

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**A SAGRAÇÃO DO DINHEIRO
NO NEOPENTECOSTALISMO**
Religião e Interesse à Luz do Sistema da Dádiva

DRANCE ELIAS DA SILVA

RECIFE/2006

DRANCE ELIAS DA SILVA

**A SAGRAÇÃO DO DINHEIRO
NO NEOPENTECOSTALISMO**
Religião e Interesse à Luz do Sistema da Dádiva

Tese apresentada à Universidade Federal de Pernambuco, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Henrique Martins.

RECIFE/2006

S586s Silva, Drance Elias da

**A sagração do dinheiro no neopentecostalismo : religião e interesse à luz do sistema da dádiva. – Recife: O Autor, 2006.
290 folhas: il., graf., mapas.**

Orientador: Paulo Henrique Martins

**Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.
Programa de Pós-graduação em Sociologia. Recife, 2006.**

Inclui bibliografia e anexos.

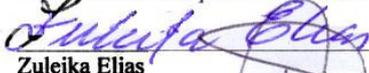
**1. Sociologia da religião – Igreja Internacional da Graça de Deus.
2. Simbolismo religioso - Desencanto e reencantamento no mundo. 3.
Sociologia do dinheiro – O dinheiro como símbolo de doação. 4.
Teoria da dádiva – Modalidades de dádivas religiosas e representação
do divino. I. Título.**

**316.74:2 CDU (2.ed.)
306.6 CDD (22.ed)**

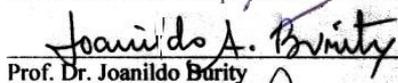
**UFPE
BCFCH2006/38**

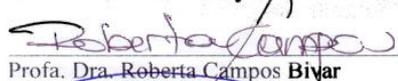
Ata da Sessão de Arguição de Tese de DRANCE ELIAS DA SILVA Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

Aos dezoito dias do mês de dezembro do ano de dois mil e seis reuniram-se na Sala de Seminários do 12º andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da Comissão designada para o **Exame de Tese de Doutorado de DRANCE ELIAS DA SILVA** intitulada: **“A SAGRAÇÃO DO DINHEIRO NO NEOPENTECOSTALISMO: Religião e Interesse à Luz do Sistema da DÁDIVA”**. A Comissão foi composta pelos professores: **Dr. Paulo Henrique Martins de Albuquerque - (presidente/orientador; Dr. Joanildo Albuquerque Burity – Titular Interno – PPGS; Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos – Titular Externa – PPGA/UFPE; Dra. Ana Maria Dubeux Gervais – Titular Externa – UFRPE e Doutor Ismael de Andrade Pordeus Júnior – Titular Externo – UFCE**. Dando início aos trabalhos o **Dr. Paulo Henrique Martins de Albuquerque** explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida passou a palavra ao autor da Tese, para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua arguição, seguindo-se a defesa do candidato. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se, para em secreto deliberar sobre o trabalho apresentado. Ao retornar o **Dr. Paulo Henrique Martins de Albuquerque**, presidente da mesa e orientador do candidato solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão **aprovando a Tese por unanimidade**. E, nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente Ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora e pelo candidato **Recife, 18 de dezembro de 2006.**


Zuleika Elias

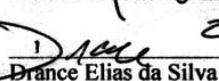
Prof. Dr. Paulo Henrique Martins de Albuquerque


Prof. Dr. Joanildo Burity


Profa. Dra. Roberta Campos Bivar


Prof. Dra. Ana Maria Dubeux Gervais


Prof. Dr. Ismael de Andrade Pordeus


Drance Elias da Silva

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha esposa Edna, a meus filhos Luama e Luan, que foram compreensivos nos tantos dias de minha ausência aos passeios de fim de semana.

Dedico também a minha mãe Francisca e a minha tia Edite, que sempre me fizeram acreditar que estudar é um caminho para a vida.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é fundamentalmente reconhecer; é saber que as tantas dívidas que temos nas mãos decorrem da partilha, solidariedade e obrigação. Viveremos, pelo resto de nossas vidas, agradecendo por conta do complexo fato que fundamenta e costura nossa relação social, que é *dar* – e por que não dizer também nosso *moto continuo* antropológico?

Assim, agradeço mais uma vez à Universidade Católica de Pernambuco: primar pela excelência do seu corpo docente tem sido uma constante institucional.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE, cujo quadro de professores se dedica responsavelmente ao bom conhecimento acadêmico e, sobretudo, demonstra muito zelo e respeito pela Sociologia.

Agradeço, em especial, ao Prof. Dr. Paulo Henrique Martins, orientador deste trabalho, que faz da atenção que dispensa a todos e da exigência aos que orienta uma dádiva reflexiva.

Agradeço, enfim, a todos os meus amigos que sinto concluir comigo nesse momento, uma importante fase de minha formação.

RESUMO

A presente tese procura refletir sobre o dinheiro como elemento de mediação na relação com o sagrado, na experiência religiosa neopentecostal. A referência empírica escolhida para este estudo é a Igreja Internacional da Graça de Deus. A compreensão do dinheiro como questão sociológica não pretende reduzir-se a uma crítica do mercado e ao utilitarismo diante do fato de que o dinheiro é uma peça central na expressão da fé daqueles que participam desse grupo religioso. O dinheiro, no uso que dele se faz no espaço do culto, indica uma produção social ou uma espécie de reinvenção do social comunitário. Esse aspecto sociológico é eixo norteador da análise que faremos a seguir e, para tanto, é preciso tratar o dinheiro para além de um equivalente geral, é preciso tratá-lo como símbolo. Para isso, a reflexão trilha seus caminhos à luz do sistema da dádiva. O referido caminho nos leva a afirmar que certo movimento utilitarista, trazido pela onda capitalista do mundo moderno, produziu o deslocamento das coisas dadas para aquelas que são guardadas, conservadas para si. E essa coisa chamada “dinheiro” parece figurar na vida social, no ápice de sua ousadia, quando, por qualquer motivo, encontramos-lo como parte do domínio do sagrado ou neste penetrando: o dinheiro não é danação ou algo considerado como tal, mas é santificado, quando imolado para se tornar oferta e, assim, contribuir para multiplicar as obras de Deus. Alguns textos – e contextos – tenderiam a afirmar que a penetração do dinheiro, no campo do sagrado, seria para profaná-lo, destruí-lo. Seria verdadeiro? O dízimo é dinheiro, é algo que pertence a Deus. Perguntamo-nos, todavia, sobre o que existe de sagrado nesse objeto, hoje tão nomeado no espaço religioso. Existe uma “alma” nesse objeto, e uma “alma” com muita importância (ou com a devida importância). O dinheiro é um ponto sólido, isto é, está entre as tantas realidades que fazem parte das trocas de dons cuja identidade estudamos na experiência atual do Neopentecostalismo. No contexto de uma sociedade centrada na economia de sistema de mercado, essa realidade chamada “dinheiro” parece ter encontrado, aí, “nova” base de sustentação que, como uma realidade abstraída por tal experiência religiosa, já mencionada, nós percebemos não como algo simplesmente provisório, mas duradouro. Mas a pergunta, a partir do espírito do dom e a qual não queremos calar, é esta: o dinheiro é sagrado? Quem o pede e quem o recebe? Quem o dá e quem espera receber? Existe um “laço” espiritual, um “fio” condutor espiritual que costura esse processo de relação com o dinheiro no espaço religioso que tomamos como ponto de referência.

Pavras-chave: Igreja Internacional da Graça de Deus, neopentecostalismo, dinheiro, mercado, religião, sagrado, símbolo, dádiva.

ABSTRACT

This thesis gives an account of money as a relational term in the relationship with the sacred in the neopentecostal religious experience. The empirical reference chosen for this a study is the Igreja Internacional da Graça de Deus (The International Church of the Grace of God). The understanding of money as a sociological problem does not intend to reduce to a simple marketing and utilitarian criticism just because “money” is a central piece in the expression of the faith among the members of this religious group. Money, as it is used in cultic space expresses a reiventation of the social community. This sociological aspect is the key for the analysis that we will carry out. In doing so, it is necessary to understand money as a symbol. We will use the idea of "gift" to analyse this question. This idea leads us to say that a certain movement brought by the capitalist wave of the modern world, caused a displacement of the things that are given for those that stay, and that the thing called money seems to come in the social life, in the apex of its desire, when, for any reason, we find it as a part of or entry into of the domain of the sacred: money is not a curse, but, sanctified, when immolated to be offered and to multiply the work of God. Some would tend to say that, the entry into the money into the space of the sacred would be to profane God, to destroy him. Can this be so? The tithe is money. It is something that belongs to God. What is the sacred in this object so named today in religious space? There is a “soul” in this object, and this social is not small. Money is a strong reference point, which stands out of so many other realities and is taken for the exchange of gifts, which we identified, in the current religious experience of neopentecostalismo. In a society centered in a market driven economy, money is such a strong reference to what we called money, seems to have found a " new " basis, which we do not understand as an impoverished reality but an extremely important one for it is the religious experience, which we have been trying to explain. We did not notice it as something simply temporary, but durable. However, the questions that come out from the discussion about the spirit of the gift are: is the money sacred object? Who asks for it and who receives it? Who gives it and who waits for it? There is then a “spiritual thread " that unites that the relational process with money in the religious space which we took as a reference.

Keywords: International Church of the Grace, neopentecostalismo, money, marketing, religion, sacred, symbol, gift.

RÉSUMÉ

La présente thèse cherche à réfléchir sur l'argent comme élément de médiation avec le sacré dans l'expérience religieuse néo-pentécostale. La référence empirique choisie pour cette étude est l'Église Internationale de la Grâce de Dieu. La compréhension de l'argent comme question sociologique ne veut pas se réduire à une critique de marché et d'utilitarisme devant le fait que l'«argent» est une pièce centrale dans l'expression de la foi de ceux qui participent de ce groupe religieux. L'argent, dans l'usage qui en est fait dans l'espace du culte, indique une production sociale, ou une sorte de réinvention du social communautaire. Cet aspect sociologique est la clé qui oriente la suite de notre analyse. En ce faisant, il est nécessaire de comprendre l'argent comme symbole en plus de sa valeur d'équivalence. Pour analyser cette question nous allons recourir au système de «don». Cette idée nous amène à affirmer qu'un certain mouvement utilitariste, apporté par la vague capitaliste du monde moderne, a produit un déplacement dans le sens de biens qui se donnent à des biens qui se gardent. Cette réalité appelée 'argent', si présente dans la vie sociale, ne devrait pas être vue avec crainte quand elle fait partie ou pénètre dans l'espace sacré. L'argent n'est pas condamnation, mais sanctifié lorsque immolé pour devenir offrande, et ainsi aider à multiplier les œuvres de Dieu. Certaines textes ont tendance à dire que la pénétration de l'argent dans l'espace du sacré est là pour le profaner et le détruire. Est-ce vrai? La dîme est argent. C'est quelque chose qui appartient à Dieu. Nous allons nous demander, toutefois, qu'est-ce qu'il y a de sacré dans cet objet tellement mentionné aujourd'hui dans l'espace religieux? Il y a une «âme» dans cet objet et elle n'est pas sans importance. L'argent est une parmi ces réalités qui font partie de l'échange de dons, et dont nous étudions l'identité dans l'expérience actuelle du néo-pentécostalisme. Dans le contexte d'une société centrée sur une économie de marché, cette réalité que appelée argent trouve une «nouvelle» base de sustentation. Étant une parmi tant d'autres réalités reprises par cette expérience religieuse mentionnée, nous la percevons non pas comme quelque chose de provisoire mais de durable. Mais la question à partir de l'esprit du don, et que nous ne pouvons taire, est celle-ci: l'argent est-il un objet sacré? Qui en fait la demande et qui le reçoit? Qui en fait don et qui l'attend? Il y a un «fil» spirituel qui fait la couture dans le processus de relation avec l'argent dans l'espace religieux que nous avons pris comme référence.

Mots-clés : Église Internationale de la Grâce de Dieu, néo-pentécostalisme, argent, marché, religion, sacré, symbole, don.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CAMINHOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS	27
1.1 Caminhos possíveis	29
1.2 O Caminho escolhido e sua relação com o objeto	32
1.3 Dinheiro, cultura e religião	36
1.4 No meio do caminho, a dádiva	39
1.5 A contribuição da representação social.....	45
1.5.1 O real e a ação de representar.....	47
2 O SIMBOLISMO E O RELIGIOSO	50
2.1 Simbolismo e vida social.....	50
2.2 Sociologia e simbolização religiosa	56
2.3 Desencantamento e reencantamento do mundo.....	64
2.4 Desatando o mal, reencantando os objetos	71
3 A SOCIOLOGIA DO DINHEIRO	78
3.1 Teorias sociais sobre o dinheiro	79
3.2 Dinheiro e simbolismo religioso	88
3.3 O dinheiro como símbolo	96
3.4 Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal	100
3.4.1 Espiritualidade do dinheiro e dádiva	104
4 O NEOPENTECOSTALISMO E AS MEDIAÇÕES DA PROSPERIDADE	113
4.1 Breve histórico.....	113
4.2 Imaginário da purgação	119
4.2.1 O infortúnio	119
4.2.2 A doença	122
4.3 Imaginário da salvação	127

4.3.1 O afeto e a falta.....	127
4.3.2 A prosperidade.....	130
5 A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS: o espírito do dízimo.....	136
5.1 A instituição, seus símbolos e atores	139
5.2 A oferta e o dízimo	146
5.3 O poder espiritual do pastor.....	153
5.4 Rituais de salvação: preces, curas, milagres.....	157
5.5 Comentários finais.....	161
6 O DINHEIRO COMO DOAÇÃO	168
6.1 A oferta.....	170
6.2 O risco.....	176
6.3 A confiança.....	180
6.4 Dívida, reconhecimento, fidelidade e dádiva	183
7 MODALIDADES DE DÁDIVAS RELIGIOSAS	196
7.1 Sacrifício-dádiva.....	198
7.2 Dádiva da atribuição.....	203
7.3 Dádiva de partilha.....	207
7.4 A dádiva do desafio.....	210
7.5 A dádiva do retorno.....	213
8 O SACRIFÍCIO E A REPRESENTAÇÃO DO DIVINO.....	219
8.1 As bênçãos não caem do céu: a dádiva desafiada.....	225
8.2 O dinheiro como sacrifício: a dádiva imolada.....	231
8.3 Representação do divino.....	235
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	246
REFERÊNCIAS	264
ANEXOS	275

INTRODUÇÃO

A complexa dinâmica há muito estabelecida entre religião e dinheiro continua como questão atual a partir do fenômeno hegemônico Economia Mercantil Liberal. Daí chegam até nós algumas críticas que revelam um clamor ensurdecedor: a globalização financeira aumentou o empobrecimento; o desemprego ameaça o futuro da humanidade; o mundo não deveria ser uma mercadoria; a pessoa humana transformou-se em mercadoria descartável; a liberalização total do sistema financeiro ameaça as instituições democráticas; aumenta cada dia a especulação financeira perversa; domina o pragmatismo técnico que se atém ao imediato e ao campo do sonho.

Com frequência, os dirigentes das nossas sociedades aliados a movimentos de globalização e imbuídos da necessidade de aceitar, indiscriminadamente, as razões do mercado vivem como estrangeiros nos seus próprios países. Deixam de dialogar com o povo que consideram não irmão, companheiro ou parceiro, mas simplesmente obstáculo e perigo para seus interesses materiais. Essa concepção leva a considerar normal e inevitável que, em nosso continente, nasçam e morram na miséria milhões de homens e mulheres incapazes de gerar renda suficiente para lhes garantir qualidade de vida mais humana. Por tal razão, os governos e as sociedades não experimentam o escândalo que deveriam causar a fome, a incerteza e a desesperança de multidões. Um debate que se propõe focar a relação religião e dinheiro nos dias atuais não pode negligenciar, portanto, esse contexto contemporâneo de depreciação social. (Cf. BAUMAN, 1999 e 2005; SCHWARTZMAN, 2004).

A temática do pluralismo religioso, no âmbito da sociedade brasileira, é outra expressiva realidade a considerar, como o atestam vários autores (OLIVEIRA, 1976; RIBEIRO, 1982; MONTEIRO, 1979; ESPINHEIRA, 1997; PRANDI, 1996; BURITY, 1997). A questão do pluralismo religioso não deixa esquecer a existência de uma *descentralização*

que aponta para ampla revisão da política e expressa reforma do campo religioso, no qual vigora como valor fundamental a liberdade da existência na diversidade:

O que é certo é que o campo religioso está em franco processo de reestruturação [...]. Isso se espalha por diversos lugares: a emergência de novas formas de subjetividade; a expansão do horizonte pluralista caracterizada pela afirmação de diferenças e de um campo agonístico em que lutam por reconhecimento e/ou capacidade de influência; modulações políticas desta relação agonística; ressonâncias culturais das novas identidades religiosas e suas formas de se relacionar com o corpo e de descrever o mundo vis-à-vis a esfera espiritual (BURITY, 1997, p. 66).¹

A religião vem apresentando-se, de maneira plural, como resultado da própria dinâmica modernizadora e urbana. Assim, o cenário religioso que temos vislumbrado é um mosaico de expressões muito diversas a refletir a atual divisão do trabalho social. Essa realidade se impõe para dizer que a religião não morreu e para nos fazer refletir que a modernidade continua a ser busca pelo sentido do simbólico no contexto do pluralismo:

A religião, para muitos hoje (senão para a maioria), não é mais herdada (e por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado. A querela dos espíritos parece ser a linguagem privilegiada para se falar dessa busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como é o caso do Brasil contemporâneo (CARVALHO, 1999, p. 18).

Inserimos nessa “querela dos espíritos” a luta das denominações neopentecostais nascidas no Brasil no século XX (surpreende o número de adeptos cooptados). As referidas expressões religiosas pregam e defendem a Teologia da Prosperidade, que, nos Estados Unidos, é chamada *Health and Wealth Gospel*, a qual valoriza a prosperidade, o dinheiro e os ganhos materiais (Cf. PRANDI, 1997, p. 17).

É importante, já neste momento, pontuarmos algumas características de referência tipológica sistematizada pela Sociologia da Religião para classificá-las. Os neopentecostais são grupos religiosos surgidos nas últimas três décadas do século passado, provenientes de

¹ Vale lembrar a compreensão que o autor expõe quanto à idéia de campo agonístico: “[...] um feixe de relações em que a existência de dois ou mais grupos numa mesma região do social não pode ser experimentada de forma neutra ou relaxada. A presença de um face ao(s) outro(s) é, em si, motivo de disputa por ascendência, influência, controle ou domínio. Tal disputa pode se fundar no pressuposto de que a identidade de cada grupo é a única forma verdadeira e, portanto, admissível, de se postar/portar diante do mundo” (Cf. BURITY, 1997, p. 66).

vários tipos de igrejas tradicionais, não apenas do campo estritamente protestante – como a *Igreja Evangélica Pentecostal Cristã* (chamada também Igreja Bom Jesus dos Milagres) e a *Igreja Rosa Mística*, originada da Igreja Católica Romana –, mas também de outras que se encaixam no tipo clássico de Pentecostalismo, por exemplo:

Congregação Cristã do Brasil (desde 1910 no Brasil);
Assembléia de Deus (desde 1911 no Brasil);
Igreja do Evangelho Quadrangular (desde 1953 no Brasil);
Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo (fundada em 1955);
Deus é Amor (fundada no Brasil em 1962) e
Casa da Bênção (fundada no Brasil em 1964).

Vale lembrar que as igrejas neopentecostais mais representativas no cenário religioso nacional são:

Igreja de Nova Vida (fundada em 1960);
Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (fundada em 1976);
Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977);
Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada em 1980) e
Renascer em Cristo (fundada em 1986).

Ao se apresentarem como “neopentecostais”, essas últimas expressões religiosas seguem, cada uma à sua maneira, os fundamentos doutrinários do Pentecostalismo tradicional. Têm características próprias, por isso denominam-se neopentecostais, termo hoje bastante usado por diversos pesquisadores. Porém, até a segunda metade da década de 80 do século passado, usava-se correntemente a expressão “pentecostalismo autônomo” para designar aqueles grupos pentecostais que se estabeleceram fora das grandes denominações brasileiras pentecostais ou protestantes: tratava-se de empreendedores religiosos e líderes carismáticos que teriam preferido se “estabelecer por conta própria”, sem vínculo direto com missões estrangeiras. José Bittencourt Filho e Ari Pedro Oro são, por exemplo, intelectuais que optaram por usar a expressão “Pentecostalismo Autônomo” (Cf. CAMPOS, 1997, p. 18). Dentre as características mais significativas e circulantes na década de 90, Mariano (1999, p.

34-36) destaca elementos que lembram tanto o cristianismo arcaico quanto os modernos interesses empresariais:

Bittencourt ressalta que o pentecostalismo autônomo [...] tem importante função terapêutica baseada na cura divina, na prosperidade e nos rituais de exorcismo [...] contém ‘doses maciças de misticismo’, incluindo o uso de objetos como mediação do sagrado [...].

Oro, afirma que as igrejas neopentecostais são autóctones [...]. Enfatizam rituais de cura e exorcismo, estruturam-se empresarialmente, adotam técnicas de Marketing e retiram dinheiro dos fiéis ao colocar no mercado religioso serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento.

Wilson Azevedo define como características do neopentecostalismo a ênfase no diabo e na guerra espiritual contra os demônios, a agressividade de sua militância e a crença [...] de que a palavra humana associada à fé faz acontecer coisas neste mundo.

Esse autor destaca, nos neopentecostais, três aspectos que ele considera fundamentais: i) exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos; ii) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; iii) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade (MARIANO, 1999, p. 36). Podemos admitir que tais características revelam imensa capacidade de os variados grupos religiosos situados a mencionada nomenclatura reinventarem, cada um à sua maneira, o jeito de ser pentecostal, que vai da inspiração tradicional ao “novo”.

A força de tais expressões religiosas reside, exatamente, nisto: metodologicamente, o ponto de partida para se obter êxito na forma de evangelizar é enfatizar o peso do sofrimento e do medo na vida cotidiana dos fiéis. Enfatizando o infortúnio e o mal, os líderes religiosos conseguem fincar as bases de novo poder temporal. Assim, a estratégia de todas as expressões neopentecostais com relação à vida cotidiana é lançar os fiéis a travarem uma luta sem tréguas contra a miséria, o infortúnio e as dificuldades afetivas (Cf. CORTEN, 1996, p. 77).

Esse contexto religioso aponta para novo debate sobre a secularização. Inicialmente, ela se legitima por meio de uma série de eventos que caracterizam o início da

modernidade, tais como: Renascimento, Reforma Protestante, Iluminismo, Revolução Industrial, a crescente monopolizada ciência sobre a verdade, organização da educação leiga e separação da Igreja do Estado, laicização da cultura e dos valores.

Tomou-se a secularização como equivalente ao desencantamento do mundo ou à desafeição religiosa muito difundida pelas ciências do social nos anos 60. Mas, nem na Europa, nem na América Latina, em especial no Brasil, isso ocorreu uniformemente; nem o processo parece apontar para certo laicismo religioso irreversível. Podemos até dizer que ela foi desmentida pelo *reavivamento religioso* das últimas décadas², quando se multiplicaram, por todo o mundo, as mais diversas crenças e práticas de busca e experiência do sagrado. Assim, tanto é desencanto e descentralização do religioso, como também traz formas e experiências de encantamento não necessariamente vinculadas a religião³. O dinheiro, por exemplo, está inserido não só na relação de encantamento do secular, por ser o objeto de desejo mais cobiçado do mundo profano – daí um universo de sonhos e fantasias a provocar –, mas também na sua transformação em símbolo separado para oferenda que vai chegar às mãos dos deuses. Evidencia-se uma das representações mais preciosas e significativas para a desobstrução de vida “amarrada”. Tal desobstrução se faz em favor de outra, próspera e abundante.

² No caso específico do campo evangélico brasileiro (abarca protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais), percebe-se crescimento tão significativo, que faz sentido falar de *reavivamento*. O censo de 1980, por exemplo, apresenta um total de 7.885,846 evangélicos (Cf. dados do IBGE, 1983). Esse número, por sua vez, se subdivide da seguinte forma: 4.022,343 de protestantes históricos e 3.863,503 pentecostais. Na década seguinte (Cf. Anuário Estatístico do IBGE 1996), os evangélicos, então, totalizam 12.517,977, dos quais 4.338,311 correspondem às igrejas históricas, enquanto os pentecostais ficam na marca de 8.179,666. O Censo 2000, com dados fornecidos pelo mesmo instituto, revela um patamar de 26.184,942 de evangélicos. Esses dados indicam não só um crescimento numérico de adeptos a compor o referido campo como também uma dinâmica religiosa que o perpassa e chama atenção do cenário religioso do Brasil.

³ O artigo de Pierre Sanches (2000, p. 27–43), intitulado “*Desencanto e Formas Contemporâneas do Religioso*”, oferece instigante discussão em que sugere mais aprofundamento ao que aqui estamos afirmando por “formas de encantamento do secular”. O autor se pergunta: “Haverá oposição necessária entre essas duas partes deste título? Do ‘desencanto’ não poderiam também nascer as ‘formas contemporâneas do religioso’? Que teriam elas, então, a ver com um eventual ‘reencantamento do mundo’? No fundo, trata-se mais uma vez do sentido reconhecido ao fenômeno da ‘secularização’”. O encantamento não é propriedade da religião nem dos seus objetos.

A ênfase no dinheiro, nas experiências neopentecostais, não é apenas atraente e espetacular; encanta por, aparentemente, persuadir os deuses. Não há por que dizer que tudo isso seja normal nem, muito menos, que tudo já esteja por demais, compreendido. Daí, porém, emerge a seguinte reflexão: observado o cenário religioso brasileiro atual, constatamos crescente conversão ao Pentecostalismo de tipo “neopentecostal”. Nessa conversão e no processo de pertencimento religioso, não estaria havendo, também, uma “conversão” ao dinheiro para este se transformar em elemento prioritário da doação? Uma conversão no sentido de que ele, o dinheiro, não deva ser apenas dízimo mas também elemento expressivo da Fé que se administra e da Fé que se testemunha? A insistência do dinheiro como desafio na formulação de propósitos sugeridos por líderes religiosos neopentecostais tem sido bastante visível, chega a obedecer à lógica de compra e venda. Mas nosso estudo quer apontar para outra lógica e direcionamento da ação, pois, do ponto de vista do fiel que, insistentemente, deseja *dar* e não *comprar*, a situação ganha outra dimensão epistemológica.

O objetivo geral de nossa proposta de pesquisa é desvendar aspectos da complexa trama estabelecida na relação entre religião e dinheiro à luz do sistema da dádiva. Isso nos levará a aprofundar o entendimento do dinheiro como um “*laço*”, “*vínculo*”, uma “*aliança*” que fundamenta e estabelece relações; o dinheiro como expressão de pluralidade de interesses e como uma dádiva hierárquica, um símbolo a desenhar a *espiritualidade* neopentecostal. Tal perspectiva será norteadada, especificamente, pela seguinte questão: qual a natureza da referida dádiva e qual a lógica presente na doação centrada em objeto que passa a não ser ele mesmo?

Assim, o Neopentecostalismo e o dinheiro se tornam, daqui em diante, em objetos sociológicos mais relevantes ainda. Os dois desempenham influente papel de orientação no comportamento da vida eclesial e social, fazendo com que essa relação interagente seja ativa conforme as situações reais no cotidiano da vivência religiosa. Isso implica que nossas perguntas tomam por referência as relações complexas entre visão religiosa, atitudes éticas e

práxis de vida cotidiana e as relações entre a esfera religiosa e outros campos da vida social, como, por exemplo, a economia.

Nossa **metodologia e técnica de pesquisa** abordam o seguinte processo: os membros da Igreja Internacional da Graça de Deus entrevistados residem nos Municípios da região metropolitana do Recife – Moreno, Jaboatão dos Guararapes e Camaragibe – e no próprio Recife. O Templo da Graça, em Jaboatão, situa-se na parte “velha” da cidade, como assim é conhecida, mais especificamente no Centro, onde o “comércio de ambulantes” (setor informal) é muito forte. O templo acomoda, no máximo, 100 pessoas. Os membros freqüentadores, na sua maioria, residem no bairro da Vila Rica, um conjunto habitacional de perfil bastante popular. O da cidade do Moreno se situa na avenida Central, próximo à antiga fábrica de tecelagem Cotonifício Moreno. Essa avenida corta toda a cidade e faz ligação com a BR 232. Em Camaragibe, no bairro da “Fábrica”, templo inaugurado no ano de 2004. O templo da Graça no Recife, está localizado na avenida Paulino de Farias, no bairro do Sancho. Nossa freqüência aos cultos, porém, se deu no templo da rua da Soledade, bairro da Boa vista, há pouco transferido para avenida Cruz Cabugá, nº 165, no bairro de Santo Amaro. Bem maior do que aquele descrito no relato de campo no cap. quinto, acomoda 877 pessoas sentadas. A estrutura física é muito desconfortável por causa do calor. Dispõe apenas de ventiladores de teto.

Metodologicamente, procedemos da seguinte maneira para realizar as entrevistas: 1- por intermédio de um amigo, contato com algum membro freqüentador da Igreja da Graça o qual teria que residir em um dos municípios supracitados; 2- realização da entrevista na casa do membro participante que, em seguida, indicaria outro residente na mesma localidade. A meta traçada foi atingir o número de dez entrevistas em cada cidade, porém nossa amostra não fechou quarenta entrevistas, mas trinta e três, ficando assim distribuídas: em Camaragibe realizamos duas entrevistas, treze em Jaboatão dos Guararapes,

oito na cidade do Moreno e dez em Recife. Vê-se, portanto, que as entrevistas, não foram realizadas nos templos. A dificuldade em realizá-las no espaço primordial de reunião dos fiéis se deve à dependência de autorização do pastor e à provável inibição do fiel para expor melhor e com mais desenvoltura sua experiência e conhecimento acerca das questões colocadas.

Em uma das entrevistas realizadas no templo, como teste, em Jaboatão dos Guararapes (um sábado pela manhã e de muito movimento no comércio local), o pastor deu o informe, antes da reunião, de que, logo após, um aluno da UFPE interessado em saber da “nossa comunidade” faria uma entrevista sobre a sua participação na vida da comunidade. Realizamos apenas uma entrevista. O tempo entre uma reunião e outra, os olhares inquietantes dos fiéis e os obreiros circulando no espaço em preparação ao culto seguinte não davam condições suficientes, ao menos, para o entrevistado ater-se às questões postas. Esse procedimento metodológico seria, então, ineficiente e inconseqüente, pois certa reserva acerca da identidade do pesquisador estaria comprometida, deixá-lo-ia vulnerável a ser, por exemplo, isolado. Isso afetaria a possibilidade de uma visita à casa do fiel.

Assim, aquele espaço de reunião, de culto, foi reservado, demarcado como lugar prioritário de observação e, até certo ponto de nossa participação. Mas não se pense ter sido simples. Não se trata apenas de “estar presente” nas reuniões, por exemplo, às terças-feiras, que são dedicadas às questões relacionadas à prosperidade financeira. Atente-se para à riqueza do Relato de Campo, que se constituiu, neste estudo, em um capítulo específico (cap. quinto). A fala oficial da instituição religiosa é perpassada, do começo ao fim, por um texto escrito e que seria partilhado por meio de um curso. Este revela, entre outras coisas, como a instituição concebe e pensa os procedimentos que devem ser tomados por referência e aos quais se deve obediência, para que a comunidade dos fiéis alcance sua prosperidade financeira no cotidiano. Constata-se, ainda, que o dinheiro compõe, de forma forte, o desenho desse possível caminho

próspero, que cada membro busca percorrer. Para tanto, uma perspectiva espiritual e ética deve ser construída pessoalmente, a fim de tal meta ser, de fato, alcançada.

