidos pessoalmente das práticas orientadas pelo Pentecostalismo e a Teologia da Prosperidade, os quais, como veremos, devem ser considerados como formas de autodisciplina/cultivo, mas também em um sentido de exploração mais lúdico.

explícito e intersubjetivamente evidente e, de fato, “na medida em que a atividade ética é estimulada pela interação discursiva, ao invés de ser uma qualidade que sempre está presente, devemos permanecer atentos para atos performativos bem e mal sucedidos” (Lempert, op. cit., 371)¹³. Claro que, as formas de reflexividade variam em diversas dimensões, algumas violações serão notadas mais do que outras, e sob certas condições – especialmente aquelas de abordagens éticas ou dilemas –, podemos esperar que as pessoas recitem discursos culturais sobre moralidade mais prontamente do que em outras ocasiões (Lempert, op. cit., 377)¹⁴.

Lempert muito adequadamente sugere que talvez possamos compreender o funcionamento da ética através da performatividade intencional e difundida, em que os “interactantes” trabalham tanto para invocar, quanto para inferir a ética presente em determinadas situações (op. cit., p. 379). No entanto, enquanto ele explora a ideia de que, em um contexto discursivo, é possível transferir “[...] do falante para o ouvinte o encargo de descobrir *que* a ética é relevante e a *quem* ela se dirige” (op. cit., p. 379), minha ênfase na invocação desses quadros éticos por fiéis (ou antropólogos, neste caso) como um ato de cultivo de si significa que me concentro nos falantes tanto quanto – e às vezes até mais – nos aparentes receptores das reivindicações éticas. Portanto, minha abordagem se aproxima do modelo de cultura e estética moral interativa de Carrithers (2005, p. 434), como uma questão de persuasão e retórica, ao invés de algo semelhante a um programa de computador determinístico. Concordo com o autor que as pessoas podem usar essas ferramentas culturais para trabalhar não apenas nos outros, mas também em si. Nesse trabalho, devo argumentar, um conjunto de posturas

¹³ Lempert (2013, p. 376) também discute duas abordagens principais para a antropologia contemporânea da moralidade: a abordagem neo-aristotélica ou Foucaultiana, que considera a ética como incorporada na prática; e uma visão mais kantiana da ética como o ato de distanciar-se do mundo.

¹⁴ Embora eu não tenha espaço para desenvolver o ponto aqui, podemos considerar paralelos entre infrações morais e discursos milagrosos como meios de incentivar a reflexividade (veja também Clarke, 2014 sobre um exemplo Sufista).

éticas que constantemente invoca fronteiras, limites a serem marcados e cruzados, pode ter uma eficácia considerável. No que diz respeito ao Pentecostalismo, a conscientização e objetivação da prática ética como ação crônica são fundamentais para o desempenho da fé orientada para a criação de zonas fronteiriças culturais e morais. Também, como veremos, levanta questões quanto à imanência e objetivação da ética pelos comentaristas, incluindo os antropólogos.

ANTROPOLOGIA E PENTECOSTALISMO GLOBAL

Em breve, explorarei mais estas questões através de um estudo de caso sobre os cristãos da Prosperidade suecos, que venho acompanhando desde 1980. Mas, antes, preciso fazer uma reflexão final sobre o lugar do cristianismo conservador, em particular do Pentecostalismo, no cenário mais amplo das ciências sociais. Nos mais de vinte anos desde que Harding originalmente publicou seus artigos sobre estudar – e se encontrar com – o discurso protestante conservador nos Estados Unidos, a disciplina mudou de uma forma que seu trabalho já havia antecipado parcialmente. Desde a década de 1990, boa parte da atenção acadêmica, de fato, se focou nos evangélicos, especialmente na atividade Pentecostal pelo mundo. Duas das abordagens analíticas mais proeminentes dentro da antropologia concordam com o seu impacto cultural, embora o façam de posições da disciplina bastante distintas. Suas respectivas posições são esclarecedoras ao refletirem sobre o emaranhado das relações éticas entre a antropologia e o Pentecostalismo.

O diagnóstico de Jean e John Comaroff do milenarismo Pentecostal como um tipo de expressão particular de um capitalismo milenar mais amplo e uma forma de “economia oculta” (e.g, 1999; 2000) utiliza as ferramentas materialistas e comparativas da antropologia para mostrar o poder do discurso da Prosperidade como explicação dos seus comprometimentos com as vítimas da atual ordem econômica e, também, para explorar a capacidade da antropologia em revelar as implicações ideológicas

de tal discurso. Claramente, não estou expressando suas ideias (bastante conhecidas) com detalhes, mas o ponto relevante aqui é que o seu trabalho provocou um tipo particular de debate sobre a localização e os limites entre as formas Antropológicas e Pentecostais de compreensão e prática. Em especial, Ruth Marshall (2009, p. 30) receia que na abordagem dos Comaroff a voz autoritária do acadêmico fale “através do texto cultural que é uma crença religiosa local” e, no processo, acabe “insistindo que os signos religiosos ou sobrenaturais signifiquem uma verdade escondida daqueles que os expressam e elaboram”. Em outras palavras, parte-se do princípio que a prática religiosa tem uma racionalidade implícita que é discernível através dos métodos da ciência social¹⁵. No entanto, para Marshall: “O que é deixado de fora desses estudos [é] esse elemento irreduzível de fé que demarca a fronteira entre o que é possível para a ciência social pensar e o que as análises apenas rodeiam, reduzem ou ignoram”. Então, a questão é a representação ética dessas práticas religiosas, e até que ponto estas mantém uma voz que pode escapar e superar a das ciências sociais. Se pensarmos nas duas rotas da prática ética que esbocei no início deste artigo, podemos perceber uma preocupação maior sobre a relação entre a antropologia, como prática política (e crítica), e uma postura disciplinar que procura de forma mais explícita localizar aspectos do eu no Outro¹⁶.

No entanto, posicionando-nos com relação a essas maneiras contrastantes de analisar o Pentecostalismo, podemos ver os Comaroffs como implementadores da antropologia como um meio para o esclarecimento

¹⁵ Há reproduções aqui da discussão de Fassin (2014, p. 432; veja também Laidlaw, p. 2014, p. 60) de como os conceitos de agência podem incorporar o ponto de vista do analista sobre o uso apropriado da liberdade (ou seja, a busca de interesses “reais”) em sua própria definição. Podemos também comparar as observações de Marshall com críticas à abordagem da economia política para examinar a cultura e a diferença, conforme documentado pelos editores na sua introdução a esta coleção.

¹⁶ Confesso não saber ao certo o que o termo um “elemento irreduzível da fé” pode significar. Mas ao dizê-lo, nos termos de Marshall, eu talvez traia a minha própria sensibilidade social científica irreduzível.

politicamente engajado que atua *sobre* o Evangelho da Prosperidade, ao mesmo tempo em que mantém distância dele. Contudo, seu outro trabalho tem girado em torno das fronteiras que ligam os efeitos da missão religiosa não apenas com as mudanças na constituição dos sujeitos religiosos, mas também com as mudanças da própria disciplina. Aqui, então, passo para a segunda das abordagens analíticas proeminentes que desejo mencionar neste capítulo. Se parte da força da escrita de Harding estava em sua descrição dos ataques que sofreu por parte da linguagem de seus colegas (ao invocarem o “Outro repugnante”) e dos fiéis (invocando a “convicção pelo Espírito Santo”) com o intuito de questionar, em ambos os casos, sua identidade como uma acadêmica americana racional, trabalhos recentes invocaram a linguagem carregada de ruptura e continuidade ao descrever batalhas ainda mais amplas entre os discursos pentecostais e antropológicos. Joel Robbins (2004; 2007) capta maravilhosamente bem essas questões em sua descrição do grupo Urapmin, da Melanésia, negociando entre visões de mundo tradicionais e pentecostais¹⁷. Uma negociação às vezes conturbada que os leva a perceber boa parte da vida como um processo de tomada de decisões morais (Daswani, 2013, p. 468), mesmo que isso também possa incitar os antropólogos a debaterem: estamos observando alguma forma de modernidade e de mudança irreversível sendo instituída através de tais decisões? Para Robbins, a moral mais ampla de sua história etnográfica de transformação é que, ao reconhecer a influência do Pentecostalismo sobre os informantes, a própria antropologia deve mudar e aceitar as transformações potencialmente irreversíveis no local. Assim, o Pentecostalismo se torna uma espécie de *trickster* híbrido em tais termos, transformando e articulando com as ontologias locais, ao mesmo tempo em que força os observadores a

