

GLÓRIA: A PAIXÃO (E AS PAIXÕES) DE FLORDELIS¹

*Bruno Reinhardt*²

Resumo: A partir da experiência do autor com o movimento pentecostal em Gana, o comentário dialoga com o artigo “Fazendo política em outros Congressos”, de Carly Machado. Destaco as propriedades expansivas e eticamente contingentes da concepção pentecostal de glória, que considero um esteio de sua teopolítica e uma fonte de instabilidade moral nas vidas dos homens e mulheres de Deus. Articulo o caso pentecostal com a genealogia da glória oferecida por Agamben e sublinho três contribuições do artigo de Machado para um estudo imanente da política pentecostal: o conceito de escalas, sua abordagem não-reducionista para a mediatização religiosa e sua proposta de uma antropologia do suplício pentecostal.

Palavras-chave: Glória; Teopolítica; Escalas; Mídia.

GLORY: THE PASSION (AND PASSIONS) OF FLORDELIS

Abstract: Based on the author's experience with the Pentecostal movement in Ghana, the commentary dialogues with Carly Machado's article "Making politics in other Congresses". It highlights the expansive and ethically contingent properties of the Pentecostal notion of glory, considered as a theopolitical force and as a source of moral instability in the lives of men and women of God. It articulates the Pentecostal case with the genealogy of glory offered by Agamben and highlights three contributions of Machado's article for an immanent study of Pentecostal politics: the concept of scales, its non-reductionist approach to religious mediatization, and the project of an anthropology of the Pentecostal torment.

¹ Como citar: REINHARDT, Bruno. Glória: a paixão (e as paixões) de Flordelis. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 38, p. 97 – 111, 2020.

² Doutor em Antropologia Sociocultural pela University of California, Berkeley, UC BERKELEY, Estados Unidos. Professor do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmnreinhardt@gmail.com.

Keywords: Glory; Theopolitics; Scales; Media.

Gostaria de começar este comentário com um *detour* etnográfico que nos leva a Acra, Gana. Seu tema é a glória, o fio narrativo através do qual eu gostaria de dialogar com o artigo de Carly Machado e seu importante convite para “integrar cada vez mais o debate sobre religião, mídias e mediações, éticas e estéticas, às discussões sobre projetos de poder, e suas dimensões políticas, econômicas e culturais”. Uma vez acompanhei um amigo, que chamarei de profeta Kwesi, a um culto que ele iria ministrar fora de sua congregação. O evento não foi grandioso e Kwesi não é uma figura midiática. Ocorreu em uma pequena igreja na periferia de Acra, cujo pastor havia convidado Kwesi a apresentar seu ministério profético. Para ficar com a terminologia nativa, a “unção fluiu” naquele domingo à noite. Kwesi operou curas, profetizou e louvou de maneira poderosa. Sua pregação - uma hábil reflexão sobre as figuras do leão e da águia no Velho Testamento - foi acolhida com enorme empolgação pela congregação. Terminado o evento, observei a divisão do dízimo e ajudei os pastores a varrer a igreja e a desmontar a estrutura de som. Aproveitei para elogiar Kwesi por sua performance bem sucedida. Ele agradeceu, mas confessou que sua experiência tinha sido mais conturbada do que parecia.

Kwesi me disse que, mesmo antes do culto se iniciar, ele havia visto “no Espírito” a presença de um demônio naquela igreja. O demônio acompanhou toda a performance e se moveu do fundo da pequena sala para o púlpito exatamente quando o poder de Deus estava operando “no máximo”. Em certo momento, enquanto Kwesi profetizava e a plateia, de pé, enchia o ambiente de aleluias, o demônio aproximou-se e sussurrou em seu ouvido: “Veja como você é poderoso! Eles te amam! Glória ao profeta Kwesi!”. Kwesi me disse que, durante a maior parte do evento que incendiou a congregação naquela noite, ele havia operado “no piloto automático” e que sua atenção esteve quase que inteiramente dedicada a fazer “batalha espiritual” em seu templo interior, conclamando a autoridade do nome de Jesus para expulsar aquele insistente invasor; seu nome: “o espírito do orgulho”.