O “rosto” dos entrevistados desta tese, ao atentarmos para a localização de sua moradia – principalmente nos três primeiros municípios acima mencionados –, revela, de antemão, rostos de gente sofrida. A melhor roupa, para louvar a Deus não apaga os traços que transparecem, quando as mãos se levantam aos céus em pedidos e orações. Ali reside uma população extremamente pobre. E mais: as expressões religiosas classificadas como neopentecostais estão em constante crescimento, em número de templos e de fiéis.

O “Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil” (JACOB, [et al], 2003, p. 41), baseado no recenseamento de 2000, aponta para o fracionamento das igrejas pentecostais no Brasil. Essa realidade demarca, entre outras coisas, que não só existe permanente crescimento de tal campo religioso, mas também revela que, há muito, o Pentecostalismo evangélico se estrutura, em cada experiência específica, de forma diferente em relação à estrutura evangélica do chamado Protestantismo “histórico”. O fracionamento dos pentecostais resulta da sua dinâmica socioreligiosa. Os neopentecostais são expressão dessa realidade. O Atlas observa que o recenseamento de 2000 distingue 15 religiões pentecostais diferentes:

Ao serem classificadas por ordem de importância, quanto ao número declarado de fiéis, apenas três religiões representam, cada uma delas, mais de 10% no total dos pentecostais (Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Universal do Reino de Deus), totalizando três quarto dos adeptos. O restante se divide em doze confissões diferentes, o que mostra a existência de uma verdadeira atomização.

A tabela abaixo, do Censo Demográfico de 2000, IBGE, demonstra essa classificação, focando bem a representação acima citada:

Igrejas Evangélicas Pentecostais no Brasil - 2000

Igrejas	População	% dos pentecostais
Assembléia de Deus	8 418 154	47,47
Congregação Cristã do Brasil	2 489 079	14,04
Igreja Universal do Reino de Deus	2 101 884	11,85
Evangelho Quadrangular	1 318 812	7,44
	774 827	4,37
Deus é Amor	277 352	1,56
Maranata	175 609	0,99
	128 680	0,73
O Brasil Para Cristo	92 312	0,52
Casa da Bênção	77 797	0,44
	76 730	0,43
Nova Vida	68 587	0,39
Comunidade Evangélica	59 034	0,33
Comunidade Cristã	47 384	0,27
Casa da Oração	3 076	0,22
Avivamento Bíblico	1 266 211	7,14
Igreja do Nazareno	357 949	2,02
Cadeia da Prece		
Não determinada		
Sem vínculo Institucional		
Total	17 733 477	100,00

Fonte: Censo Demográfico de 2000, IBGE.

No estado de Pernambuco mais especificamente, observando-se a disposição geral das religiões (ver tabela abaixo), confirma-se a importância da representação das três religiões destacadas anteriormente, na citação. Mas o crescimento do evangelismo Protestante, mais notadamente do Pentecostalismo, constitui destaque em nosso Estado. Semelhantemente, o crescimento dos “sem religião” foi uma novidade do último censo.

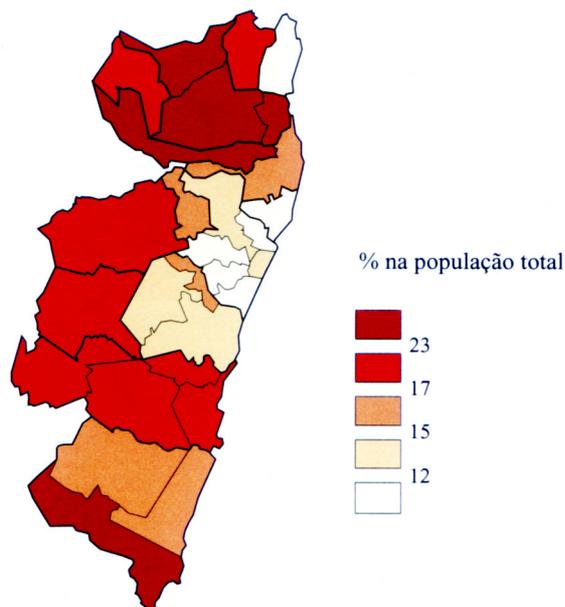
RELIGIÃO EM PERNAMBUCO – IBGE, CENSO 2000

Unidade Geográfica	Situação do Domicílio	Sexo	Religião	Contingente	%
Pernambuco	Urbana	Total	Total	6.054.901	76,36
Pernambuco	Urbana	Total	Católica Apostólica Romana	4.286.924	54,07
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas	942.520	11,89
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de missão	289.568	3,65
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de missão - Evangélica Adventista do Sétimo Dia	34.261	0,43
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de missão - Igreja Evangélica de Confissão Luterana	657	0,01
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de missão - Igreja Evangélica Batista	194.736	2,46
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de missão - Igreja Presbiteriana	38.109	0,48
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de missão - outras	21.805	0,27
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de origem pentecostal	625.384	7,89
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de origem pentecostal - Igreja Congregacional Cristã do Brasil	24.301	0,31
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de origem pentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus	45.413	0,57
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de origem pentecostal - Evangélica Evangelho Quadrangular	8.376	0,11
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de origem pentecostal - Igreja Evangélica Assembléia de Deus	476.397	6,01
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - de origem pentecostal - outras	70.896	0,89
Pernambuco	Urbana	Total	Evangélicas - outras religiões evangélicas	27.568	0,35
Pernambuco	Urbana	Total	Testemunhas de Jeová	32.890	0,41
Pernambuco	Urbana	Total	Espírita	78.550	0,99
Pernambuco	Urbana	Total	Espiritualista	531	0,01
Pernambuco	Urbana	Total	Umbanda	7.750	0,10
Pernambuco	Urbana	Total	Candomblé	3.355	0,04
Pernambuco	Urbana	Total	Judaica	1.398	0,02
Pernambuco	Urbana	Total	Budismo	1.013	0,01
Pernambuco	Urbana	Total	Outras religiões orientais	1.957	0,02
Pernambuco	Urbana	Total	Islâmica	110	0,00
Pernambuco	Urbana	Total	Hinduísta	98	0,00
Pernambuco	Urbana	Total	Tradições esotéricas	1.472	0,02
Pernambuco	Urbana	Total	Tradições indígenas	41	0,00
Pernambuco	Urbana	Total	Outras religiosidades	31.598	0,40
Pernambuco	Urbana	Total	Sem religião	639.389	8,06
Pernambuco	Urbana	Total	Não determinadas	10.510	0,13
Pernambuco	Urbana	Total	Sem declaração	14.796	0,19

Obs.: percentuais relativos ao total da população para a unidade geográfica selecionada.
Fonte: Censo 2000, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE.

Observando a região metropolitana do Recife, o “Atlas de Filiação Religiosa” (p.51) indica que “os Municípios de Recife, Olinda e Jaboatão dos Guararapes apresentam menores percentuais de pentecostais do que os de Igarassu e Abreu e Lima, ao norte, com cerca de 24%, e São Lourenço da Mata, Moreno, Cabo de Santo Agostinho, a leste, com mais de 17%”.

Religiões Evangélicas Pentecostais Região Metropolitana de Recife



Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2000

Assim, a escolha da localidade onde realizamos as entrevistas teve como referência, em termos de importância para a sua realização, fiéis residentes em três municípios – Jaboatão dos Guararapes, Moreno e Recife – que hoje apresentam um número bastante significativo de adeptos. Incluímos, ainda, o município de Camaragibe por termos descoberto um templo, à época das entrevistas, recentemente inaugurado.

A Igreja Internacional da Graça de Deus não perfila entre as 15 religiões pentecostais classificadas pelo Censo 2000, do IBGE. Ultimamente, sua visibilidade no grande Recife se deve mais ao programa de TV Show da Fé, realizado sob o comando de seu líder maior, o Pastor R.R. Soares. Um dos critérios de fundamental importância, para tomá-la como referência empírica foi o de saber que a referida denominação insiste, permanentemente, para os fiéis, nos dias dedicados à prosperidade financeira, trazerem ao templo um caderno para anotações dos ensinamentos ministrados pelos pastores. Essa “porta” facilitou nossas anotações nos momentos das reuniões e a justificativa de porte de um gravador, caso fôssemos abordados por um obreiro “homem de Deus”.

O culto no templo se processa assim, a cada dia, em ritmo que possibilita aos fiéis: 1) pesquisa bíblica; 2) hermenêutica; 3) aprendizado por meio de anotações. Esse processo metodológico firma idéias, consolida imagens, que também se justificam bíblicamente e que incidem sobre a práxis religiosa da referida instituição e de sua membresia. Deixamos observado, antes, que isso se mostra como um dos aspectos importantes, porquanto a distingue da sua poderosa concorrente, a Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo.

Por outro lado, nosso **procedimento teórico-metodológico**, ao tomar, como unidade de análise, o dinheiro, fá-lo na perspectiva sociológica da *interação*, tornando plausível a análise em torno de um objeto que se modifica ao se adentrar nas relações de experiência transcendente. Por esse caminho (cap. segundo), discutimos a importância do simbolismo não só no desenho de uma sociedade “desejada” mas também na sua constituição de fato. Negligenciar o simbólico como mediação epistemológica é cair na impossibilidade de, ao menos, tentarmos responder, satisfatoriamente, à questão *como é possível a sociedade*.

O trato que damos ao dinheiro não é o de um objeto que encerra, em si, significado apenas de valor monetário, pois sua existência não termina no cifrão; como

símbolo, ele significa uma realidade aberta. A hegemônica visão acerca do dinheiro produto da Economia Política há muito, prevaleceu como referência de entendimento. O capítulo terceiro demarca esse fato, mas vai além: assinala que o valor impresso às coisas consideradas referência de troca não se restringe ao significado de pura equivalência; a visão sociológica que se delineia acerca do dinheiro afirma a possibilidade de entendê-lo como instaurador de “laços”.

O Neopentecostalismo, a exemplo de uma de suas significativas expressões, como a Igreja Internacional da Graça de Deus, evidencia, em termos de intercâmbio monetário, o que é novidade no campo religioso cristão: o dinheiro como meio de desobstrução e obtenção de benefícios emanados do seio de Deus. Afirmamos ser o dinheiro, na experiência religiosa mencionada, mediação relacional com o Sagrado. A expressividade dessa relação a percorrer significativamente a experiência religiosa é profundamente instigante e, assim, configura-se aqui como problema sociológico. A problemática, porém, não reside na relação em si mesma, mas no tipo de relação, o qual de fato, mobiliza nossa atenção à procura de algumas possibilidades teóricas que tornem viáveis sua explicação. Para tanto, optamos pelo caminho plausível de procedimento analítico.

A perspectiva teórica-metodológica (cap. primeiro) da interação de base compreensiva – diferentemente, por exemplo, da perspectiva só funcionalista (hegemônica quando se trata de um estudo sobre o dinheiro) – permite estruturar um rumo teórico mais tangível no trato do objeto, uma vez que o localizamos em espaço cultural específico. Interessam-nos, então, os conteúdos produzidos sobre o dinheiro visto como veículo de comunicação com o Sagrado, a partir de contextos socioculturais específicos. Essa “comunicação” está na origem dele, segundo defendem alguns antropólogos, para quem ele apareceu como espécie de presente ritual nas culturas tradicionais: algo que se dava à tribo vizinha por ocasião de um encontro, por exemplo, o caso do dote. A palavra *pagar* vem do

latim *pacare*, que significa “pacificar”, “apaciar”, “fazer as pazes”. O dinheiro teria surgido assim, como um instrumento de paz, um veículo para se fazerem vínculos, e não apenas para acumular, conforme acontece nas sociedades modernas (Cf. BOYLE, 2005, p. 17).

Defender o dinheiro como dádiva e compreendê-lo como “comunicação” corrobora a referida gênese. Na experiência relativa à doação, no Neopentecostalismo (cap. sexto), constatamos que o dinheiro é central tanto como lógica social quanto para o desenvolvimento de sua mística. Identificamos uma seqüência de momentos constantes nos depoimentos apresentados nos templos: 1) o fiel vive uma situação concreta; 2) alguém o convida à igreja; 3) há certa resistência; 4) o pastor chama a fazer uma campanha; 5) ocorre mudança na vida do fiel; 6) em seguida, o crente testemunha que é um dizimista fiel. Isso não é apenas um esquema; integra ontologicamente a dinâmica cultural neopentecostal, significando um jeito próprio de sentir, de pensar e de agir. O pertencimento eclesial só tem sentido se *dar* for uma obrigação inquestionável. Deve-se enfrentar o risco, por certo, mas nada que não seja na liberdade e na confiança, o que é por demais constitutivo do dom.

Na experiência religiosa da oferta – relatada no capítulo quinto –, consolida-se, no nosso ponto de vista, o “como” da cultura de doação em que o dinheiro é tão vital quanto o fato de se estar vivo para testemunhar no dia seguinte. O referido capítulo não é só um estudo, um ensinamento para o crente prosperar financeiramente, mas também revela a concepção econômica neopentecostal, na medida em que o referido relato tem a perspectiva de contribuir, estrategicamente, para com a sobrevivência econômico-financeira de sua membresia, ensinando-a a prosperar. Para tanto, “nova” consciência do fiel, na sua relação com o dinheiro, com a instituição e com Deus, é meta a ser atingida. E as mediações que se constituem para aprofundar a busca por essa nova consciência, estão dispostas na realidade mesma de cada indivíduo, sobretudo, em torno de seus infortúnios (cap. quarto). Exige-se, antes de tudo, por exemplo, o fiel compreender que o “coração” é quem determina a hora e o

quanto se deve ofertar. Mas, não só: como se deve ofertar. Na Igreja Internacional da Graça de Deus, o uso sistemático da Bíblia é algo distintivo em relação a outras práticas religiosas neopentecostais. Afinal, ela constitui a fundamental referência de imagens acerca do Deus em que se crê.

Todo o caminho que vai demarcando a prosperidade financeira se ancora em certa representação do divino (cap. oitavo), a qual mobiliza o ofertante a agir corretamente, em benefício de sua conquista financeira. Na Igreja Internacional da Graça de Deus, então, não se oferta de qualquer jeito, pois qualificar a oferta é do interesse da instituição religiosa pesquisada: ela é modificada, ressignificada, transforma-se em símbolo a costurar laços de presença e de ausência. A modificação pela qual o fiel deve passar (cap. sétimo), para ser, também aos seus olhos, digno das bênçãos que hão de recair sobre sua vida, é bastante exigente. Sacrifício e reconhecimento são o núcleo fundamental dessa experiência do dom, o vínculo forte que se partilha no testemunho. Logo, a dádiva é desafio, pulso de vida, bem precioso que obriga, porque separado e consagrado.

1 CAMINHOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

No estudo desenvolvido em dissertação de mestrado (Cf. SILVA, 2000, p. 86), havíamos sinalizado em nossa perspectiva de análise, que “*os fiéis não se sentem, não se vêem seguidamente financiando, pagando, mas dando*”, mas sem o devido aprofundamento, até porque o referencial da pesquisa, àquela época, não trilhou a discussão em torno do sistema da dádiva, mas da representação social. Fizemos menção de que a troca de presentes, como um exemplo de dádiva e considerada uma forma de distribuição de mercadoria, foi muito usada por povos primitivos, e, segundo Mauss (1999, p. 351), a referida tradição derivava da psicologia de presentear. E mais: o próprio movimento dos dons e contradons cuja circulação é regida pelo princípio de dar-receber-retribuir funda alianças sociais próprias a determinado grupo humano. Refletindo a dádiva à luz do princípio que funda alianças sociais, diremos, portanto, que ela, fundamentalmente, estabelece relações. Godbout (1999, p. 16) insiste no aspecto de que é preciso “pensar na dádiva não como uma série de atos unilaterais e descontínuos, mas como relação” – a bem da verdade, relação social.

O *dinheiro* se constitui, neste estudo, no elemento mais significativo da análise sociológica que intentamos desenvolver, bem como, por meio dele, fazer ver determinada realidade que se pretende conhecer e da qual faz parte como explicação e produção de um construto sociocultural. A moldura teórica sociológica dentro da qual ele será por nós situado não é a única, haja vista que determinado objeto de estudo, quando bem definido, delimitado, contextualizado e revelador de uma problemática verificável, necessariamente deve passar pelo crivo de algumas possibilidades teóricas explicativas na área do conhecimento pretendida. Assim, dentre os possíveis caminhos, pelo menos um é por nós considerado o mais plausível para o desenvolvimento do problema fundamental que estamos a perseguir, porém, mesmo assim, se constitui em apenas um caminho, uma possibilidade.

O objetivo da pesquisa posto em nosso projeto de tese é desvendar aspectos significativos da complexa trama há muito estabelecida entre religião e dinheiro. Mais especificamente, situamos a trama no campo religioso neopentecostal, tomando como foco de reflexão o problema da oferta em dinheiro – não como relação de compra e venda, o que parece comum a certos tipos de leituras (conforme mostraremos no capítulo terceiro), mas como o tipo de relação que, embora não prescindida do interesse ⁴, centra-se na concepção de dádiva. Para tanto, buscaremos entender o dinheiro como “laço”, “vínculo”, “aliança” que fundamenta e estabelece relações, como pluralidade de interesses, como símbolo, dádiva ⁵. O “*ethos*” que atualmente aparece no campo neopentecostal, ao tomarmos por referência uma de suas expressões, do ponto de vista cultural, nos deixa perceber a existência de espiritualidade centrada no dinheiro, o que pesa como algo importante no desenvolvimento de sua mística. Contudo, nessa espiritualidade, apesar de o dinheiro a compor, os fiéis são mais importantes, porque, na verdade, estão na base da preocupação neopentecostal, embora a instituição se apresente à sociedade sob o domínio imperativo da eficácia funcional, o que poderia demonstrar, por conseqüência, colocar de lado as pessoas.

Na teoria sociológica, há um eixo fundamental. Muitos o tomam por referência, para aprofundar seus objetos de estudos, em face das perguntas instigadoras, apontadas em determinada problemática a ser analisada, como a que, neste trabalho, empreendemos. Estamos referindo-nos à relação entre “estrutura” e “ação”. As questões levantadas ⁶ por esse

⁴ O que nos preocupa, quanto a esse aspecto, é que ele seja visto e entendido, levando-se em conta em que consiste o interesse em tal situação em que localizamos o referido objeto, tomado como relação mediadora com o sagrado. Refletiremos sobre o *infortúnio*, a *doença*, o *afeto* e a *falta*. Com certeza, no Neopentecostalismo – e mesmo na base de outras religiões –, esses aspectos têm consistido em *interesse* por se querer ver resolvido o que daí tem emanado como dor e aflição. E a dor como demanda de situações diversas há que ser entendida em sua dimensão social: “La douleur est intime, certes, mais elle est aussi imprégnée de social, de culturel, de relationnel, elle est le fruit d’une éducation. Elle n’échappe pas au lien social” (BRETON, 1995, p. 11). O ato de ofertar não elimina o interesse mesmo na dor, apenas é preciso entendê-lo na complexidade das relações.

⁵ Do ponto de vista sociológico, tratar de religião significa, especificamente, observar que determinados grupos humanos apelam ao sobrenatural para explicar as relações com a natureza e as relações sociais, com o objetivo de dar um sentido global à existência humana, à sua origem e finalidade, bem como de motivar os comportamentos individuais e coletivos (Cf. HOUTART, 2002, p. 121).

⁶ “Seria o indivíduo totalmente autônomo, ou até que grau estaria determinado pela sociedade? Seria esta superior e prévia a ele, ou seria ele um elemento importante na construção da ordem social? Como definir a

eixo de análise, no nosso entender, sinalizam um caminho no qual poderíamos situar o estudo sobre o dinheiro, haja vista que este não existe em um vácuo cultural e social, não se trata de objeto sem vida.

1.1 Caminhos possíveis

Uma sociedade, por mais estrutural que pareça sua construção de forma concreta, passa, necessariamente, pela ação humana. Nesse prisma, a inter-relação entre macro e micro constituiu-se, metodologicamente, na essência das sociedades modernas. Podemos situar, por exemplo, a antiga polêmica entre subjetivismo e objetivismo como ponto central da reflexão em Pierre Bourdieu (1996): ele faz alusão ao fato de que muitos sociólogos descartam, quando da construção de suas análises objetivistas, as representações subjetivas dos agentes. Todo o esforço teórico do referido autor lançou mão de uma abordagem epistemológica que ele denominou de *conhecimento praxiológico* – constituído, essencialmente, de uma teoria social que tomaria por perspectiva dialética a superação mas também a continuidade do objetivismo. Todo o esforço, portanto, residiria em encontrar a mediação entre agente social e sociedade, homem e história.

Esse empenho não foi diverso, também, na perspectiva sociológica de Anthony Giddens, que apresenta as seguintes linhas: **hermenêutica** (fenomenologia) ou sociologia abstrata interpretativa – ação e significado explicam a conduta criativa humana (imperialismo do sujeito) –; **funcionalismo** (normativo, de Parsons; conflitivo, de Merton; Marxista) – a estrutura tem primazia sobre a ação (imperialismo do objeto social) –; **estruturalismo** – a estrutura tem predominância sobre a ação (imperialismo do objeto social). Desse pressuposto,

‘ação’ social, quais seus aspectos fundamentais? Seria o caso de falar-se em um condicionamento mútuo entre ‘agência’ e ‘estrutura’ ou ‘sistema’? Como caracterizar essas noções de forma precisa? A causalidade social seria exercida, somente, pelos indivíduos ou teriam as coletividades impacto causal sobre seus membros? E teriam as coletividades impactos umas sobre as outras, ou apenas os indivíduos interagem entre si? Como entender essa interação entre indivíduos e/ou coletividades?’. (DOMINGUES, 2001, p. 18).

pontuaríamos os objetivos da teoria da estruturação de Giddens da seguinte forma: transcender a oposição entre teoria da ação e teorias institucionais. O domínio básico do estudo sociológico não é o ator individual nem a totalidade societal, mas as práticas sociais ordenadas através do tempo-espço. Reconhecer a importância essencial do conceito de ação nas Ciências Sociais tem por corolário levar em conta a competência e a cognoscibilidade do agente humano/ator social sobre as suas ações e as instituições que ele reproduz: “a estrutura não tem existência independente do conhecimento que os agentes possuem a respeito do que fazem em sua atividade cotidiana” (GIDDENS, 1989, p. 21). Tanto em Giddens quanto em Bourdieu, fica claro que “agência” se refere, fundamentalmente, à capacidade de as pessoas realizarem suas ações, o que implica poder, ou seja, capacidade de influenciar processos de mudanças.

Essa questão se aproxima da perspectiva de Nobeert Elias (1993), para quem a sociedade é, em essência, uma rede de relações intencionais. A sociedade é possível, porque os indivíduos se constituem como seres de relação e, assim, vivem em permanente interdependência. Ninguém, isoladamente, a constitui enquanto algo intencional; do viver juntos é que os indivíduos, em suas relações, desenham formas institucionais complexas para servirem à condição de interdependência. A sociedade, em Elias, é essa forma institucional complexa, mas, como realidade aberta, nunca pronta e acabada: “consideradas como totalidades, são sempre mais ou menos incompletas: de onde quer que sejam vistas, continuam em aberto na esfera temporal em direção ao passado e ao futuro” (*Ibid.*, p. 20). Agora, a fala que é tecida, segundo Elias, não se fecha nos indivíduos. Na perspectiva de síntese teórica que se propõe como empreendimento, fala de indivíduo e de estrutura (sociedade), mas seu ponto de partida são os indivíduos: “e é essa rede de relações que as pessoas desempenham umas em relação a outras, a ela e nada mais, que chamamos de (‘sociedade’)” (*Ibid.*, p. 29). Talvez, na visão de José Maurício Domingues (1994), também

tenha sido essa a perspectiva marxiana, senão o ponto de partida, pelo menos preocupação permanente: “Marx, contudo, não rejeitou inteiramente o individualismo, enquanto valor; nem o indivíduo como ator. Ele queria captar, precisamente, as conexões e mediações entre indivíduos, classes sociais e totalidades sociais; para isso, fez uso da dialética do geral, do particular e do singular”. (Não é isso que intuimos em Alexander, Bourdieu e Giddens? Claro, cada qual em seu campo teórico-metodológico). José Maurício, em sua finalização, com o objetivo de ajudar a construir pontes entre teoria e pesquisa empírica, classifica os sistemas sociais de acordo com seu nível de centramento potencial: redes, categorias, grupos, encontros, movimentos sociais, organizações, sociedades. Assim, a interação de sistemas sociais é decisiva para a constituição das subjetividades coletivas.

Na verdade, sempre houve busca daquilo que fundamentasse o “estar junto”, o vínculo social. A experiência etnológica permitiu nova atenção sobre o que fundamenta esse vínculo. Acima, refletimos, em uma das perspectivas brevemente traçadas, que está na compreensão das “práticas sociais” o domínio básico de um estudo sociológico. Não poderíamos deixar de entendê-las como “ação”. Entender a ação como prática parece contrastar com a compreensão sociológica prevalecente da ação como racional ou governada por regras. A Etnologia ajudou a questionar tal visão, mostrando limites nos modelos racionais de ação os quais, orientados por regras e bem apropriados à atitude científica, não dão conta, de forma satisfatória, à conduta da vida do dia-a-dia. A questão, portanto, colocada foi a de que o mundo do cotidiano não está posto em questão nem isento de exame. Numa perspectiva inovadora, advinda do esforço etnológico sobre o que fundamenta o vínculo social, este foi considerado por aquela algo constitutivo do simbólico constituinte. As novas perspectivas interacionistas deixam pistas para novas vias na pesquisa sociológica⁷. E uma das

⁷ Se tomarmos, como exemplo, a perspectiva interacionista simbólica, “esta repousa, em última análise, sobre três simples premissas: a primeira premissa é de que os seres humanos dirigem sua ação às coisas sobre as bases do significado que estas coisas têm para eles; a segunda premissa é que o significado de tais coisas deriva ou surge da interação social que uma pessoa tem com outra pessoa; e a terceira premissa é que este significado é

vias tem sido construída por autores, como Alain Caillé, Jacques T. Godbout, Maurice Godelier, os quais se esforçam para conciliar a tradição legada por Marcel Mauss às novas pesquisas interacionistas, bem como expressam tal via como a da Lógica da Dádiva entre interesse e desinteresse, entre o Estado e o mercado.

1.2 O caminho escolhido e sua relação com o objeto

E qual seria o caminho para se efetivar uma análise plausível sobre o dinheiro, na ótica que buscamos tecer? Tomaremos por perspectiva sociológica a *interação*. Como parâmetro referencial para nossas análises, a concepção da moeda muda, está aberta uma porta para tratá-la, por exemplo, sob o viés da dádiva.

A perspectiva da interação – diferente, por exemplo, da perspectiva puramente funcionalista – impõe um rumo, a nosso ver, mais plausível de análise, em se tratando do objeto de que ora começamos a nos ocupar, pois sua concepção demonstra que a sociedade é possível, porque os indivíduos se constituem como seres de relação, assim, vivem em permanente interdependência. E isso influi na relação sujeito e objeto. E de uma forma geral, a perspectiva de Marx sinalizou para tal preocupação, uma vez que, do ponto de vista da sua sociologia, não rejeitou inteiramente o individualismo enquanto valor nem o indivíduo como ator, conforme observou Domingues (1994).

As “práticas sociais”, afirmamos mais uma vez, configuram o domínio básico de estudo sociológico. Nessa perspectiva, a vida em sociedade resulta de processo cultural que se concretiza pelas relações sociais instituintes dos símbolos, os quais expressam determinada

dirigido e modificado através de um processo interpretativo usado por uma pessoa em relação às coisas que ele encontra”. (BLUNER, Herbert. **Symbolic interactionism: perspective and method**. Univ. California Press, 1989. p. 1-60. ([Tradução fornecida em aula para publicação]). Mas, de um modo geral, para os interacionistas, a explicação da realidade social deve emanar da investigação meticulosa do micromundo dos indivíduos que, mutuamente, interpretam os gestos, que constroem as imagens de si próprios e definem as situações segundo certos princípios.

visão de mundo comum, manifestando-se em várias formas de comunicação, tal qual a linguagem, comportamentos, artefatos materiais etc. Os símbolos instituídos têm capacidade de influenciar e controlar o comportamento humano, dependendo da capacidade de eles transmitirem e reforçarem um sistema ideológico já dado ⁸.

A sociedade, então, pode ser considerada um agregado de relações sociais, e a cultura, seu conteúdo, o qual enfatiza os recursos acumulados que as pessoas adquirem por herança, à medida que os utilizam, transformam, acrescentam e transmitem. Na visão durkheimiana, conforme esclareceremos mais adiante, a sociedade, por ser um fenômeno de comunicação, realiza sua possibilidade mediante a linguagem, os significados e os símbolos:

Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) conjeturar aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências’. Durkheim - ou, depois dele, Radcliffe-Brown, que faz assentar a ‘solidariedade social’ no fato de participar num sistema simbólico – tem o mérito de designar explicitamente a função social (no sentido estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política [...]. (BOURDIEU, 1998, p. 9-10).

Nesse sentido, os sistemas de crenças não são, de modo algum, acidentais; surgem de uma trama de teias lingüísticas simbólicas que atuam como respostas a necessidades sociais ⁹. Em qualquer forma dada ou em qualquer momento dado, por exemplo, uma religião particular atuará como baluarte de certo tipo de relação de produção ou como instrumento para transformá-la. Isso se deve ao fato de que o fator religião está integrado ao sistema social, e os indivíduos que a vivenciam refletem tão-só necessidades procedentes da condição de interdependência, reflexo, portanto, de um modo de vida sociossimbólico.

⁸ O imaginário social instituído constitui-se de crenças, mitos, ideologias, religiões e fala do mundo por via oblíqua; cria novas linguagens comuns, sem necessariamente verbalizá-las mediante, por exemplo, práticas sociais simbólicas. É com essas práticas que se reforçam tipos ideais de comportamentos sociais.

⁹ Dessa maneira, o simbolismo e a linguagem tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. Vive-se em um mundo de sinais e símbolos todos os dias. No cotidiano, percebemos, então, uma dança de símbolos sem fim.

Para Berger e Luckman (1985), a construção social da realidade ocorre a partir de três processos dialéticos por eles denominados de “exteriorização”, “objetivação” e “interiorização”. Em síntese, compreendemos o movimento dos três processos da seguinte forma: o ser humano não pode ser considerado algo isolado em si mesmo; ele é, por essência, um ser exteriorizante; e mais, “inacabado” desde o seu nascimento. Tornar-se pessoa humana acontece no processo de desenvolvimento da personalidade, que, por sua vez, decorre da assimilação de uma cultura. Isso não se passa com os animais, porque só a pessoa humana é um ser aberto, o qual se modela pela força e sentido da própria atividade vai compondo para si um mundo cada vez mais diferente. O mundo não se preestabelece, pois é a pessoa quem o produz assim como a si mesmo. A cultura é, portanto, produto dessa atividade – atividade humana constituída e mantida por quem vive e faz ação, inter-relacionando-se. A sociedade, então, é constituída e mantida por esse processo permanente, cauteloso e dinâmico.