¹⁷ Desta forma, observe a alternância de posicionamento analítico em relação ao que se entende por “local” nesta seção. Às vezes, o pentecostalismo é construído por estudiosos como um exemplo de cultura global, ou pelo menos transnacional, em relação a modos de vida tradicionais mais estabelecidos. Em outros momentos, o pentecostalismo é considerado parte da ecologia cultural local, que está sendo analisada por um agente externo – também conhecido como antropólogo.

aceitarem que os informantes não simplesmente assimilam eventos novos em categorias culturais já existentes. Assim, nem as culturas “locais” nem a própria antropologia podem ser vistas como imunes aos efeitos de tais cruzamentos de fronteiras pelo Pentecostalismo. Visto desta forma, o que Robbins (2007) chama de “pensamento de continuidade” da antropologia diante da ruptura se transforma em um detector de poluentes, protegendo as categorias da disciplina através de afirmativas de preservação do poder das cosmologias locais na domesticação das ideologias pentecostais.

Novamente, mesmo que concordemos ou não com a tese de Robbins, devemos reconhecer seu impacto no seu subcampo, e sua capacidade de atingir um nervo intelectual bruto. Seu argumento usa a etnografia para comentar sobre a ética antropológica até então dada por garantida, considerando os pressupostos sobre a integridade moral e epistemológica de mundos “locais” que ajudaram a formar a disciplina e seus praticantes ao longo de muitos anos. No entanto, neste artigo minha figura de retórica é menos a de uma ruptura *per se* do que a de examinar a constituição do Pentecostalismo (assim como a antropologia) nas fronteiras e através delas, incluindo os contextos Euro-Americanos onde as práticas acadêmicas e religiosas são quase justapostas. Enfatizo os modos nos quais parte do dinamismo tanto do Pentecostalismo sueco quanto de outros lugares reside no seu caráter inevitavelmente *parcial*. Uma retórica da abrangência mundial tanto é coerente como complementa a suposição de que a diversidade cultural e religiosa do Outro está sempre presente e é um dever envolver-se com ela. Portanto, descrevo o pentecostalismo como uma espécie de “cultura parcial” (veja também Coleman, 2010, p. 800-802), apresentando visões de mundo criadas para a exportação, mas que muitas vezes se tencionam e articulam com os valores assumidos de qualquer anfitrião. Não devemos assumir, é claro, que as formas pentecostais existam em forma transcendental, esperando para serem baixadas (*downloaded*) pelas sociedades ou pelos indivíduos. Porém, em minha opinião, um ponto chave é que uma cultura parcial, definida nestes termos, está sempre preparada para existir em e através de fronteiras salientes, muitas vezes focando e marcando as mudanças da prática ética através de diversos meios semióticos que possuem

sua própria integridade estética, mas também que se aproveitam quase de forma parasitária das formas já existentes.

Um ponto similar, e muitas vezes subestimado, é que as fronteiras através dos quais os Pentecostais atuam não estão simplesmente “por aí”, expressando de alguma maneira as diferenças essenciais entre as visões Pentecostal e local sobre o mundo. Elas são constantemente construídas e reconstruídas pelos fiéis, embora muitos autores pareçam pensar que o principal motivo para examinar a atividade pentecostal é pela sua habilidade de converter não-cristãos às suas visões de mundo. Prefiro reforçar que é igualmente importante examinar outra dimensão da fronteira: as formas pelas quais o Pentecostalismo em si se reconstrói através da afirmação de sua necessidade de trabalhar nas fronteiras que envolvem tanto os fiéis, quanto os não fiéis. Podemos voltar ao argumento de Keane que “[...] o ato de prestar contas de si mesmo aos outros pode ser também um ato de formação de si” (2010, p. 78). Tais prestações de conta são certamente uma forma de auto-objetivação, e a audiência pode ser tanto o Eu, como um suposto Outro.

O DISCURSO DA PROSPERIDADE NA SUÉCIA

Ao longo do último quarto de século, tenho estudado a fundação da igreja *Word of Life*, localizada em Uppsala, Suécia, e como ela evoluiu de uma pequena congregação, no início da década de 80, para uma igreja e um grande ministério de plantação de mega igrejas cujo império se espalhou pela Escandinávia até o Leste Europeu, a Terra Santa e além. Sua expansão incluiu um tipo de duplicação fractal do modelo sacerdotal da *Word of Life* (e.g. Coleman, 2000), que é fortemente inspirado nas raízes da Teologia da Prosperidade norte-americana. A igreja logo se tornou conhecida por atrair o público jovem na década de 80, pois seu estilo aparentemente requintado e americanizado (roupas elegantes, telas de vídeo, música profissional), junto com a realização de grandes conferências, atraiu eruditos do circuito global da Prosperidade para a longínqua e secular Suécia.

Embora grande parte da literatura recente sobre o Pentecostalismo faça referência à sua expansão em contextos de conversão ao cristianismo ou *para fora* do catolicismo, ou ainda através de uma missão reversa dos países do Sul em direção ao Norte (e.g. Ukah, 2008), o caso sueco incluiu o surgimento do neopentecostalismo em um contexto em que, apesar da reputação da secularidade do país, congregações mais clássicas formavam uma presença institucional poderosa e cada vez mais respeitável desde a década de 20. Esse tampouco foi um caso que levantou questões do Pentecostalismo como transmissor ou precursor da modernidade. Pelo contrário, desde o início, a retórica da *Word of Life* olhou tanto para fora, visando converter os suecos laicos ao cristianismo, bem como para dentro, na tentativa de reformar e revitalizar o respeitável e de longa data, porém burocrático, movimento pentecostal sueco.

As reações ao surgimento da Teologia da Prosperidade como uma espécie de cultura parcial na Suécia refletiram de perto essa dupla orientação, embora menos previsível tenha sido a força das reações que o grupo catalisou. Notei alhures que o surgimento da *Word of Life* provocou um pânico moral no país que apresentou o grupo como uma grande ameaça não só para o pentecostalismo, mas também para muitos dos valores da Suécia (Coleman, 2000, capítulo 9)¹⁸. Nos anos de 1986 e 1987, o arcebispo da Suécia divulgou duas declarações que faziam referência ao grupo como um movimento espiritual “externo à nossa interpretação cristã e tradição de fé”, causadores de “desagregações, confusões e discussões” nas congregações

¹⁸ Apesar do fato de que, mesmo agora, a congregação da *Word of Life* só tem cerca de 2.500 a 3.000 membros. Coleman (1989) incluiu uma pesquisa das reações da imprensa nacional à igreja na década de 80, indicando que os temas mais freqüentes giravam em torno da suposta instabilidade psicológica causada nos participantes e pelo fato de apontar seu alvo para os jovens, mas também por acusações mais amplas, como apresentar uma agenda política de direita (americana) sob uma aparência religiosa e perseguir membros de outras congregações.

cristãs, incentivando o “fanatismo” e possivelmente levando à depressão (Coleman, 2000, p. 208-209; reproduzido em Wikström, 1988, p. 13-15)¹⁹.