O espírito do orgulho é um velho conhecido dos pentecostais e ataca através de “brechas” abertas pela falta de humildade do converso, ou seja, momentos em que se negligencia o fato de que tudo de virtuoso que há na vida cristã, tudo que floresce – habilidades, talentos, contentamento, prosperidade material, saúde, relações harmoniosas, dádivas e poder espirituais, influência, assim como qualquer performance bem-sucedida no púlpito – é obra da graça de Deus e do Espírito Santo e não de seu servo e meio humano de manifestação. A provação de Kwesi, no entanto, é um caso limite: ao emanar o poder glorioso de Deus para outros naquela noite, o profeta foi tentado pelo demônio a reclamá-la para si, e assim a virtude se transfigurou em vício (ou o bem em mal) *ao se atualizar*. O caso ilustra as tensões entre diferentes espaços de visibilização do pentecostalismo enquanto religião pública e a duplicidade da cena nos provê com uma entrada para a complexa constelação de paixões morais (Klaits, 2010) que caracterizam a vida dos homens e mulheres de Deus, incluindo vulnerabilidades que escapam à imagem convicta e bem sucedida que transparecem no púlpito ou nas telas.

A vocação ministerial é tida pelos pentecostais como o mais alto chamado de Deus, mas também como uma profissão de risco, já que a missão de refletir a glória de Deus e construir o seu Reino atrai influência, prestígio, poder, contato com dinheiro, logo também o pecado e a agência predatória do mal. Essa possibilidade é exacerbada por sua concepção inclusiva e democrática do chamado e por suas formas institucionais flexíveis e testemunhais, extremamente dinâmicas, mas frágeis. Como vemos no caso de Kwesi, esse risco não é exclusivo a celebridades, como Flordelis. Em Gana, é sabido que, para habitar o ciclo orgânico de santidade e tentação implicado em seu chamado, ministros precisam de “cobertura espiritual”, o que explica o fato de fiéis intercederem constantemente por pastores, evangelistas, profetas, apóstolos e missionários em oração. Ministros também precisam de um ferramental ético que os prepare para os riscos da glória. De fato, grande parte das aulas que presenciei nas Escolas Bíblicas de Acra, espaços dedicados ao treinamento de pastores, visavam antecipar essas provações através de um estudo teológico minucioso de ministérios locais

e internacionais que decaíram não apesar, mas por causa de seu sucesso. Os casos são muitos, logo, para os líderes dessas escolas, não se trata de se essas provações iriam acontecer, mas de quando vão acontecer e de como reagir a elas à luz da Bíblia e dos diversos testemunhos positivos e negativos disponíveis na esfera pública. Os riscos do *métier* ministerial são bem conhecidos: além do “espírito do orgulho”, ataques ao casamento e ao uso adequado do dinheiro compõem a grande tríade de tentações pastorais endereçadas pela verdadeira teologia do suplício apresentada nessas escolas.

Gostaria de tomar a tentação de Kwesi como uma pequena alegoria que me permite explorar alguns pontos levantados pelo artigo de Machado. O que é a glória? Como ela se atualiza nas dimensões associativa, estética e política do pentecostalismo? E como ela se transfigura em uma dádiva-veneno (Mauss, 1999), que insere instabilidade e risco em seu projeto expansivo?

