

O PENTECOSTALISMO
NAS FRONTEIRAS DA ANTROPOLOGIA:
UMA APRESENTAÇÃO A ZONAS FRONTEIRIÇAS:
ÉTICA, ETNOGRAFIA E O CRISTIANISMO “REPUGNANTE”

*Cleonardo Mauricio Junior*¹

*Roberta B. C. Campos*²

Simon Coleman faz parte, juntamente com autores como Mathew Engelke, Birgit Meyer e Joel Robbins, de um conjunto de referências obrigatórias quando o assunto é a agenda teórico-metodológica, recentemente consolidada, conhecida como a Antropologia do Cristianismo. Porém, enquanto os citados Engelke, Meyer e Robbins (mais os dois últimos do que o primeiro) são relativamente conhecidos entre os antropólogos da religião no Brasil, os trabalhos de Coleman, por sua vez, ainda não receberam a atenção merecida. A tradução pela Debates do NER do artigo que ora apresentamos vem, em tempo, contribuir para o preenchimento desta lacuna. Simon é antropólogo, formado pela universidade de Cambridge. Começou sua carreira de professor e pesquisador em sua universidade de formação, passando depois por Durham e Sussex até chegar à sua atual instituição, a Universidade de Toronto, onde é *Chancellor Jackman Professor*. E foi justamente nestas duas últimas instituições onde os autores desta apresentação tiveram a oportunidade de trabalhar com ele diretamente; Roberta, na época de seu pós-doutorado em Sussex, e Cleonardo, durante seu período de doutoradosanduíche em Toronto. Simon se destaca ainda por seu trabalho como editor de revistas de Antropologia. Ele já esteve à frente do *Journal of the Royal Anthropological Institute* (JRAI) e, atualmente, é co-editor da *Religion and Society: Advances in Research*. Além disso, Simon é o presidente em exercício da *Society for the Anthropology of Religion* (SAR), sessão da Associação Americana de Antropologia (AAA) dedicada ao estudo da religião

¹ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. E-mail: cleonardomj@gmail.com.

² Professora doutora associada II da Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. E-mail: robertabivar@gmail.com.

No que diz respeito à sua obra, se é possível classificar os trabalhos de Coleman como etnografias tradicionais, no sentido de serem resultados de trabalhos de campo de longa duração baseados na observação participante, a escolha dos temas, por sua vez, buscou inovar a tradição antropológica ao desafiar alguns tabus da disciplina. Desde sua pesquisa de doutoramento em antropologia, é possível observar a inclinação inovadora de seus interesses de pesquisa. Para continuar estabelecendo uma comparação com os autores citados no início do texto, em contraposição a Engelke, Meyer e Robbins que estudaram o contato entre o pentecostalismo e o outro distante, ou “exótico” – respectivamente, os Masowe do Zimbábue (Engelke, 2007), os *Ewe* de Gana (Meyer, 1999) e os *Urapmin* de Papua-Nova Guiné (Robbins, 2004) – Simon, já em sua tese de doutorado, no final da década de 1980, escolheu como sujeitos de pesquisa os fiéis da igreja Neopentecostal *Word of Life* em Uppsala, Suécia, um lugar convencionalmente considerado como secularizado. Esse estudo culminou em seu principal trabalho, *The Globalization of Charismatic Christianity* (Coleman, 2000), gerando ainda muitos outros desdobramentos posteriores como o artigo que estamos apresentando. Acrescentando que, como Coleman retorna periodicamente a Uppsala, seus dados e impressões sobre o campo pentecostal estão sempre se renovando (ver Coleman; Hackett, 2015). Uma de suas peculiaridades se revelou quando acrescentou aos seus estudos a peregrinação à capela de Nossa Senhora de Walsingham: ele não deixou para trás Uppsala, mas adicionou a pequena cidade rural inglesa ao seu campo de trabalho (e para lá também retorna periodicamente). Ao estudar *nos* locais, e não *os* locais, como salientou Geertz, os Neopentecostais na Suécia e os peregrinos na Inglaterra conectam-se para Coleman na medida em que são planos da realidade bons para pensar a religião como forma de conhecimento e de conexão global (Coleman, 2004; 2014). Essas experiências de pesquisa formaram, então, os não tão usuais trabalhos de campo deste autor (neopentecostalismo sueco, peregrinação britânica), sempre articulados com reflexões sobre religião e secularismo, religião e antropologia. Acrescenta-se ainda o seu interesse pela expressão material da religião, especificamente entre religião, espaço e arquitetura.