Ao acordarem numa manhã de outubro de 1987, os moradores de Uppsala se depararam com algumas pichações do tipo *Word of Death* (Palavra da Morte) e *Hang Ekman* (Enforquem Ekman) pintadas nas paredes em torno da cidade (Coleman, 2000, p. 211). Exemplos dessas pichações ainda podiam ser vistos em alguns lugares da cidade na década de 90. Até o ano 2000, cerca de trinta relatórios acadêmicos foram produzidos sobre o grupo, a maioria em sueco, tendo como foco principal seu caráter atípico e polêmico (Coleman, op. cit., p. 211). Se uma fronteira nacional e cultural foi atravessada, esta exigiu, quase semanalmente, a responsabilização dos representantes do ministério, principalmente do pastor na época, Ulf Ekman.

O grupo representava uma seita de lavagem cerebral, buscando jovens nas ruas ou em congregações mais liberais para dentro de seus domínios? Será isso apenas um meio da Direita Cristã Americana de estabelecer uma base em um rico país da Europa, contribuindo para a neoliberalização religiosamente sancionada do que antes era um estado socialdemocrata estável? Seria isso, de alguma forma, indiretamente ligado ao assassinato do primeiro-ministro Olof Palme, depois dele ter sido misteriosamente morto em uma rua no centro de Estocolmo em 1986? E assim por diante²⁰.

O pânico já diminuiu em grande parte, ainda que se manifeste ocasionalmente, mais recentemente por meio de acusações de que Ulf Ekman é um hipócrita por ter decidido deixar a *Word of Life* para se tornar um Católico Romano²¹. Como um pesquisador chegando pela primeira vez em meados

¹⁹ Tradução do autor.

²⁰ Para uma lista de teorias sobre a morte de Palme, incluindo a possibilidade de que a *Word of Life* fosse de alguma forma culpada, veja, por exemplo, em: <<https://minalistor.wordpress.com/1999/12/12/lista-over-tidernas-skonaste-teorierkring-mordet-pa-olof-palme/>>. Acesso em: 24 set. 2015.

²¹ Veja, por exemplo, em: <<http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2014/08/13/how-i-moved-frommy-megachurch-to-catholicism/>>. Acesso em: 24 set. 2015.

da década de 80, por vezes me via cercado de teólogos locais que ansiavam pela minha adoção de uma das posturas éticas do trabalho de Susan Harding que esbocei anteriormente, aquela da oposição política, e ficavam desapontados quando eu dizia que não adotaria nenhuma (Coleman, 2002, p. 79)²². Como observado, alguns dos antropólogos locais que encontrei negaram o valor da outra posição proposta por Harding, a de tentar entender o grupo de forma mais matizada. Na visão desses estudiosos, a *Word of Life* não representava material etnográfico genuíno. Isso porque seus membros eram considerados “doidos” ou porque estudá-la envolvia o estudo de áreas urbanas da Suécia, enquanto que o papel da antropologia deveria ser estudar partes não-ocidentais do mundo. Todos esses pontos de vista fornecem variações sobre o tópico “lixo”, embora eu suspeite que muitos deles tenham ficado mais comedidos, como por exemplo, a questão da antropologia *at home*, que se tornou uma dimensão importante da prática etnográfica sueca. Mas exploro aqui também uma maneira diferente de pensar a respeito das éticas deste caso, ou seja, a questão de como caracterizar antropologicamente uma subjetividade religiosa formada tanto pelos cruzamentos crônicos, e também cronicamente parciais, de diferentes fronteiras de percepção e ação.

Começo destacando um importante ponto de contato discursivo entre os representantes públicos da *Word of Life* e seus críticos: no início das atividades da igreja, ambos concordaram em grande parte, pelo menos oficialmente, que falar de participação religiosa significava uma mudança radical e completa em um novo enquadramento do ser, do pensar e do agir. Como afirmou a socióloga da religião, Margareta Skog (1993, p. 113), a notável autoridade desfrutada pelos pastores da Prosperidade representava uma nova forma religiosa nas igrejas livres (i.e. não-conformistas) da Suécia. Uma forma onde a força absoluta da personalidade do líder parecia tanto atrair seguidores, como apontava para a aceitação de um aparentemente autoritário princípio de governo “Um Pastor”. Porém, acredito que o ponto principal é o que faz desse discurso totalizante um objeto etnográfico em

²² Exemplos dessa oposição incluem Bjuvsjö et al. (1984) e Nilsson (1988).

si mesmo. No contexto da reflexão sobre as possibilidades de se demarcar práticas éticas, bem como as ambiguidades por trás da determinação da agência subjacente aos julgamentos éticos, também estou interessado em como esse discurso foi operacionalizado tanto pelos fiéis quanto pelos críticos como um dispositivo de enquadramento, onde a escolha parecia ser combinada, conscientemente ou não, com um toque de rendição da autonomia por parte do fiel.

Como esperado, o pensamento da Prosperidade formou um ponto chave, ainda que contestado, de distinção entre o grupo e seus antepassados e rivais pentecostais mais clássicos e convencionais: boa parte destes últimos abominaram o materialismo impetuoso do novo grupo – pelo menos aqueles que não estavam frequentando discretamente alguns dos seus cultos. Contudo, na prática, o Evangelho da Prosperidade pode significar muitas coisas. Mesmo dentro da *Word of Life*, e apesar da retórica totalizadora mencionada acima, ele precisa ser visto menos como uma teologia coerente e mais como uma prática multifacetada, uma orientação constituída pelo cruzamento de fronteiras que ocorre em diferentes escalas e através de meios de articulação muito diferentes. Nesse sentido, um aspecto usado por alguns críticos na Suécia foi a maneira pela qual as ideias associadas com a Prosperidade pelos fiéis da *Word of Life* continham noções gêmeas (e práticas associadas) de abundância e transbordamento²³, materialidade combinada com deslocamento, invocando sentidos de excesso e exuberância²⁴. Debatido recentemente alhures alguns aspectos desse conceito de transbordamento

²³ Do sueco Överflöd. É traduzível tanto como *excesso* quanto como *abundância*.

²⁴ Os alunos da escola bíblica da *Word of Life* foram instruídos, por exemplo, a lerem um texto indispensável do pregador norte-americano Kenneth Copeland sobre esse assunto e, em seguida, a começarem a colocar as chamadas leis da prosperidade em prática em suas vidas, em sueco Överflödets lagar (1985, traduzível em inglês, de forma não idiomática, como *The Laws of Abundance/Overflow*) e publicado pela própria fundação. O título em inglês para o livro é, na verdade, *The Laws of Prosperity*, fazendo com que esta versão publicada pela própria *Word of Life* tenha uma conotação levemente distinta – com um sentido de ir além dos limites (disponível em Coleman).

(Coleman, no prelo, [2017]), destaco aqui, então, seus aspectos mais básicos, enquanto amplio suas conexões com meu debate sobre ética.