* * *

Em sua arqueologia da glória (*kabhad* em hebraico; *doxa* em grego), Giorgio Agamben (2011) toma este conceito como um meio privilegiado para se entender “de que maneira a liturgia ‘faz’ o poder” (p. 240), no cristianismo e além. Agamben nota que no cerne da economia judaica e cristã da glória estaria uma espécie de tautologia: um Deus que é glória, do qual emana toda a glória, e que ainda assim requer e é alimentado pela glorificação humana. Um mergulho na teologia patrística o permite reconstituir esse paradoxo em três níveis: i) a glória é uma propriedade exclusiva e eterna de Deus, mas a glória também é a glorificação que todas as criaturas devem a ele; ii) a glória é o hino de louvor que as criaturas devem a Deus, que, por sua vez, não é nada além da resposta necessária que a glória de Deus desperta naqueles que o glorificam; e iii) tudo o que Deus faz na criação, incluindo a redenção, ele faz por sua própria glória, e ainda assim devemos a ele gratidão e glorificação por isso.

Para os antropólogos, o tema soa familiar: o problema da graça (Pitt-Rivers, 1992), da dádiva pura. A maior contribuição de Agamben está em

explorar esse tema em seus contornos litúrgicos, interessando-se em como o circuito assimétrico da glória anima o vínculo político, econômico e estético entre o Reino transcendente (fonte de soberania) e o Governo imanente na teologia política e econômica do cristianismo. Agamben também explora a relação genealógica entre glória (*doxa*) e “opinião pública” secular e redefine a secularização como um processo de emancipação da glória de confins litúrgicos e cerimoniais e sua penetração “a cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado da sociedade” (2011, p. 278). Isso o leva a diagnosticar uma transição nas bases das democracias contemporâneas, da deliberação para os dispositivos midiáticos de aclamação, uma democracia do espetáculo.

É interessante notar que o ataque de Lutero ao aparato Católico Romano de governo se deu fundamentalmente através de uma oposição entre teologia da cruz e teologia da glória (Helmer, 2000). O esplendor do Reino transcendente é isolado da criação e a Glória divina torna-se incompatível com a glória do governo eclesiástico, reduzida a mero artifício humano. O brilho monárquico da estética Católica Romana e seus “corpos gloriosos” (Kantorowicz, 1998) é contraposto de forma enfática por Lutero à cena do deus humilhado na cruz. Essa oposição entre Glória/glória e glória/cruz tem acompanhado a protestantização da própria Igreja Católica desde então, que passa a operar em sintonia maior com a oposição secularizante entre ética e estética, fé e liturgia, apesar de tentativas recentes de revertê-la (Ratzinger, 2015). Se a glória é o recalque do individualismo, subjetivismo e imaterialismo protestante, que reduz o cristianismo a uma religião do coração (Keane, 2007) em perigosa solução de continuidade com o humanismo exclusivo (Taylor, 2010) secular, os pentecostais parecem representar o retorno fantasmático de uma teologia da glória na era da democracia do espetáculo.

Desde sua terceira onda global, o movimento pentecostal tem abraçado os paradoxos da glória com grande fervor e crescido vertiginosamente através deles. Resgata-se assim o lugar constitutivo da liturgia no cristianismo - das aclamações, do corpo, dos sentidos, das emoções e dos afetos - assim como um projeto de rearticulação entre Reino transcendente e governo

imamente, como refletido em suas teologias do domínio e da prosperidade e objetificado em seus ministérios de mídia e arquitetura grandiosa. Como pesquisadores deste campo sabem, “glória a Deus!” ou simplesmente “glória!” é talvez a interjeição mais característica do “modo de falar” (Hymes, 1999) pentecostal. O uso cotidiano dessa aclamação indexa a presença de um *habitus* discursivo pentecostal e, assim como o “Há um só Deus e Cristo” (*Heis Theos kai Christos*), que se espalhou no mundo antigo junto com o cristianismo, esse dispositivo tem uma profunda importância política, pois expressava “o consenso do povo [de Deus]” (Agamben, 2011, p. 479), um consenso produzido no ato de glorificação, função realizada pelos slogans na democracia do espetáculo.