Existe outra face de tal processo que se torna alguma coisa “lá fora”: consiste em objetos materiais e não-materiais, conforme Berger, capazes de resistir aos desejos de seu produtor. Mas não nos enganemos, pois, uma vez constituído tal mundo dessa entranha social, ele permanece, quer queira, quer não. Essa realidade humanamente produzida se expressa objetivamente por um instrumento, uma ferramenta, pela língua, gramática, pelos valores, pelas instituições. Tanta riqueza assim vai sendo compartilhada na relação de uns com os outros. Por certo, pode-se sonhar, porém reconheça-se a possibilidade da existência empírica de tal sonho, senão tudo deságua em fantasmagorias.

A sociedade é atividade humana objetivada. Há uma parte do humano que se objetiva e se torna disponível à realização da interiorização, isto é, o mundo objetivado vai sendo reabsorvido na consciência ou, mais precisamente, a sociedade funciona como ação formativa da consciência individual. Assim, o mundo passa a ser apropriado por cada um e por todos em interação, em conversação. Portanto, o conceito de cultura, segundo os

mencionados autores, constrói-se da inter-relação entre os três movimentos, os quais, por conta disso, refletem a cultura consistir na totalidade dos produtos do homem. A cultura, para eles, não é vista nem entendida como algo referente apenas à esfera simbólica:

O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida. Há boas razões para pensar que a produção de uma cultura não material foi sempre de par com a atividade do homem de modificar fisicamente o seu ambiente. (*Ibid.*, p. 19 *et seq.*).

Sem perder de vista esse pressuposto de cultura *como totalidade dos produtos do homem*, podemos buscar outro corte epistemológico. Autores, como Adorno e Horkheimer (1985), ao falar de cultura para as massas, recusando com isso a idéia de cultura de massa, elaboraram o conceito de indústria cultural, uma vez que, na sociedade de mercado com base de produção industrial, também a cultura passou a se constituir mercadoria fetichizada, mesmo gozando de certa autonomia. O progresso técnico da indústria cultural, segundo Adorno e Horkheimer, tornou inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. A racionalidade técnica suprimiu a diversidade e a diferenciação sociais. E o terreno onde a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o mesmo onde o poder dos economicamente mais fortes se sobrepõe à sociedade. Dessa forma, eles consideraram que todo traço de manifestação cultural acaba absorvido pela esfera do consumo e integrado ao esquema industrial. Tal processo de absorção findou por apresentar os produtos culturais como mercadorias, que, pelo mecanismo da sedução/fetichização, se mostram, altamente integradas ao sistema da moda. Destarte, as diversas formas de expressão cultural – por exemplo, as situadas no campo da religião – podem, de um modo ou de outro, ser rapidamente absorvidas, apaziguadas e transformadas em mercadorias e ter seus bens simbólicos em circulação no mercado da indústria cultural.

1.3 Dinheiro, cultura e religião

Produto da sociedade, o dinheiro não deve ser visto e entendido apenas em sua realidade material, em sua forma tecnológica, como um estatuto de mercadoria; é, também, simbólico, produto cultural. Nessa ótica, ele mantém uma ambigüidade que parece caracterizar sua natureza. Inserir-lo na cultura e localizando-o, especificamente, no campo religioso, percebemos características de mecanismos de transcendência do real – da realidade apresentada pela unificação e padronização da vida social, por ganhar, nesse espaço específico, caráter de coisa sagrada. Elemento simbólico e sagrado, veículo de comunicação com o sagrado que salva, o dinheiro faz operar em torno de si discurso de fuga da realidade unificada pela razão instrumental, o que é, para o espaço do religioso, potencialmente revolucionário, mas, na prática, fetichizado.

Concebendo-se aqui a religião como sistema inserido na cultura, observamos, ainda, que, segundo C. Geertz (1989), a cultura (conjunto de significados historicamente transmitidos sob a forma de símbolos, dos quais as pessoas humanas se servem para comunicar, perpetuar e desenvolver o seu conhecimento da vida e a sua conduta frente à vida) confere à atividade religiosa dimensão relativamente autônoma, na qual o símbolo funciona como elo entre o mundo humano e o mundo das potências que o transcendem. Tomada tal perspectiva, confere-se especial atenção ao problema do significado geral da religião para os sujeitos que a adotam. Em outras palavras, a ênfase na religião recairá em seu aspecto singular de fornecer respostas plenamente satisfatórias às interrogações e às necessidades de explicação das razões últimas da existência e mesmo do sentido da vida comum. De fato, a religião coloca o indivíduo que a adota no contexto significativo em que o mal e os sofrimentos adquirem sentidos e, com isso, são compreendidos, tolerados e, por que não dizer?, passíveis de intervenções por parte dos sujeitos.

Uma importante referência dessa análise sobre o fenômeno religioso é a possibilidade de conectar a experiência religiosa vivenciada ao estilo de vida particular do objeto, isto é, de "sintonizar" a ação humana com determinada ordem cósmica e, inversamente, de "projetar" as concepções da ordem cósmica sobre o plano da experiência humana (VELHO, 1995). Dessa forma, os símbolos, além de inerentes à experiência religiosa nas suas diversas modalidades mítico-rituais, podem começar a integrar a cultura dos grupos ou sujeitos oprimidos, os quais podem utilizar figuras e estruturas religiosas de diferente proveniência, voltadas para o resgate da condição de marginalização a que têm sido reduzidos.

Logo, podemos partir dessa percepção e ligá-la diretamente à problemática e compreensão do dinheiro como algo constitutivo de expressão da fé em diversos sistemas de crenças e, não obstante isso, cosmificado e tornado sagrado, uma vez que tal processo o separa da condição ¹⁰ anterior ligada à inferioridade, sujeira, sinônimo de todos os males.

No campo neopentecostal, não se pode vê-lo nem entendê-lo tal qual uma força puramente secular (o que seria comum, pois, na era moderna, o dinheiro ganhou visão de força), mas como uma força que tem também relação com os anseios espirituais ¹¹. Mas, no culto, vemo-lo transformado em apenas uma face: símbolo sagrado.

Em si mesmo, como coisa ou substância, ele era inútil. Servia apenas para ajudar diretamente as pessoas a viverem no mundo material, sem ignorar ao mesmo tempo sua dependência, primeiro de Deus, depois do próximo. Indubitavelmente por isso mesmo, quando a cunhagem foi inventada, ficou a cargo da classe sacerdotal. Assim se explica por que, em muitos casos, as moedas mais antigas traziam estampados símbolos religiosos numa das faces e símbolos seculares na outra - Deus e César. As moedas – isto é, dinheiro como coisa – eram consideradas ferramentas, instrumentos para facilitar as relações humanas imprescindíveis no mundo material, ao mesmo tempo em que lembravam ao homem sua dependência de Deus e das leis morais

¹⁰ Biblicamente, essa condição de negatividade relacionada ao dinheiro é também abordada: "O amor do dinheiro é a raiz de todos os males" (1Tm 6.10), amor que conduz à maldição de Deus, porque, publicamente, mostra as garras de destruição e morte.

¹¹ "O cristão verdadeiro deve viver de tal maneira, que não faça distinção entre o 'material' e o 'espiritual'; ou seja, sua vida, em toda a plenitude, deve ser voltada para Deus. Dessa maneira nada pode ser considerado como 'material' se é usado de acordo com a vontade do nosso Pai e, acima de tudo, visa o engrandecimento de sua obra" (CABRAL, 1997, p. 72).

divinas. As normas éticas que regulavam as trocas monetárias conectavam essa atividade verticalmente aos mandamentos divinos; e a natureza do pagamento em dinheiro testemunhava por si mesma a dependência horizontal e material dos seres humanos uns para com os outros. (NEEDLEMAN, 2001, p. 66).

A luta de todas as pessoas, no dia-a-dia, por sobrevivência exige estratégias diversas de conformidade com a situação da classe social a que pertencem. Quando se compra alguma coisa ou se pensa nas diversas saídas e meios para fazer pagamentos de dívidas contraídas; quando se manda o filho para a escola ou se toma empréstimo; quando se compra um imóvel ou se sai à procura de emprego, seja lá o que for a que se esteja destinando a maior parte das energias, colhem-se os frutos da herança de um venerável encontro entre ensinamentos espirituais específicos e exigências da vida material – ou, mais exatamente, entre a luta do homem para fazer contato com Deus e suas necessidades no mundo da natureza e da sociedade (*Ibid.*, p. 71).

O dinheiro é realidade material, e, como tal, seu manuseio diz respeito à manipulação de um instrumento fortíssimo de tecnologia social. Em um só dia de vida humana na terra, um conjunto poderoso de forças se mobiliza para pô-lo em movimento. Esse movimento manifesta um desafio que se identifica na vida econômica de todas as pessoas: buscar viver, de certa maneira, as necessidades materiais. Quando isso é tomado como importância no campo da religião, não se há de negar que não se apresente aspiração espiritual.

1.4 No meio do caminho, a dádiva

Tomaremos, como referência de nossos horizontes, Marcel Mauss e, mais especificamente, a sua concepção de *dádiva* – fundada na obrigação social de três movimentos (dar, receber, retribuir) –, de início, sistematizada em sua obra *Essai Sur le Don: Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaiques*, de 1924. O resgate dessa obra só aconteceu nos anos oitenta do século passado, após a crise do Estruturalismo e quando passou a ser valorizada a idéia de ação dotada de sentido, o que reabilitou a intencionalidade e as justificativas do ator, numa determinação recíproca do dizer e, sobretudo, do agir. A idéia de dádiva como categoria do pensamento maussiano tem importância ímpar para nossa perspectiva teórico-metodológica, uma vez que ela é dotada de poder analítico capaz de explicar um dos aspectos mais significativos – a noção de “aliança” – e, a nosso ver, demonstra ser um fio condutor de sua obra maior supracitada.

Mauss demonstra, no *Ensaio*, como “toda representação é relação”. Seu argumento – vamos presumindo no processo – é que a dádiva produz alianças, tanto as matrimoniais quanto as políticas, religiosas, econômicas, jurídicas. Lanna (2000, p. 175) assim reflete: em Mauss,

se postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar e receber. Mostra ainda como, universalmente, dar e retribuir são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada caso. Daí a importância de entendermos como as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares, de fato que elas podem tomar formas variadas, da retribuição pessoal à redistribuição de tributos. Mauss dedicava especial atenção ao fato de algumas trocas serem prerrogativas de chefia: receber tributo, por exemplo. Essas prerrogativas podem ser socialmente construídas de modo diferente, como privilégios, obrigações etc. A isso Mauss associava o fato de que, freqüentemente, da chefia emanam valores que se estendem à sociedade como um todo, generalizando-se (um pouco como Marx mostra ter a moeda capacidade para generalizar-se como valor capitalista).

Portanto, tal concepção de dádiva, que funda alianças sociais, ontologicamente, estabelece relações. Por essas e outras contribuições teóricas oriundas de trabalhos de

colaboração com Durkheim – sobretudo por ter aplicado e refinado a sociologia durkheimiana –, Mauss se tornou o mais importante da Escola Francesa.

O refinamento da Sociologia de Durkheim parece ter despertado a atenção de Merleau-Ponty, na tentativa de estabelecer diferenças entre os dois mestres da Escola Francesa. Destaca que Durkheim propunha, sob o nome de *morfologia social*, uma gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares (“solidariedade mecânica”) com sociedades modernas (“solidariedade orgânica”). Tal concepção cientificista, naturalista e evolucionista, que tratava os fatos sociais como “coisas”, não permitia olhar para as sociedades arcaicas como detentoras de lógicas culturais próprias, uma vez que o simples era confundido com o essencial e com o antigo. Algo semelhante ou mais radicalizado está expresso na idéia, defendida por Lévy-Bruhl, de uma “mentalidade pré-lógica”, porque não permite abertura para o que há de irredutível nas culturas primitivas, quando confrontadas com a cultura moderna. De acordo com Merleau-Ponty, tais visões levavam a Escola Francesa a falhar no “acesso ao outro”. Coube, portanto, a Marcel Mauss propor um olhar na direção contrária a essa sociologia que “falava como se pudesse sobrevoar seu objeto e o sociólogo era um observador absoluto. Faltava uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele” (1984, p. 194). Continua afirmando Merleau-Ponty: “a diferença explode na sua maneira de entrar em contato com o social” e acrescenta:

No estudo da magia, dizia ele [Mauss], as variações concomitantes e as correlações deixam um resíduo que é preciso descrever, pois nele se encontram as razões profundas da crença. Era preciso, então entrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo. E essa leitura consiste em aprender o modo de troca que se constitui entre os homens por meio da instituição, as conexões e equivalência que estabelece, a maneira sistemática como regula o emprego de utensílios, dos produtos manufaturados ou alimentícios, das fórmulas mágicas, dos ornamentos, cantos, danças, elementos míticos, como a língua regula o emprego dos fonemas, morfemas, vocabulário e sintaxe. Esse fato social, que já não é uma regularidade compacta, mas um sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no individual mais profundo. Contudo, a regulação

que circunscreve o indivíduo não o suprime. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo. (*Ibid.*, p. 194).

A idéia de enfocar certos objetos como meios de intercâmbio, como forma de comunicação, como produtor de vínculo leva a possibilitar, a nosso ver, em se tratando da perspectiva de estudo que empreendemos, melhor desempenho, do ponto de vista teórico-metodológico, no trato do binômio dinheiro e religião, isso porque o campo religioso se revela bastante fértil como lugar de troca. Porém uma questão parece, mais uma vez, ser retomada: a forma de permutar, no mundo moderno submetido a permanentes mudanças em seu processo de aperfeiçoamento, levou a estabelecer o uso das trocas como resultado das especializações de trabalho e diversificação dos meios de produção. Tal fato alterou, significativamente, a compreensão do mundo moderno sobre a dádiva, que, embora concebida como relação social, foi reduzida à visão utilitária.

Na dádiva, o bem circula a serviço do vínculo (GODBOUT, 1999, p. 38). O que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade? Respondemos: indubitavelmente, a reciprocidade, “uma das rochas sólidas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades”. O que nos vem à consciência, ao nos referirmos à dádiva, é *relação*. O sujeito humano não pode ser visto nem entendido apenas em sua individualidade, porque não trata de um ser fechado em si mesmo; pelo contrário, é sempre um ser relacional, real ou potencialmente aberto e teleologicamente orientado para o Outro. Por essa relacionalidade, o indivíduo se constitui pessoa. Todo plano da sociedade pressupõe tal dimensão relacional do sujeito humano; dela ele deriva e não pode sem ela ser entendido ou tratado. O sair de si para o Outro é como uma mistura de almas e coisas que vai fundando as pessoas no universo de sua realidade vivida: as pessoas e as coisas mescladas saem cada qual de sua esfera e se integram – isso é, na realidade, o contrato e a troca. Tudo implica, obviamente, dívida, gratidão, doação (Cf. MAUSS, 2003, p. 212).

A dádiva constitui a própria vida da base social. Esta é a lição de Mauss (1974, p. 180-181) ao perceber a sociedade como um lugar dinâmico em que o Outro é apreendido: “Nas sociedades, mais do que idéias ou regras apreendem-se homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los moverem-se assim como, em mecânica, vemos massas e sistemas, ou como, no mar, vemos pedras e anêmonas. Percebemos multidões de homens, de forças móveis, flutuando em seu meio e em seus sentimentos”.

O que seria isso, senão o ato mesmo de produção da vida? Em relação ao mundo de hoje, com sua lógica mercantilista, parece tudo tão contraditório! Por trás da racionalidade econômica, de costume, chamada “neoliberal”, esconde-se toda uma concepção do ser humano a qual reduz, de fato, a grandeza do homem e da mulher à capacidade de gerar renda monetária; exacerba o egoísmo e a corrida para ganhar sempre mais; leva, facilmente, a atentar contra a integridade da criação e, com frequência, desencadeia a cobiça, a corrupção e a violência. Quando tendências assim se generalizam nos grupos sociais, o sentido comunitário, por exemplo, desaparece. Essa não é a dinâmica fundadora da nossa sociedade, pois tais “tendências” tramam contra todos nós, admitindo por concepção de troca a lógica utilitarista¹² e de escolha racional¹³, uma característica deste nosso tempo.

O modo de ver maussiano se baseia na compreensão de troca que envolve um conjunto de atividades sociais situadas para além do domínio do estritamente econômico e relacionadas, fundamentalmente, ao princípio de reciprocidade. Ver a sociedade em estado dinâmico e concebida à luz do paradigma da dádiva é fazer eco com a concepção de sociedade refletida por Mauss:

Para Mauss, a sociedade é eminentemente um fenômeno relacional, incerto e aberto, fundado não por categorias abstratas (indivíduo e totalidade social),

¹² “Aos olhos dos teóricos utilitaristas, os homens são racionais até o ponto em que eles têm objetivos e finalidades; eles calculam os custos de várias alternativas para atingir esses objetivos e escolher a alternativa que maximize seus benefícios (ou o que os economistas chamam de ‘utilidade’) e minimizar seus custos. Desta forma, nós somos seres que tenta tirar algum proveito de uma situação, ao reduzirmos nossos custos. Para os teóricos do utilitarismo, todas as relações sociais são, em última análise, trocas entre atores que incluem custos a fim de obter benefícios uns dos outros, ou seja, que calculam a relação custo-benefício. Para os teóricos do utilitarismo, a interação, a sociedade e a cultura são finalmente criadas e sustentadas porque eles oferecem bons resultados para indivíduos racionais” (TURNER, 1999, p. 22-23).

¹³ A escolha racional é instrumental: é guiada pelo resultado da ação. As ações são avaliadas e escolhidas não por elas mesmas, mas como meios mais ou menos eficientes para um fim ulterior. A escolha racional busca encontrar os melhores meios para fins dados (Cf. ELSTER, 1994, p. 38-41).

mas pela circulação contínua e paradoxal de obrigações comuns, de bens simbólicos e materiais que fabricam num movimento circular e incessante, a coletividade e os indivíduos. A sociedade, explica Mauss, [...] é um conjunto de prestações totais (de serviços, hospitalidades, presentes entre outros) organizados em três momentos expressos pelas obrigações mútuas de dar, de receber e de retribuir algo a alguém. (MARTINS, 2003, p. 31).

A reciprocidade como dimensão política do “ethos” maussiano simboliza não a manipulação dos indivíduos, mas a possibilidade concreta e originária de escapar das aporias do dilema do holismo e do individualismo metodológico, uma vez que coloca, de fato, o problema da confiança e da tecitura do laço social (CAILLÉ, 1998, p.14). Nessa ótica,

para que a política apareça no palco da sociedade como democracia direta e participativa, é necessário assegurar ao excluído o direito à oportunidade de receber, mas também de retribuir, de participar, de inventar, de intervir, de criar bens sociais e forjar vínculos duradouros, recuperando o sentido da vivência comunitária e democrática.

Vale dizer: isso é paradigmático, pois desconcerta a concepção individualista reinante centrada na idéia, por exemplo, de que a liberdade humana é adquirida na medida em que há ausência de dívida (igual à autonomia individual), porquanto a lei geral que rege as trocas é a “lei da equivalência”. De uma outra forma, podemos dizer, então, que a lógica vigente na sociedade moderna está tomada pelo princípio de que ser um indivíduo livre e autônomo equivale, nesse jogo de circulação de equivalências, a não dever nada a ninguém (GODBOUT, 1998, p. 39-51). Portanto, a liberdade moderna tão anunciada é, antes de tudo e sobretudo, ausência de dívida. E aqui o nó górdio de tal lógica: agindo em nome da liberdade individual, ela acaba por submeter os indivíduos a um modelo mecânico e determinista que não deixa nenhum lugar para o inesperado, para a diferença, eliminando do horizonte das relações humanas a aventura da reciprocidade (*ibid.* p. 42). No sistema de dádiva, ocorre o oposto, uma vez que esta é concebida como

um movimento ambivalente que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade. Nessa perspectiva relacional, a sociedade é um fenômeno social porque ela se faz primeiramente pela

circulação de dons que são símbolos básicos na constituição dos vínculos sociais. (MARTINS, 2003, p. 63).

Nesse caso, a questão da dívida, no sistema de dádiva – a qual se verifica como uma situação/estado de dívida permanente/estrutural –, é abertura para a diferença, para o inesperado, portanto, para a reciprocidade. O paradigma da dádiva (como que apoiado em uma das principais teses de Mauss, a qual explicita a coextensividade entre dádiva e símbolo) nos fornece, para base da possibilidade de laços sociais sólidos, o único paradigma propriamente sociológico: a coextensividade entre dádiva e símbolo corresponde ao postulado da “reversibilidade entre a tese da natureza simbólica da relação social e a da universabilidade da obrigação de dar, receber e retribuir”. O registro da dádiva retraduz “as categorias da ação humana na linguagem da vida e morte, guerra e paz” e, ao fazê-lo, designa

Evidentemente aquilo que se encontra no mais profundo de toda atividade simbólica realizada pela humanidade, qualquer que seja a acepção dada ao termo simbolismo. Pois o símbolo, originariamente, *sumbolon*, era um anel (o que liga o círculo do kula ou da aliança, por exemplo, na aliança de casamento), lançado ao solo e quebrado em duas partes, levadas pelos amigos separados, de modo que cada um dos fragmentos só podia se encaixar em sua metade original, já que a fratura real, que une simbolicamente, é sempre singular, diferente de qualquer outra. (GODBOUT, 1998).

A esses exemplos, acrescentemos as atuais comunidades afetivas que preconizam o agir em redes. Vale dizer: “na origem o símbolo não é senão o próprio signo da aliança que deve perdurar apesar de qualquer separação ou afastamento, a celebração sempre viva da aliança contraída pela dádiva” (CAILLÉ, 1998, p. 30-31).

Os aspectos aqui dispostos como referência para análise dos dados servem como objetivo para deixar claros os aspectos centrais que comporão todo o processo de análise em torno do objeto que sobre ele se centra um interesse primordial tanto da parte de quem o pede e recebe quanto da parte de quem o dá e recebe. Os aspectos de referência metodológica não se pretendem, na análise, em “etapas”, momentos “estanques” ou em mero “roteiro” de análise. Eles se mostram, neste instante, como um quadro sobre o qual nosso pensar reflexivo dialético toma por parâmetro para o desvelamento e o entendimento do dinheiro como objeto

de relação mediadora com o sagrado – a tese de considerá-lo como dádiva, já que, na análise sobre ele, nossa atenção se voltará para entendê-lo como "vínculo", "aliança" que costura, permanentemente, a relação fiel e igreja. Tal perspectiva é norteada pela seguinte questão: qual a natureza dessa "dádiva" e qual a lógica presente na doação centrada no objeto que passa a não ser mais ele mesmo? A reflexividade se dará, portanto, a partir do material verbal coletado nas entrevistas, das observações de campo e de outros materiais (artigos de revistas evangélicas, símbolos, emblemas, canções, campanhas que expressem, conforme a natureza do material/evento, sintonia com o curso de nossa análise e objetivos).

1.5 A contribuição da representação social

Para explicar sagrado e profano, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, antes de tudo, Durkheim (1994, p. 10) procura um caminho plausível pela via da Sociologia do Conhecimento, tomando como discussão central as noções de representações individuais e coletivas, e constata que as representações integram tanto a vida coletiva quanto a vida mental de cada indivíduo; e mais, são comparáveis entre si. Não há uma batalha entre a concepção durkheimiana e a Psicologia individual, mas tão-somente postura metodológica diferenciada que não chega a ferir a autonomia da Sociologia e da Psicologia. Assim, a postura metodológica de Durkheim começa, em primeiro lugar, tratando o fenômeno das “representações” como algo existente ¹⁴.

Para Durkheim, as representações coletivas (= representações sociais), que se caracterizam como expressões dessa realidade “*sui generis*”, são fatos sociais, isto é, coisas

¹⁴Tratar o fenômeno das representações como algo existente seria o mesmo que encontrar resposta plausível para o que, certo tempo atrás, foi considerado aporia ou, no mínimo, conflito: a questão da verdade entre católicos e protestantes – respectivamente o que se denominou de transubstanciação e consubstanciação. Na realidade, há aí uma verdade comum: “a hóstia é o alimento da alma”. (DURKHEIM, 2004, p. 54).

reais por si mesmas. Para entender assim o conceito, tal visão parte do seguinte pressuposto sociológico:

A sociedade tem por substrato o conjunto de indivíduos associados. O sistema que eles formam, unificando-se, varia segundo sua própria disposição sobre a superfície do território, a natureza e o número de vias de comunicação, tudo o que constitui a base sobre a qual se edifica a vida social. As representações, que são sua trama, originam-se das relações que se estabelecem, tanto entre os indivíduos, de tal forma combinados, quanto entre os grupos secundários que se interpõem entre o indivíduo e a sociedade total. (DURKHEIM, 1994, p. 41).

Isso quer dizer, em síntese, que os indivíduos em relação não detêm nem fazem uso das representações coletivas. O salto durkheimiano é para fora deles, ou seja, as representações não são, puramente, algo interno da vida mental de cada pessoa. A expressão de relação entre eles (indivíduos) que constrói e torna visível o tecido social é que legitima o existir de tal fenômeno. Nesse sentido, para Durkheim, a sociedade se antecipa ao indivíduo. Isso explica por que ele buscava enfatizar a especificidade e a primazia do pensamento social em relação ao pensamento individual. Para o mencionado autor, assim como a representação individual deve ser considerada um fenômeno psíquico autônomo não-redutível à atividade cerebral que a fundamenta, a representação coletiva não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem a sociedade. Ela é também realidade que, até certo ponto, se impõe a eles: as formas coletivas de agir ou pensar têm uma realidade fora dos indivíduos a qual, em cada momento, se conforma a elas. Trata-se de coisas com existência própria. O indivíduo as encontra formadas e nada pode fazer para que sejam ou não diferentes do que são.

A partir de 1961, com a publicação da obra de Serge Moscovici sobre a representação social da Psicanálise, essa noção ganhou novo enfoque e nova dimensão:

As representações em que estou interessado não são as de sociedades primitivas, nem as reminiscências, no subsolo de nossa cultura, de épocas remotas. São aquelas da nossa sociedade presente, do nosso solo político, científico e humano, que nem sempre tiveram tempo suficiente para permitir a sedimentação que as tornasse tradições imutáveis. E sua importância

continua a crescer, em proporção direta à heterogeneidade e flutuação dos sistemas unificados – ciências oficiais, religiões, ideologias – e às mudanças pelas quais eles devem passar a fim de penetrar na vida cotidiana e se tornar parte da realidade comum. (*apud* SPINK, 1993, p. 22).

O objetivo de Moscovici era contribuir para uma Psicologia do Conhecimento, e a questão das representações sociais ganhou aí grande importância: ele passou a entendê-las como **modalidade específica de conhecimento cuja função é elaborar comportamento e comunicação entre indivíduos** no plano da vida cotidiana. Isso, porém, não se via em Durkheim, para quem o conceito de representação social é bastante abrangente e compreende mitos, lendas, concepções religiosas de todas as espécies, crenças morais etc., nas quais podemos encontrar parte significativa da história da humanidade.

As representações coletivas eram vistas, na sociologia durkheimiana, como dados, como entidades explicativas absolutas, irreduzíveis a qualquer análise posterior, e não como fenômenos que devessem, eles próprios, ser explicados. À Psicologia Social, pelo contrário, segundo Moscovici, caberia penetrar nas representações para descobrir-lhe a estrutura e os mecanismos internos (*Ibid.*, p. 23). Pelo exposto, Moscovici foi até Durkheim ou, melhor dizendo, foi até a Sociologia durkheimiana buscar as bases para um fundamento sobre representação social.

1.5.1 O real e a ação de representar

Nos estudos feitos por Serge Moscovici, destacou-se um modo de a ciência poder penetrar na sociedade e perceber o processo que surge na construção de representação a partir do social e perceber, ainda, como esse mesmo social se transforma. Ambos os processos são por ele denominados de OBJETIVAÇÃO e ANCORAGEM, os quais pretendemos utilizar no presente trabalho como categorias de análise.

O processo de objetivação, um dos aspectos responsáveis pela formação das representações sociais, consiste em “operação imaginante e estruturante” pela qual se atribui “forma” – ou figura – específica ao conhecimento acerca do objeto, tornando concreto, quase tangível, o conceito abstrato, “materializando a palavra”. Segundo Moscovici, “objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma idéia ou ser impreciso, reproduzir um conceito em uma imagem”. O segundo processo, também responsável pela formação das representações sociais, é a ancoragem, que, conforme Jodelet, “se refere à integração cognitiva do objeto representado dentro do sistema de pensamento preexistente e às transformações derivadas deste sistema, tanto de uma parte como de outra. Já não se trata, como no caso da objetivação, da constituição formal de um conhecimento, senão, de sua inserção orgânica dentro de um pensamento constitutivo” (1996, p. 474 *et seq.*).

De um modo geral, o processo de ancoragem é responsável pelo enraizamento social das representações e de seu objeto. Assim, segundo Moscovici, ancorar é “classificar e denominar coisas que não são classificadas nem denominadas, são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras”. Se colocado de lado do processo de objetivação, em verdadeira relação dialética, articulará, indubitavelmente, certas funções, a nosso ver, próprias da representação, quais sejam: função cognitiva de integração, função de interpretação da realidade e função de orientação das condutas e as relações sociais.

A contribuição da representação social fortalece a perspectiva da análise, a partir do sistema da dádiva, pois ela (a representação social) se localiza aqui como um instrumento a aprofundar “*o que dar significa dizer*”. A fala coletada por meio das entrevistas e todo o discurso institucional religioso da Igreja da Graça presentes no capítulo quinto desenham, por exemplo, uma representação do divino a que não poderíamos deixar de dar um trato reflexivo, levando-se em conta, também, a representação como suporte epistemológico.

Em face do exposto, se torna fundamental para prosseguir o aprofundamento na perspectiva teórico-metodológica colocada, pontuar nossa compreensão acerca do simbólico como constitutivo da vida social e religiosa. O capítulo que segue intitulado “O Simbolismo e o Religioso” expõe essa interação delineando um percurso reflexivo em que o dinheiro é ressignificado pela força do simbólico: de “coisa” que é a “ferramenta de Deus” que se torna.

2 O SIMBOLISMO E O RELIGIOSO

2.1 Simbolismo e vida social

A vida social é impossível sem pensar na construção simultânea de signos, símbolos, significados. Cada ação do humano tem um sentido a ser expresso por palavras e símbolos que vão sendo partilhados. Não importa a ação humana provir do âmbito religioso apontando ou não para o além; importa o pressuposto epistemológico fundamental: o conhecimento humano é, pela própria natureza, simbólico, o que caracteriza sua força e limitações. E de uma coisa estamos certos: embora o símbolo não se apresente em sua existência real, tomando parte do mundo físico, isso não lhe diminui a fortaleza nem o desvia do objetivo: o sentido, a significação, a designação. É para isso que ele aponta.