A primeira observação corresponde ao fato de que a Teologia da Prosperidade implica menos em ser uma teologia convencional, menos uma questão de seguir proposições específicas ou regras de conduta, e mais como a criação de uma atitude em relação ao mundo que poderia ser adotada e usada para reformular quaisquer “circunstâncias” (*omständigheter*). Tal atitude incorpora, mas, também, tem uma aplicação mais ampla que a orientação para a conversão normalmente associada a esses cristãos. Em outras palavras, as tentativas proselitistas de converter *outras pessoas à sua fé* utilizam-se dos mesmos pressupostos por trás da ideia de que Deus abençoa as ambições dos fiéis de construir novas congregações em toda Suécia e para além de suas fronteiras, ([do sueco] *starta eget*, literalmente *começar a sua própria*) ou que Ele é sujeito, por uma aliança divina, a recompensar os doadores que dão dízimos ou outros tipos de ofertas monetárias à igreja. Todos esses são métodos de “estender-se” ([*reaching out*] *att nå utt*) no mundo, e é possível observar como eles invocam a noção de expansão escalar através das fronteiras do *self* e do outro, do sagrado e do secular, em vários aspectos: ideológico, espacial, material, linguístico (Coleman, 2000, p. 131-142; 2004)²⁵. Assim é possível observar a complexa dupla orientação que tal extensão implica. A sua noção associada de transbordamento (*overflow*) pode implicar tanto autoexpansão/objetificação – ir além dos limites aceitáveis de etiqueta pessoal – quanto auto-recompensa, ou seja, os benefícios esperados dessa expansão. Então, a produtividade social, material e espiritual retorna ao fiel e ao mundo em geral. A importância

²⁵ Uma boa ilustração da relação entre a expansão missionária e o empoderamento pessoal é proporcionada pelo jovem convertido Anders, que descreveu seu envolvimento em uma mini irmandade dentro da *Word of Life* na década de 80, desta forma: “tomei conhecimento que nosso grupo... foi visto pela liderança da congregação como pioneiros que salvariam primeiramente Uppsala, e depois a Suécia, e então o mundo inteiro. O grupo da minha irmã não teve o mesmo reconhecimento, o que aumentou meu ego por ter sido considerado um escolhido” (Coleman, 2000, p. 111).

aqui não está somente na orientação preposicional de “excesso” (*over*), mas também nas associações de fluxo (*flow*), quebrando e movendo-se através de categorias e expectativas aceitas de maneira que facilmente ressoam com as noções carismáticas do Espírito. Essa tal prática do “transbordamento” pode ser adaptada a várias situações, mas também pode ser realçada ou atenuada de acordo com o estado de espírito e as motivações do ator. Assim, um missionário pentecostal mais velho explicou-me que seu envolvimento com ambos os pentecostalismos, o clássico e, o mais recente, o Neopentecostal, envolvia maneiras diferentes de pôr em ação a prática carregada de espiritualidade, bem como a subjetividade religiosa (Coleman, 2000, p. 188). Apesar dessa nossa conversa ter ocorrido no final da década de 80, ele apresentou atitudes que ainda são evidentes nos dias de hoje entre os fiéis que se deslocam entre os dois conjuntos de práticas religiosas. Se ser um pentecostal convencional implicava um engajamento social mais intenso com os outros e um sentimento muito próximo de engajamento mútuo e complexo, a adoção da Teologia da Prosperidade era mais uma questão de aumentar a grandeza de sua ambição com o objetivo de assumir o comando das situações, o que pode envolver tanto a conversão de outros, tomar conta dos negócios com confiança, quanto simplesmente “conquistar” os desafios mundanos da vida cotidiana.

Em outras palavras, o Pentecostalismo mais clássico e o da Teologia da Prosperidade não representavam apenas movimentos diferentes (embora relacionados), mas envolviam também diferentes *enquadramentos* de sua própria atitude em relação às suas capacidades e à compreensão de sua influência sobre os outros. Em seus termos, uma pessoa pode ser mais “pentecostal clássica” em um momento e mais “da prosperidade” em outro, com este último implicando muito mais uma sensação de ir além de sua própria zona de conforto comportamental, muitas vezes tendo que interagir com desconhecidos – tanto face a face como também por meios eletrônicos. O sentido de mover-se através do território literal ou metafórico vinculado à ideia fluxo invoca algumas noções da presença do Outro como

uma motivação manifesta para as ações de alguém²⁶: o fiel deve identificar áreas de ações estratégicas, tais como encontros com pessoas até então não convertidas, dinheiro que não está sendo usado adequadamente para os propósitos de Deus e, até mesmo, aspectos persistentes do *self* que devem ser trabalhados para que sua forma “estática” possa se transformar em um fluxo fértil. Na prática, a variedade de coisas que podem ser declaradas como o Outro, nestes termos, é bastante abrangente e pode diferir entre os fiéis. O grau e a direção da imposição sobre a alteridade nem sempre são previsíveis e podem dizer algo sobre o caráter específico da invocação da Prosperidade por uma determinada pessoa. Assim, um considerável trabalho semiótico foi evidente em algumas das contestadas proxêmicas do culto Pentecostal e Neopentecostal que observei particularmente na década de 80, bem como na década de 90. Sempre que alguns participantes da *Word of Life* frequentavam algum culto na já estabelecida igreja Pentecostal de Uppsala, era como se participassem de um ritual paralelo com línguas, elevação de mãos, oração privada, dentre outros, e, ao mesmo tempo, com uma força, barulho, velocidade e intensidade que ecoavam, mas também superavam (e às vezes até simplesmente ofuscavam) os de outros membros da congregação. No entanto, outros adeptos da Prosperidade simplesmente adotavam as normas clássicas pentecostais de força e tom apropriados ao contexto.

Na Suécia, especialmente nas últimas décadas do século XX, essas atitudes poderiam também assumir repercussões culturais e políticas muito mais amplas (Coleman, 2000, p. 210-220), tais como: uma forma de americanização precipitada aos olhos da crítica ou uma séria ruptura com as atitudes severas, excessivamente cautelosas e restritivas com relação ao culto e, de fato, na vida em geral aos olhos dos adeptos. Em comum com seus homólogos americanos, alguns fiéis da *Word of Life* se sentiram encorajados a iniciar seus próprios negócios, desde barracas de cachorro quente passando por materiais

²⁶ Como um revisor deste artigo observou, o “foco no Outro” inerente aos grupos de proselitismo pode fornecer alimento para o pensamento comparativo em toda a “tradição abraâmica” em geral.

de computação, até consultoria financeira, tendo como motivação a certeza de que as bênçãos poderiam se estender ao mundo do trabalho. Provavelmente, a mais marcante dessas iniciativas foi a de uma empresa de vendas por telefone, fundada em meados da década de 80 por um membro da *Word of Life*, composta por colegas fiéis, onde a implantação de uma retórica persuasiva para ser usada ao telefone com os clientes foi aplicada junto com episódios de glosolalia no escritório (Coleman, 2000, p. 192). Tais ações indicaram a ligação entre exercitar o “transbordamento” e a adoção da orientação de correr riscos em várias dimensões da vida dos fiéis, potencialmente expondo-se ao ridículo diante dos céticos ou ao constrangimento financeiro quando se trata de negócios e, ainda assim, permanecendo confiante no pressuposto de receber mais tarde, ou de preferência de imediato, as bênçãos de Deus (compare Marti, 2008)²⁷. Correr riscos pode tornar-se indexical da força espiritual ou do estado atual da pessoa: os fiéis podem avaliar e, de fato, objetivar sua própria fé em Deus, percebendo o quanto eles colocariam em jogo num determinado ponto. É assim que se desenrola na prática esse tipo de pensamento (em um cenário que muitas vezes me foi mencionado pelos fiéis durante todo o meu trabalho de campo): uma pessoa fica sozinha ao seu lado em uma parada de ônibus. Você permanece em silêncio (à moda típica sueca) ou você chama a pessoa para uma conversa, que logo se transforma em um testemunho? Tais oportunidades podem surgir em qualquer dia, e você pode aprender a identificá-las, contudo você também deve decidir tirar proveito delas – a fim de se tornar como um dos meus principais informantes, Pamela, se apelidou: uma “lutadora” da fé, junto de um Deus que “não possui limitações” (Coleman, 2003, p. 22-23). Ao destacar este ponto, Pamela não está fazendo referência às suas habilidades explicitamente cristãs de missionária, mas também ao seu papel aparentemente secular na empresa de vendas de telefone mencionada acima.

²⁷ Numerosas explicações para o atraso no êxito estão disponíveis, desde a própria falta de confiança às ações do Diabo, até o fato de que o êxito realmente ocorreu no reino divino, mas ainda não no “natural”.