A glória também está no cerne do modo de vida pentecostal, cujo *ethos* creio transcender noções convencionais de ascetismo. Naturalmente, pentecostais rejeitam os impulsos da carne e trabalham para submetê-los ao julgo do Espírito. Mas eles o fazem não apenas através da repressão do desejo ou de uma subjetivação culpada, mas sobretudo através da conversão libidinal do desejo carnal em desejo por Deus (Reinhardt, 2017) ou “zelo”, combustível e produto da glorificação. É comum ouvir de pentecostais articulações teológicas bastante similares às analisadas por Agamben, como “Deus criou os homens para que eles o glorificassem” ou que Deus se “deita” nos louvores a ele endereçados durante os cultos, como uma espécie de monarca vaidoso. Creio que o modo preferencial do pentecostalismo encenar a liminaridade temporal do cristão – o status de alguém que está, mas que não pertence ao mundo – é a aclamação do Reino vindouro, que indexa a sua cidadania celestial de maneira somática e desafiadora na cidade dos homens. Isso implica em certa superação do tema clássico da luta entre a carne e o espírito, que é ultrapassado pela busca por uma vida de glorificação, uma longa liturgia, que toma o corpo e o mundo, incluindo o mercado, a esfera pública midiática e (quando permitido) os próprios aparelhos representativos do estado, como meios para a glorificação de Deus.

Diante deste projeto, divisões liberais entre privado e público ou secular e religioso tornam-se fluidas. Os limites da “identidade de fogo” (Machado)

pentecostal parecem ser intrinsecamente controversos, no sentido de feitos através de desentendimentos e fricções com forças religiosas e seculares exógenas (Montero, 2015). Esse modo de expansão a um só tempo visceral e pragmático impõe fortes limitações a hermenêuticas da suspeita do tipo palco/bastidor, acostumadas a escavar “interesses” por detrás da religião ao purificá-la a priori de conteúdo político ou econômico. Acadêmicos dedicados a desvelar o “plano de poder” de instituições como a Igreja Universal podem começar lendo o livro de Edir Macedo que leva o mesmo título. E acadêmicos interessados em defender um núcleo “religioso” apolítico nesta igreja correm grande risco de incorrer no pecado antropológico de não levar seus nativos a sério. Em suma, o pentecostalismo requer uma revisão geral de nossas categorias analíticas e trabalhos como o de Machado são essenciais por nos ajudarem a caminhar nesta direção.

Destaco dois importantes componentes da máquina de glória pentecostal que o artigo de Machado nos ajuda a entender: sua natureza laminada e midiaticizada. A autora demonstra que, se quisermos pensar a “eclésia” pentecostal, a assembleia dos crentes, de acordo com a sua dinâmica interna, teremos que abandonar a gramática espacializante que caracteriza a teoria social hegemônica, que compartimenta a religião a priori enquanto esfera de valor (Weber), comunidade moral (Durkheim) ou campo (Bourdieu). A manifestação basilar do conceito pentecostal de “templo”, sua unidade eclesiológica mínima, não é uma edificação, mas o próprio corpo do fiel, cheio do Espírito de Deus e apto a glorificá-lo de forma modular: de maneira individual (incluindo em isolamento social), na companhia de um rádio, televisão ou celular, ou na companhia de outros, comunidades de conhecidos ou multidões anônimas, dentro e fora dos templos, dentro e fora de instituições ou denominações.

Creio que abordar essa constante oscilação entre instituição e movimento (Csordas, 2001) em termos de “mercado religioso”, homogeneizando as diferenças entre o individualismo pentecostal e individualismo liberal, é tão reducionista quanto acomodá-la à noção durkheimiana de Igreja enquanto comunidade moral bem delimitada. A noção de escala proposta pro Machado