O símbolo é a melhor forma – muitas vezes, a única – de expressar algo mais profundo da vida: o amor, o desejo de felicidade, a alegria, a dor, o sentido da comunidade, da organização, a recordação do passado, a esperança. Portanto, ele toca o real. Porém o que é real não é, necessariamente, sensualista. Algo simbólico, como, por exemplo, uma poesia, é real enquanto expressão do desejo, e o desejo é algo humano, real, histórico. Assim também a fé, a esperança, o sonho: contemplar a Deus face a face, reconciliação, terra, leite e mel; pobres fartos de pão, abolição do sofrimento, reino de Deus. O universo simbólico seguirá, sempre, privilegiando a memória e a imaginação, dizendo-nos como as coisas ou os homens poderiam ter sido ou poderão ainda ser, assim como também continuarão sempre se voltando para um possível passado ou futuro. Mas todas essas coisas, mesmo que nos arrastem para o interior da força do sentido, da evocação e da beleza, não podem, para haver credibilidade intelectual (e os símbolos religiosos devem estar atentos a esse aspecto), ser negação do

presente, não falar do necessário, não apontar causas, motivos ou razões. A força do símbolo reside exatamente na possibilidade de que, por meio dele, sejam possíveis a comunicação intersubjetiva e o entendimento comum em torno do fato social:

Iniciar o estudo da atividade cultural – uma atividade na qual o simbolismo forma o conteúdo positivo – não é abandonar a análise social em troca de uma caverna de sombras platônicas, entrar num mundo mentalista de psicologia introspectiva ou, o que é pior, de filosofia especulativa, e lá vaguear eternamente numa neblina de ‘Cognições’, ‘Afeições’, ‘volições’ e outras entidades nebulosas. Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura. (GEERTZ, 1989, p. 105).

O poder simbólico costura o tecido social, conferindo significado à realidade em construção. Antes da Filosofia, na Grécia antiga, os gregos já elaboravam uma visão abrangente das realidades cósmica e social em narrativas míticas. O pensamento mítico organizava e sistematizava as visões da consciência social, dando primeira ordenação à matéria difusa do espaço (LÉVI STRAUSS). Assim, um mito, como algo constitutivo da dimensão simbólica da vida humana¹⁵, não poderia deixar de ser visto e entendido como pensamento que conhece e se comunica intensamente com a realidade¹⁶. Na primeira síntese a propósito da reflexão em torno do “poder simbólico”, Bourdieu, em referência a Durkheim e à tradição neofenomenológica (Cf. NATANSON, 1970; BERGER; LUCKMANN, 1985), lembra a aceitação desses autores aos seguintes pressupostos:

¹⁵ Joseph Cambel (1990), que foi um verdadeiro mestre na mitologia comparada, define, com beleza, com poesia, o que trata a mitologia: “a mitologia é a canção do universo – música que nós dançamos mesmo quando não somos capazes de reconhecer a melodia (p. XI). Mitos são aquilo que os seres humanos têm em comum, são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos (p. 5). São metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo (p. 24)”.

¹⁶ Karen Armstrong (2005, p. 20), autora de diversos livros sobre assuntos religiosos, em seu mais recente trabalho intitulado “Breve história do mito”, a propósito do período Paleolítico: *a mitologia dos caçadores* (20.000 a 8000 a.C.), reflete, fazendo referência, também, à modernidade: “Qualquer coisa, por mais inferior que fosse, podia personalizar o sagrado. Tudo o que faziam era um sacramento que os punha em contato com os deuses. As ações mais ordinárias eram cerimônias que permitiam aos mortais participar do mundo intemporal do ‘todo-sempre’. Para nós, modernos, um símbolo está essencialmente separado da realidade invisível para a qual chama a nossa atenção, mas o termo grego *symbolleîn* significa ‘colocar junto’: dois objetos até então distintos se tornem inseparáveis. Quando contempla um objeto mundano a pessoa está, portanto, na presença de sua contrapartida celeste. Esse senso de participação no divino é essencial para a visão mítica do mundo: o objeto de um mito é tornar as pessoas mais conscientes da dimensão espiritual que os rodeia e faz parte natural da vida”.

Os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: Enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (Cf. a análise durkheimiana da festa) eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’. (1998, p. 10).

O simbólico segue também expressando, sem perder de vista sua diferença, linhas de força na perspectiva das transformações e vai bater no campo das realidades possíveis, apresentando-se como possibilidade objetiva, e não apenas desejada ou sonhada. Nessa ótica, “o simbolismo se crava no natural e se crava no histórico; participa, enfim, do racional” (*Ibid.*, p.152). Assim, a força do simbólico não reside só em fornecer sínteses imediatas (imagens), pois, enquanto componente do racional-real – embora realizável principalmente como imaginação –, não há como prescindir, na sua expressividade de símbolo, da possibilidade de o sentido que designa não depender do contexto no qual foi soerguido.

A noção que assimilamos do *potlatch*, por exemplo, tem experiência vivida, que se realiza a partir de um grandioso cerimonial durante o qual são trocados presentes e a circulação desses prescinde da idéia de valor em prol da prodigalidade. O sentido aqui proposto – veremos isso mais adiante – não é de posse, mas de sustentação da vida proveniente do vínculo, da possibilidade mesma da continuação do encontro. Da nossa relação com o símbolo emana um jogo em que tudo cabe, desde que isso não resulte em comércio racional das coisas, o que tornaria mercantil tal relação; a relação terminaria por fechar-se tão só ao reino da necessidade, o que se resolve pela emissão do valor, e não pela sua negação. Isso se percebe no âmago do *potlatch*, pois tal coisa é a base radical da troca simbólica, ou seja, a não-equivalência, o que possibilita a festa, o esbanjamento.

O supramencionado exemplo sublinha algo, há muito constatado, acerca da importância dos efeitos sociais do símbolo, como lembra Boudon em referência a Durkheim e a Mauss: “é verdade que no vocabulário [desses] sociólogos franceses clássicos, o termo simbólico é empregado a propósito dos mitos e dos ritos, do sacrifício, da prece. O famoso

Ensaio sobre o dom, de Mauss, baseia-se numa concepção que insiste nos efeitos sociais da função simbólica” (Cf. BOUDON–BOURRICAUD, 1993, p. 489). É bastante improvável podermos viver em uma sociedade humana que prescindia de símbolos como mediação a costurar a construção do real. Também é improvável existir, um dia, um mundo totalmente racionalizado em que a dimensão simbólica desapareça do universo da linguagem. Os símbolos não só constituem uma dimensão que explica e define o humano (Cf. CASSIRER, 1997, p. 49-50), mas também desenham uma sociedade “outra” idealizada e desejada.

Não há dúvida de que a atitude metodológica de Durkheim tenha causado impacto relevante quanto ao jeito de tratarmos certos fatos sociais – por exemplo, a religião –, quando a interpreta como uma “coisa”. Mas essa sua visão científica não excluía os conteúdos da subjetividade como meios de conhecimento sobre o social, como, por exemplo, as representações que, sem dúvida, se situam no âmbito da construção do simbólico instituído socialmente. Para ele cada sociedade deve possuir crenças coletivas e valores que chegam a ter significado normativo para os homens por meio de certos rituais poderosos. Cada sociedade requer um sistema de crenças comuns que legitime as disposições sociais existentes, e essas práticas e crenças gerais são, inevitavelmente, religiosas (Cf. TURNER, 1997, p. 66 *et seq.*). Isso vale para o exemplo da Revolução Francesa cujas idéias se afirmaram historicamente pela crença da subjetividade em um novo tempo sobre o tempo do “Antigo Regime”. Enriquez (1992, p. 34) é sugestivo em buscar articular o simbólico com o organizacional:

A organização não pode viver sem segregar um ou mais mitos unificadores sem instituir ritos de iniciação, de passagem e de execução, sem formar os seus heróis tutelares (colhidos com frequência entre os fundadores reais ou os fundadores imaginativos da organização), sem narrar ou inventar uma saga que viverá na memória coletiva: mitos, ritos, heróis, que têm por função sedimentar a ação dos membros da organização, de lhes servir de sistema de legitimação e de dar assim uma significação preestabelecida às suas práticas e à sua vida. Ela pode se oferecer como objeto a interiorizar e a fazer viver.

Há necessidade de determinada organização interiorizar valores e, assim, tornar seus membros capazes de desenvolver sentimentos de pertença e fazer experiência de admiração e de temor. Logo, não há por que negar: toda essa necessidade de sacralidade é parte constitutiva do ser das sociedades, com suas instituições e formas diversas de organização, das primitivas às mais complexas como as atuais.

A linguagem simbólica – e não se trata de uma novidade – opera por analogias e por metáforas. Ela arrasta-nos para seu interior pela força do seu sentido, de suas evocações e pelo forte apelo emotivo e afetivo. A lógica dessa linguagem não está disposta ao recebimento do veredicto das certezas cientificamente relevantes, apenas deseja ser compreendida; afinal, seria, no mínimo, metodologicamente incorreto admitir relação de exclusão entre ambas:

A linguagem foi com freqüência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primeiramente, a linguagem não exprime pensamento ou idéias, mas sentimentos e afetos [...]. Logo, em vez de definir o homem como animal rationale, deveríamos defini-lo como animal symbolicum. (CASSIRER, 1994, p. 49)¹⁷.

Uma qualidade metafórica, assim como uma representação, se inscreve no campo do simbólico. E, para nosso propósito, a compreensão do simbólico segue a idéia de relação cuja força inerente à sua condição primordial mobiliza, reúne e reforça os sentimentos de pertença coletiva.

O símbolo, ao fazer-se expressão do real, não deve ser percebido como ação tranquilizadora, no sentido de um tóxico a produzir ilusões. Isso não é função dele, uma vez que as ilusões, mesmo sendo conteúdos da imaginação, não portam o sentido, companheiro íntimo do símbolo. A força poética deste não enclausura a liberdade humana que – na

¹⁷ Roger Bastide (2006, p. 104), em “O sagrado selvagem” e outros ensaios, faz referência a Cassirer, lembrando que este, ao definir o universo do primitivo, aponta o meio simbólico como uma atividade sempre mais em expansão. Essa atividade se acrescenta à *physis* através da qual o homem a apreendia. Porém o surgimento da técnica tem conseguido romper com esse meio, substituindo-o por outro advindo do mundo da indústria.

experiência da transcendência que, na relação com o símbolo, evocamos – responde pela criação do sentido. Conforme bem diz Durand (1988, p. 37), “ele é poético de uma transcendência no seio do assunto mais objetivo, mais engajado no evento concreto”.

Assim, na hermenêutica sociológica, as coisas produzidas pelo universo simbólico da religião sinalizam a importância de a análise acerca do nosso objeto ficar situada na perspectiva cultural de pluralidade, caminho que deveria, há muito, ter sido aceito como natural para o entendimento do simbólico; hoje, mais ainda, em razão da qualidade do tempo.

[...] com certeza que nos países altamente industrializados, isto é, onde a modernização progrediu mais e onde a forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade. O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos. Ele é incorporado pela comunidade de vida em que cresce num sistema supra-ordenado de sentido (BERGER; LUCKMANN. 2004, p. 39).

Essa realidade moderna se impõe como luta árdua para a religião. Tradicionalmente, a Igreja foi uma das maiores instituições responsáveis pelo trabalho de encantamento do mundo, e seus conteúdos de cultura religiosa, sobretudo, cristãos, predominavam e demarcavam não só os sonhos das pessoas mas também seus interditos. Então, quando aludimos a possível arrefecimento do poder instituinte do simbólico, isso implica, do ponto de vista das relações humanas, perda do sentido do fazer coletivo espontâneo ¹⁸:

¹⁸ “Como demonstrou Weber, toda nossa cultura é uma cultura da razão, da ciência, do progresso, que não deixa nenhuma área de nossa vida fora de seu domínio, nenhuma gratuidade possível” (BASTIDE, 2006, p. 267). Como se caracteriza um processo como sendo um “progresso racional”? – pergunta Weber. E reflete sobre o entrelaçamento de três sentidos de “progresso”. E um deles é o da racionalidade técnica. (Cf. WEBER, 1992, p. 387). Michael Löwy (2000, p. 37), também fazendo referência a Max Weber no “Zwischenbetrachtung” (1915-16) sinaliza que Weber, ao tratar da tensão geral entre a ética soteriológica da fraternidade e os valores do mundo, vê incompatibilidade entre religiosidade e economia racionalizada, baseada no dinheiro, no mercado, na competição e no cálculo abstrato e impessoal: ‘Quanto mais o cosmos da economia capitalista racional moderna segue suas próprias leis internas imanentes, tanto menos ele será acessível a qualquer relação imaginável com a ética religiosa da fraternidade... Racionalidade formal [lembra Weber] e substantiva nesse caso estão em um conflito mútuo’. Contudo Löwy afirma enfaticamente que Weber não apresenta a ética religiosa como irracional em oposição ao sistema econômico racional (capitalista). Ambos são tipos diferentes de racionalidade, o que corrobora a análise de Houtart (2003) quando enfoca os diversos mecanismos de arrefecimento do simbólico, pois este passa, também, pela ação religiosa com suas estratégias de racionalidade.

Henri Lefebvre, por exemplo, [*lembra Houtar* – grifo nosso] diz que o desaparecimento do simbolismo significa o desaparecimento do sentido. Max Weber escreve que o processo ‘fez os seres humanos afastarem da vida pública os valores últimos mais altos’. ‘Provocou, continua o autor, o esgotamento das fontes da intuição simbólica’. René Alleou afirma que ‘a civilização moderna, essencialmente matemática, científica e tecnológica, pôs a ferramenta simbólica na insignificância’. Polanyi aponta efeitos na ordem do saber: ‘o fato de o mercado dar a sua forma à nossa sociedade é um obstáculo maior à compreensão das sociedades primitivas’. (HOUTAR, 2003, p. 140/141).

Uma percepção sociológica de reencantamento do mundo passaria, então, necessariamente, pela decisão de realimentar o modo de apresentar e interpretar o simbólico. Grande esforço nessa direção ocorreu com a contribuição de Marcel Mauss, o qual no *Ensaio sobre a Dádiva*, destacou o significado simbólico das prestações sociais, dos dons e contradons envolvendo grupos sociais, que tomaremos por referência para nossos aprofundamentos.

2.2 Sociologia e simbolização religiosa

O símbolo, um dos grandes aportes do dinamismo social da religião, torna esta forte e explica o pertencimento vivenciado pelo fiel. E mais: vem da nossa relação com os símbolos a possibilidade do não esquecimento do desejo, isto é, na religião, o fiel recupera, por meio deles, seus desejos esquecidos, o que alimenta, de certa forma, a esperança por dias melhores.

Há uma riqueza de símbolos que delimitam não só o universo específico das religiões mas também toda a realidade social. Movimentamo-nos numa dança de símbolos que exige um cuidado quanto ao modo de apresentá-los e interpretá-los. Vale, nesse sentido, lembrar a metáfora do “*pão e do vinho*” que a instituição religiosa interpreta a partir da noção metafórica conhecida por “transubstanciação”, segundo a qual a presença do corpo e do sangue de Jesus Cristo é simbolizada como um fato real. Para os cientistas, tal questão

apresenta-se complicada por não ser demonstrável; porém, na perspectiva do simbólico, pode ser interpretada como um compromisso com a vida. Faz-se mister, assim, partilharmos a noção de símbolo, porque, embora pareça simples, é bastante significativa:

Não se trata do símbolo no sentido da deliberação do princípio de realidade (o 'como se'), mas de um código, pela mediação do mito, do conto, da parábola, da metáfora, do rito, da festa, um código performativo como dizem os lingüistas, que convida à práxis. Não devemos esquecer que a linguagem religiosa só pode ser simbólica. Numa cultura em que se impõe cada vez mais o símbolo lógico-matemático a serviço de um processo mercantilizado, perdeu-se grande parte do símbolo como linguagem existencial. (HOUTART, 2003, p. 43).

O convite à práxis, conforme sugerido acima, decorre da noção maior de que o símbolo – realidade aberta que é – implica relação, supõe significação intersubjetiva.

A questão simbólica não é demarcada pelo caminho da linguagem conceitual, pois as imagens que brotam do seu interior não são vazias, indecifráveis ou complicadas. Caso fosse assim, o mundo das coisas religiosas – mundo prenhe de imaginação – não deixaria livres as criações do espírito: “Assim, a religião não seria o que é se não concedesse um lugar às livres combinações do pensamento e da atividade, ao jogo, à arte, a tudo o que diverte o espírito fatigado com o que há de sujeição excessiva no trabalho cotidiano”. (DURKHEIM, 1996, p. 416).

O homem “simples” não vê as coisas como fatos objetivos, mas como valores; a realidade aparece impregnada de mistérios e sentidos ocultos. Olhando para um dos símbolos centrais do mundo cristão, por exemplo, a cruz, diríamos que ela carrega um significado de fundamental importância para a vida de boa parte dos fiéis dessa religião. Para tais adeptos, o referido símbolo parece trazer à tona “coisas ausentes” ou impossíveis de serem percebidas concretamente. Nessa perspectiva, tais coisas ausentes acabam por se transformar nos próprios assuntos de que tanto se quer falar, como se tivessem uma concretude à parte do objeto. O símbolo, portanto, começa a desenvolver sua função, ou seja, evocar, através da relação “natural”, algo ausente ou não mais possível de ser percebido sensualmente. Ele traz,

assim, sentido novo à realidade histórica e pode ser interpretado em várias direções: pode provocar dominação, conformismo, resistência ou transformação (Cf. BOURDIEU, 1998, p. 11). Não raro, a sociedade atribui sacralidade a certos fenômenos ou acontecimentos em momentos de grandes efervescências culturais, como aqueles períodos de crises históricas, de choques culturais violentos. Em circunstâncias assim, a busca por novas modalidades de interação social se torna mais freqüente, mais ativa, destacam-se a interdependência, a solidariedade e a religiosidade (sacralidade patente ou camuflada). Lynn Hunt (1990, p. 27-28), tratando da relação sociedade e sagrado, reflete sobre tal questão a partir da Revolução Francesa:

Representação material do sagrado é em certo sentido acidente – histórico contingente – e só a maneira de sua operação segue padrões universais [...]. Revolução Francesa: emergência de bonés tricolores, árvores da liberdade, capas vermelhas da liberdade, altares da pátria, deuses da liberdade (toda uma produção de símbolos e rituais erigidos em torno desse momento histórico). [Centro desses rituais: os juramentos revolucionários]. Mathiez conclui: essa origem social do juramento civil redundou em imprimir na fé revolucionária um caráter de fé religiosa. [Tocqueville antes]: assim a revolução francesa, apesar de ostensivamente política em sua origem, funcionou nas linhas e assumiu muitos aspectos de uma revolução religiosa. [Para Tocqueville], a revolução foi tocada por uma qualidade messiânica: pelo desejo revolucionário (querer) de levar a boa nova aos homens de todos os lugares.¹⁹

Toda sociedade exige, para se instaurar e se perpetuar, referência a uma ordem legitimadora de sua existência. Para Durkheim (Cf. BOUDON; BOURRICAUD, 1993, p. 490), a sociedade como totalidade antecipa-se ao indivíduo, mas ela é, sobretudo, fenômeno de comunicação tornada possível por meio das crenças coletivas. Nesse sentido, na ótica sociológica durkheimiana, a função da religião seria conservar a unidade e a integração social.

¹⁹ “The contingency of material representations is evident in the experience of the French in 1789. No one could have predicted the emergence of tricolor cockades, liberty trees, red liberty caps, patriotic altars, or god desses of liberty [...]. Marthiez asserted that ‘This social origin of the civic oath succeeded in imprinting on the revolutionary faith the character of religious faith’. Mathiez was not the first to notice the religious character of revolutionary politics. Alexis de Tocqueville made this one of his primary arguments in *The Old Regime and French Revolution*: ‘Thus the French Revolution, though ostensibly political in origin, functioned on the lines, and assumed many of the aspects, of a religious revolution’. Tocqueville had a rather special definition of religion in mind, however. He was most struck by the messianic quality of revolutionary religion, that is, by the revolutionary will to bring the good news to men everywhere.”

Isso porque, nos seus estudos, as coisas sagradas são símbolos constitutivos da vida social, o que revela o entendimento de que a religião, mesmo na modernidade, constitui elemento central da vida da sociedade. Segundo Durkheim, trata-se de uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são coletivas e exprimem realidades coletivas; os ritos, maneiras de agir, surgem, exclusivamente, no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais dos grupos. Então, se as categorias sociais têm origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo (DURKHEIM, 1996, p. 16). Observa-se, portanto, que Durkheim busca a integração da religião numa teoria da sociedade, mas não identifica a sociedade com Deus. Ele a coloca na esfera dos símbolos e crenças, ou seja, considera religião um fato simbolicamente ligado à sociedade. De acordo com seus estudos, pode-se afirmar: a) todas as religiões se caracterizam pela dicotomia sagrado e profano; b) as crenças e os ritos são “fatos sociais”, já que existem independentemente dos indivíduos, são externos a estes e lhes impõem certos modos de pensar e atuar; c) o fenômeno real e objetivo em que se baseia o simbolismo religioso não é o deus, senão a sociedade; d) a religião é o contrato dos homens pelo estabelecimento de regras que criam obrigações mútuas, cimentando as relações sociais.

Todavia, realçou, com profundidade, a dinâmica da intersubjetividade na organização da ação religiosa. Segundo a tradição iniciada por Weber, vários estudos têm demonstrado que a religião enquanto fenômeno – nesse sentido, temos que considerar seus diferentes tipos – constitui uma resposta a diferentes condições socioeconômicas e históricas (Cf. WEBER, 1983; TAWNEY, [s.d.]; HOUTART, 1982; PARKER, 1995).

Na perspectiva de mudança, não convém deixar de lado a questão das raízes sociais da religião. Os sistemas de crenças não são, de modo algum, acidentais; surgem em respostas a necessidades sociais. Em qualquer forma dada ou em qualquer momento, uma

religião particular atuará como baluarte de certo tipo de relação de produção ou como instrumento para transformá-la. Isso ocorre pelo fato de ela estar integrada ao sistema social e de os indivíduos que a vivenciam refletirem tão-somente necessidades advindas da condição de interdependência, reflexo, portanto, de um modo de vida social. Porém ela tem as próprias características e a própria história: algumas estão ligadas fortemente a uma formação econômica social particular; outras, mais adaptáveis, também exercem forte influência na formação econômica. Ainda que se trate de reflexo das condições sociais dadas, a religião não é um reflexo passivo, porque manifesta suas próprias condições de produção histórica: “geralmente conservadora, ou em certas condições históricas, pode ser a expressão das forças do progresso” (Cf. WALTERMAN, 1987, p. 16) ²⁰.

A religião penetra na idéia de mudança social, definindo o sentido desta, haja vista que uma ordem social, para deixar de ser tradicionalista, precisa fazer seus membros serem produtores ativos de novas idéias. A prática religiosa intui essa perspectiva ²¹. A religião, uma dimensão constitutiva da sociedade, não deve ser compreendida como algo voltado somente para o indivíduo, porquanto envolve todo o grupo de referência. Realidade atuante, ela dissemina por toda a sociedade seus temas e práticas sociais que marcam um jeito de negociar a difícil relação entre o eu/nós e o outro/eles em contextos que exigem posicionamento. Embora tais práticas religiosas se nos apresentem de forma ambivalente (em

²⁰ A idéia de progresso pode ser definida como a idéia de que o curso das coisas, especialmente da civilização, conta, desde o início, com o gradual crescimento do bem-estar ou da felicidade, como melhora do indivíduo e da humanidade, constituindo um movimento em direção ao objetivo desejável. A idéia de um universo em perpétuo fluxo não basta, pois, para formar a idéia de progresso, é necessária também uma afinidade, um objetivo último do movimento (CF. BOBBIO, *et. al.* 1995, p. 1009).

²¹ “[...] Las ideas religiosas no solo son *determinadas* sino que también *determinan* las condiciones sociales. Por tanto, cuando estudiamos la religión estudiamos también la conciencia social. Sin embargo, la religión es la conciencia social de hombres que *no se han encontrado a sí mismos*, que no comprenden la casualidad natural o social y que, por consiguiente, proyectan su conciencia hacia el mundo exterior. Esta conciencia no es la del hombre abstracto, sino la de hombres particulares de una sociedad dada em um momento particular del desarrollo, por lo que el estudio de la religión es, inevitablemente, el estudio de una cierta sociedad y una estructura social. Las creencias religiosas constituyen un medio por el cual los hombres adquieren conciencia de la naturaleza y la sociedad, y mediante ésta luchan para dominarlas em su beneficio” (WATERMAN, 1987, p. 11-12).

geral, são), não negamos que demonstram um potencial de virtude, mais cedo ou mais tarde, a ser reconhecido como algo positivo construído.

A simbólica do sagrado, “idéia mãe da religião”, tem sua força no reconhecimento da força das crenças na vida social. Captamo-la, logo, mais como categoria da sensibilidade humana do que mera lógica. Na verdade, isso significa que a atitude religiosa gera nos fiéis sentimento de veneração e respeito particular, que protege o ato de fé e a instituição religiosa. A idéia do “inteiramente outro” (Cf. OTTO, 1992) sugere algo totalmente diferente que, portanto, não pode ser descrito em termos comuns. Otto fala de uma dimensão especial da existência chamada “mistério tremendo e fascinante”: uma força que, por um lado, engendra sentimento de grande espanto, quase de temor, por outro lado, tem o poder de atração ao qual é difícil resistir. Por sua vez, Eliade (s.d., p. 25) acreditava que o homem obtém seu conhecimento do sagrado, porque este se manifesta como algo todo diferente do profano, chamado *hierofani*, palavra grega que significa, literalmente, “algo sagrado está-se revelando para nós”.

A compreensão da vida pelo sagrado oferece as metáforas, e não importa se o sagrado se manifesta numa pedra, árvore ou na imagem do Cristo. Alguém que adora uma pedra como objeto de culto não lhe está prestando homenagem, mas a seu sentido mágico: venera-a, porque é um *hierofani*, ou seja, ela aponta o caminho para algo que é mais do que uma simples pedra, é “o sagrado”. E mais: trata-se de um poder misterioso que vem ao encontro do homem e o assombra, sentido como algo estranho e esmagador (*mysterium, sacrum et tremendum*) e, ao mesmo tempo, fascinante (*mysterium fascinans*). O sagrado está no âmago da existência do homem, tanto na relação vertical (entre Deus e o homem) quanto na horizontal (entre as diversas possibilidades religiosas da história e entre as maneiras concretas de se viver neste mundo). A esfera sagrada separa-se da representação da existência comum, porque se percebe como algo exterior, “totalmente diferente”, um fetiche, na

linguagem de Marx. Por isso é poderosa, inspira valores e condutas morais: “Se seus homens não tiverem tido contato com mulheres, poderão comê-lo. Davi respondeu: ‘claro. Sempre que saímos para uma expedição [...] nós nos abstermos de mulheres [...]’. Então o sacerdote lhe deu pão consagrado, porque aí só havia pão oferecido a Javé” (1 Sm. 21, 5-7).

Esses pressupostos que se colocam na esteira sociológica durkheimiana nos fazem entender ser desafiante para a Sociologia da Religião aceitar, em tempos atuais, a tarefa de “reencontrar uma hermenêutica dos símbolos, redescobrimo seus sentidos e suas próprias forças para além de suas identificações com uma cultura conjuntural” (Cf. HOUTART, 2003, p. 44). Aqui está o aspecto em que situamos nossa questão significativa: a relação religião, sociedade e o simbólico ou o “reencantamento” do mundo por meio da religião. E o pensamento simbólico, expressão primordial da linguagem religiosa, toma parte, de forma excelente, nessa temática. As religiões, com seus símbolos, bem o atestam.

Segundo Durkheim, “há uma poesia inerente a toda religião” (1996, p. 416), ela “tem um encanto que não é um de seus menores atrativos” (*Ibid.*, p. 417) e nela “há algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu” (*Ibid.*, p. 472). Essa corrente intuitiva presente em Durkheim – expressão de todo um processo de investigação e análise – deixaria qualquer weberiano encantado por tais “imagens”, haja vista o tamanho da certeza de um mundo que Max Weber vê desaguar, também, sobre a religião:

A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas ‘para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra’. Mesmo rituais como sacrifícios humanos, extraordinários, sobretudo entre uma população urbana, foram realizados nas cidades marítimas fenícias, sem qualquer expectativa dirigida ao além. A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência [...]. A ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica. (1998, p. 279).

Há um pressuposto antropológico – de certa forma, já sublinhamos – na base da pessoa humana: a pessoa humana é estruturalmente simbólica, ou seja, experimenta a si mesma enquanto se manifesta, faz-se corpo, materializa-se em gestos expressivos de seu núcleo profundo (Cf. CASSIRER, 1997, p. 50; AUGÉ, 1999, p. 127; ²² GEERTZ, 1989, p. 158). De acordo com essa estrutura, experimenta-se a dimensão divina da existência. Mas a religião é exercício necessário de simbolização da busca de Deus, mediante o qual o crente parece antecipar, na celebração do desejo, o gozo do encontro. Sua legitimidade, sob a ótica do crente, reside, então, no seu caráter escatológico do qual toda a energia é retirada. Na verdade, qual crente consegue encaminhar a própria vida, senão polarizando-a em torno de um valor – com a misteriosa força de impor-se e exigir tudo, até a própria vida – que julga supremo e absoluto? Assim, dá sentido e direção à própria existência. Exemplificando: na idolatria, projeta-se, numa realidade mundana, a força divina, e torna-se a pessoa humana escrava de si mesma ou até do que lhe é inferior; portanto, é o fetiche ²³. Este constitui algo criado pelo indivíduo e contém só o poder que lhe foi comunicado; no entanto, ilude o indivíduo, dando-lhe a impressão de ser mais poderoso, exige-lhe adoração e sacrifício ²⁴. O reencantamento do mundo como aspiração contemporânea não passa por representação

²² O autor, em sua obra intitulada *O Sentido dos Outros*, faz referência a Lévi-Strauss quanto à questão da anterioridade do simbólico a todo esforço do conhecimento.

²³ Abagnano (1982, p. 417), em seu Dicionário de Filosofia, conceitua Fetiche, Fetichismo como “propriamente a crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais”. Hinkelammert (1983, p. 7-8), por sua vez, em sua obra intitulada *As Armas Ideológicas da Morte*, reflete sobre o *fetichismo*, afirmando que “a relação material entre as coisas é vivida como uma relação social entre sujeitos vivos. Os homens se transformam em coisas, e as coisas em sujeitos [...]. Os objetos adquirem vida e subjetividade, que é a vida e a subjetividade dos homens projetada nos objetos”. No campo estritamente teológico, a teoria do *fetichismo* embasa o estudo sobre a idolatria. Porém nosso posicionamento não pretende uma afirmação teológica, apenas identifica que na *idolatria* há, do ponto de vista do tipo de relação que aí se verifica, um fechamento do indivíduo num objeto que ele mesmo imagina e nele projeta todo poder.

²⁴ O tipo de sacrifício na experiência idolátrica não tem a mesma significação que encontramos refletido, por exemplo, em Bataille (1993, p. 41), que diz: “O sacrifício é a antítese da produção, feita visando o futuro, é o consumo que só tem interesse no próprio instante. Nesse sentido ele é dom e abandono, mas o que é doado não pode ser um objeto de conservação para o donatário: o dom de uma oferenda a faz passar precisamente para o mundo do consumo precipitado. É o que significa ‘sacrificar à divindade’, cuja essência sagrada é compatível a um fogo. Sacrificar é doar, como se dá carvão à fornalha. Mas em geral a fornalha tem uma inegável utilidade, à qual o carvão está subordinado, enquanto no sacrifício a oferenda escapa a qualquer utilidade”. O sacrifício, numa relação de tipo idolátrica, prevalece à comparação que Bataille faz com “o dar carvão à fornalha”, só que centrada na dimensão utilitária.

negativa semelhante à que exemplificamos, mas tal realidade não deixa de revelar a força dessa simbolização acerca da vida.