O que fica menos claro é o limite que pode ser aplicado a esse tipo de ação, sem contrariar o otimismo do pensamento da Prosperidade: em que ponto a razão humana se encontra com a ambição espiritual de um jeito que ambos se satisfaçam? Em um determinado momento em meados da década de 80, o pastor Ekman teve que dizer para os alunos da escola bíblica pararem de ir atrás de cônjuges em potencial afirmando que receberam um recado de Deus para que se casassem (compare Coleman, 2000, p. 139). Achei essa declaração marcante por seu reconhecimento público de que nem toda “revelação-sabedoria” de Deus (*uppenbarelsekunskap*) poderia ser considerada como um guia inquestionável para a ação. De forma mais ampla, vemos aqui algo do caráter ambíguo do risco assumido pelos estudantes: seu caráter incontestavelmente proléptico e subjuntivo, que confunde a realidade futura com o desejo presente, desafia e enfraquece a divisão temporal entre os dois. Converter uma ideia/esperança que a pessoa tenha na declaração definitiva, “Deus me disse que eu *vou* casar com você” consiste em uma variação interessante da linguagem ilocucionária, onde o desejo pela, e a performance da, ação se juntam em maneiras que por vezes podem ser eficazes, mas que são altamente suscetíveis de causar desconforto no ouvinte. No contexto da Teologia da Prosperidade, é provável que tal desconforto seja aumentado pela consciência mútua do poder da linguagem, combinada com a valorização de uma ética de extensão (*reaching out*). Como observou Lambek (2010, p. 18), certos atos ritualísticos, tais como sacrifícios ou dar e receber presentes, têm o poder de iniciar (ou cancelar) critérios, condições ou estados éticos específicos. Neste exemplo da *Word of Life*, vemos palavras parecendo, apoiadas pela declaração de que se trata de uma revelação, reformular as condições sociais e os desafios espirituais de um encontro entre duas pessoas. Observamos também, como indica a antropologia maussiana, a qualidade potencialmente agonística de expandir-se em direção ao outro. As zonas fronteiriças podem ser lugares desconfortáveis para viver e construir em conjunto.

Do ponto de vista de quem dá início à ação, esse risco é conceituado e realizado através de meios que se aproximam do pensamento positivo:

agir *como se* os seus desejos já estivessem realizados é visto como uma forma de obtê-los (disponível em Coleman, no prelo, [2017]). Fiéis já se auto intitulam prósperos, mesmo em circunstâncias em que sua situação “natural”, ou seja, vista através dos olhos seculares, pareça contrariar essa visão. Esta lógica aplica-se tanto ao discurso como às formas mais amplas de comportamento incorporado, e pode ser resumida pela noção de “doar com alegria” (*glad givare*), onde tanto a externalização da materialidade quanto a confiança visivelmente expressa aumentam o poder do que está sendo feito. Desta forma, dar dinheiro, tempo ou assistência não deve ser algo feito de má vontade. A prosperidade e o proléptico estão juntos aqui, mas estão também dois sentidos Ocidentais da *ação*: tanto uma percepção de agência autodeterminada quanto uma dimensão mais teatral de *atuação*, que força o *self* a adotar uma postura de convicção em relação às reações bem como aos olhares atentos dos outros e, de fato, do próprio *self*. Uma autenticidade espiritual emerge através da atitude de se colocar em risco, as quais demonstram, e simultaneamente objetivam, o compromisso com a fé. Este ponto me foi imposto de forma curiosa por Pamela (ver acima; Coleman, 2003). Ela observou que ganhou rapidamente status na *Word of Life*, no final da década de 80, devido à sua capacidade de incorporar uma atitude extrovertida para com os outros, expressando suas qualidades como uma comunicadora destemida da fé para fiéis e não fiéis. Ao mesmo tempo, essa qualidade de expressar uma convicção irrestrita, considerada como um sinal de autenticidade espiritual, também foi descrita por outros fiéis como a fazendo parecer uma reprodução de um famoso pregador americano, Sandy Brown (Coleman, 2003, p. 23). Tal imitação (consciente ou inconsciente) de outra pessoa não foi considerada um desafio à autenticidade de Pamela, pelo contrário, foi interpretada como prova adicional de sua existência.

O colapso subjuntivo do presente e do futuro na atuação da convicção traz alguma semelhança com a análise de Jane Guyer (2007) a respeito do *horizonte experiencial* das noções monetaristas e evangélicas do tempo, onde o futuro próximo é evacuado – considerado não apenas como uma pausa, mas também como ininteligível e até mesmo moralmente perigoso (Guyer,

op. cit., p. 415). Geralmente, os fiéis da *Word of Life* veem o tempo presente como um período em que a ação humana é executada em uma lacuna, de duração incerta, que permanecerá até o fim dos tempos e, ainda assim, mostrei como o perigo e o risco são cultivados também em relação ao futuro próximo. Dito isso, a *interpretação* do sucesso desse comportamento de risco não precisa ser submetida a critérios seculares de julgamento: considera-se que os eventos não aparecem necessariamente no mundo *natural* tão rapidamente como sua ocorrência é registrada na esfera *sobrenatural*. Essa suposição do que podemos assimilar como um sucesso subjuntivo, ou espiritual, é por si só uma disposição que pode ser cultivada, e é precisamente aquela que incentiva o cultivo de uma orientação proléptica em relação à vida.

A Teologia da Prosperidade como abundância e transbordamento não pode ser vista como claramente incorporada em nenhum conjunto de proposições ou forma de prática da *Word of Life*. Trata-se, por outro lado, de uma qualidade ética da ação que inclui uma sensação de *ir além* em diferentes escalas de operação, implementando diferentes formas de materialidade, não como meros bens de consumo, mas como meio de indexação do status espiritual. Em outro trabalho, desenvolvi extensivamente esse ponto em relação às práticas de oferta de dinheiro, não só para o ministério, mas também para outros desconhecidos (e.g. Coleman, 2004; 2011). Aqui, portanto, o espiritual e o material constituem-se um ao outro de maneiras nem sempre compreendidas pelos pesquisadores. A escala torna-se importante tanto como medida de significância, quanto porque implica o sentido de tradução e/ou transação através das fronteiras, passando do espírito para o mercado de trabalho, do salvo para o não salvo, do contexto local para um campo missionário distante e assim por diante. Não é por acaso que formas institucionais altamente significativas para a *Word of Life* incluíram não só a sua congregação, mas também os congressos e a escola bíblica internacional. Essas últimas instituições não são apenas concentrações onde as redes podem ser consolidadas, coletas são feitas, e assim por diante; elas também servem como locais específicos para a prática ética, locais onde o público pode tanto se fazer presente, como também incorporar princípios de expansão e extensão.