serve com antídoto para ambos reducionismos por sua atenção ao tempo da glória, que agrega o que chamamos de micro e macro em termos de simultaneidade e não como domínios territoriais. O conceito de mercado religioso é fundamentalmente unidimensional, logo traça a circulação do sujeito religioso “consumidor” entre espaços alternativos estáveis, apesar de competitivos. Por sua vez, o conceito de escala nos permite abordar a agência deste sujeito de forma laminada, movimentando e tecendo redes de lealdade mais ou menos intensas, em diversos planos, e de forma performativa ao longo de sua circulação física e midiática. Apesar de ser um atributo geral da eclesía pentecostal, essa propriedade aparece de forma mais enfática em suas lideranças, que encabeçam instituições que se relacionam entre si ora em competição ora através de redes diplomáticas inter-denominacionais e mesmo extra-religiosas, como exemplifica o Congresso analisado por Machado. Sua atenção ao conceito êmico de “ministério” enquanto articulação simultânea de missão pessoal, forma institucional e carreira midiática ilustra com destreza o potencial analítico desta abordagem.

Trabalho similar é feito por Diogo Corrêa (2015) em sua pesquisa na Cidade de Deus. O conceito de escalas o permite demonstrar como as forças que regem o fenômeno sociopolítico macro de ocupação desta comunidade, pelo tráfico e pela igreja ao longo dos anos, são replicadas em eventos litúrgicos de alcance médio, como cruzadas evangelísticas. Assim como nas carreiras de conversão individuais de seus interlocutores, em que dão vazão a uma “sociologia dos problemas íntimos”. Em sua etnografia sobre a Vineyard Church nos EUA, Jon Bialecki (2017), por sua vez, aprofunda seu olhar sobre o que Machado chama de “identidade de fogo” pentecostal ao absorver as qualidades incendiárias atribuídas ao Espírito Santo como figura analítica. Essa ideia o leva a propor uma teoria “diagramática” do milagre enquanto esteio modular da expansão pentecostal simultaneamente íntima e pública. Assim como Machado, esses autores se esforçam por adequar o aparelho conceitual secular das ciências sociais a proclividades do associativismo pentecostal, produzindo assim conhecimento, mais do que traduções familiares. Também apontam para certa tendência fractal que caracterizaria

a (re)produção social revivalista deste movimento religioso, cujo *design* eclesiológico muitas vezes se parece mais com uma couve-flor ou com um vírus do que com um corpo discernível dotado de cabeça e membros, como na influente metáfora Paulínia (e Durkheimiana).

Sob essa ótica, valeria à pena levantar uma questão sobre a figura centro-periferia no texto de Machado, dada sua possível tensão com o conceito de escalas. Está claro que o ambiente urbano periférico do Brasil refrata a espiritualidade pentecostal, dotando-a de uma temporalidade específica, caracterizada pela crise não como evento de exceção, mas como um horizonte temporal contínuo (de exceção). O pentecostalismo floresce nesse ambiente por sua capacidade de oferecer ao converso um ferramental retórico, ético, terapêutico e estético que extrai potencialidade da crise ao mesmo tempo em que a mantém próxima (algo que, deve-se destacar, compartilha com o neoliberalismo). É desta sopa temporal que nascem figuras públicas inco-muns para olhos não periféricos, como Flordelis ou pastores “ex-bandidos”, e sensibilidades afeitas a retetés (Pereira, 2020) e “anjos de fuzil” (Corrêa, 2015). Não tenho dúvidas de que o *ethos* periférico deste pentecostalismo pode levar conversos de classe média, afeitos a “*worships*”, a corarem diante desses irmãos e irmãs em Cristo.

Tendo posto isso, não haveria um risco de se reificar a “experiência periférica” ao defender a sua diferença de maneira tão enfática como faz Machado em alguns momentos do texto? Transformá-la em um “saber local” sem escalaridade? Colocando de outra forma, quando Flordelis vai à Brasília, e glorifica a Deus no centro do poder secular, o que muda em São Gonçalo? Independente de encontrarmos ou não tensões entre esses dois aspectos do argumento, o artigo de Machado sugere a urgência de debates mais etnograficamente informados sobre como distinções de classes são demarcadas e/ou dissolvidas pelo “povo de Deus”. Isso é central para se entender, por exemplo, como líderes pentecostais têm recentemente ajudado a ampliar o público periférico da direita apesar de sua agenda neoliberal claramente deletéria a essa população.