Desta feita, uma pesquisa sobre esse tema tem lugar atualmente em Lagos, Nigéria. A diversidade geográfica em suas pesquisas não pode deixar de ser ressaltada, uma vez que experiências de campo diversificadas certamente conferem ao pesquisador imaginação antropológica diferenciada daqueles presos a uma única realidade geográfica.

Neste artigo, publicado originalmente na revista HAU, Coleman parte da pergunta “por que você está estudando este lixo?”, lançada por um colega de academia, abrupta, porém não surpreendentemente, como ele atesta e nós concordamos: “Com certeza não sou o único antropólogo que estuda o Cristianismo conservador e que é submetido a esse tipo de indagação”. Coleman, então, toma a questão como objeto de análise, fazendo um movimento metodológico simétrico àquele do antropólogo que leva a sério o ponto de vista nativo. Assim, ele procura entender porque, da perspectiva de alguns antropólogos, ou de uma certa antropologia, determinados objetos são considerados ilegítimos, desinteressantes, ou simplesmente “lixo”. A correspondência com os estudos de Susan Harding, cujo objetivo é apresentar a forma como a Antropologia constrói o pentecostalismo como seu outro repugnante, fica clara desde o início. No entanto, Coleman pretende ir além das duas formas de abordagem do pentecostalismo encontradas em Harding e que, segundo ele, aparentam ser mutuamente excludentes: por um lado, a oposição política declarada aos conservadores e, por outro lado, uma postura baseada no cultivo de si acadêmico, que, desfazendo a oposição totalizante entre nós e eles, visa apreender o fenômeno em suas complexidades.

Assim que anuncia seu objetivo, Coleman logo nos deixa a lição de que, quando se trata de fenômenos intrincados como a relação entre antropologia e pentecostalismo, é necessário fazer perguntas igualmente complexas. É preciso se perguntar, diz ele, “como é possível relacionar a aceitação da necessidade de uma oposição politicamente articulada com o projeto etnográfico de autodesconstrução em nome do Outro?”. Assumir ambos os fenômenos, antropologia e pentecostalismo, como diferentes orientações éticas para o mundo abre a possibilidade para Coleman esboçar resposta que evita uma saída maniqueísta. Assim, como essas orientações éticas se estabelecem a

partir do movimento em direção ao Outro, ou seja, como tanto o antropólogo quanto o pentecostal constituem-se na confrontação com a alteridade e, muitas vezes, se encontram no mesmo campo, disputando os mesmos sujeitos, de pesquisa ou do proselitismo, uma zona fronteiriça se estabelece entre essas práticas. Partindo do princípio que as fronteiras são lugares de produção criativa, Coleman passa então a examinar como “orientações éticas aparentemente diferentes podem se articular de maneiras surpreendentes e, muitas vezes, mutuamente produtivas”.

E é com a produção de discursos éticos nessa zona fronteiriça que ele está preocupado. Trata-se, então, de “falar eticamente através das fronteiras”. Com isso, Coleman quer dizer que, nesses espaços etnográficos, ao invés de os discursos éticos estarem armazenados em algum lugar, aguardando para serem utilizados, eles são produzidos no momento das interações e dos embates eticamente carregados. E quando se trata do encontro entre a Antropologia e o Pentecostalismo, este último é especialmente apto para provocar naquela um discurso moral (fundamentalistas! Fanáticos! Extremistas! Radicais!), estimulando, assim, a produção moral de sujeitos de pesquisa (a invenção – no sentido de Roy Wagner – do fundamentalista, fanático, extremista, radical). Coleman, então, acrescenta ao seu repertório a Antropologia da Ética, trabalhando na interseção entre essa ferramenta, oriunda de (mais) uma nova virada antropológica (a virada ética) e a Antropologia do Cristianismo, sendo este, por sua vez, como vimos, um marco teórico no qual transita mais costumeiramente. Vale a pena, então, por conta de seu aspecto de relativa novidade, apresentar brevemente do que se trata a Antropologia da Ética uma vez que, neste artigo, Coleman se dirige ao leitor já familiarizado com este paradigma. Sem intenção de apresentá-lo em sua completude, iremos, de forma bastante resumida, nos referirmos aos autores e ramificações com as quais Coleman assume um diálogo.