Não é de surpreender, então, que a *Word of Life*, especialmente nos primeiros dias do grupo, tenha sido acusada não só de atividade econômica imprudente, mas também de fazer proselitismo em contextos inapropriados, como por exemplo, a suposta tentativa de membros da igreja que trabalhavam em hospitais locais de forçar a cura pela fé em pacientes (Coleman, 2000, p. 112). O que deveria vir à tona, entretanto, é a qualidade muitas vezes frágil, até mesmo fragmentada, da invocação do discurso da Prosperidade. Com certeza, estender-se (*reaching out*) pode se tornar um costume, até quase um *habitus* (Coleman, 2000, p. 62), mas também envolve um elemento de escolha no sentido de que muitas vezes convoca os fiéis a tomarem uma decisão consciente de (re)formular suas atividades e desejos em termos explícitos para si mesmos e para os outros. Desta forma, a confiança “total” contida no discurso da Prosperidade pode ser combinada com sentimentos de ambivalência a nível pessoal, sobre os quais as pessoas, no meu experimento, estavam muito mais dispostas a revelar somente após terem deixado o grupo²⁸. Essa é uma ambivalência que talvez preencha o vazio *entre* o modo irrefletido de ser-no-mundo de Zigon e a ética como uma tática realizada em momentos de desagregação. Assumir o exercício apropriado para a ação espiritual envolve tanto um engajamento constante em um cenário de ação mais amplo, quanto uma prática de julgamento em relação a esse cenário, onde a circulação de palavras, objetos e até mesmo práticas corporais fazem parte da construção e reconstrução de um *self* sempre potencialmente “amplificado”. De uma determinada perspectiva, vemos aqui uma forma de personalidade que parece bem adaptada a uma ideologia religiosa na qual a natureza genérica e fungível da parte espiritual da pessoa permite que ele ou ela se envolva tanto com anônimos quanto com pessoas conhecidas. Assim, o que estou retratando pode ser visto como

²⁸ Assim, Coleman (2000, p. 182-183) inclui uma análise das experiências, às vezes traumáticas, daqueles que deixam a *Word of Life* e geralmente se sentem presos entre a admiração com relação à intensidade do ministério e a exaustão por conta do esforço necessário para manter uma perspectiva da Prosperidade em suas vidas.

uma forma de cultivo de si orientado pela Prosperidade que contém uma combinação surpreendente de solipsismo – construção de uma realidade espiritual validada através da ambição pessoal – com a necessidade de estender-se para *além* de si mesmo, a fim de se constituir uma fé eficaz. Ao escolher estender-se, a pessoa está convertendo o desejo imanente em ações publicamente reconhecíveis, muitas vezes através da mediação da linguagem. Parece mais uma vez oportuno, então, traçar breves paralelos com a noção de retórica cultural de Carrithers (2005, p. 442), a qual se preocupa com os movimentos que as pessoas podem fazer para se deslocar do superficial e ainda-não-compreendido até a interpretação e planejamento, seguidos pela ação. A Prosperidade como ação proléptica faz o movimento da ideia para a *reivindicação* incorporada a respeito da realidade, e o faz em vários contextos, desde a igreja, passando pelo local de trabalho até um possível encontro romântico. Ao fazê-lo, lança dúvidas sobre definições atuais da realidade, encorajando uma atitude que “semeia” a realidade com possibilidade. Mesmo que tal possibilidade não possa ser realizada no momento imediato, isso não quer dizer que não será realizado no tempo determinado por Deus, ou logo após as algemas literalmente diabólicas da dúvida e da autolimitação terem sido removidas.

No entanto, o esquema não pode ser visto como hermeticamente fechado em termos de sua operação real, não importando o que sua orientação retórica implique. Enquanto muito da retórica da *Word of Life* é totalizante em sua afirmação de que o princípio de estender-se alcança seguramente todas as áreas da vida, a linguagem aparentemente inflexível de muitos discursos da Prosperidade não foi acompanhada por exclusividade na frequência aos cultos ou de práticas: o ministério tem algumas reuniões fechadas e um bom núcleo de frequentadores, isso é certo, porém, na maioria das vezes está aberto às pessoas de outras ou de nenhuma persuasão teológica (Coleman, 2000, p. 109). Decerto, quando o grupo estava surgindo em Uppsala na década de 80, era muito comum os visitantes regulares manterem sua adesão à outra congregação (Luterana, Pentecostal, Metodista etc.). Na verdade, quando realizei trabalho de campo pela primeira vez na Suécia, aconteceu de o

nível de fiscalização da minha conduta pessoal e de minhas redes sociais ser muito mais extensivo na congregação Pentecostal local do que na *Word of Life*: a densidade moral da primeira era simplesmente muito maior do que a da segunda. Da mesma forma, Jonathan Walton (2012, p. 109) justapõe a aparente consistência teológica do Movimento de Fé Americano às interpretações e apropriações criativas a respeito do movimento por parte dos fiéis de diferentes regiões e denominações que ele conheceu em um congresso. Talvez aqui possamos observar outra dimensão do transbordamento, embora isso não seja muito articulado em público pelos líderes: o fato de que a escolha frequentemente envolve optar por sair ao invés de permanecer na igreja, de que essa diversidade aparentemente descompromissada de engajamento religioso é totalizante quando se trata de autoapresentação, mas profundamente situacional e de vínculo temporário nas ocasiões de expressão pública. Entendo que vemos também mais algumas dimensões da cultura parcial, incluindo não só o sentido de que o forte posicionamento da Prosperidade como ética pode depender não apenas de sua qualidade optativa, mas também de sua capacidade de ignorar ou absorver variações na prática – o fato de que na vida real dos fiéis isso pode frequentemente coexistir com formas aparentemente incomensuráveis de vida cristã. Do ponto de vista teológico, parece impossível ser um luterano convencional e um membro da *Word of Life* ao mesmo tempo, mas de uma perspectiva onde os enquadramentos éticos podem ou não serem invocados em determinado ponto, é eminentemente viável. Desta forma, me lembro, por exemplo, da mulher idosa que conheci na igreja Pentecostal da qual ela era membro, a quem também ocasionalmente encontrei na *Word of Life* na década de 80, cujo apartamento, que visitei quando fui convidado para o almoço, era enfeitado com lindos ícones ortodoxos. Em um sentido mais abrangente, aprendi sobre o significado da divisão do trabalho religioso envolvido na participação nos cultos da *Word of Life*, mantendo-se sempre, ao mesmo tempo, a adesão a outras congregações, estas últimas oferecendo um sentido de comunidade, mas não a energia e a orientação externa que o novo grupo incorporou, como meu informante missionário e Pamela têm ilustrado neste artigo.

Portanto, o que venho descrevendo é uma postura, ou melhor, um idioma comportamental ao invés de um *habitus* abrangente, que quando apropriado envolve uma amplificação ou extensão dos poderes do *self*, ou até mesmo a criação de um personagem operacionalizado em certos pontos na vida do fiel. Alguns fiéis americanos se parecem muito com seus homólogos suecos neste quesito. Walton (2012, p. 127) refere-se às maneiras pelas quais “[...] a aparente clareza e coerência da mensagem da *Word of Life* fornece o patamar confiável no qual as pessoas... podem, então, adequar, negociar e interpretar religiosamente em seus próprios termos”. É como se o transbordamento ultrapassasse os limites oficiais e interpretativos da própria linguagem religiosa. Walton (op. cit., p. 109) usa a metáfora do jazz para descrever “[...] uma estrutura de acordes eficiente ou um refrão rítmico repetitivo dentro do Movimento Palavra de Fé ao qual as pessoas aderem”, mesmo quando “os adeptos estrategicamente fazem eles mesmos o refrão ou improvisam criativamente dentro do sistema”. No meu entendimento, se as práticas da Prosperidade podem formar uma cultura parcial no nível das estruturas institucionais mais amplas, elas também podem operar frequentemente como cultura parcial ao nível do adepto individual, sem a necessidade de criar desarmonia²⁹. Ao falar da ética da Prosperidade, refiro-me a situações em que a amplificação e o transbordamento podem ser encenados tanto através de situações cotidianas, como candidatar-se a uma hipoteca, quanto o falar em línguas; bem como em situações nas quais alguns participantes, pelo menos, estão envolvidos positivamente, ainda que não coerentemente, em dar sentido às suas vidas religiosas. Deste modo, a própria decisão de entrar no reino ético, no enquadramento temporal³⁰ da prosperidade, do

²⁹ Compare Lempert (2013, p. 387) sobre a importância da temporalidade, e não apenas da localização da consciência ética.