Uma segunda contribuição importante de Machado refere-se ao debate sobre religião e mídia. De fato, muito do argumento arqueológico de Agamben sobre a glória enquanto um circuito inerentemente teológico, político e estético pode ser encontrado, sob uma ótica antropológica, no trabalho de Birgit Meyer (2015) sobre formas sensoriais/sensacionais. Apesar de eu ter críticas pontuais ao paradigma da religião-enquanto-mídia (Reinhardt, 2020), Meyer indiscutivelmente provê uma saída produtiva para argumentos que partem de uma distinção ontológica entre religião e mídia e as articula de forma causal. Por exemplo, referindo-se ao peso da mídia na expansão neopentecostal em Gana, Paul Gifford argumenta que: "Toda uma forma cultural - toda uma indústria - foi levada a cabo por estas novas igrejas e aumentou seu enorme apelo. Assim, as razões para seu crescimento não são exclusivamente religiosas" (2004, p. 35). Meyer nos ajuda a questionar os limites da própria categoria (cripto-protestante) de religião embutida nesses argumentos e assim abre novos modos de se explorar a articulação pública entre mídia e mediação religiosa.

Por um lado, espiritualidades carismáticas midiaticizadas tendem a agregar coletivos e comunidades não *através* da comunicação, mas *enquanto* comunicação (De Abreu, 2009, p.162). Esse é talvez o modo primário com que o ministério Flordelis abraça o poder intrinsecamente transponível e performático da glória, sua medialidade originária. Por outro, o próprio uso secular de termos religiosos como "ídolos", "ícones" ou "carisma" para se referir à influência midiática já testemunharia para a retenção de uma estética da presença (aura) na indústria cultural (DeVries, 2001). A carreira ministerial-musical de Flordelis provê uma síntese singular de ambos processos. Machado, no entanto, não simplesmente aplica o modelo de Meyer a um novo caso. Acredito inclusive que a sua articulação entre escalas e formas sensoriais pode ser tomada como uma possível crítica a esse modelo.

Existe em Meyer uma certa assunção de que a maior parte da vida religiosa acontece hoje na esfera pública midiaticizada, o que a leva muitas vezes a erigir uma oposição analítica entre comunidade ou instituição e circulação midiática. Um exemplo, que trata do pentecostalismo em Gana:

Congregando em torno da imagem iconizada do pastor, os espectadores formam parte de um novo tipo de comunidade que é bem diferente do modelo congregacional que ainda organiza as relações sociais entre praticantes e líderes da igreja nas igrejas históricas. O novo tipo de comunidade se sobressai pelo contraste marcado entre o controle máximo que a liderança da igreja exerce sobre as imagens cuidadosamente projetadas do pastor-estrela e sua congregação ideal, e sua real falta de controle sobre o público de massa que assiste aos cultos ou assiste ao programa televisivo (Meyer, 2012, p. 163).

Pode-se dizer que o trabalho de edição e *design* da glória em Meyer substituiu a glória-governo-território, e que a congregação se transforma em audiência consumidora anônima. Creio que o artigo de Machado aponta para constelações de poder mais complexas do que isso.

Enquanto o reconhecimento da performatividade das próprias “formações estéticas” pentecostais é extremamente relevante, esse axioma teórico pode também servir de escusa para se alienar ao consumo midiático do campo de interesses antropológicos. Mais interessante creio ser o chamado de Machado para agregar pesquisas sobre esfera pública a pesquisas etnográficas mais tradicionais em comunidades, instituições e redes, que fatalmente geram argumentos mais situados, logo permeados por imponderáveis. É justamente na intersecção dessas escalas de intervenção pública que Machado fez uma interessante descoberta sobre o “tempo da política” no Ministério Flordelis: sua candidatura aparece de maneira surpreendentemente discreta no púlpito, contrariando expectativas gerais sobre a “coerção” que ministros-candidatos exerceriam sobre seus congregantes-eleitorado. O tempo da política pentecostal aparece no artigo de forma mais difusa do que imaginamos e a carreira política de Flordelis aparece mais como uma extensão da influência litúrgica cotidiana exercida por seu ministério multiescalar do que como um novo domínio desbravado.