2.3 Desencantamento e reencantamento do mundo

Em *As Regras do Método Sociológico*, dizia Durkheim: “A primeira regra e a mais fundamental é: considerar os fatos sociais como coisas”. E Weber, em “*Economia e Sociedade*” (apud BERGER; LUCKMANN, 1985, p.33): “Tanto para a sociologia no sentido atual quanto para a história o objeto de conhecimento é o complexo de significado subjetivo da ação”. Poderíamos dizer que a tendência “secularista”, “positivista” em atuação forte dentro da sociologia, priorizava uma tópica durkheimiana pela qual se explica a totalidade social apenas por sua faticidade objetiva. Nesse sentido, as duas posições, a de Durkheim e a de Weber, estariam, no mínimo, em contradição, para não dizer que a primeira parece excluir a segunda.

O eclipse do religioso como um “desencanto”, verificado por Max Weber a partir de certa racionalidade instrumental, contagiou a Sociologia da Religião. Vários autores demarcaram esse caminho: Sabino Acquaviva, com seu livro *L’Eclipse du Sacré dans la Civilisation Industrielle*; (1967), T. Luckmann, em *The Invisibili Religion* (1972); Marcel Gauchet, em *Le Désenchantement du Monde* (1985). Incluímos, ainda, os teólogos da morte de Deus, como, por exemplo, Th. J.J. Altizer, em *Radical Theology and the Death of God* (1966); G. Vahanian, em *The Death of God* (1961), e P. M. van Buren, em *The Secular Meaning of the Gospel* (1963). Esse contágio pautava-se pelo mote de dessacralização dentro do próprio campo religioso, proposição que se afirmava como realidade tão avassaladora por dentro das ciências do social, que os estudiosos ²⁵ pareciam perder, de vez, dos seus

²⁵ Roger Bastide (2006, p. 264-266), partindo de outro ponto de vista, faz a seguinte ressalva: “[...] no entanto, com essas crises, a instituição religiosa parece bastante abalada, enfraquece de uma para outra não obstante os seus esforços para se reformar, responder às críticas, exorcizar os pesadelos e reencontrar um novo equilíbrio

horizontes uma questão fulcral para os estudos das religiões, por exemplo, a questão da fé, aspecto sempre de interesse da Teologia, o que é absolutamente correto. Mas, sobre o prisma sociológico da religião, a perspectiva da *interação*,²⁶ ter fé não se restringe a acreditar na ação de fantasmas a sugar as energias de quem parece estar cego pela força da ingenuidade. Os rituais religiosos não arrastam os indivíduos a expressar uma fé cega, pelo menos se partirmos do pressuposto de rituais verdadeiramente religiosos.

Quando um rito serve apenas para distrair, não é um rito. As forças que os símbolos religiosos exprimem são forças reais, com as quais devemos contar e das quais não podemos fazer o que nos apraz. Ainda que o culto não vise a produzir efeitos físicos, mas se limite deliberadamente a agir sobre os espíritos, sua ação se exerce num outro sentido que não uma pura obra de arte. As representações que ele tem por função despertar e manter em nós não são imagens vazias que a nada correspondem na realidade, que evocamos sem objetivo, pela mera satisfação de vê-las se manifestar e se combinar diante de nossos olhos. Elas são tão necessárias ao bom funcionamento de nossa vida moral quanto os alimentos para o sustento de nossa vida física, pois é através delas que o grupo se afirma e se mantém – e sabemos a que ponto este é indispensável ao indivíduo. Um rito, portanto, é diferente de um jogo: é coisa séria. (DURKHEIM, 1996, p. 417).

A fé se manifesta por intermédio dos ritos como uma força a “desatar” nós críticos que pairam sobre a vida do fiel.

É no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam uma às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo

com a sociedade em mutação. Equilíbrio esse cada vez mais precário e que leva, como eu dizia no início, a vaticinar a morte de Deus [...]. Mas a morte de Deus não é necessariamente a morte do Sagrado, se for verdade que experiência do sagrado constitui uma dimensão necessária do homem [...]. Em suma, a crise do instituído, ou seja, das Igrejas, não acarreta uma crise do instituinte, ou seja, da efervescência dos corpos e corações, da experimentação procurada da dinâmica do sagrado”.

²⁶ A referida perspectiva sociológica foi refletida no capítulo primeiro intitulado “O Caminho Teórico- Metodológico”. Partindo do pressuposto de que os indivíduos são seres de relação, o caminho mais plausível, do ponto de vista metodológico, para nosso estudo, é trilhar nossa reflexão, entendendo (entre outros aspectos referidos no capítulo mencionado) que “tudo que é dito, é dito para alguém em algum lugar. A linguagem ocupa papel central no sentido de que não existe conhecimento sociológico que não passe através da linguagem, e através de uma linguagem situada. Uma linguagem que é sempre culturalizada, sempre ligada a tempos e lugares específicos” (MELUCCI, 2005, p. 33).

aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade [...].
(GEERTZ, 1989, p. 128s).

O reencantamento do mundo pelo símbolo permite continuarmos neste mundo a desejá-lo, mesmo que a incerteza constitua a sua chama. O que de fato lhe é próprio a alimentar o fogo que queima é que ele possibilita o estabelecimento de metas sem determinismos – um dos grandes desafios, sobretudo, para as religiões: de tanto institucionalizar seus símbolos, elas acabam por provocar destruição deles por excesso de explicação, o que gera complexidade e frieza ao invés de beleza e encanto ²⁷. François Houtart (2003, p. 144 *et seq.*) pontua quatro mecanismos causadores de arrefecimento do símbolo e presentes nas religiões, os quais se constituem em fortes desafios que impedem o reencantamento pelo símbolo: a) racionalização do símbolo pelo trabalho teológico sistemático, baseado na filosofia – excesso de racionalismo, que mata a evocação, esvazia o mistério –; b) institucionalização do símbolo – a codificação se torna excessiva –; c) materialização do símbolo – trata-se do abandono do ‘como se’ para reduzi-lo à própria realidade –; d) esoterização do símbolo, ou seja, a sua projeção no imaginário com o desaparecimento do real no símbolo, o que leva à subjetivação total – trata-se, em geral, de reação contra a racionalidade instrumental excessiva e contra os seus efeitos socioculturais ²⁸.

Mas as Religiões reconhecem bem por que, apesar de tudo, privilegiam o símbolo como meio significativo da sua expressão: trata-se do grande veículo da sua espiritualidade, mantém o vínculo entre as pessoas e produz compromisso da pessoa com ela mesma em prol das realizações pessoais e compromisso com o pertencimento eclesial e social. Todas essas

²⁷ Cf. toda discussão que François Houtart faz em sua obra intitulada *Mercado e Religião*, mais especificamente o capítulo “A religião nos processos mundiais – reencantar o mundo pelo símbolo e pela ética”. O referido capítulo foi proposto para estudo no III Encontro Internacional de Estudos Sócio-religiosos realizado em julho de 2001. É lapidar sua observação: “Contudo, as próprias religiões contribuíram para a destruição do símbolo, por vários mecanismos que levaram ao que Hegel chamou de ‘os símbolos arrefecidos’ (2003, p. 144).

²⁸ Esses “mecanismos” mostrados por Houtart nos fazem lembrar Roger Bastide (2006, p. 263), a propósito da instituição de gestão da experiência do sagrado, ao refletir que a administração do sagrado por parte da Igreja leva essa instituição a se voltar “contra o vivido para aprisioná-lo atrás das grades dos seus dogmas ou da sua liturgia burocratizada, de modo a que ele não mais desperte em inovações perigosas, em outro discurso que não o único discurso aceito pela ortodoxia, ou não se exalte em desmedidas”.

possibilidades que dele evocam e por ele são produzidas dizem respeito fundamentalmente ao sentido para a existência. Isso faz o indivíduo seguir o curso da vida, acreditando e se reencantando, mesmo que o real, em formas totalitárias, insista em apagar-lhe o ânimo. A pluralidade é uma chave de leitura que possibilita ao indivíduo reencontrar uma hermenêutica dos símbolos, redescobrir-lhes os sentidos e as próprias forças, mas a pesada armadura da simbólica cristã tradicional inibiu a compreensão plural do simbolismo.

O campo religioso, sobretudo o cristão, foi, por muito tempo, um lugar expressivo para se manterem formas reducionistas de organização do sagrado. Essa ditadura do sentido vivida no âmbito religioso foi sendo, aos poucos, minada pela realidade pluralista conhecida pelo mundo fora dos templos:

Neste sentido, o homem de hoje que se converte é um homem abandonado pela sua religião. Mas antes, terá sido deixado para trás pela ciência, pela psicanálise, pelas explicações racionalistas, pelos modelos institucionais incapazes, no limite, de fugir inteiramente à falência de sua presumida eficácia. Assim, as fronteiras da religião estão demarcadas pelas fronteiras do mundo não sacral. E ao atuar neste mundo, a religião não é mera crença, mas um complexo cultural variado, criativo, efervescente (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 16).

Sigmund Freud chegou a afirmar que a religião seria uma espécie de “neurose obsessiva da humanidade”²⁹. De certo modo, ele tinha razão, pois seu mundo não era favorável à pluralidade de fontes produtoras de sentido da experiência religiosa. Paulatinamente, ao longo do século XX, essa realidade modificou-se. Assim, a estrutura social, na atualidade, revela-se mais favorável a que a pessoa humana viva melhor e até mais coerentemente sua vida subjetiva e intersubjetiva no plano religioso. Porém isso não significa viver sem crises, ser fácil o processo de socialização e institucionalização da ação religiosa (Cf. BERGER, 2004, p. 33-34).

²⁹ Essa posição se deve às raízes de seu secularismo, sobre o qual não cabe, no momento, tecer investigação. Podemos recorrer, para tal empreendimento, a alguma literatura disponível, por exemplo, o livro de Peter Gay, que analisa a relação Freud, ateísmo e a construção da Psicanálise em *Um Judeu Sem Deus*, editado por IMAGO, 1992. O autor faz questão de deixar claro que Freud não só estava imerso na cultura Européia, como também fazia referência ao seu engajamento na luta pela supremacia da ciência (Cf. GAY, 1992, p. 65).

Chama-nos a atenção o fato acima em referência, lembrado por Pierucci e Prandi: a religião como um “complexo cultural variado, criativo, efervescente”. Isso revela um fator dinâmico no seu interior: o vigor, a força e o dinamismo muito atuais, principalmente, em expressões religiosas que demonstram o excesso de criatividade que embebeda o fiel. O encanto vivido, por exemplo, dentro das expressões significativas de Neopentecostalismo evangélico, chega a sacudir o ânimo religioso adormecido pela frieza racional de um tempo que parece não ter coração.

A reviravolta no universo simbólico dessas religiões tem sido o motor a impulsionar o fervor religioso expressivo neopentecostal e, por conseguinte, motivo para tanta contestação de pessoas, grupos ou instituições que, do lado de fora da experiência de pertencimento, insistem em deslegitimá-las, por recorrerem, por exemplo, entre outras coisas, a uma destacada referência de sentido do mundo mercantil liberal de hoje: o dinheiro.

A diversidade é a chave designadora do sentido para o momento atual. E a imaginação se apresenta como componente forte nessa diversidade, pois nela (na imaginação) se origina a criatividade humana, porquanto é a forma mais fundamental de operação da consciência. Dela vemos brotar a arte, a poesia, o brinquedo. Não haveria lugar melhor para situarmos, também, a religião, porque ela lida com emoções, com desejos e faz desentranhar utopias, projeções, idéias. O pertencimento religioso constitui também uma forma de transcender a faticidade bruta da realidade, faz entender que é possível realizar o irrealizável, possibilitar o impossível. Não estaria errado afirmar-se que a pessoa humana quer e faz religião, porque esta confere dignidade a quem está reduzido à condição de não-pessoa e excluído da presente ordem. Nessa ótica, ela lhe oferece perspectiva de esperança, que é uma virtude humana, pois tem o Absoluto como objeto e referência. A religião é uma dessas possibilidades criadoras do simbólico que toma por fim organizar os adeptos para produzirem novas coisas – fundamentalmente, símbolos que passam a dizer algo sobre eles mesmos, sobre

os outros, sobre o mundo. Tais símbolos influenciam o comportamento, a interação e a organização de determinada comunidade, que, experimentando o que faz, segue criando e recriando à medida que percebe transformações significativas nas suas relações com os outros e nas suas experiências de pertencimentos. Segundo verificamos, essas experiências nunca foram tão buscadas como algo profundamente ligado com a vida, com a situação concreta do indivíduo.

Muitas histórias-de-vida mostram como diferentes vertentes religiosas podem se sobressair em face de diferentes momentos por que passa o indivíduo em sua trajetória, momentos que se associam a aspectos positivos ou negativos da carreira familiar e profissional, das condições de saúde, das experiências afetivas, das preferências de reconhecimento social. (...) Escolhas religiosas dependem muito de certos fatos da biografia de cada um, havendo momento em que a religião parece preencher certas lacunas deixadas pela própria trajetória de vida, restabelecendo certa regularidade na vida cotidiana, interrompida não somente por doenças, perdas e tragédias pessoais, mas pelo próprio esgotamento de alguns ciclos vitais. (PRANDI, 1999).

Entretanto, a adesão religiosa não se explica pela mera busca de resultados nem essa é a visão subjacente à citação acima, mas devemos admitir que o comportamento da religião em muitos aspectos, é realmente pragmático. Porém, não se encerra aí o pertencimento religioso. A experiência de sentido não vai sendo amarrada pela obtenção e soma de resultados, mas por um universo simbólico sintonizado com o real.

Mesmo antes desse registro como um evento, a pessoa humana sempre esteve atenta aos significativos desencantos que lhe acontecem no dia-a-dia. E, na busca de superar tais experiências pessoais ou coletivas (família), recorre-se ao universo expressivo de ofertas que sinalizam saídas: fórmulas mágicas, doutrinas esotéricas, medicinas paralelas, campanhas de prosperidade. Enfim, descobre ampla e significativa variedade de modos de vida que visam à resolução dos seus males. Para alguns tipos de leituras, isso não constitui um reencantamento, mas tão-somente

racionalização de um repertório disponível e eficaz no sentido de proporcionar ideologicamente segurança psicológica e identidades às

pessoas desencontradas no quadro mais geral das fragmentações do mundo pós-moderno, das realidades múltiplas vivenciadas ou virtuais que requerem a composição, também, de múltiplas identidades. (ESPINHEIRA, 1997, p. 72).

Em que instância poderia estar nossa questão quanto ao reencantamento do mundo pelo símbolo? Estaria na sintonia da relação entre o real e o simbólico.

Os conteúdos da cultura não são poções mágicas e eles estão profundamente enraizados no real histórico. Assim, não é verdade aquilo em que alguém crê aparentemente, ou seja, que o símbolo significa algo não-real, que o simbólico é o que não existe:

Um símbolo nem se impõe com uma necessidade, nem pode privar-se em seu teor de toda referência ao real (somente alguns ramos da matemática se poderia tentar encontrar símbolos totalmente convencionais – mas uma convenção que valeu durante muito tempo deixa de ser pura convenção). Enfim, nada permite determinar as fronteiras do simbólico. (CASTORIADIS, 1982, p. 144).

Não se identifica o sentido pela razão, pois o simbolismo social nos remete a um “mundo ideal” que se abre em diferentes aspectos, seja trazido pela religião, pela arte ou pela ciência, daí a possibilidade do encanto, do reencanto. O Neoliberalismo esforça-se para consolidar em nós o mercado como algo constitutivo de nossa subjetividade humana e, com isso, fazer-nos aceitar, como nossos, seus símbolos. E pior: tais símbolos são apresentados como produto de uma “consciência” externa, logo, não correspondente aos nossos desejos. O utilitarismo econômico impõe uma ordem de valores na qual prima a concepção de liberdade individual, assentada na acumulação e no econômico e voltada para atender a satisfações e a prazeres materiais, o que esmaga o entendimento do ritual e do símbolo na vida social. Tal liberdade rejeita interferência maior do Estado e estimula a iniciativa privada. Mediante o processo de globalização da economia, esse modo mercantilista de se compreender a pessoa

humana vem penetrando em várias sociedades, contribuindo para corroer as antigas solidariedades sociais³⁰.

Até o presente momento, temos refletido sobre o símbolo em termos gerais, algo equivalente a simbolismo. A reflexão sociológica, por sua vez, a partir do âmbito social religioso, não pode perder de vista a contribuição de outras disciplinas, até porque a questão do reencantamento do mundo não se observa por meio de um único corte epistemológico nem, muito menos, de responsabilidade da produção de um único âmbito sociocriativo, pois existe a poesia, a música, a arte, por exemplo, não só a religião, a oferecerem seus encantos ao mundo para torná-lo lugar de sentido e esperança.

O reencantamento do mundo como aspiração contemporânea passa pela afirmação da importância do símbolo, na medida em que esse, por exemplo, com o seu poder de mais evocar mais do que definir, nos arrasta a compreendermos coisas profundas e complexas de modo mais simples e até a resolver o que não seria possível no real:

A força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais. Ela representa o poder da imaginação humana de construir uma imagem da realidade na qual, para citar Max Weber, 'os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado'. (GEERTZ, 1989, p. 148).

2.4 Desatando o mal, reencantando os objetos

A condição de encantamento não traz, necessariamente, um confronto direto com o "desencantamento", que constitui uma realidade em cujo processo de racionalização expulsou do seu convívio como meio de conhecimento os conteúdos da imaginação,

³⁰ (Cf. O Neoliberalismo na América Latina, 1996, p. 12-19). As análises mais significativas constataam um agravamento do fosso social entre os beneficiários do crescimento e os que são excluídos dele (Cf. FORRESTER, 1997; SENNET, 2004; MORE, 1999).

entendidos por ela como ilusão (incluem-se aqueles produzidos pela consciência religiosa e, mais exatamente, pela própria religião). Os efeitos secularizantes não ofuscaram o poder de encanto que ainda reluz do ouro. Nessa perspectiva, se, no passado ou no presente, ancora-se o dinheiro nas costas do diabo, pelo fato de este reter aquele para si em favor do perigo (embora o dízimo, historicamente, na cultura judaica antiga, tenha sido de Deus, mas não desde sempre dinheiro (Cf. ATTALI, 2003, p. 39 *et seq.*), para simbolizar, com tal fato, sua estreita relação com as coisas do mal, hoje o dinheiro é feito instrumento do bem, quando depositado em altar, em forma de doação.

A questão, para nós, não reside em saber o que foi com certeza “desatado”, “desamarrado”, “resolvido” concretamente na vida, por exemplo, dos entrevistados para este estudo. Todavia, no roteiro das nossas entrevistas, não deixamos fora questões assim: você recebeu alguma bênção? Qual foi a maior bênção que você recebeu e como foi isso? ³¹. Chamou-nos a atenção, que é de nosso interesse, o fato de que, nos rituais neopentecostais, o dinheiro é apresentado, nomeadamente, como “ferramenta de Deus”; o seu depósito em altar, “sacrifício”, revela a força do dinheiro a incidir sobre a vida do fiel. Ao desprender-se daquilo que o impede de ofertar, o fiel revigora-se com o Poder Superior, que o abençoará com abundância. Trata-se de uma verdade inerente a todo Neopentecostalismo, a qual, sem dúvidas, encanta. Daí, é contraditório taxar determinada expressão neopentecostal de “religião de mercadoria” por causa da forte presença do dinheiro no espaço de culto.

Nesse ângulo, o símbolo reencanta o mundo. Sempre. A força esclarecedora da razão é insuficiente como instrumento absoluto de explicação e resposta aos problemas que se mostram no palco da trama histórica da vida humana. O reencanto por meio do símbolo, por ser este uma constante antropológica, não tem fim. É isso, por exemplo, que está na noção de *potlatch*, a que se refere Marcel Mauss. Mas o desejo do reencantamento pelo símbolo

³¹ Nos anexos, expomos o roteiro das entrevistas para apreciação. De fato, a questão das bênçãos, mesmo que a elas não nos referíssemos em nosso roteiro, o fiel testemunharia necessariamente.

reside, justamente, em como enfrentar as relações edificadoras do desencanto, em outras palavras, as que contribuem para esvaziá-lo, tornando-o inútil, daí arrefecê-lo, congelando-o em uma única imagem como verdade, para distorcer-lhe o sentido fundamental.

A racionalização instrumental como denúncia há muito verificada, por certo, foi uma das formas dispostas pela modernidade de realização emancipatória. Entretanto, em seu processo de contínua afirmação – aliado ao modo de produção capitalista – trouxe consigo, por consequência, um jeito moderno de submissão ao real: primeiro, o fetiche (da mercadoria); segundo, o virtual (pela tecnologia). Essas duas formas de submissão ao real mostraram-se como possibilidade maior do apagamento do simbólico verdadeiro, que não engana nem se reduz à eficiência material ou visual de um produto expressa no “design” capitalista, que provoca e seduz pela imagem, sem propor a valorização do humano, e sim do capital. (HAUG, 1997).

Os desejos fundamentais de uma pessoa podem ser esquecidos quando, aos poucos, ela se põe a tomar, como seus os desejos de outra realidade que revela, por exemplo, apenas, sede de lucro. Na hermenêutica neopentecostal, há uma possessão demoníaca instalada, fruto desse *ethos* social. E, em linguagem antiga, a possessão demoníaca acontece, quando não mais conseguimos fazer o que é o “nosso desejo”, pois a “nossa verdade” vai sendo esquecida. Arrefecem-se os nossos símbolos. Então, como recuperá-los?

O imaginário permanece mais que nunca necessário; é de algum modo o oxigênio sem o qual toda vida social e coletiva se arruinariam. É feito de todas as imagens que cada um cria a partir da apreensão que tem de seu corpo e de seu desejo, de seu ambiente imediato, de sua relação com os outros, a partir do capital cultural recebido e adquirido, bem como das escolhas que provocam uma projeção no futuro próximo (BALLANDIER, 1997, p. 232).

A trajetória de vida é matéria-prima a compor o processo de adesão religiosa. E acreditamos ter sido assim. Uma situação de vida, em que pese o negativo, é sempre experiência que traz desencantamento. Contudo, desencantamento sempre foi entendido, em

primeiro lugar, como percepção dos indivíduos acerca do esvaziamento do mistério nas coisas, por causa do avanço das formas concretas na perspectiva do esclarecimento; por conta disso, em crítica ao secularismo, diz-se que ocorre o apagamento da luz divina como salvaguarda de uma origem.

O universo religioso neopentecostal não está imerso no mar de magia no interior do qual o dinheiro poderia aparecer pobre de significação. Tratando-se de um bem que os fiéis procuram obter normalmente dentro do universo mágico, ele é entendido como um fim meramente racional (Cf. PIERUCCI, 2003, p. 75). Esse não é um caminho plausível, conforme nossos propósitos, para aprofundarmos a compreensão de um objeto que demarca forte presença em determinado universo religioso.

O altar é o lugar onde se depositam objetos para receberem o encanto divino e ou serem reencantados. No instante do referido depósito, eles passam a ter o poder de desfazer – já que agora se transformam em "ferramentas divinas" – os infortúnios do fiel os quais incidem sobre a vida econômico-financeira "amarrada". Nessa perspectiva, entre tantos objetos, se o dinheiro é oferta no altar e abençoado em nome de Deus, ele passa a desempenhar duas funções: uma, crescimento da obra, pois, como objeto e valor de uso, fica; outra, oferenda, que vai chegar às mãos de Deus para Ele, mediante tal oferta, digna de sacrifício, desamarrar a vida financeira ou outra dimensão qualquer da vida impedida de prosperar. Na realidade, o simbólico se sobrepõe ao real (sem que isso signifique separação um do outro), porquanto, na doação, o sentido que o coração humano dá às coisas é o que mais conta – ela se transforma, em elemento vital ou acompanha o fluxo da vida.

Poderíamos demonstrar tal afirmação, referindo-nos ao campo ³² evangélico ³³ neopentecostal e tomando por base o objeto central de nosso estudo: o dinheiro. O maligno,

³² Lembramos que, a partir do capítulo quarto deste estudo, teremos discussão referente ao Neopentecostalismo. O Neopentecostalismo constitui-se nosso referencial abrangente no qual situamos a Igreja Internacional da Graça de Deus. A noção de campo é entendida como lugar de expressão de forças e de relações objetivas entre agentes que aí se encontram, planejam e tomam posição que oriente suas ações de engajamentos

tanto quanto os anjos, povoa ainda imaginários coletivos religiosos institucionalizados ou não e mentalidades de indivíduos a insistir em acreditar (e reproduzi-los), nas suas relações cotidianas, em crenças que os fazem sentir seguros em um mundo que havia posto por terra os mistérios que os envolviam. Por exemplo, quando se associa o dinheiro com o maligno, que o tranca, acarretando na vida do fiel uma "derrota", é porque ele, o dinheiro, como realidade material, mesmo sob a ação do mal, se investe de poderes do alto: está como elevado à condição de encantamento. Sob tal condição, o fiel também será "desamarrado", pois a fé em Deus é a força que desatará o nó que está a prender a vida próspera em sua dimensão econômico-financeira. O dinheiro, por exemplo, como dízimo é apresentado na condição de algo separado – parte pertence a Deus, parte da vida doada por mais vida que se quer de volta.

A expressão de que a vida financeira de determinado fiel pode estar “amarrada” é profundamente significativa, porque, nesse tipo de infortúnio, só o demônio pode reter, e não liberar³⁴. Ele retém dinheiro, porque, na hermenêutica eclesiástica neopentecostal em favor dos fiéis, o referido ser maligno quer que a vida sempre esteja em perigo, o que significa, no mínimo, estar quase sem vida ou tê-la por um fio. Se afirmarmos, nessa lógica, que os bancos se constituem em instituições demoníacas, por reter dinheiro, por meio de juros extorsivos, de quem a tal credor estiver devendo, a vida do devedor corre sério risco de desaguar nos braços da pobreza. Isso seria, portanto, a nosso ver, equivalente a “quem deve abandonou parte de sua energia com seu credor”.

no referido campo. Para noção mais específica de “campo religioso”, ver “Gênese e estrutura do campo religioso” (cf. BOURDIEU, 1992, p. 26).

³³ O termo “evangélico” no Brasil é usado de forma genérica para aqueles que comumente são identificados por “protestantes”, apesar de o Pentecostalismo clássico, a exemplo da Assembléia de Deus, discordar de que os neopentecostais tomem para si a designação de “evangélicos” (Cf. BURITY, 1997, p. 71); Mendonça (2006, p. 97-98) diz ter dúvidas quanto a designar os neopentecostais de “evangélicos”, pois “como referência precária não se ajusta às novas religiões que pretende agrupar”.

³⁴ O capítulo quinto, intitulado “A Igreja Internacional da Graça de Deus: o Espírito do Dízimo”, construído com base em nossas observações de campo, durante os cultos realizados sempre às terças-feiras pela Igreja da Graça, revela a complexidade do drama sacrificial presente nos rituais neopentecostais. Dimensões da vida humana, por se apresentarem em dificuldades, são entendidas e interpretadas sob a ação do demônio. Essa nossa reflexão toma por base o referido capítulo, que, mais adiante, poderemos apreciar melhor.

O dinheiro é uma realidade desejada. Há luta, esforço quase sobre-humano e desprendimento de energias que mobilizam milhões de pessoas, no planeta inteiro, a buscar uma das realizações mais antigas do sonho humano: ter dinheiro. Enquanto coisa, tal realidade não tem mistério: há explicação plausível, enquanto realidade transformada, a cada período de sua história. Assim, podemos afirmar que ele nunca foi o mesmo – de chocolate até cheque eletrônico –, pois, no seu processo de desenvolvimento tecnológico, não só incorporou quantidade de valor devidamente mensurada, mas também teve facilitados o manuseio e o entesouramento. Mudaram-se o nome e a coisa como mediação do processo de troca. O caminho percorrido de mudanças significativas em torno de realidade tão cobiçada se poderia chamar de monetarização. E muita coisa foi tão inventiva, a ponto de agradar – inclusive a Deus – aos especialistas que, por tradição, desempenham a função de administrar o sagrado:

As pessoas constataram que o dinheiro era um substituto conveniente para vários serviços e tributos devidos a autoridade política e religiosa. Em vez de dar uma porção de sua safra para o Senhor, o lavrador simplesmente pagava um tributo. Em vez de dar uma parte da própria produção à igreja ou templo, as pessoas podiam fazer contribuições monetárias. Até mesmo o serviço a Deus passou a ser valorizado em termos monetários. Deus não queria mais os primeiros frutos da colheita ou os animais nascidos na primavera. Deus ou pelo menos os padres, queriam dinheiro. (WEATHERFORD, 1999, p. 39).

Amêndoas amargas, cacau, milho, sal ou caracóis (Cf. GALIANE, 2000, p. 55): nomes dados à moeda, ao dinheiro. Mas não nos ocupemos com nomes, conforme nossos propósitos, e sim com essa invenção humana a representar o mundo humano – realidade metafórica, isto é, quer dizer outra coisa:

Permite que os seres humanos estruturem a vida de formas incrivelmente complexas que não se encontravam disponíveis antes da invenção do dinheiro. A qualidade metafórica concede-lhe um papel de enfoque na organização do significado na vida. O dinheiro representa uma forma infinitamente ampliável de estruturar o valor e as relações sociais, pessoais, políticas e religiosas bem como comerciais e econômicas. (*Ibid.*, p. 46).

No capítulo a seguir, trataremos o dinheiro como símbolo. Situado em práticas de rituais religiosos, o caminho mais plausível para a apreensão do que revela como uma outra

coisa é tomá-lo por símbolo. Assim, o dinheiro será entendido como objeto que atua, de modo eficaz, sobre a realidade social, apresentando-se, contudo, de maneira não muito comum, dado que a sua natureza de ser, universalmente, apenas concretiza a realização objetiva de troca, pois, do ponto de vista do valor, é um equivalente geral. Como símbolo, há que se admitir certo número de operações a demarcar-lhe a existência. Isso tornará compreensível a sua tão forte presença no dia-a-dia de certas expressões religiosas acusadas, de forma absoluta, de mercantilistas.

3 A SOCIOLOGIA DO DINHEIRO

Na teoria social, o dinheiro já foi tematizado em variadas perspectivas de análise. Então, torna-se oportuno fazer referência a algumas neste capítulo, embora não de forma exaustiva. Do ponto de vista sociológico, consideramos o dinheiro um fato social supremo da sociedade moderna, tomado por muitos até como o deus desta sociedade:

O dinheiro, ao tornar-se cada vez mais a expressão absolutamente adequada e o equivalente de todos os valores, supera, numa altura meramente abstrata, toda variedade dos objetos. Ele se torna o centro no qual as coisas mais distintas, mais heterogêneas, mais remotas encontram o seu elemento comum e se tocam. Com isso, também o dinheiro consegue, de fato, esta superação do singular e concede esta confiança na sua onipotência, como se fosse o princípio mais alto que nos proporciona, em cada momento, aquele singular e inferior por meio da sua capacidade de se transformar nele (no singular). Aquela segurança e tranquilidade que a posse de dinheiro faz sentir, aquela convicção de possuir com ele o centro de valores, contém, de forma psicologicamente pura, quer dizer, de qualidade formal, o centro da equação que justifica, de maneira mais profunda, a queixa já mencionada de que o dinheiro seja o Deus da época moderna. (SIMMEL, IN: SOUZA; ÔELZE, 2005, p. 36).