³⁰ Compare aqui o meu argumento com a discussão de Stephen Collier e Andrew Lakoff (2005, p. 23, 31-32) sobre *regimes de vida* ou formas situadas de julgamento moral onde configurações de elementos normativos, técnicos e políticos são trazidos em *alinhamento* em situações problemáticas ou incertas e orientadas para uma compreensão específica do bem. Assim (para parafraseá-los cuidadosamente), eles discutem a descrição de

transbordamento, faz parte de um ato de piedade: é escolher cruzar o limite de uma espécie de zona fronteiriça que se está constantemente fazendo e refazendo, em contraste com outras formas possíveis de perceber e agir em relação à “realidade”. Nessas circunstâncias, a repugnância alheia não é apenas algo a ser esperado, mas pode se tornar um sinal de que se entrou em um reino poderoso da ação e da potencialidade cristã. Afinal, o diabo ataca aqueles que ameaçam seu reino.

CONCLUSÕES: VOLTANDO PARA O LIXO, OU A IMPORTÂNCIA DE (NEM SEMPRE) SER UMA PESSOA PRUDENTE

Comecei este artigo com uma discussão sobre o relacionamento problemático da antropologia com o pentecostalismo e o protestantismo conservador em geral, antes de avançar para um exame prolongado da igreja *Word of Life*, inspirada na Teologia da Prosperidade, e suas expressões de *extensão*, *autoamplificação* e *transbordamento* em várias áreas da vida.

Minhas observações indicaram algumas das razões pelas quais esses cristãos muitas vezes parecem tão opostos às práticas e orientações éticas antropológicas. Outros povos, outras culturas e outras tradições são reconhecidas porque os fiéis são encorajados a ampliar suas perspectivas para

Weber da ética de auto-conduta de Benjamin Franklin, organizada em torno de capital acumulado, no lugar de consumido. A ética descreve as normas de ação que podem ser implantadas em uma ampla variedade de circunstâncias, as quais são éticas não só no sentido de serem moralmente corretas, mas também no sentido de sugerir técnicas para trabalhar e constituir o *self* como um certo tipo de sujeito. Além disso, em paralelo com o meu argumento, uma qualidade importante dos regimes de vida é uma capacidade de extensão, para que eles então possam ser invocados de forma flexível pelos agentes em situações problemáticas ou incertas – tais como situações caracterizadas por uma lacuna entre o real e o ideal. No entanto, a Prosperidade, nos meus termos, enfatiza o *excesso* ao invés de *acumulação* (ver também Campbell, 1987).

horizontes distantes e próximos. Contudo, de um ponto de vista cosmopolita, o resultado disso não é tanto um alargamento de pontos de vista, quanto a invocação da alteridade como catalisador semiótico e ideológico para a produção de zonas fronteiriças. Das fronteiras, olha-se tanto para dentro quanto para fora, produzindo com isso, conseqüentemente, visões muito preocupadas com as formas particulares de cultivo de si.

Podem até alegrar os corações da maioria dos antropólogos saber que o proselitismo convencional parece ser, pelo menos em relação ao seu propósito evidente, uma atividade profundamente ineficiente: quase ninguém nunca foi convertido ao ser abordado nas ruas da Suécia. Mas de outra perspectiva (não necessariamente compartilhada por fiéis ou antropólogos), essa postura proselitista não deve ser vista apenas como um meio de converter pessoas, mas também como uma oportunidade para mergulhar nos reinos do risco positivo e do subjuntivo, as zonas fronteiriças que são cronicamente produzidas e reproduzidas como parte do trabalho de constituir e exercitar a fé. O próprio, ou mero, ato de estender-se até o outro, portanto, fornece seu próprio tipo de sucesso.

Ainda há muitas razões para que alguns de nós, antropólogos liberais e seculares, consideremos os cristãos da Prosperidade como lixo, e lixo tóxico. No entanto, se querem produzir uma etnografia matizada ou até mesmo um ativismo efetivo, os antropólogos não devem se deixar seduzir por fazer uso da mesma linguagem totalizante que esses cristãos usam para fazer suas afirmações, fazendo, com isso, eco à retórica da autoamplificação ao lançar mão de uma reação equivalente e oposta contra a suposta homogeneidade da “oposição”. Ironicamente, essa abordagem significaria aderir ao poder da linguagem Pentecostal, ao mesmo tempo em que se implanta uma linguagem antropológica mais antiga de englobamento de povos inteiros dentro do conceito de uma só “cultura”. Em outra ironia, meu argumento diz algo sobre fronteiras que, novamente, nem os opositores nem os defensores da Prosperidade cristã na Suécia, ou de outros lugares, irão apreciar. Neste caso, se quisermos ver tal Prosperidade como feita em parte de um complexo, porém fragmentado, transbordamento, de uma religiosidade parcialmente

oportunista e de uma cultura parcial que são profundamente adaptáveis às circunstâncias em diferentes escalas, sugerimos que falar em termos de crença constante ou unidimensional também não será suficiente.

No artigo *Convicted by the Holy Spirit* (1987, p. 178), Harding fala da “membrana” que separa a crença da incredulidade e de como ela é quase seduzida pela linguagem proselitista a passar de um lado para o outro. Não estou convencido, no entanto, de que tal membrana exista de forma óbvia ou estável para as pessoas que estudo. Portanto, prefiro outra de suas metáforas, a da convicção de estar posicionado em pé nos “vãos” que se abrem no mundo comum, ajudando a constituir um paradoxal estado de sobreposição entre o engajamento e o ceticismo, revelando, assim, o tipo de espaço onde a etnografia pode se localizar. As zonas fronteiriças que os fiéis habitam são plurais, desiguais, e elas entram e saem de foco, às vezes sob controle e às vezes não. Não existe uma só maneira de entrar nas zonas fronteiriças da Prosperidade, do mesmo jeito que não há uma única maneira de permanecer lá. Se essa cultura Neopentecostal é parcial, ela também é, de certo modo, lúdica: há muito humor em sua prática, mas, como vimos, há também muito exercício do proléptico, do subjuntivo e da exploração do “e se”. Para muitos fiéis, há movimentos para dentro e para fora dos enquadramentos explicitamente articulados da Teologia da Prosperidade de perceber e agir sobre o mundo. O dogmatismo torna-se assim uma prática discursiva ao lado de outras. Há também evidências de experimentação com usos radicais de outras línguas e vocabulários, por exemplo, quando os fiéis passam a frequentar o seminário universitário. Assim, quando os fiéis da *Word of Life* foram encorajados a ler Ernest Gellner (1983) a respeito do nacionalismo, perguntava-me se eles também se reconheceriam em seu *Pós-modernismo, razão e religião* (1992), onde é apresentado um “triálogo” entre os defensores do Iluminismo, do fundamentalismo e das últimas formas de relativismo. Se assim for, suspeito que os membros da igreja possam ter dificuldade em se identificarem apenas com os chamados fundamentalistas do livro de Gellner. Na prática, eles compartilham com os relativistas um forte senso de convivência de inúmeras visões do mundo, junto com a

experiência de se mover entre diferentes quadros éticos de entendimento, mesmo na tentativa crônica de aplicar o enquadramento da Prosperidade em suas ações. Dessa forma, me lembro não apenas de “Ernest” a pessoa, mas também das discussões nesta coletânea sobre a qualidade da seriedade (*earnestness*)³¹ em si mesma, e da pesquisa sugestiva de Lambek em seu artigo, também nesta coletânea, sobre diferenças tipológicas entre tradições sérias e irônicas. Nos termos de Lambek, as primeiras buscam alcançar concórdia, consistência, certeza e verdade, ao passo que as últimas enfatizam contingência, multiplicidade, descontinuidade e movimento. A tentação é ver a *Word of Life* como o epítome da seriedade e, ao fazê-lo, também contribuímos para a reconstrução de uma fronteira entre a antropologia e um dos seus principais e repugnantes Outros. Estou pedindo por um pouco mais de ironia em relação ao nosso próprio posicionamento. Como antropólogos, não devemos deixar que a seriedade e a severidade de nossas posições éticas nos impeçam de reconhecer as qualidades particulares da ironia e do lúdico nas práticas da Prosperidade. Zonas fronteiriças podem ser lugares difíceis, ainda que produtivos, para se habitar e para nos constituirmos.