Isso me leva, por fim, a endereçar o que Machado chama de “tempo do suplício” e a inevitável articulação entre poder e crise. Um dos efeitos da teologia pentecostal da glória é justamente a legitimação aparentemente

sem limites do poder e dos recursos mobilizados para a construção do Reino. Isso se assevera no ambiente de guerra cultural, neopopulismo e pós-verdade em que vivemos, que tende a esgarçar os vínculos entre convicção e reponsabilidade. Assim, políticos incapazes e de moralidade dúbia tornam-se peões aptos à luz providencial de um Deus soberano e caprichoso, que, nas célebres palavras de Silas Malafaia, escolhe “as coisas loucas, fracas, vis, de pouco valor, as desprezíveis” para interceder no mundo. Enquanto a força soberana da glória é central para a natalidade pentecostal, sua capacidade de empoderamento ético dos destituídos, ela também pode engendrar um estranho maquiavelianismo, que opera não em nome da razão de estado, mas da “razão do Reino”, a ponto de alienar as virtudes cristãs de seu próprio telos salvífico. Meios não-cristãos tornam-se um mal menor ou mesmo uma dádiva quando contribuem para a glorificação última do Reino, ou, sob uma ótica agonística, para a sua defesa diante de um exército de sabotadores.

Uma solução possível para esse dilema seria simplesmente assumir que o cristianismo (ou “a religião”, em geral) não apenas difere da ética, mas é inteiramente incompatível com ela. Kierkegaard (2009) inaugura essa tendência em sua análise do comando de Deus para que Abraão sacrificasse seu filho Isaque, algo alheio não somente às inclinações de seu servo, mas também a qualquer senso humano de dever e responsabilidade. Esse é um modo radical de se entender o dilema do pentecostalismo contemporâneo: ou aceitar ser julgado nos termos da razão secular, e assim arriscar conformar-se ao mundo a ponto de indistinção, ou encapsular-se sobre si mesmo e abraçar o irracional como sua própria essência, glorificando um Deus cuja glória “é ocultar certas coisas” (Provérbios 25:2). Esse é obviamente um dilema secular desde a sua origem, e tal solução dualista me parece simplória.

Mais complexa e interessante parece ser a proposta aventada por Machado: examinar o pentecostalismo não apenas em gloriosa ascensão, mas também em crise e vulnerabilidade, abrir o problema para a investigação etnográfica. O que seria uma antropologia do suplício pentecostal? Talvez o primeiro passo seja evitar a tentação de assumir que esses escândalos revelam a “verdadeira essência” do projeto pentecostal de poder, ou seja, voltar a

um registro palco/bastidores. Não digo isso, novamente, com o intuito de isolar o cristianismo de sua política, mas justamente de defender uma compreensão mais imanente de seu modo de viver a ascensão assim como a queda. Diante do escândalo Flordelis, como reagem seus seguidores? Outros escândalos, apesar de menos extremos, já demonstraram a resiliência dessas comunidades e públicos, que sobreviveram à derrocada de seus líderes e estrelas. Alguns podem abandonar o próprio cristianismo (o crescimento do ateísmo no Brasil tem acompanhado, mesmo que de forma lenta, o crescimento do pentecostalismo), outros a instituição, e outros perseverarem e a reconstruírem dos escombros. Em cada uma dessas posições há certas articulações da ética cristã que merecem ser conhecidas com maior detalhe. Suas articulações entre glória e pecado, sua capacidade de perdoar, suas concepções acerca da providência, do dinheiro, do poder, da família e do desejo. Abandonar tudo isso em nome de uma cômoda hermenêutica da suspeita seria um desperdício teórico e político.