No seu estágio atual, em termos de importância para o momento capitalista, constitui-se em elemento não menos desprezível para análise socioeconômica e cultural. Fenômeno da vida cotidiana, o dinheiro instiga-nos, pois não é ele, em si, que provoca tantas perguntas, mas a pessoa humana, que, ao apresentar-se como ser de relação, vê-se envolvida por teias sociais a desenhar o lugar de sua morada racional, isto é, seu *ethos*. A sociedade é o grande palco das ações humanas, as quais demarcam a trama histórica vivida pelo indivíduo. Nossa existência não se restringir a uma questão para a Filosofia, mas também para a Sociologia, que pretende entendê-la a partir da sociedade e, mais precisamente, das relações elaboradas por dentro das diversas formas institucionais que tornam visível o tecido social em um momento historicamente determinado dessa sociedade.

Nessa perspectiva³⁵, trazer o dinheiro para o campo da discussão sociológica significa considerá-lo realidade com dimensão institucional, pelo fato de ser concebido como elemento provocador de relações sociais (Cf. DODD, 1997, p. 27-28).

3.1 Teorias sociais sobre o dinheiro

Começaríamos por situar o dinheiro segundo a visão concebida por K. Marx, uma vez que este, em face das suas questões fundamentais que tomam por referência esse objeto, privilegia a influência de arranjos sociais previamente impostos aos indivíduos. Na visão de Marx, concebe-se o dinheiro como o objeto por excelência, porque tem a propriedade de comprar tudo e de apropriar-se de todos os objetos. *Equivalente geral*, sempre mobilizável e conversível em qualquer mercadoria, corresponde a uma expressão de poder quando de sua posse, mesmo que particular:

O dinheiro é propriedade impessoal. Ele me permite transportar comigo, no meu bolso, o poder social e as relações sociais gerais: a substância da sociedade. O dinheiro repõe, sob a forma de objeto, o poder social nas mãos dos particulares, que exercem este poder enquanto indivíduos. (MARX, 1978, p. 182).

E mais: comentando leitura feita dos textos de Shakespeare, Marx destaca duas propriedades especiais inerentes ao dinheiro:

- 1- É a divindade visível, a transformação de todas as propriedades humanas e naturais em seu contrário, a confusão e inversão geral de todas as coisas; irmana as impossibilidades ;
- 2- É a rameira geral, proxeneta geral dos homens e dos povos. A inversão e confusão de todas as qualidades humanas e naturais, a irmanação das impossibilidades – a força divina – do dinheiro repousa na sua essência

³⁵ Uma “perspectiva” é reveladora de um modo de “ver”. A perspectiva sociológica tem, por pressuposto para o entendimento de uma determinada problemática, a relação mais precisamente, o tipo de relação subjacente à problemática a ser investigada. As questões postas como norteadoras do processo investigativo emanam do âmbito sociorreligioso e dizem respeito a um tipo de objeto que é entendido pela análise marxista, por exemplo, como uma fonte de poder (Cf. BRUNHOFF, 1978, p. 45). O dinheiro é uma realidade social e como tal será visto e entendido.

enquanto essência genérica, alienante e auto-alienante do homem. O dinheiro é a capacidade alienada da humanidade. (MARX, 1978, p. 31).

Conforme o mesmo autor, o homem pode tudo com o dinheiro, que tem a força criadora de transformar os nossos desejos em modos de existência sensíveis, efetivos; tem o poder de transformar as coisas da vida em seus contrários e, ao mesmo tempo, suscita propriedades contraditórias. Porém essa força aparentemente divina não se explica de forma subjetiva, pois, para Marx, a origem do dinheiro reside na própria mercadoria (ibid. p. 169). A partir daí, em sua concepção, a dificuldade da análise sobre o dinheiro seria vencida ³⁶.

E a pergunta essencial se impõe: qual a substância social comum a todas as mercadorias? O trabalho. De acordo com Marx, produzir mercadoria implica incorporar-lhe trabalho, isto é, trabalho social, pois este se diferencia daquele tipo de trabalho cujo produto serve apenas a uso pessoal e direto de um indivíduo, que, no seu modo de ver e sentir, não se constitui mercadoria. Logo, para que esta se constitua, faz-se necessário ela subordinar-se à divisão do trabalho dentro da sociedade. Portanto, para Marx, a mercadoria só terá valor, se se apresentar como cristalização do trabalho social. O dinheiro, em Marx, é visto e entendido assim, isto é, na medida em que ele se torna um meio indispensável, mediante o qual o trabalho pode ser mercadorizado de forma abstrata, comprado e vendido no mercado de trabalho e explorado para a acumulação de lucro. Fica patente, portanto, na visão marxiana, que o dinheiro constitui realidade concreta, dada a sua expressão consistir em algo proveniente das condições estruturais que sustentam as relações capitalistas de produção. Dodd (1997, p. 56) é conclusivo quanto a essa questão, ao afirmar:

Para Marx, o papel do dinheiro na sociedade capitalista é facilitar a cristalização do poder abstrato do trabalho sob a forma de relações de troca de mercadoria, e nesse caso não importa muito se o dinheiro em si é representado por ouro ou por casca de banana. Afinal, a fonte do valor do dinheiro não pode ser explicada sem se fazer referência às relações de produção e troca que geram a circulação das mercadorias. De modo

³⁶ Para Marx, a mercadoria é, antes de qualquer coisa, objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaça às necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem dessas necessidades, provenha do estômago ou da fantasia.

particular, é como expressão dessas relações que o dinheiro é sociologicamente significativo.

Assim, tendo o dinheiro, por função, constituir-se em medida do valor das mercadorias – o que revela sua propriedade fundamental –, ele se define, em Marx, como um equivalente geral socialmente aceito, portanto, mediador de relação social e de troca. Se voltarmos ao exemplo de Marx, ao referir-se, em *O Capital*, à forma mercadoria do produto do trabalho – no caso, o exemplo de um casaco –, o objeto não é visto como algo fabricado e utilizável, mas mercadoria trocada. Fruto do processo de produção, o casaco não pode ser definido como coisa que se veste ou cuja utilidade seja de aquecer alguém; mas, mercadoria a expressar um processo de universalização de produção (que, para Marx, significa Capitalismo), o casaco constitui-se em um valor de troca. Através dessa troca (que ocorre, fundamentalmente, por meio do pagamento por tal peça), tem-se outro sentido, revela-se outro tipo de relação mediadora: o mercado.

Nesse caso, a tese que se propõe verificar o dinheiro como dádiva, fazendo uso da mediação analítica feita por Marx para entender a moeda, não seria sustentada de forma plausível, haja vista que o fundamental se tornaria o que é ou não é a mercadoria, isto é, passível de compra e venda, de ser trocada por dinheiro. No mercado, a moeda se transforma em medida geral ³⁷ que distingue uma mercadoria de todas as outras e todas as mercadorias da moeda. Trata-se de uma teoria geral da moeda, porque a forma assim analisada dá a qualquer moeda, em qualquer “economia monetária”, o seu significado principal. E mais: segundo a interpretação funcionalista de Marx (ao insistir em que a função básica do dinheiro reside em seu papel como forma de valor independente e, portanto, como capital), o dinheiro permanece como instrumento, não instrumento da razão, mas do capital. Com isso, queremos afirmar que

³⁷ Haug (1997, p. 27), retomando as formulações do jovem Marx citadas nos manuscritos parisienses, reflete: “Todo produto de uma produção privada, ‘é uma isca, com a qual se pretende atrair a essência do outro, seu dinheiro’, a única coisa importante para o ponto de vista do valor da troca. Por outro lado, ‘toda necessidade real ou possível’ do homem sensível ‘significa uma fraqueza que levará a mosca à armadilha’. Onde quer que haja carência, necessidade e precisão, surge um proprietário de mercadorias oferecendo os seus ‘amáveis préstimos’ através de ‘amabilíssimas aparências’ para logo em seguida apresentar a conta”.

Marx concebia a economia capitalista necessariamente economia monetária. E possível ruptura entre a economia de troca e a economia monetária não poderia ser feita sem prejuízo para o estudo da produção, a não ser que se atribuísse à moeda existência econômica determinada (Cf. BRUNHOFF, 1978, p. 16).

Contudo, pelo fato de nossa perspectiva não querer ver subtraídas dessa reflexão questões de relação social (embora a concepção marxista não negue tais questões, porém muito reduzida a um determinismo econômico)³⁸, observamos ser bem verdade que o dinheiro não caminha sozinho; não faz seu percurso como realidade autônoma. Isso porque, por trás de si, há um tipo de sujeito humano a movimentá-lo, um tipo já entendido, nos primórdios do séc. XVIII, como *homo mercans*, sobre o qual recai o desejo de lucro, fundamentalmente um tipo que trava incessante batalha por querer realizar seus desejos de maneira mais vantajosa possível (Cf. MILBANK, 1995, p. 53). Godbout (1999, p. 136-137) também afirma, acerca da moeda moderna, que, sem desejo de dinheiro, não pode existir sistema econômico moderno nem sistema de mercado concebível. A moeda atual, diz, segundo os economistas, cumpre ao menos três funções: mensura o valor dos bens, permite sua circulação e serve para pagar e quitar dívidas materiais. O desenho desse tipo humano trazido pelo modo de produção capitalista moderno não estaria fundamentado, em termos de atividade humana, na espontaneidade dos sujeitos livres, conforme se imaginava na época, mas na condenação a levarem uma vida absorvendo e reproduzindo valores que minariam seus talentos e sua capacidade de saírem de si para o encontro com o Outro. A liberdade, nessa ótica, caminharia numa linha restritiva, se olharmos pelo lado econômico-financeiro, pois o que está no sentido da relação compra-venda é a diminuição, no sujeito, de sua espontaneidade, abertura, criatividade – isso desde que o dinheiro se tornou, no sistema

³⁸ Na visão marxista, está confirmada a análise de que o dinheiro é, como a mercadoria, uma “relação social”, mas se dissimula sob relação estritamente econômica (compra/venda). E esta reflete uma divisão particular da sociedade. Tal posição contraria outras experiências de trocas que não obedecem a essa lógica, mesmo que o objeto de referência seja o dinheiro.

capitalista, a mola propulsora das relações sociais de produção. Contudo Marx não esgotou a discussão. Embora tenha dado um tom que veio a se tornar hegemônico no campo da Sociologia Econômica, não representou a última voz acerca do dinheiro como objeto de estudo, não o tratou como coisa em si nem, muito menos, em termos simbólicos ³⁹, que é a perspectiva do nosso estudo:

O dinheiro não é apenas a sua forma em particular, mas um símbolo de alguma coisa mais no mundo, algo desejável. A diferença entre uma palavra e uma peça de dinheiro é que o dinheiro sempre simbolizou e sempre simbolizará coisas diferentes para pessoas diferentes: uma nota pode significar um drinque num bar para uma pessoa, um passeio por uma feira para outra, um anel de diamante para uma terceira, um ato de caridade para uma quarta, ver-se livre de um processo para uma quinta, e para uma sexta simplesmente a sensação de conforto ou segurança (BUCHAN, 2000, p. 34).

Outra concepção verificável oferece Max Weber, que também abordou a questão acima desenvolvida. Weber concebeu o dinheiro sob as óticas administrativa, jurídica e econômica, porém entendeu-o, fundamentalmente, como instrumento e meio de expressão da racionalidade econômica ⁴⁰. Já Parsons situou-o como objeto de estudo em um modelo para análise de outros subsistemas sociais considerados sistema de troca simbólica:

Parsons caracteriza o dinheiro como um meio simbólico. Como a linguagem é o protótipo do meio simbólico, o dinheiro é análogo à linguagem em suas propriedades e funções. Mais especificamente, o dinheiro constitui uma linguagem especializada no contexto global do sistema social, papel que ele compartilha com outros meios como poder, influência e compromisso de valor (DODD, 1997, p. 117).

³⁹ A teoria do fetichismo da mercadoria em Marx, por certo, pode situá-la no campo do simbólico, haja vista a referida teoria falar de “aparência mistificadora”. Mas a análise sobre o dinheiro encerra seu significado principal na comparação com qualquer outra mercadoria, já que é isso o que ele é. Sobre o dinheiro, nesse referido campo de análise, não há uma descoberta de produção de significados outros dados a ele. O que se identifica apenas é que há um mascaramento de forças atuantes na mercadoria, mas são forças sociais objetivas, e não signos designadores de sentido para a subjetividade humana (Cf. BOTTOMORE, 1993, p. 149).

⁴⁰ “Denominamos dinheiro um meio de pagamento cartal que serve de meio de troca. Associação monetária ou meios de troca ou meios de pagamento é uma associação, com referência ao dinheiro ou aos meios de troca ou de pagamento, quando e na medida em que a vigência convencional ou jurídica (formal) destes, no âmbito de vigência das ordens da associação, se impõe com alguma eficácia, em virtude dessas ordens: dinheiro interno ou meios de troca ou de pagamentos interno [...]. Dinheiro ou meio de troca ou de pagamento têm qualidade simbólica, na medida em que, além de seu emprego como tais, não gozam (em regra, não gozam mais) primariamente de um valor próprio; têm qualidade material, na medida em que seu valor material, como tal, está ou pode estar influenciado pela avaliação de sua aplicabilidade como bens de uso”. (WEBER, 1998, p. 46).

Diferentemente de Weber, para quem o dinheiro tinha uma significação bastante econômica, Parsons ⁴¹ o define segundo as relações sociais e associações culturais: tem importância econômica, mas a essa não pode ser reduzido.

É significativa a visão de G. Simmel, que aprofunda, sociologicamente, a influência permeadora do dinheiro na vida social. Diferente de Marx, não discorre sua compreensão por sobre o trilha tão-só da concepção de mercadoria, como se o dinheiro unicamente dela derivasse ou para ela convergisse. Para G. Simmel (2003), que realizou um estudo sério sobre o tema – o dinheiro –, este se reveste de importância econômica, mas seu valor é sobretudo cultural:

A onipotência do dinheiro com relação a outros valores desperta sentimentos psicologicamente análogos ao da veneração a Deus. Do mesmo modo que “a essência da noção de Deus é que todas as diversidades e contradições do mundo alcançam nele uma unidade”, também com o dinheiro a relatividade das coisas é o único absoluto e, a esse respeito, o dinheiro é de fato o símbolo mais forte e mais imediato (*Ibid.*, p. 91).

E poderíamos perguntar: o que, fundamentalmente, sustenta sua concepção sobre o dinheiro? Responderíamos: sua teoria do valor. Porém – vale salientar – a concepção de valor em Simmel difere daquela que tradicionalmente encontramos subjacente à concepção da Economia, ou seja, para esta

o ‘valor’ designa sempre o valor de troca de uma mercadoria na sua relação com outras. Ele é essencialmente relativo, não responde à pergunta: ‘o que isso vale?’, mas sim a: ‘Quanto isso vale?’. O valor designa as diversas quantidades de diversas mercadorias pelas quais uma quantidade de uma mercadoria determinada pode ser trocada. Ele designa a relação de equivalência das mercadorias, umas em relação às outras. O valor define cada mercadoria como permutável por todas as outras em proporções determinadas pela sua relação de equivalência. Essa relação é expressa em unidades de uma mercadoria-padrão pela qual todas as mercadorias são

⁴¹ Anthony Giddens (1991, p. 31-33) refere-se a Parsons, argumentando que, na visão deste autor, o dinheiro “é um dos diversos tipos de ‘meio de comunicação circulante’ nas sociedades modernas, além do poder, da linguagem e outros”. Em seguida, Giddens, compreendendo que ‘o dinheiro propriamente dito’ independe dos meios pelos quais ele é representado, termina por discordar de Parsons, afirmando que este erra ao entender o dinheiro como meio de comunicação circulante, pois, segundo aquele, numa ordem econômica moderna, levando em conta o grosso das transações monetárias, o dinheiro não é uma forma pura e simples de meios de comunicação circulante. Giddens concorda, obviamente, que o dinheiro seja “uma parte inerente da vida social moderna bem como um tipo específico de ficha simbólica. Ele é fundamental para o desencaixe da atividade econômica moderna”.

sempre permutáveis, e que é permutável por todas: o dinheiro. O dinheiro vale por seu valor de troca, pelo seu ‘poder de compra’, como as outras mercadorias. Do mesmo modo, a força de trabalho é uma mercadoria cujo valor é o das mercadorias pelas quais ele se troca para assegurar a (re) produção. O conceito de valor, no sentido econômico de valor de troca, não se aplica senão às mercadorias, ou seja, aos bens e aos serviços que foram produzidos em vista de sua troca comercial. O que não foi produzido pelo trabalho humano, assim como, a fortiori, o que não se pode produzir, ou ainda o que não é permutável nem destinado à troca, não tem ‘valor’ no sentido econômico. (GORZ, 2005, p. 30).

O valor, em Simmel, está ligado ao desejo, mas esse fato não leva à conclusão de que ele tenha reduzido o valor a uma espécie de mero produto do desejo: por um lado, “as coisas que têm maior valor tendem a ser aquelas que são mais difíceis de obter. Em outras palavras, valorizamos coisas que parecem estar além do nosso alcance, que resistem ao nosso desejo de possuí-las” (SIMMEL *apud* DODD, 1997, p. 92). No entanto, essa questão está ligada à relação entre sujeitos e objetos. Conforme o referido autor, nós criamos o valor, que chega à medida que a relação sujeito e objeto possibilita ao sujeito experienciar, fora dele mesmo, os conteúdos do desejo ⁴². Nessa direção, Dodd, à luz de Simmel, afirma que o valor não é uma propriedade intrínseca dos objetos nem, muito menos, se pode cometer o absurdo de reduzi-lo ao desejo dos sujeitos ⁴³. Portanto, na visão de Dodd, a análise de Simmel sobre o valor decorre, fundamentalmente, da relação entre os seres humanos e o mundo em que habitam ou, segundo ficou dito acima, da relação entre sujeitos e objetos. Foucault (1987, p. 205) também se perguntava a propósito de seu interesse pela formação do valor: “por que há coisas que os homens buscam trocar, por que umas valem mais que outras, por que algumas que são inúteis, têm um valor elevado, enquanto outras, indispensáveis, têm valor nulo?” Poderíamos citar, como exemplo, o ar que respiramos: é indispensável para a vida em geral, porém, seguindo a linha de questões levantadas por Foucault, tem valor nulo. Para esse autor

⁴² “Com a complexificação da economia, o dinheiro vai assumindo formas progressivamente mais imateriais. Ao lado da moeda sonante, surge o papel-moeda, depois a moeda escritural, a letra de câmbio, o cheque etc. O dinheiro torna-se, assim, cada vez mais abstrato. Ao tornar possível a comparação monetária de qualquer bem, o dinheiro instala a idéia de que o valor das coisas é exterior às coisas”. (BOUDON, 1995, p. 528/29).

⁴³ Nesse sentido, por exemplo, sagrado e profano não são propriedades das coisas isso acontece segundo o tipo de relação que nós estabelecemos com as coisas.

– situado no pensamento pós-estruturalista –, a questão do valor, num primeiro momento, exprime-se no processo de troca como uma coisa que apenas substitui outra:

Valer, para o pensamento clássico, é primeiramente valer alguma coisa, poder substituir essa coisa num processo de troca [...]. A troca é um fenômeno simples apenas na aparência. Com efeito, só se troca numa permuta, quando cada um dos parceiros reconhece um valor para aquilo que o outro possui. Num sentido, é preciso, pois, que as coisas permutáveis, com seu valor próprio, existam antecipadamente nas mãos de cada um, para que a dupla cessão e dupla aquisição finalmente se produzam. Mas, por outro lado, o que cada um come e bebe, aquilo de que se precisa para viver não tem valor enquanto não o cede; e aquilo de que não tem necessidade é igualmente desprovido de valor enquanto não for usado para adquirir alguma coisa de que necessite. Em outras palavras, para que, numa troca, uma coisa possa representar outra, é preciso que elas existam já carregadas de valor; e, contudo, o valor só existe no interior da representação (atual ou possível), isto é, no interior da troca ou da permutabilidade. (FOUCAULT, 1987, p. 205).

O que é preciso para que uma coisa, ao substituir outra, tenha poder de representar? É preciso que, no processo de permutabilidade, a coisa a ser permutada, trocada, esteja previamente imbuída de valor ⁴⁴. Só assim poderá haver a troca. Mas, não só isso, é preciso tal coisa ser objeto de desejo e percebida como necessidade. Algo ser imbuído de valor, quando da relação de troca, não significa que as coisas se trocam umas pelas outras simplesmente. Como diz Baudrillard (2001, p.14), o que está inserido nessa relação como mediação fundamental é algo de caráter transcendente. E, ao se referir à “troca simbólica”, afirma ser esta o “lugar estratégico em que todas as modalidades de valor confluem para uma zona que eu chamaria de cega, em que tudo é repostado em questão [...]. Na troca simbólica há reversibilidade de termos”. Ele cita, para exemplificar tal reversibilidade, a questão da vida e da morte, do bem o do mal, fazendo referência a tudo o que podemos organizar como valor alternativo. Assim, o autor quer fazer entender que, na troca simbólica, os termos são

⁴⁴ “Lo decisivo em todo esto es que el valor económico prácticamente eficaz no es nunca un valor general, sino que, según su esencia y su concepto, es una cierta cantidad valorativa; que esa cantidad solamente puede manifestarse mediante la mediación mutua de dos intensidades de deseos; que la forma em que se produce esta medición dentro de la economía es la del intercambio entre sacrificio y beneficio; que, por lo tanto, el objeto económico no posee un valor absoluto em su deseabilidad, como parece superficialmente, sino que es esta deseabilidad, precisamente, la que presta un valor al objeto al constituir el fundamento o materia de un intercambio ya sea real o imaginario”. (SIMMEL, 2003, p. 57-58).

permutáveis; o valor, portanto, não reside na relação de equivalência⁴⁵ que logo estabelecemos entre as coisas, mas na possibilidade mesma de um contínuo circuito que, tal qual no *potlatch*⁴⁶, vai dar-se ao esbanjamento das coisas incessantes.

Tomando por mediação fundamental a perspectiva de relação não reduzida a um tipo puro de equivalência, há possibilidade de o entendermos instaurador de laços que, de tão forte aparência, “despertam sentimentos psicologicamente análogos ao da veneração a Deus”:

Ofertar é dar a Deus, não por necessidade ou por tristeza. Às vezes a gente pergunta: Senhor, o que eu posso te ofertar? Outros chegam diante de Deus e colocam qualquer coisa ou colocam pela metade. Tem pessoas que chegam na casa de Deus e que têm condições e colocam migalhas ou dão o resto. Oferta para mim é aquilo que eu não posso dar e dou a Deus, porque sei que Deus não quer o meu dinheiro, mas o meu coração e a minha fidelidade. Ofertar para mim é: “Está aqui Senhor, eu estou te entregando, porque sei que isto é uma maneira de te ofertar e de te louvar. Eu creio que o Senhor vai me suprir de tudo na minha vida”. Ofertar, então, para mim é isso, é louvar a Deus. (Entrevista n. 06).

Há algo de transcendente nessa relação que parece inerente à coisa mediadora, que, de tão forte, instaura laços e, além disso, faz com que se depositem, no altar de Deus, direitos e significações. Nesse prisma, o dinheiro, que é objeto, também ganha noção outra de valor, torna-se uma forma desejada, rompe sua forma anterior tão definida:

As propriedades abstratas dinheiro são definidas por sua inerente transparência como instrumento econômico. O dinheiro não apenas abarca, mas concretiza aspectos essenciais da outorga de poder à vontade humana, da capacidade e do desejo dos indivíduos de adquirir o que eles não têm, de possuir e assimilar objetos do desejo. Isso constitui o cerne da demanda de dinheiro, sejam quais forem exatamente o modo e o motivo pelos quais ele é usado. A outorga de poder pelo dinheiro ao seu detentor deriva da liberdade que ele proporciona para a expressão de necessidades e desejos. A confiança nas propriedades abstratas do dinheiro é, ao mesmo tempo, confiança em sua

⁴⁵ Na visão marxista, “princípio em que se baseia a produção capitalista: o dinheiro é a forma autônoma do valor em face da mercadoria, ou o valor-de-troca tem de assumir forma autônoma no dinheiro. Isto só é possível enquanto determinada mercadoria se torna a matéria que serve para medir o valor de todas as outras mercadorias, vindo a ser por isso a mercadoria geral, a mercadoria por excelência em oposição a todas as demais” (MARX *apud* BRUNHOFF, 1978, p. 134).

⁴⁶ “Sobre o *potlatch*: esse não significa senão ‘dar’. Esse *potlatch* (comum) era simplesmente uma festa dada por ocasião de um evento importante, destinado a simbolizar e a tornar pública uma modificação de direitos” (GODBOUT, 1999, p. 143); “A festa é o *potlatch*. É no *potlatch* que casas e clãs emitem seus cânticos sagrados, mostram chapéus e máscaras, executam seus xamanes hereditários para que se deixem possuir pelo espírito do clã, tudo isso sob a vigilância das outras casas e dos outros clãs. Mas acontece que todas essas festas existem, por assim dizer, somente para acompanhar uma repartição de bens e uma espécie de troca de um gênero muito particular”(MAUSS, 1999, p. 353).

estabilidade e continuidade ao longo do tempo e em sua validade em todo um espaço determinado e delimitado. (DODD, 1997, p. 241).

Deus pode não querer o dinheiro do crente, haja vista a inexistência de uma lógica plausível inerente ao referido Ser, verificável, expressando um querer. Porém, na expressão de desejo do fiel, o dinheiro compõe relação com o coração e com a confiança. Essa relação dinheiro-coração-confiança outorga experiência de poder à fé expressa na busca de resultados. A questão da presença do dinheiro, na expressão de fé religiosa neopentecostal, confere dimensão pragmática à experiência. Mas não esqueçamos uma coisa: convém dizer, a partir da oração do entrevistado, que a forma desejada e conferida ao objeto/dinheiro é simbólica. E essa condição, atribuída mediante tal situação, anula da parte do objeto a noção de equivalência exata e total que parece ter e se transforma em símbolo, que se torna, porém, não menos real como se pode imaginar algo simbólico. Afinal, a vida social na sua concretude é possível, apenas, graças à vasta rede de simbolismo que demarca, de uma forma criativa, a história.

3.2 Dinheiro e o simbolismo religioso

O valor do dinheiro, por certo, deriva de seu “status” de mercadoria e, como tal, traz consigo certas características que ele compartilha com outras mercadorias. Mas uma parece fundamental: seu poder de *intercambialidade* para além de qualquer mercadoria, na medida em que fornece um padrão constante de avaliação entre os bens a serem trocados. Esse poder, diríamos, capta-se de diferentes modos e perspectivas, quando o debate se situa no campo da Sociologia da Religião. Atualmente, na América Latina, em especial no Brasil, o debate sobre dinheiro tem demonstrado certo fôlego, quando, do ponto de vista de campo, coloca-se no lado pentecostal protestante e, mais especificamente, em relação à denominação *neopentecostal*.

O campo religioso nunca foi tão fértil no sentido de favorecer diferentes religiões como alternativas sacrais. Constatase, de fato, um conjunto de mudanças que estimula certa competição entre elas, favorecendo adesões e pertencimentos duradouros ou efêmeros. Constatase, ainda, com frequência, a busca por querer experimentar novos sentimentos e práticas de vivências religiosas, sem que isso imponha, de antemão, a necessidade de o fiel mudar de religião. No bojo desse processo, há muita procura, diversidade e ampliação de ofertas. Hoje, conforme aponta Prandi (2000, p. 35), “aquilo que se entende por religião deve contemplar necessidades, gostos e expectativas que escapam às velhas definições da religião, surgindo as mais inusitadas formas de acesso ao sagrado e sua manipulação mágica”. O dinheiro, como objeto que se nomeia permanentemente no espaço de culto, sobretudo, neopentecostal, não só tem sido ressignificado com frequência, mas também constituído em elemento prioritário da doação, o que, para isso, necessita da parte do fiel sua conversão, por exemplo, em “dizimista fiel”. Tal ponto é fundamental na estratégia institucional, que exige, dentro de certa modalidade religiosa, capacidade de atrair devotos e gerar renda necessária à expansão.

“[...] há fortes indícios de que nos ramos mais recentes do pentecostalismo, o chamado neopentecostalismo – que adota e difunde a teologia da prosperidade que ensina quanto é bom o dinheiro (para o fiel e para a própria religião) e como consegui-lo com o apoio de Deus” (PIERUCCI ; PRANDI. 1996, p. 265).

Em determinadas práticas religiosas, observamos que a oferta centrada no dinheiro constitui ato maior do que apenas dar chegou a ser, para certa membresia, instrumento de intercâmbio fundamental: intercambiar é, fundamentalmente, trocar. A oferta, conforme refletiremos mais à frente, implica troca. O intercâmbio monetário no espaço religioso não é novidade; entretanto, em se tratando do espaço religioso cristão neopentecostal, algo fundamental e histórico acerca da relação religião e dinheiro parece ser admirável: no cristianismo, por exemplo, ser pobre sempre foi algo recomendável; a riqueza

era vista como nociva; os efeitos do dinheiro, desastrosos; não se devia acumulá-lo; morrer pobre era condição necessária da salvação; entendia-se o dinheiro como o que não produzia riqueza por si mesmo, pois era estéril ⁴⁷; fazer comércio com ele era um pecado mortal (Cf. ATTALI, 2003, p. 109 *et seq.*). O “admirável” é que isso não mais compõe a doutrina econômica cristã nascida com a Igreja e não mais verificável, muito menos, no Neopentecostalismo do tipo aqui pesquisado. Se o dinheiro antes não podia produzir juros (ensinava-se assim aos cristãos como algo abominável), hoje pode produzir prosperidade, bênçãos, desde que o intercâmbio se faça na igreja motivado pela fé por meio do ato de ofertar, dizimar, sacrificar.

Conforme temos assistido com frequência, no Pentecostalismo evangélico, particularmente nas expressões denominadas de neopentecostais ⁴⁸, a questão do dinheiro foi se impondo de modo mais decisivo: desde uma forma de pagamento, para uns, passando pela necessária expansão religiosa financiada, constantemente, pelos adeptos, para outros; até se constituir em elemento de troca para obtenção de benefícios emanados do seio de Deus. Mas tudo não vai sendo visto e entendido de forma menos conflituosa e sem o exercício da crítica. Algumas visões procuraram indagar a propósito de uma prática moralmente condenável, haja vista a acusação de abuso econômico por parte de novas expressões – questão que parece não ser central. O fato é que as igrejas neopentecostais, diante de tantas expressões religiosas dentro ou fora do campo cristão, assumiram, de forma expressiva, o dinheiro como relação mediadora com o sagrado. Num primeiro instante, isso não parece novidade, porquanto as

⁴⁷ “Thomás de Aquino afirma: ‘a moeda [...] foi principalmente inventada para as trocas; assim, seu uso próprio e primeiro é o de ser consumido, gasto nas trocas. Por consequência, é injusto em si receber uma recompensa pelo uso do dinheiro emprestado; é nisso que consiste a usura’. Também para São Boaventura, o dinheiro é em si improdutivo: ‘o dinheiro em si e por si não frutifica, mas o fruto vem de outra parte’”. (LE GOFF, 2004, p. 29).