Portanto, concluo este artigo juxtapondo algumas formas finais de ironia: tanto evangélicas como antropológicas. Se percebermos a ironia (em suas múltiplas variedades) como envolvendo comparações implícitas com outros desempenhos e possibilidades (Carrithers, 2014), ou como uma exploração (e cultivo?) da não fixidez através da percepção das disparidades entre diferentes versões de mundo (Fernandez; Huber, 2001, p. 3-4), então ela aparece como uma dimensão significativa das práticas éticas, tanto dos fiéis quanto de seus observadores acadêmicos. No próprio ato de enquadrar o mundo através do discurso expansivo, subjuntivo e autoconsciente da Prosperidade, os praticantes religiosos exploram a lacuna temporal e perceptual entre o “ser” e o “como se fosse” (paralela, mas não semelhante, à lacuna entre o “ser” e o “deveria”). Parte do desafio antropológico torna-se, então, não só localizar essas

³¹ Nota da revisão técnica: Aqui há um jogo de palavras entre o nome do autor discutido, Ernest, e o termo seriedade, do inglês *earnestness*.

práticas evangélicas em nossos próprios quadros comparativos, mas também entender como o que parece uma abordagem totalizante e monótona para o mundo pode ser nada além de – e, de fato, mantém-se através de e não apesar de – sua própria flexibilidade e até mesmo fragmentação. Isto não quer dizer que tal asserção responde a minha pergunta inicial sobre o antropólogo como ativista *versus* a preocupação dos estudiosos em desconstruir as oposições totalizantes. No entanto, isso sugere que as nossas respostas em ambas as modalidades provavelmente não serão eficazes, a menos que reconheçam a politonalidade ética do Pentecostalismo. Sua habilidade de funcionar em diferentes registros temporais e culturais, já que não apenas se esforça em converter o mundo em um sistema alternativo de valores, mas também em aplicar o proléptico aos fiéis já existentes.

Naturalmente, podemos aplicar tal caridade conceitual, se é que realmente se trata disso, em nós mesmos. Como saberei se o autor da pergunta sobre o porquê de eu estar estudando esse lixo não estava sendo sarcástico? Não há como ter certeza absoluta. Mas posso pelo menos esperar que sua observação tenha sido produtiva como um catalisador para explorar as zonas fronteiriças entre os mundos da Antropologia e do Pentecostalismo.

REFERÊNCIAS

BANDAK, Andreas; JØRGENSEN, Jonas (Ed.). Foregrounds and backgrounds: Ventures in the anthropology of Christianity. *Ethnos*, v. 77, n. 4, 2012.

BJUVSJÖ, Stefan et al. *Framgångsteologi i Sverige: lundarapporten om den nya trosförkunnelsen*. Stockholm: EFS-förlaget, 1984.

CAMPBELL, Colin. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell, 1987.

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

CARRITHERS, Michael. Anthropology as a moral science of possibilities. *Current Anthropology*, v. 46, n. 1, p. 433-456, 2005.

_____. Anthropology as irony and philosophy, or the knots in simple ethnographic projects. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Londres, v. 4, n. 3, p. 117-142, 2014.

CLARKE, Morgan. Cough sweets and angels: the ordinary ethics of the extraordinary in Sufi practice in Lebanon. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 20, p. 407-425, 2014.

COLEMAN, Simon. *Controversy and the social order: responses to a religious group in Sweden*. Ph.D. thesis. Cambridge: University of Cambridge, 1989.

_____. *The globalisation of charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. “But are they really Christian?": contesting knowledge and identity in and out of the field. In: SPICKARD, James; LANDRES, Shawn; MCGUIRE, Meredith (Ed.). *Personal knowledge and beyond: reshaping the ethnography of religion*. New York: New York University Press, 2002. p. 75-87.

_____. Continuous conversion? The rhetoric, practice, and rhetorical practice of charismatic Protestant conversion. In: BUCKSER, Andrew; GLAZIER, Stephen (Ed.). *The anthropology of religious conversion*. London: Rowman & Littlefield, 2003. p. 15-27.

_____. The charismatic gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 10, n. 2, p. 421-442, 2004.

_____. The abominations of anthropology: Christianity, ethnographic taboos and the meanings of “science”. In: PINE, Frances; PINA-CABRAL, João de (Ed.). *On the margins of religion*. Oxford: Berghahn, 2008. p. 39-58.

_____. An anthropological apologetics. *South Atlantic Quarterly*, Durham, EUA, v. 109, n. 4, p. 791-810, 2010.

_____. Prosperity unbound? Debating the sacrificial economy. *Research in Economic Anthropology*, v. 31, p. 23-45, 2011.

_____. Morality, markets and the Gospel of Prosperity. In: OSELLA, Filippo; RUDNYCKYJ, Daromir (Ed.). *Religion and the morality of markets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

COLEMAN, Simon; CARLIN, Leslie. The cultures of creationism: shifting boundaries of belief, knowledge and nationhood. In: _____. *The cultures of creationism: Anti-evolutionism in English-speaking countries*. Aldershot: Ashgate, 2004. p. 1-28.

COLEMAN, Simon; HACKETT, Rosalind (Ed.). *The anthropology of global Pentecostalism and evangelicalism*. New York: New York University Press, 2015.

COLLIER, Stephen; LAKOFF, Andrew. On regimes of living. In: ONG, Aihwa; COLLIER, Stephen (Ed.). *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden, MA: Blackwell, 2004. p. 22-39.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony. *American Ethnologist*, Arlington, EUA, v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.

_____. Millennial capitalism: First thoughts on a Second Coming. *Public Culture*, Durham, EUA, v. 12, n. 2, p. 291-343, 2000.

COPELAND, Kenneth. *Överflödets lagar*. Uppsala: Livets Ord, 1985.

CRAPANZANO, Vincent. *Serving the word: Literalism in America from the pulpit to the bench*. New York: The New Press, 2000.

DASWANI, Girish. On Christianity and ethics: Rupture as ethical practice in Ghanaian Pentecostalism. *American Ethnologist*, Arlington, EUA, v. 40, n. 3, p. 467-479, 2013.

DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, v. 8, n. 4, p. 333-344, 2008.

_____. The ethical turn in anthropology: promises and uncertainties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Londres, v. 4, n. 1, p. 429-435, 2014.

FAUBION, James. Anthropologies of ethics: where we've been, where we are, where we might go. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Londres, v. 4, n. 1, p. 437-442, 2014.

FERNANDEZ, James; HUBER, Mary Taylor. Introduction: the anthropology of irony. In: _____. *Irony in action: anthropology, practice, and the moral imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 1-37.

GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Nova York: Cornell University Press, 1983.

_____. *Postmodernism, reason and religion*. Londres: Routledge, 1992.

GUYER, Jane. Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time. *American Ethnologist*, v. 34, n. 3, p. 409-421, 2007.

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

_____. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural Other. *Social Research*, Nova York, v. 58, n. 3, p. 373-393, 1991.

KEANE, Webb. Minds, surfaces, and reasons in the anthropology of ethics. In: LAMBEK, Michael (Ed.). *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, 2010. p. 64-83.

LAMBEK, Michael. Introduction. In: LAMBEK, Michael (Ed.). *Ordinary ethics: Anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press, 2010. p. 1-36.

WALTON, Jonathan. Stop worrying and start sowing! A phenomenological account of the ethics of 'divine investment'. In: ATTANASI, Katherine;

YONG, Amos (Ed.). *Pentecostalism and prosperity: the socio-economics of the global charismatic movement*, p. 107-129. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

ZIGON, Jarrett. Moral breakdown and the ethical demand. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 2, p. 131-150, 2007.

Recebido em: 07/05/2018

Aprovado em: 07/05/2018