Como demonstram o caso de Kwesi e as teologias do suplício pastoral ensinadas nas escolas bíblicas de Acra, quando observamos e representamos o pentecostalismo como um objeto, estamos observando e representando um objeto que também se observa e se representa (enquanto age). A paixão de Flordelis poderia ter saído de uma novela ou folhetim. Tudo nela é público e midiático, sua ascensão enquanto pastora-celebridade, sua família incomum, as tensões em torno da administração de sua carreira-ministério, seu suplício assistido por toda a nação. Mas ela também poderia ter saído do Velho Testamento, onde encontramos poder, riqueza, fama, traição, ascensões e quedas, toda uma gama de paixões extremamente humanas, mas com Deus incluído. Independente do seu desfecho e dos fatos que ainda irão emergir, a paixão de Flordelis deixa claro que os próprios meios de glorificação pentecostal são sua maior fonte de instabilidade e risco, como Kwesi previu a tempo naquela noite em Acra.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória. Uma genealogia da economia e do governo*. Homo Sacer II, 2. São Paulo: Boitempo. 2011.
- BIALECKI, Jon. *A Diagram for Fire: Miracles and Variation in an American Charismatic Movement*. Berkeley: University of California Press. 2017.
- CORRÊA, Diogo. *Anjos de fuzil: uma etnografia da relação entre Igreja e tráfico na Cidade de Deus Rio de Janeiro*: Tese de Doutorado em Sociologia, UERJ. 2015
- CSORDAS, Thomas. *Language, charisma, and creativity: ritual life in the Catholic charismatic renewal*. New York: Palgrave. 2001.
- DE ABREU, Maria Jose. Breath, media and the making of Community Canção Nova, Brazil. In: MEYER, Birgit. *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. ed. Palgrave. Pp. 161-182. New York: Macmillian. 2009.
- DE VRIES, Hent. Of miracles and special effects. *International Journal for Philosophy of Religion* 50(1/3), 2001, pp. 41–56.
- GIFFORD, Paul. *Ghana's new Christianity: Pentecostalism in a globalizing African economy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press. 2004.
- HELMER, Christine. Luther's Theology of Glory. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* n. 42, 2000, pp. 237-245.
- HYMES, Dell. Ways of Speaking. In: BAUMAN, Richard; SHERZES, Joel (eds.). *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999, pp.433-452.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia. das Letras. 1998.
- KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Los Angeles: University of California Press. 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Lisboa: Relógio D'Água. 2009.

- KLAIMS, Frederick. *Death in a church of life moral passion during Botswana's time of AIDS*. Berkeley: University of California Press. 2010.
- MAUSS, Marcel. "Gift-Gift". In. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva. 1999, pp. 363-66
- MEYER, Birgit. Going and Making Public. Some Reflections on Pentecostalism as Public Religion in Ghana. In: HARRI, Englund (org.). *Christianity and public culture in Africa*. Athens: Ohio University Press. 2012, po. 149-66.
- MEYER, Birgit. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. *Campos: Revista de Antropologia*, 16(2), 2015, pp. 145-64.
- MONTERO, Paula (org.). *Religiões e Controvérsias Públicas: Experiências, Práticas Sociais e Discursos*. São Paulo: Terceiro Nome. 2015.
- PEREIRA, Réia. "Deixa o menino rodar": O carisma reteté em uma igreja pentecostal da periferia. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, p. 267-305, 2020.
- PITT-RIVERS, Julian. The place of grace in Anthropology. In: J.G. PERISTIANY, J. G.; PITT-RIVERS, J. (eds.). *Honor and grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press. 1992.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Espírito da Liturgia*. São Paulo: Loyola. 2015.
- REINHARDT, Bruno. Praying until Jesus returns: commitment and prayerfulness among charismatic Christians in Ghana, *Religion*, 47:1, 2017, pp. 51-72.
- REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. *Mana*, 26(2), 2020, pp. 1-33.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos. 2010

Recebido em: 02/10/2020

Aprovado em: 02/10/2020.

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