⁴⁸ Já assinalamos que tomaremos, por referência concreta para nosso estudo, a Igreja Internacional da Graça de Deus. A referida denominação está classificada como expressão neopentecostal; inclusive, durante a realização das entrevistas com membros dessa instituição, mais precisamente alguns obreiros, esses entendiam-se como neopentecostais. É bem verdade que tal reconhecimento, digamos, tipológico, é de membros mais esclarecidos quanto ao seu pertencimento religioso. Mais adiante, teceremos breve perfil histórico-religioso desse grupo evangélico.

religiões nunca se separaram ou nunca deixaram de ter relação com objeto tão abrasador ⁴⁹. O Neopentecostalismo tem desenvolvido um tipo de relação com tal objeto, no mínimo, bastante positivo. Suas principais expressões – a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus ou a Renascer em Cristo, só para citar algumas ⁵⁰ - têm demonstrado sistematicamente que essa relação é visível, expressiva e constitutiva da expressão da fé neopentecostal. O dinheiro, defendemos, não é apenas um dentre tantos outros objetos transformados em símbolos religiosos, ele é mais.

Permanentemente nomeado no espaço de culto, o dinheiro adentra as experiências de relação com o sagrado na forma de oferta, oferenda, sacrifício, dízimo e tantos outros significados que o autorizam estar presente no espaço santo. O foco da questão, dentro de nossa perspectiva de estudo, não pretende apurar se algum fiel se sentiu explorado ou não por exigência abusiva de pagamento; apenas observamos algumas tendências. A mídia, por exemplo, deixa transparecer isso, ao desconfiar do milagre econômico da Universal do Reino de Deus e estampar em seus noticiários que a referida instituição está

à frente de um império espalhado por todo o Brasil e em outros setenta países nos quatro cantos do mundo, da Colômbia aos Estados Unidos, da África até a Rússia. A Igreja comanda uma vasta rede composta de vinte emissoras de TV e cinqüenta rádios, um jornal semanal com tiragem de 1,3 milhões de exemplares dedicado a espinafrear seu maior rival, a Igreja Católica, e pelo menos uma dezena de empresas que atuam em segmentos variados, no setor financeiro, de construção civil e gráfica. (REVISTA VEJA 3/11/1999, p. 43).

⁴⁹ É importante observar que o surgimento das moedas tem caráter político e religioso (Cf. LIMA, 1996, p. 49), o que nos leva a afirmar a condição de inseparabilidade entre religião e dinheiro, pois os deuses sempre estiveram atentos aos sacrifícios, para que fossem feitos com aquilo que mais tomamos como valor. E, quando o objeto é dinheiro, uma das instituições sociais mais expressivas da história humana, sabe-se que suscita emoções e atitudes apaixonadas.

⁵⁰ No dia 17 de julho de 2004, em Recife, no Ginásio de Esportes Geraldo Magalhães “Geraldão”, realizava-se o 5º Congresso da Visão Celular “Igreja em Células”. Tema do Congresso: “A chave para a multiplicação”. Presentes cerca de mil e quinhentas pessoas, na sua maioria, jovens vindos de toda região metropolitana da cidade do Recife. Algumas faixas anunciavam: “Igreja Batista Vida”, “Igreja Batista Central de Discípulos”, “Território Celular do Cabo”. Em outras faixas espalhadas por todo o ginásio, frases com as seguintes palavras: “Ganhar, Consolidar, Discipular, Enviar”. A pregação do pastor na manhã do dia 17 teve como tema central “A Realização de Metas”. Entre outras coisas, deixou claro que não se pode viver sem metas a alcançar. Usou, em seu discurso, várias palavras típicas da linguagem econômica dominante: dívida, banco, prosperidade, preço. Várias vezes se referia ao público com a frase “Conta bancária emocional”, para indicar fraqueza, baixa estima, fracasso, perda. Uma vez por ano, a Igreja Celular realiza um congresso nacional na cidade de Porto Seguro. Em alguns momentos deste nosso estudo, fizemos referência a essa organização religiosa neopentecostal.

E mais: a propósito de uma pesquisa realizada pela *Revista Eclésia* (ano 9, n. 101, de maio de 2004, p. 27), revela-se que

o dízimo, principal fonte de receita de 74% das Igrejas Evangélicas pesquisadas, virou uma questão central e peça-chave na luta contra as trevas. Não apenas no sentido espiritual, em que sua prática abriria as portas do céu para a prosperidade, mas também como uma forma de ajustar o orçamento e manter a obra de Deus.

E ainda, segundo a mesma reportagem (p. 27),

o advento da teologia da prosperidade, que avançou no Brasil a partir da década de 1970, impulsionou de vez a cobrança do dízimo com ênfase no sucesso material para as pessoas verdadeiramente espirituais, ao afirmar que o plano de Deus para o homem é fazê-lo feliz, abençoado, saudável e próspero em tudo, ainda nesta vida, e não apenas no paraíso. E tal abordagem floresceu, em especial, no ramo neopentecostal da Igreja Evangélica nas décadas seguintes.

Reginaldo Prandi, em artigo intitulado *Religião paga, conversão e serviço*, publicado alguns anos antes da reportagem acima citada, já havia, enfaticamente, afirmado que

é no pentecostalismo que se colocou mais decisivamente a questão do pagamento da religião e da expansão religiosa financiada seguidamente por todos os seus adeptos. (1996 p. 73).

Alejandro Frigerio, em análise teórica a propósito do surgimento e desenvolvimento de um novo paradigma, interpretado dentro da Sociologia da Religião, intitulada *Teorias Económicas Aplicadas al Estudio de la Religión: hacia un nuevo paradigma?*, destaca que esse novo paradigma entende todas as atividades religiosas de uma sociedade como *economia religiosa*. Parte da referida tese, segundo o mesmo autor, é defendida por Rodney Stark e outros que intitulam seus novos paradigmas como *Market Theory of Religion* (WARNER, 1993); *Economics of Religion* (IANNACCONE, 1998); *Supply-side Analysis* (WARNER, 1997); *Rational Choice Model of Religion* (WARNER, 1997) ou *Economic/Rational Choice Approach to Religion* (STARK ; IANNACCONE, 1993):

As economias religiosas são como as economias comerciais em que consistem em um mercado constituído por um conjunto de clientes atuais e potenciais e uma variedade de empresas comerciais (religiosas) que intentam satisfazer a este mercado. Como com as economias comerciais, a principal variável de

interesse é seu grau de regulação. Algumas economias religiosas se encontram restringidas por monopólios impostos pelo Estado (State-Imposed), outras estão virtualmente não reguladas (STARK ; MCCANN *apud* FRIGERIO, [s.d.], p. 35)⁵¹.

Todos os estudos acima referenciados qualificam suas análises, recorrendo a palavras como “empresa”, “receita”, “orçamento”, “cobrança”, “pagamento”, “expansão financeira”, “mercado”, “cliente”, “regulação”, “monopólio”, “imposto”, que integram a linguagem da ciência econômica atual. Na verdade, o objeto “dinheiro” puxa para si um modo lingüístico de ser tratado, haja vista sua natureza, qualidade e poder de intercambialidade nas relações de trocas. Porém tal tipo de universo lingüístico – simbólico, e não o dinheiro como objeto tratado de uma outra forma – impede de enxergarmos, por dentro das relações econômicas, a gratuidade como algo distinto nesse jogo, embora o próprio dinheiro esteja servindo de antítese ao paradigma em que ele mesmo é peça fundamental.

O Neopentecostalismo não colocou, de modo decisivo, a questão do pagamento da religião. O seu paradigma – perturbado pelo limite da própria teologia, que emprega também o universo lingüístico-simbólico da Economia, ao reduzir a prosperidade ao econômico-financeiro – não é assim percebido pelos fiéis, isto é, esses não se consideram, não se vêem, seguidamente, financiando, pagando, mas *dando*⁵². Ari Pedro Oro, ao debruçar-se sobre a mesma questão, faz referência ao sociólogo norte-americano James Spickard, concluindo que, para este autor,

toda instituição religiosa possui a liberdade e o direito de estruturar, como bem lhe aprouver, sua doutrina, liturgia, ética, rituais e organização. Resulta desse postulado que se deve respeitar a especificidade e os valores de cada igreja e se algum julgamento pode ser feito em relação a uma igreja deve sê-lo a partir dela própria. Nesta perspectiva, a norma é clara na maioria das igrejas neopentecostais brasileiras: elas se consideram detentoras dos meios legítimos de resolução das aflições, que passam, obrigatoriamente, pela contrapartida

⁵¹ “Las economías religiosas son como las economías comerciales em que consisten em un mercado constituído por um conjunto de clientes actuales y potenciales y una variedad de firmas (religiosas) que intentan satisfacer a este mercado. Como com las economías comerciales, la principal variable de interés es su grado de regulación. Algunas economías religiosas se encuentran restringidas por monopolios impuestos por el estado (state-imposed), otras están virtualmente no reguladas”.

⁵² *Dando* para que possa ser *retribuído* é uma esperança. Mas o fato é que *dar* é uma forma de se poder render graças ou responder ao *dom* pelo sacrifício. *Dar*, nessa experiência religiosa, é ter a quem prestar graças. Nos dias de hoje, isso supera a experiência da desgraça, que é, fundamentalmente, não poder *dar* – na experiência, diríamos, do indivíduo, é perder o *nexo* que possibilita e firma a relação.

financeira. Ou seja, o fiel que se aproxima dessas igrejas sabe que precisa pagar pela satisfação dos desejos e cada um deles tem o seu preço. Neste caso, e segundo esta 'lógica da situação', a acusação de abuso (econômico, no caso), somente pode ser postulada pelos próprios membros de uma instituição religiosa que consideram ter havido violação de um código moral estabelecido (ORO, [s.d.], p. 209).

Logo em seguida, Oro, referindo-se a Cecília Mariz, deixa clara outra lógica cultural, que parte dos indivíduos. Esse é o caminho da nossa análise, por se tratar de maior poder de intuição:

Ora, em se tratando do neopentecostalismo brasileiro há que se levar em conta o fato de que são raros os casos de acusação de abuso econômico por parte dos seus membros. Ocorre que estes ofertam na lógica do sacrifício, e não da compra, e consideram lógico, legítimo e preeminente o gasto com o sagrado e o sobrenatural (*Ibid*, p.210).

Pierucci e Prandi (1996) chegam a provocar a idéia de certa intervenção do Estado "em defesa do consumidor religioso", o que legitima a interferência da esfera pública no campo religioso. Por sua vez, J. Burity (Cf. 1997, p. 93) faz referência a uma prática que, como o dinheiro é tratado, se restringe talvez a apenas um tipo de grupo religioso, ou seja, os neopentecostais. A efetiva política de intervenção do Estado, a fim de conter abuso econômico, passaria por avaliação que delimitasse as fronteiras de lucrativo/não-lucrativo, isento/tributável.

Mas tal questão, insiste Burity, parece não fazer entender-se bem a natureza da relação indivíduo-Igreja, pois não se reduz a uma relação instrumental cujo objetivo seria a realização de necessidades religiosas, mas passa, fundamentalmente, por uma identificação entre indivíduo e Igreja. E a relação identificadora entre indivíduo e instituição precisa ser mais bem compreendida, quando a situamos no campo da religião. Sabemos que as instituições se mostram especializadas, ao administrar a relação com o sagrado. Podemos, também, compor classificação e apresentar distinções quanto ao modo dessas relações. Sabemos, ainda, que as práxis das instituições modelam as interações dos membros que aderem à experiência de pertencimento, o que revela não se dirigirem só ao específico da

experiência religiosa. O *ethos* presente em determinada instituição, visto e entendido como algo integrado, inter-relacionado, vai firmando identidade expressa pelo jeito de funcionar. A relação identificadora entre fiéis e instituição religiosa não fica apenas na percepção desta como fornecedora de um conjunto de coisas que conferem uniformidade. Os indivíduos que aderem a uma particularidade institucional – no caso, religiosa – também contam nessa relação. Há, por exemplo, seus interesses. O que eles se dispõem a dar não é, de todo, desinteressado. Isso, porém, não se mede nem se entende na base de cálculo, mas de liberdade, que é o nexo da relação, em especial, da parte de quem se entrega. A entrega de si ao Outro se dá em liberdade. Lembramos, de antemão, que a adesão religiosa não se faz de imediato, embora se tenha percorrido algum rito de passagem. A decisão é um querer pertencer, sem dúvida, mas tudo repousa na liberdade, fundamentalmente, da pessoa, que é abertura. As instituições moldam, sim, as interações dos membros, porém as necessidades deles é que os convertem, não para serem o que as instituições pensam, mas para o que a liberdade aponta. E a experiência desta, na vida dos fiéis neopentecostais, tem sido bastante expressiva na defesa de que não pagam para receber algo não pertencente à instituição, embora ela se legitime pela criatividade com que administra a relação, bem como pelos testemunhos que narram as conquistas.

Com isso, queremos chamar a atenção de que a fé religiosa neopentecostal não é uma experiência de se usar tudo para realizar transformações. O “simplismo” não configura ainda verdade científica, muito menos possibilidade para ver e entender certas preocupações centrais na experiência de vida humana. E na base da referida percepção, como pressuposto à questão “neopentecostalismo e dinheiro”, identificamos da parte dos fiéis alguns aspectos merecedores de nossa atenção e vitais, nos dias de hoje, como condição e preocupação do humano, os quais têm encontrado resposta, ainda, nos braços da religião.

3.3 O dinheiro como símbolo

O dinheiro, como símbolo no espaço religioso que buscamos verificar, não se explica simplesmente, por ser forma de comunhão e de comunicação entre o homem, Deus e o mundo. Outros tantos objetos cumprem a mesma função, muito própria do simbólico. Mas, entre tantos objetos simbólicos que, sabemos, compõem o altar não só para serem abençoados, mas também serem ofertados, o dinheiro se destaca na forma expressiva da fé demonstrada pelos fiéis, porque dele se faz a noção mais original de um tipo de objeto que historicamente sempre agradou a Deus ⁵³. E não só: d'Ele emana uma força que só na religião, em especial, na do tipo neopentecostal, ⁵⁴ é possível identificarmos: a força que “*desamarra*”. Desamarrear, conforme veremos mais adiante, é forte representação neopentecostal que consagra ao dinheiro como símbolo seu movimento mais essencial ou sua condição mais *sui generis*. Desamarrear é a dimensão de totalidade que caracteriza, de modo incomum, o dinheiro dentro do Neopentecostalismo. O simbolismo, portanto, é capaz de nos fornecer a compreensão dessa idéia neopentecostal que invade as consciências individuais de toda uma membresia que se reúne, a cada dia, para fazer suas orações e, sobretudo, sua doação:

Quem diz símbolo diz significação comum para os indivíduos – naturalmente reunidos em grupo – que aceitam este símbolo, que escolheram mais ou menos arbitrariamente, mas unanimemente, uma onomatopéia, um rito, uma crença, um modo de trabalhar em grupo, um tema musical, uma dança. Existe em todo acordo uma verdade subjetiva e uma verdade objetiva; e em toda seqüência de acordos simbólicos, um mínimo de realidade, a saber: a coordenação desses acordos. E ainda que símbolos e cadeias de

⁵³ Na profecia de Zacarias, percebe-se um “laço originário” entre Deus e o dinheiro: “Se estão de acordo, façam o meu pagamento; se não, deixem. Então eles pensaram o dinheiro do meu pagamento: trinta siclos de prata. E Javé me disse: ‘Envia ao fundidor este preço fabuloso com que fui avaliado por eles’” (Capítulo 11, versículo 12-13). Existe ainda outra passagem, ainda mais antiga, que toma a idéia do pagamento como reparo a um dano. Esse sentido agrada a Deus: Êxodo, capítulo 21, versículo 32.

⁵⁴ “O neopentecostalismo caracteriza-se por ‘enxergar a presença e ação do diabo em todo lugar e em qualquer coisa e até a invocar a manifestação de demônios nos cultos’ para humilhá-los e os exorcizar, demônios aos quais os evangélicos atribuem todos os males que afligem as pessoas”. (PRANDI, 2005, p. 93-94). Estar “amarrado” é expressão muito comum para expressar a condição de vida do fiel que não prospera. Isso se deve, portanto, à ação maligna. *Desamarrear* se insere nesse contexto.

símbolos não correspondam a não ser imaginária e arbitrariamente às coisas, correspondem ao menos aos humanos que os compreendem e lhes dão fé, e para os quais servem de expressão total ao mesmo tempo dessas coisas e de suas ciências, de suas lógicas, de suas técnicas, e ao mesmo tempo de suas artes e afetividade [...]. Durkheim e nós cremos ter demonstrado que só há símbolo porque há comunhão e que o fato da comunhão cria um nexos que pode dar a ilusão do real, mas já é algo de real. (MAUSS, Oeuvres II, p. 151 *apud* CAILLÉ, 2002, p. 226).

O dinheiro, como realidade fortemente visível, falado, exigido, é desgarrado de sua condição utilitária essencial de equivalência geral, expressa, como algo mais comum, a relação de troca mercantil. É elevado, sob a força do desejo humano, a tornar-se mais que meio de expressão de comunhão e comunicação com Deus, revela, no ínterim de sua ressignificação, o nexos de expressão total: *Desamarrar*. Conforme Abbagnano (1982, p.621), *nexus* designa, segundo Whitehead, “as conexões reais entre as coisas por ele consideradas como elementos últimos da realidade juntamente como as próprias coisas e com as percepções”. Por esse eixo de significado, é possível vermos dom no símbolo, isto é, implica compartilhamento de algo subjetivo que vai muito além da transformação de dom em símbolo. Nas igrejas neopentecostais, as coisas não se transformam em dinheiro, mas este, uma vez transformado, possibilita tudo. Por causa dessa transformação ao ser ressignificado, entendemos a posição do fiel quando insiste em dizer que “não paga”, pois se trata daquilo que, para ele, é muito especial e assinalado.

Enquanto, em Max Weber, o dinheiro na relação de troca é, fundamentalmente, instrumento e meio de expressão de racionalidade e interesse,⁵⁵ em nosso entendimento, a partir da dimensão simbólica ao situá-lo em dada experiência religiosa pentecostal, ele expressa de modo significativo, a fé, uma vez que o fiel o considera “ferramenta de Deus”. Metaforicamente, podemos dizer que tal expressão se apresenta, de forma adequada, em face

⁵⁵ “Toda troca de dinheiro que é racional com relação a fins contém, ao lado do ato individual de associação com a outra parte, a relação provida de sentido a uma eventual ação futura de um círculo, representado e representável apenas de maneira indeterminada, de possuidores, atravessadores e outros interessados em dinheiro que podem ser reais ou potenciais. Pois, realmente o agir próprio é orientado segundo a expectativa de que também outros ‘aceitaram’ dinheiro, o que é pressuposto de toda e qualquer troca de dinheiro. Por isso, a orientação provida de sentido é certamente, de maneira geral, uma orientação de acordo com interesses alheios que são representados pela satisfação das necessidades próprias ou alheias” (Cf. WEBER, 1992 [parte 2], p.332).

da necessidade de crescimento do espírito. A significação de uma imagem pode compor o quadro de uma identidade real, o acordo entre verdade subjetiva e verdade objetiva. Portanto, a exemplo do que se afirma ser o dinheiro “ferramenta de Deus”, não se trata de reduzir tal imagem à noção simples de analogia:

Se, por exemplo, na magia da chuva, é preciso aspergir água para atrair a chuva ou, se for o de pedras aquecidas de modo que ela seja consumida em meio a chiados sibilantes, ambas as cerimônias devem o seu verdadeiro ‘sentido’ mágico ao fato de a chuva não ser apenas representada figuradamente, mas sentida como algo realmente presente em cada gota de água [...]. Se, por exemplo, no quadro totêmico do mundo, um grupo ou clã se subdivide totemicamente e, se seus diversos indivíduos tomam nomes do animal ou da planta que é seu totem, não se trata, no caso, de uma delimitação arbitrária, por meio de ‘signos’ lingüísticos ou míticos convencionais, mas antes de uma real comunidade de essência. (CASSIRER, 2003, p. 110).

Convém se perceber o real em cada gota de água. A comunhão do simbólico se expressa no referido acordo; só por isso, é possível a aliança, porque o sentido que vai sendo partilhado é o ápice do consumo dessa “real comunidade de essência”. Está aí a relação econômica fundamental presente no simbolismo, pois a necessidade se farta de sentido. Isso não é possível, prescindindo-se dos objetos, na medida em que não é possível deixar de perceber a importância do seu lado qualitativo. Como bem disse Baudrillard (1995, p. 12), “os objetos nunca se esgotam naquilo para que servem”, mas para tanto é preciso o esforço de entendê-lo no seu compromisso fundamental: ter de significar. E, aqui, sabemos onde reside a questão do sentido social.

O dinheiro é um grande deus do cotidiano, parte de nossa vida doméstica. É capaz de encarnar, nos diversos espaços, laços afetivos necessários para manter coeso um determinado grupo. Porém isso não é possível de qualquer jeito; deve ser tratado de uma forma diferente de sua natureza geral. E a pessoa humana, um ser de relação, é o ponto de partida para percebermos que, em certas situações e com seu estado de ânimo, elabore valor e significação, muitas vezes especiais, às coisas comumente vistas e entendidas por um único e

determinado foco de valor e significado. Fazer algo significar é pôr sentido, que, na verdade, molda o agir do indivíduo. Mas a pessoa, por si só, não é o único responsável pelo juízo atribuído às coisas; as instituições, com seus acervos sociais de conhecimento, aprofundam dada estrutura intersubjetiva das relações sociais em que o indivíduo atua e vive. Isso envolve todo um processo progressivo de mudança na relação do sujeito com seus objetivos, mexendo tanto com o conteúdo de uma representação quanto com a representação de um conteúdo. Assim, no espaço institucional do Neopentecostalismo, parece estar em funcionamento permanente uma “fábrica” de produção não na perspectiva de superação do objeto-função em que, ante dada prática organizacional, o valor simbólico e o valor de uso, em relação ao dinheiro, tivessem que ser evaporados. A significação do dinheiro, que aí verificamos, não anula o valor de uso nem, muito menos, deixa de se constituir símbolo. O acento sobre a dimensão simbólica prevalece na ordem prática dessa organização religiosa. E não poderia ser diferente, afinal, no âmbito do religioso, as relações não se fazem de forma tão objetiva, como certas análises, por exemplo, em relação ao dinheiro ⁵⁶.

O símbolo, então, faz seu curso na sombra enérgica de seu significado. Segundo Peirce, “um signo é signo quando há alguém que possa interpretá-lo como signo de algo. Significado é então a interpretação desse signo, que, por sua vez, indica um objeto. O significado é a ‘outra’ face do signo, a face invisível, a ‘outra’ coisa pela qual está o ‘algo’” (EPSTEIN, 1997, p. 21). Por isso “quem diz símbolo diz significação” (MAUSS) e arrebatada para si algo de comum, por exemplo, a um determinado grupo. A posse do significado é o sentido que molda o agir, trazendo para as relações tanto o segredo quanto o mistério. O

⁵⁶ No capítulo seguinte, ao tratarmos da questão do dinheiro no Neopentecostalismo, abordaremos algumas análises de que discordamos, por não serem plausíveis o bastante para compreendermos, de forma significativa, a relação dinheiro e religião na prática neopentecostal. Tais leituras, com certeza, partem do pressuposto de que a ordem prática da organização religiosa neopentecostal, por desenvolver um jogo de funções extremamente livre no trato com o dinheiro em seu espaço de culto, o faz ser concebido, tão-somente, pelo significado que exerce enquanto valor de uso.

“algo”, a que se refere Epstein, não é nada funcional, pois, enquanto natureza simbólica, perturba a “paz” do controle rígido do valor organizacional e técnico.

Louvar a Deus com dinheiro é um ato de recomposição da integridade desse objeto ⁵⁷, porque, como símbolo, é ressignificado. Essa “integridade” se deve à força do desejo que, na experiência do fiel, na relação com o sagrado, a consciência transforma em sensação positiva. Embora expressando, na Sua vontade, escolher o coração e a fidelidade, foi o dinheiro, objeto de mediação, anulado em suas contradições, o que pode ser consumido agora como valor. Assim, é coerente, como significado, considerá-lo “uma ferramenta de Deus”, pois, além de ser uma representação, seu conteúdo aponta para uma atitude espiritual fundamental: o situar-se frente a conteúdo que se imagina e que expressa sentimento nele inacabável, porquanto, no âmbito do religioso, o consumo é algo indefinido. Por isso, o dinheiro tratado como símbolo resolve a percepção que todos têm dele, isto é, um meio para obter outros bens. Também faz jus à sua significação predominante no cotidiano ser um elemento que leva a um fim e a um consumo definido (Cf. SOUZA; ÖELZE, 2005, p. 33).

3.4 Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal

Não há como negar que as mudanças políticas, econômicas e, sobretudo, culturais (a outra face da globalização que merece mais aprofundamento), quanto à questão da identidade (Cf. CASTELLS, 1999, p. 17 e 84), por exemplo, tiveram e continuam tendo impactos relevantes sobre a sensibilidade e o comportamento religioso das pessoas. Chamamos a atenção, em especial, para a vertente religiosa neopentecostal, em que observamos, com mais nitidez, a renovação do sentimento religioso expressa no caráter

⁵⁷ O ensinamento da Igreja Celular é enfático: “Se você quiser servir a Mamom, que é o deus do dinheiro, então sirva ao dinheiro, mas se você vai servir a Deus, então o teu dinheiro tem que estar envolvido no seu serviço a Deus porque o dinheiro que você tem, deixa de ser teu e passa a ser os recursos que Deus te dá” (Cf. Revista Oficial da Igreja em Células, edição 17, fevereiro 2004, p. 14).

mágico das atividades, dos serviços, dos produtos que, até certo ponto, tentam fazer do sagrado algo que (sob a influência de uma sociedade onde o mercado se torna referencial absoluto) contenha eficiência. A redução da categoria religiosa “prosperidade” ao econômico-financeiro desenvolve, na membresia de várias expressões de tipo neopentecostal, um sentimento religioso em que a comunicação pessoal com o sagrado (= espiritualidade) não só é mediada pelo dinheiro, mas também neste centrada. Isso parece ser um lado fascinante da força do dinheiro que se manipula e espiritualiza o desejo de posse inerente à natureza humana. Até que ponto, então, a eficiência econômica não se constitui em critério para o desenvolvimento e crescimento das religiões? Daí clara estratégia de desenvolver, no âmbito da espiritualidade, algo correspondente e coerente com os objetivos das instituições que ora perfilam dentro dessa perspectiva. “Desenvolver algo” é desenvolver uma espiritualidade. Segundo nossa percepção a respeito disso, concordamos com Mammheim (2001, p. 2) quanto a um pressuposto fundamental:

O cerne da fenomenologia [*O autor se refere à obra A Fenomenologia do Espírito de Hegel – grifo nosso*] continua vivo, fornecendo-nos um denominador comum a certos problemas epistemológicos: as idéias têm um significado social que não é revelado por sua análise frontal e imanente. Conseqüentemente, as idéias podem ser efetuadas no contexto social em que são concebidas e expressas, sendo nesse panorama semântico que sua significação se torna concreta.

Nosso problema epistemológico reside na centralidade do dinheiro na expressão da fé neopentecostal. Nas epifanias presentes no culto neopentecostal, de fato pode acontecer irrupção do sagrado no seio mesmo da congregação, sob a força dos gestos e das palavras. E, por entre estas, nomeia-se o dinheiro como débito prioritário a ser ofertado; em seguida, no calor do testemunho público, a fé torna patente o tamanho do sacrifício desprendido em louvor a Deus e em favor da solução dos problemas vividos de forma aflita no cotidiano. A espiritualidade para além do especificamente religioso (comunicação pessoal do homem com Deus) revela relação de interação, ideação e comunicação como uma realidade pressuposta ao

grupo social, o que não só fornece visibilidade social, mas também implica tipos de ação cujo objetivo é a vida. A espiritualidade não se desenha, a não ser para o fortalecimento da vida. Como nossa preocupação é sociológica, buscamos entender isso a partir da associação inerente à comunicação de idéias/representações em geral manifestas nas experiências de indivíduos, mas que os ultrapassam sem perder a validade no campo estruturado em que se originam.

O Neopentecostalismo – é sabido – propaga a prosperidade financeira; faz sentido, portanto, dizer que “o dinheiro é uma ferramenta de Deus”. Essa representação, como aspecto a compor sua espiritualidade, ocupa lugar na vida do fiel, e não alhures. Dinheiro como ferramenta é algo natural, instrumental e soa como auxílio que, uma vez posto nas mãos humanas, serve para enfrentar dificuldades e tragédias esmagadoras da vida. Mas, de que forma? Não é ele a causa de tudo isso? É e não é. Como dízimo, oferta, sacrifício, trata-se de símbolo a causar reflexões e sentimentos que elas (as reflexões) engendram. O dízimo não é, em si, uma emoção espiritual, mas é apresentado sempre como condição espiritual, pois ele faz o fiel pensar sobre sua confiança na Igreja e, sobretudo, em Deus, a quem a referida décima parte pertence. Porém tudo isso é teológico, haja vista a natureza instrumental do dinheiro, porquanto “não pode haver fim para Deus, porque Deus não conhece nenhum meio” (SIMMEL, 2003, p. 231).

Daí, ser uma espiritualidade, sob o comando da categoria “prosperidade”, reduzida ao econômico-financeiro, a qual parece começar em Deus, o que seria uma visão teológica descendente, negadora da autonomia humana. Mas não percamos de vista que reflexão sociológica séria implica, antes de tudo, saber que, no cerne de seu processo, a chave que abre a porta do entendimento é a da associação. E a compreensão de espiritualidade, mesmo proveniente do campo religioso, não pode deixar de tomar por referência tal conceito – princípio da ciência sociológica, que capta isso como uma faceta da realidade humana.

Nessa perspectiva, pensamos na comunicação de idéias/representações/símbolos e significações que não só estão para o deleite do espírito humano, mas também demarcam a força do seu poder, que

[...] reside na objetivação e na oficialização de fato levadas a cabo pela nomeação pública, diante de todos, e cujo principal efeito consiste em extrair a particularidade [...] do impensado ou até mesmo do impensável [...]; e a oficialização encontra sua plena realização na manifestação, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) através do qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, reprimido, torna-se visível, manifesto, tanto para os outros grupos como para si mesmo, atestando sua existência enquanto grupo conhecido e reconhecido, e afirmando sua pretensão à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade; existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto (BOURDIEU, 1998, p. 112).