Sendo assim, seguindo Didier Fassin (2012), quando os antropólogos afirmam estarem dando conta de questões morais, o que geralmente se considera como objeto de estudo são as “normas e valores morais que governam o comportamento individual e coletivo”. Os autores filiados

ao que vem sendo chamado de Antropologia da Ética, por sua vez, têm tentado se afastar dessa abordagem (da moral como código, externa ao indivíduo), enfatizando “práticas éticas resultantes da agência social” (Fassin, 2012). Em suma, então, quando se trata de moral, ou moralidades, faz-se referência, na maioria das vezes, a um sistema de regras e obrigações em termos quase jurídicos, já no que diz respeito à ética, trata-se de verificar como os sujeitos respondem a pergunta “como devo viver?” (Keane, 2014), levando sempre em consideração os aspectos (inter)subjetivos da construção dos discursos e práticas eticamente carregadas. Diante disso, Jarret Zigon (2007) divide em dois os tipos de abordagem que buscam enfatizar o caráter reflexivo da ética: de um lado, a abordagem da escolha e da avaliação moral (Robbins, 2004; Laidlaw, 2002), e, do outro lado, as abordagens neo-aristotélica e foucaultiana (Hirschkind, 2001; Mahmood, 2005). A primeira enfatiza o processo de deliberação ética através do qual se deve escolher entre os caminhos possíveis. No segundo caso, a despeito de se tratarem de diferentes modos de abordar a ética (ver Mattingly, 2012), tanto os trabalhos de cunho neoaristotético quanto os foucaultianos se debruçam sobre a constituição de si dos sujeitos éticos a partir da aquisição de certas disposições, fazendo com que ambos sejam conhecidos sob a rubrica da ética da virtude. O que Zigon (2007) alega faltar nessas abordagens é uma ênfase no enquadramento temporal da ética. Uma vez que para ele a moral representa uma dimensão irrefletida e não-intencional do estar-no-mundo, a dimensão ética, por sua vez, diria respeito a uma espécie de tática a ser executada nos momentos de ruptura moral, com o objetivo de se retornar ao conforto das disposições morais irrefletidas do cotidiano (p. 139).

Coleman contribui, então, com o debate na Antropologia da Ética quando afirma concordar com Zigon a respeito da importância de se prestar atenção no enquadramento temporal da ética, mas adverte que, quando se trata da constituição dos sujeitos pentecostais, ao invés de se buscar o retorno ao conforto das disposições morais irrefletidas, falar e atuar através de certas fronteiras significa cultivar e não atenuar riscos. Se a Antropologia do Cristianismo, então, permitiu a Coleman ver o Pentecostalismo como

uma “cultura parcial”, ou seja, aquela que “produz uma visão de mundo voltada para exportação, mas que se tensiona e se articula com qualquer anfitrião”, a Antropologia da Ética possibilita enxergar essa cultura como parcial também no nível das subjetividades. Portanto, entender a teologia da prosperidade menos como uma teologia propriamente dita e mais como uma orientação ética para o mundo possibilita compreender que as noções de “transbordamento” (*overflow*), “autoamplificação” (*self-amplification*) e de “estender-se” (*reaching out*) apresentadas por Coleman no texto são mecanismos para que se entre no enquadramento temporal ético da teologia da prosperidade. É assim que os crentes pentecostais constituem-se a si mesmos através do cultivo do risco na forma, por exemplo, da interpelação proselitista do outro.

Esperamos, então, que a leitura deste artigo, além de contribuir para a difusão de pesquisas no entrecruzamento entre a Antropologia do Cristianismo e a Antropologia da Ética, possa oferecer instrumentos para investirmos em uma produção de conhecimento que fuja da construção caricatural do pentecostalismo. Como lembra Coleman, homogeneizar os pentecostais seria apenas reverter a retórica totalizante de seu discurso, vestindo-a de bases (supostamente) epistemológicas, significando também o retorno a um conceito engessado e determinista de cultura. Ainda que nossa resposta à pergunta do artigo que agora apresentamos (é possível relacionar a aceitação da necessidade de uma oposição politicamente articulada com o projeto etnográfico de autodesconstrução em nome do Outro?) seja a defesa de uma postura de contraposição política aberta e não a preocupação em desconstruir oposições totalizantes, Coleman lembra que nenhuma das modalidades será eficaz se não assumirmos a politonalidade ética do pentecostalismo. Antes de disputar fronteiras, portanto, é importante conhecê-las em sua complexidade.

REFERÊNCIAS

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

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

_____. Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, v. 55, n. 10, p. S281-S291, 2014.

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

ENGELKE, Matthew. *A problem of presence: beyond scripture in an African church*. Berkeley: University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier (Ed.). Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology. *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

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.

HIRSCHKIND, C. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Cairo. *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, p. 623-649, 2001.

KEANE, W. Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Londres, v. 4, n. 1, p. 443, 2014.

LIDLAW, J. For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, p. 311-332, 2002.

MAHMOOD, S. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTINGLY, C. Two virtue ethics and the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, v. 12, n. 2, p. 161-184, 2012.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.

ZIGON, J. Moral breakdown and the ethical demand: a theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 2, p. 131-150, 2007.