Assim, a condição de símbolo é pressuposto necessário para o desenvolvimento de espiritualidade. Se o dinheiro é peça central do *ethos* neopentecostal, as imagens que dele se forjam potencialmente significativas riscam o coração do fiel, assinalando para que dê o melhor a seu Deus. Para tanto, exige-se ritual⁵⁸, isto é, não apenas um fazer que se desenrole por meio de movimentos, mas ritual no sentido de algo que se vive e envolve ações cotidianas em que, por meio de sua dimensão simbólica, atua, eficazmente, sobre a realidade social. Porém tal ato não pode ser feito de qualquer maneira, tem que se apoiar em símbolos reconhecidos pela coletividade (Cf. SEGALLEN, 2002, p. 32). E o dinheiro, afirmamos, se constitui, de forma plausível, em símbolo reconhecido pela coletividade neopentecostal, o qual, ao tomar parte de rituais diários como oferta, se transforma em expressão significativa de espiritualidade que envolve atividade sincera e cheia de sentimentos. Tudo isso é profundamente social:

⁵⁸ Conforme Mauss (1999, p. 264, 266, 267), “Ritos são atos [...]. E nos os atos da vida religiosa há os que são tradicionais, isto é, realizados segundo uma forma adotada pela coletividade ou por uma autoridade reconhecida.” E mais: “O rito é uma ação tradicional eficaz. A eficácia atribuída ao rito não tem nada em comum com a eficácia peculiar aos fatos que são materialmente realizados. É representada no espírito como totalmente *sui generis*, pois se considera que toda ela procede de forças especiais que o rito teria a propriedade de pôr em jogo. Mesmo no caso em que o efeito realmente produzido resultasse de fato de movimentos executados, haveria rito se o fiel o atribuísse a outras causas. Assim, a absorção de substâncias tóxicas produz psicologicamente um estado de êxtase, entretanto se trata de um rito para aqueles que atribuem esse estado não às suas verdadeiras causas mas a influências especiais”. O rito, no nosso entendimento, portanto, situa-se definitivamente no ato de acreditar em seu efeito por meio das práticas de simbolização.

Um significado objetivado é um produto da sociedade. Objetivamos não apenas o pensamento, mas também as emoções, estados de alma e qualquer outro filtro de ‘saída’ do círculo fechado das experiências singulares. Sem dúvida, o impulso para objetivar significados é eminentemente social e nenhuma consciência pode desenvolver-se num indivíduo não socializado. Significado, portanto, é um termo sociológico, inseparável de alguma fase de sociabilidade. Não é nossa preocupação com objetos idênticos que nos conduz a um nexos social, mas os significados idênticos que atribuímos conjuntamente aos objetos; encontramos-nos uns aos outros não nas coisas, mas através de suas significações. (MANNHEIN, 2001 p. 45).

A prosperidade financeira, como a realização mais desejada e buscada de forma dramática, não poderia deixar de considerar apelativo comum a forma primária por meio da qual cada fiel pode atribuir significado ao objeto mais representativo e permanentemente nomeado, que é o dinheiro. Embora tudo aconteça sob a administração dos especialistas, que expressam interesses não menos conflitantes (haja vista denúncias diversas, vez por outra, de condutas meramente mercantilistas na relação com a membrezia), nada faz pensar que a espiritualidade trabalhada não tenha forças para “abrir a porta do Céu”, a fim de este derramar bênçãos em abundância.

3.4.1 Espiritualidade do dinheiro e dádiva

Espiritualidade religiosa centrada no dinheiro, conforme verificamos no Neopentecostalismo, compõe, com toda certeza, o quadro de sua luta pela identidade. O que o torna mais distinto de outras espiritualidades cristãs reside no fato de ele a expressar por meio do dinheiro como “ferramenta de Deus” (imposição de uma representação) – seguramente, controle institucional que repercute no indivíduo. Mas este, para se identificar como fiel que aí se reconhece e pessoa que socialmente se mostra e quer também reconhecimento para além do espaço de pertencimento religioso específico, sabe que *dar* é mais importante do que *receber*.

A espiritualidade centrada no dinheiro não poderia ser explicada se também não fosse centrada no *dá* como aspecto fundamental. Esse aspecto no Neopentecostalismo associa-se fortemente ao dinheiro como elemento prioritário da doação. E, do ponto de vista da afirmação institucional, a referida associação levada a cabo pelo desempenho doutrinal das expressões religiosas do mencionado campo revela um dos seus fortes interesses estratégicos: a idéia de associar *dar*, *dinheiro* e *Deus*, síntese que busca resolver toda diversidade de coisas e contradições do mundo presente, quando se faz disso unidade absoluta e referência de sentido. A prosperidade financeira num mundo em descontrole (Cf. GIDDENS, 2000) encontra, nesse tipo de unidade e referência de sentido, meio eficaz para o desenvolvimento de um sentimento de igualdade, paz, segurança e de riqueza universal. Desse modo, ao se situar o dinheiro entre o *dar* (condição absolutamente antropológica) e *Deus*, motiva-se o despertar espiritual religioso que prima pela consecução de um fim. Portanto, a espiritualidade neopentecostal (seja de uma igreja como a Universal do Reino de Deus, a Renascer em Cristo ou a Internacional da Graça de Deus), ao tomar o dinheiro por centro de sua expressão e motivação – o que não se explica, simplesmente, pela coleta do dízimo –, sabe que é essa unidade, não só o dinheiro, que proporciona, na ordem das finalidades, a prosperidade financeira, sobretudo.

Dissemos, anteriormente, que a representação do dinheiro como “*ferramenta de Deus*” ocupa lugar na vida do fiel, daí a necessidade de verificarmos, em termos de significado social, a repercussão disso. Existe, ainda, incidência de outras tantas representações descobertas em meio a uma infinita “dança” simbólica de autoria e produção de estratégia institucional. Mas, da parte do fiel, na luta por reconhecimento, sob a força daquela unidade e referência de sentido, ele foca a importância da expressão de sua fé no *dar*, e não, necessariamente, associada ao dinheiro, porém nunca sem levá-lo em conta. A percepção espiritual do fiel, para nós, encontra-se, por certo, no *dar* – também o pressuposto

da unidade estratégica neopentecostal –, mas sob forte determinação institucional de buscar reduzi-lo a dinheiro como componente prioritário da doação. Agora, não percamos de vista que, como condição antropológica fundamental, *dar* está na base da luta diária por reconhecimento, numa sociedade que, a cada dia, esvazia o sentido da gratuidade, que é próprio dessa condição. *Dar* constitui o ato mais significativo para o reconhecimento social e, antes que uma determinada instituição possa tomar para si tal significação, elevando-a a compor sua espiritualidade, no indivíduo essa realidade se passa como num movimento inerente à própria alma. *Dar* é fluxo vital do humano e repercute, a cada instante, em seu sentimento, demarcando, também, o sentido da existência que se faz da possibilidade e manutenção do vínculo através daquilo que se dá. Haesler (2002, p. 138), em *A Demonstração pela Dádiva*, pontuou que “dar” nada seria, senão uma “abertura” da interação – laço que ata o reconhecimento. E ainda: não ameaça a identidade nem diminui o valor da responsabilidade, principalmente, do outro que recebe, pois a força da espiritualidade manifesta por meio do *dar* aponta como obrigação (mas na liberdade) manter-se o vínculo imediatamente estabelecido entre um e outro – a lógica primordial da doação:

Detenhamo-nos especialmente nas duas cenas tradicionalmente chamadas ‘multiplicação dos pães’ (Mc. Cap. 6,30-44; cap. 8, 1-10). Elas seguem o esquema: Jesus e seus discípulos, uma multidão faminta; os discípulos sugerem que se mandem as pessoas ‘comprarem alguma coisa para comer’ (6,36) e falam de ‘200 denários’ (6,37); Jesus responde: ‘quantos pães tendes vós?’ (6,38; 8,5) ‘dade-lhes’ (6,37); o pão é distribuído, e a fome da multidão saciada. O movimento indicado pelo texto é claro: é a oposição entre comprar com dinheiro e dar aquilo que se tem. O que o texto valoriza não é a ‘multiplicação dos pães’, é a negação do sistema de mercado que determina as trocas através do dinheiro, e a promoção do sistema da dádiva (CLÉVENOT, 1979 p. 96).

O texto acima referido apenas reforça que o ato de *dar*, além de conduzir o espírito à sensação de felicidade no nível da consciência, faz sentir que se realiza, na prática, uma missão universal: a de preocupação e de responsabilização para com a pessoa humana.

Porém existe algo ainda mais de base em meio a esse contexto de transcendência provocado, normalmente, pelo ato de *dar* e já referido: a instauração de “laços”, “vínculos”. Comprar, pagar em dinheiro deixa marca de responsabilidade mercantil e a relação finda com a quitação da dívida ⁵⁹. Por isso o fiel, em citação anterior, nega-se a aceitar que Deus não quer seu dinheiro, mas seu coração e fidelidade, pois não existiria, para além da oferta, mesmo em dinheiro, algo de tão mais significativo valor imbricado com o ato mesmo de *dar*. A gratuidade, a generosidade que acompanham a oferenda riscam a alma do outro com a força de dívida que fica como sinal de uma aliança sem dor. A dívida mercantil “dói”, porque, na frieza e distância da relação estabelecida, sob o vazio do dinheiro, a finalidade deste é a consecução do valor supremo, que, no pagamento, finda a relação, porque se quita a dívida. Nada garante a continuidade de um encontro como na entrega de uma amizade. A dívida contraída e quitada nesse tipo de relação não deixa vestígio de compromisso, por não ter sido estabelecida sob o signo de uma aliança que requer permanente face a face para um reconhecimento, estabelecida sob a força do amor de justiça (= a *ágape*) ⁶⁰. O face a face é relação e vínculo, está no cerne da dádiva e nos faz reconhecer que uma espiritualidade daí decorrente revela

uma maneira [...] de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo. Envolve um conjunto de práticas e rituais, não necessariamente prece, cultos, meditação ou rituais prescritos de purificação, mas uns cem números de maneiras individuais ou coletivos, de pensar, ouvir, falar, sentir, mover-se e agir (SOLOMON, 2003 p. 44).

⁵⁹ Simmel (1993, p. 51), ao refletir sobre o papel do dinheiro nas relações entre os sexos, diz: “Pagar em dinheiro é terminar radicalmente com tudo, assim como com uma prostituta depois da satisfação”. À igreja e a Deus os crentes bem sabem que o dinheiro não paga, pois, nessa condição, ele não pode ser feito mediação adequada da experiência religiosa. Como um simples equivalente monetário, compromisso algum na relação poderia estabelecer-se de forma plausível, duradoura e de fé.

⁶⁰ Dussel (1986, p.20) qualifica a concepção do amor divino (= *ágape*) “não como amor a si mesmo, mas amor ao outro *como outro*, por ele mesmo e não por mim, com respeito-de-justiça a sua pessoa enquanto sagrada”. A idéia é de um tipo de amor ao outro “enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada”. A observação de Aldo Haesler, retomando Boltanski (Cf. MARTINS, 2002, p. 140), é que tal concepção de amor divino se expressa de “forma extrema e, portanto, ideal típica da competência visada, a *ágape* é ‘inteiramente construída sobre a noção de dádiva [e] não contém a idéia de desejo’; gratuidade pura, indiferença absoluta ao mérito, a *ágape* é o ‘estado’ de oblação perfeita, sem idéia de retribuição. A pessoa em estado de *ágape* [...] dá sem medida a quem encontra, nesse instante, agora, sem cálculos nem idéias preconcebidas”.

Na espiritualidade neopentecostal, a presença atuante do dinheiro não é contraditória no sentido de impossibilitar ações sob o espírito da dádiva, pois a visão de mundo que perpassa toda sua mística objetiva suas idéias acerca desse meio de troca, numa perspectiva positiva ao ressignificá-lo ⁶¹. O processo de internalização de tais idéias na vida cotidiana dos fiéis surge pela capacidade institucional de criar, por meio da linguagem e formas plásticas, a possibilidade de transcendência do referido objeto, o que o torna, plausivelmente, um símbolo religioso. Daí, com freqüência, percebemos nos testemunhos o quanto o dinheiro constitui parte significativa de expressão da fé. Nessa perspectiva, o pensar, o falar, o sentir, o agir, que percebemos desenharem o universo espiritual neopentecostal, ao trazer o dinheiro para a centralidade de sua fé sob a força e a importância de que *dar* é mais importante do que receber, determinam a orientação do fiel no mundo e exercem sobre ele influência de conduta: não aceitar que paga, mas que *dá*.

A dimensão social da comunicação de significados é a maneira sociológica de entendermos a força da espiritualidade neopentecostal, que toma para si o objeto “dinheiro” como símbolo. Essa comunicação que buscamos verificar no seu conjunto revela que a espiritualidade gradualmente elaborada, ao tomar por pressuposto a predisposição subjetiva do indivíduo a *dar*, demarca sua posição de que essa condição humana se constitui em uma das mais fundamentais para o reconhecimento e valorização da pessoa humana. Há uma luta institucional por parte do Neopentecostalismo de estabelecer, por meio de sua produção cultural religiosa particular, que a predisposição subjetiva do indivíduo a *dar* se vincule diariamente, de forma efetiva, ao dinheiro:

Quem reclama que se fala muito de dinheiro é quem não dá. Se você não é fiel a Deus com as suas finanças será que você é fiel a Ele com o resto da sua vida? Se eu não sou fiel a Deus com aquilo que é visível, palpável, eu vou

⁶¹ “La visión del mundo é un sistema de significado integrador, en el que las categorías sociales relevantes del espacio, tiempo, causalidade e intencionalidade están ordenadas según esquemas interpretativos más específicos, en los que se segmenta a la realidad. Y se relaciona un segmento com otro. En otras palabras, contiene tanto una lógica ‘natural’ como una taxonomía ‘natural’. Es importante notar que tanto la lógica como la taxonomía tiene una dimensión moral y una dimensión pragmática” (LUCKMANN, 1973, p. 64).

ser fiel a Ele com aquilo que os outros não estão vendo? Se você não é dizimista e não é fiel a Deus nesta área, você não vai experimentar o que Deus tem de melhor para você, porque aquele que é infiel naquilo que é palpável, é infiel também naquilo que é invisível. (Revista Oficial da Igreja em Células, 2004, p. 13).⁶²

Mas devemos observar o seguinte: se, na sociedade, comprar é antítese que corrói a condição humana de gratuidade, na igreja, a experiência de pertencimento que induz ao fazer não pode deixar-se levar por “forças” mais poderosas do que o Espírito Santo. Este fala e dirige a reunião da comunidade, pois liberta o fiel da dúvida, que é maligna, tocando o coração, que, na visão da igreja, de fato, na relação com as coisas e Deus, produz e distribui valor ⁶³.

O fato de o dinheiro se constituir em objeto mediador de relação no espaço neopentecostal não autoriza, de imediato, alguém formular conclusão de que *dar* é “*como se*” estivesse pagando. “Pagar” comumente se concebe como atitude mercantil no dia-a-dia, na realização do usufruto das coisas; e, como um tipo ideal capitalista nos dias atuais, depõe tão-só contra a gratuidade, que é expressão da dádiva. E mais: trama, fundamentalmente, contra o fortalecimento, no seio da sociedade, dos valores de um sistema que valorize a pessoa humana para além de sua condição de mero produtor de renda monetária (sistema vigente de expressão neoliberal que tem buscado influenciar todos).

A espiritualidade neopentecostal, ao insistir na pregação diária de que Deus não quer o dinheiro, e sim o coração ⁶⁴, entende que o vínculo social aí vivenciado, para ser mantido, depende menos da natureza do objeto do que da interpretação dada a ele. A condição de movimento adquirida pelo dinheiro em espaços como esse não decorre de mediação de troca (por isso circula, movimentando também a todos), mas da linguagem que lhe possibilita

⁶² Na Síntese de Relato de Campo, disposta ao final do capítulo quinto, os itens de n. 7 a 10 revelam a mesma preocupação institucional com o que está subjacente e fundamental no discurso da Igreja Celular.

⁶³ Confira o discurso do pastor da Igreja da Graça, relatado no quinto capítulo, em que todos os presentes na igreja iriam ver o “pior tipo de Demônio”, que não se manifesta e que todos têm de expulsar de suas mentes.

⁶⁴ O “coração” está na centralidade do discurso neopentecostal quando associado ao dinheiro. Cf. Síntese do Relato de Campo, capítulo quinto itens de 14 a 17.

a representação, apontando para o que ele não é; mesmo não sendo, não se desvincula da realidade histórica dada.

O desenho sociológico que buscamos esboçar até aqui trilhou na perspectiva simbólica. Deixamos claro que o nosso procedimento teórico-metodológico no trato com o dinheiro, apresentado como unidade de análise situada no campo neopentecostal, se delineou pela busca de caminho plausível e coerente com a referida perspectiva. Isso já começou a se demarcar desde o primeiro capítulo. Significados e atos simbólicos serão, no conjunto de toda esta produção, estudados a partir da relação de determinada membresia religiosa neopentecostal que insiste em expressar, sem drama de consciência, que o dinheiro conta, de forma prioritária, na doação. A nosso ver, isso não deixa atônita uma relação de dádiva, mas a reafirma, demonstrando que o simples fato de o dinheiro compor mediação de relação com o sagrado não anula a condição de as ações daí decorrentes não se terem efetuado sem garantias de retorno, não tendo em vista a criação ou a manutenção do vínculo de pertencimento social.

A perspectiva simbólica está claramente delineada no procedimento da análise, todavia isso não a torna menos sociológica, pelo fato de estudarmos que o valor substancial do dinheiro está materializado e socialmente compartilhado, quando, por meio da fala, dos gestos, dos ritos, expressam-se significados outros que dizem o que o dinheiro não é. Tais representações que buscamos aprofundar, só à luz de uma sociologia que prima pela preocupação a partir da cultura, podem ser compreendidas. A ação e seus objetos – mesmo simbólicos – portam um espírito que fixa a noção comum de que sua força reside na dinâmica da criação, produção e manutenção de uma relação.

A seguir, apertaremos mais o laço, aproximaremos a relação “Neopentecostalismo e a questão do dinheiro”, deixando-nos percorrer, de início, por três aspectos significativos, porque são centrais neste estudo e porque partem da ótica dos fiéis: o sofrimento por causa do *infortúnio*, o sofrimento por causa da *doença* e o sofrimento por causa do *afeto*. Esses

aspectos revelam uma condição humana há muito verificada em seus mais variados contornos e sempre vista como do interesse das religiões, porquanto se constituem de faces do drama cotidiano do sofrimento humano. Tais aspectos, diríamos, constituem a base das preocupações fundamentais das religiões. E mais: além de merecerem devido trato sob a ótica sociológica da religião, essa ótica os aproximará da base neopentecostal, concebendo-os como pressupostos para o entendimento da relação *neopentecostalismo e dinheiro*, pois a condição do humano permanentemente aí apresentada é do mais profundo pesar e, ao mesmo tempo, reveladora de contestação social que imprime atitude de indignação.

Nesse ínterim, apontamos para uma “sociologia da falta”, ao incluir nela a questão do dinheiro como realidade concreta e causa do sofrimento, na medida em que, em sua essência e fundamento, o valor do produto laboral mede todos os outros valores. Mas, como o valor de todos os produtos humanos é vida humana objetivada, o dinheiro contém vida humana. Na sua falta, portanto, tem-se menos vida, uma vez que, por meio da sua posse, concretiza-se a possibilidade do usufruto, daquilo que é necessário ter em uma sociedade que o toma como meio de troca mais fundamental.

Em meio a esse contexto reflexivo, aborda-se a *Teologia da Prosperidade* como suporte articulador da relação *fiel-dinheiro-Deus*, pois o referido discurso sobre Deus termina acentuando, na perspectiva da esperança fundamental, a prosperidade centrada na realização financeira. Na sociedade, persegue-se, com bastante intensidade, tal desejo e, no espaço de vivência religiosa em que o discurso impulsiona realizações imediatas, não poderia ser diferente, uma vez que existe uma teologia que aprofunda a fé a fim de esta não ser apenas afirmação abstrata, mas se realizar da forma mais concreta possível ⁶⁵.

⁶⁵ A idéia de *fé* como suporte a auxiliar a vida na obtenção de resultados concretos em face das necessidades mais prementes do humano já se identificava em experiências religiosas outras, a exemplo do Calvinismo estudado por Max Weber: “[...] a fé tinha de ser provada por seus resultados objetivos, a fim de proporcionar uma base segura para a *certitudo salutis*. Ela devia ser uma *fides efficax*” (1983, p. 79). Mas não é nossa intenção, aqui, fazer aproximações, analogias entre a fé calvinista e a fé neopentecostal, até porque o contexto em que as duas expressões religiosas se localizam é bastante diferente.

4 O NEOPENTECOSTALISMO E AS MEDIAÇÕES DA PROSPERIDADE

4.1 Breve contexto

Todos os fiéis pesquisados se situam no mundo urbano, bem como a instituição religiosa a que pertencem. Esse mundo urbano, no geral, tem cara, rosto revelador de uma realidade que parece tramar contra a vida humana e que, sem dúvidas, vem consolidando convicções perceptíveis por toda a sociedade, como críticas ao horror econômico. Essa realidade desencadeada por uma agenda de interesse há muito colocada na perspectiva neoliberal ⁶⁶, impacta a vida cotidiana das pessoas nas grandes cidades. Na introdução do presente estudo, sinalizamos para uma realidade que teríamos por pressuposto. Vale lembrar e ampliar, agora, um pouco mais essa reflexão. Tal realidade vem fazendo eclodir denúncias fortíssimas contra a globalização sob a ótica financeira, que aumenta o empobrecimento ⁶⁷; contra o desemprego, que acena definição estrutural e que ameaça o futuro da humanidade; contra a obrigatoriedade de aceitar a pessoa humana reduzida à mercadoria descartável; contra a liberalização total do sistema financeiro, que aumenta, a cada dia, a especulação perversa;

⁶⁶ Conforme Giddens (2004, p. 71), a idéia básica sobre “neoliberalismo” é a de “o mercado não só permite uma alocação racional dos produtos e da mão-de-obra como impede a necessidade de qualquer tipo de programa de justiça social. Não é necessário nem possível ter uma política de justiça social quando, caso o mercado tenha total liberdade de ação, tudo é comprado e vendido pelo justo valor. A idéia de governo mínimo nasce diretamente daí. O governo só é necessário para fornecer uma estrutura legal para os contratos e para a defesa, a lei e a ordem”.

⁶⁷ No primeiro Simpósio Teológico Internacional da UNICAP, realizado em maio de 2001, o teólogo Ildelfonso Camacho Laraña fez a seguinte observação quanto à relação pobreza e globalização: “A definição de pobreza centra-se hoje menos no nível de receita e mais no conjunto de circunstâncias humanas que estão ordinariamente unidas à precariedade de recursos econômicos. O PNUD vem trabalhando desde 1997 na elaboração do conceito de pobreza humana e na montagem de um ‘índice de pobreza humana’, relacionados com o conceito de desenvolvimento humano (o eixo de todos os informes do PNUD desde 1990). Essa mudança conceitual é de substancial importância para orientar as estratégias de luta contra a pobreza, as quais se converteram na proposta essencial de todos os últimos informes: a necessidade de estabelecer políticas por parte dos governos e dos organismos internacionais já que o crescimento econômico, por si só, não assegura a redução da pobreza. O pretendido ‘efeito represa’ de uma economia em expansão, que terminaria beneficiando automaticamente a todos, não parece confirmar-se, pelo menos por aquele razoável espaço de tempo que algumas sociedades, com grandes contingentes que se debatem na pobreza, teriam condições de suportar. A experiência destes anos demonstra exatamente o contrário: os frutos do crescimento são repartidos de forma desigual e, por conseguinte, o crescimento econômico continua aumentando as desigualdades” (LARAÑA, 2001, p. 232).

contra o domínio do pragmatismo, que se confirma no imediato. Essa agenda, embora aqui colocada em perspectiva global, invade a esfera microssocial de nossa vida e ela, em sua natureza específica, vem tomando, por realismo, uma lei do mercado econômico, obcecado por rentabilidade a curto prazo e, muitas vezes, sem moral. As finanças, portanto, voltam-se contra a própria economia. Assim, torna-se “normal” pôr de lado as pessoas humanas.

O esquecimento das conseqüências humanas relega à proteção pública ou à generosidade privada o cuidado dos que foram e estão, a cada dia, sendo desprezados pela corrente de interesse liberal, apressada em se desfazer de obrigações sociais que julga abusivas. É o que acontece com o desemprego ⁶⁸, pois, apesar de tantos governantes apresentarem sucessivos planos e somas consideráveis destinados a combatê-lo, a situação continua em ascensão. Algumas famílias estão na terceira geração de desempregados, e jovens não conseguem fundar um lar. O trabalho cada vez mais raro aumenta a inquietação diante do futuro ⁶⁹. A situação de pobreza constatada no mundo todo agrava o individualismo, o que contribui para se consolidar a exclusão. Há quem observe que a pobreza se tornou hoje, menos do que em períodos anteriores, uma condição social:

Em conseqüência de todas essas mudanças, especialmente nos países industriais, a vida tem se tornado, mais do que antes, um fluxo. Manter uma identidade coerente e ter uma carreira profissional como um todo depende muito mais do indivíduo do que antigamente. Nas regiões mais ricas do mundo, até a pobreza é, menos do que antes, uma condição social. A pobreza tornou-se individualizada. As pessoas adaptam-se de forma ativa a todas as coisas que encontram à sua volta, inclusive a assistência governamental e todo tipo de outras mudanças, tais como entrar e sair da pobreza. A pobreza costumava ser, mais do que hoje, uma condição social, como o casamento ou a velhice. (GIDDENS, 2004, p. 49).

Embora a posição de Giddens se pretenda universal, há que admitir concordâncias. Por exemplo, em termos de Brasil, como não aceitar a pobreza como condição

⁶⁸ Caso alguém decida, por um motivo ou outro, participar, apenas como visitante por uma semana, dos cultos de uma denominação neopentecostal, seja Universal do Reino de Deus ou Internacional da Graça de Deus, o que verá, caso dirija o seu olhar bem para perto das coisas que estão postas no altar? Entre tantos objetos para serem abençoados, as carteiras profissionais que sinalizam o tormento de vidas, sem emprego; elas estão lá, aos montes, portando a dor e o desejo em um mundo que parece dizer não ser mais possível sobreviver.

⁶⁹ Sobre as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo, confira Richard Sennett em seu contundente ensaio *A Corrosão do Caráter*, editado pela Record em 2004.

social, se a procura de um profissional por emprego, com idade entre 50 e 55 anos, na esperança de mudar de situação, é sentida com muita desesperança? As pessoas tendem a se acomodar de fato, porque não vêem alternativas.

Esse breve registro leva-nos a dizer que se agrava, em termos sociais, o fosso entre os beneficiários do crescimento e os deste excluídos. A tonalidade de cenário amedronta a pessoa humana, fazendo-a perguntar a si mesma: qual rosto humano esta vida ainda tem? Quando percorremos, com nosso olhar, os rostos dos fiéis com suas carteiras de trabalho levantadas no momento da oração forte, em determinada igreja neopentecostal, tanto quanto a indignação, certa ira perpassa os gritos, que, para nós, se confundem com as orações. A “ira” exprime um quadro profundamente desumano instalado de forma global:

Multiplicação das massas urbanas sem trabalho ou de grupos humanos que subsistem graças a empregos instáveis e pouco produtivos; na falência de muitas pequenas e médias empresas; na destruição e deslocamento forçado de populações indígenas e rurais; na expansão do narcotráfico, particularmente em setores rurais cujos produtos tradicionais foram excluídos da concorrência do mercado; na falta de segurança alimentar; na desestabilização das economias nacionais, provocadas às vezes por uma especulação internacional não controlada; nos desajustes nas comunidades locais, causados por projetos de empresas multinacionais que não levam em conta os interesses dos moradores⁷⁰.

O Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (2003, p. 40) traz o seguinte perfil demográfico e socioeconômico dos pentecostais:

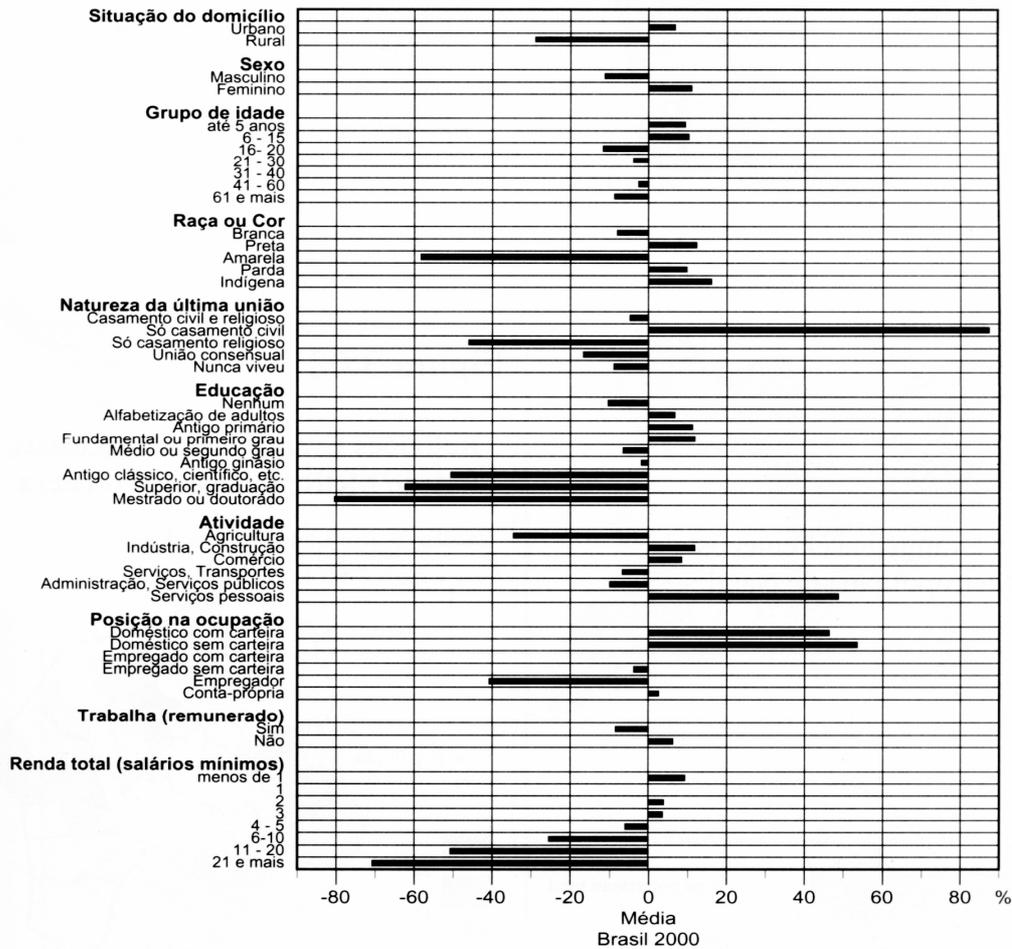
Do ponto de vista demográfico, os pentecostais habitam mais as zonas urbanas do que as rurais congregam mais mulheres do que homens, mais crianças e adolescentes do que adultos, e mais negros, pardos e indígenas do que brancos. Em relação aos aspectos sociais, nota-se que os casamentos dos pentecostais são basicamente do tipo ‘socialmente civil’, enquanto todas as outras formas de união se apresentam inferiores ao perfil médio brasileiro. Em matéria de educação, se caracterizam por um nível muito elementar, uma vez que os seus fiéis possuem, sobretudo, cursos de alfabetização de adultos, antigo primário e primeiro grau.

No que diz respeito às atividades econômicas os pentecostais são caracterizados por um forte desvio positivo em relação aos ‘serviços pessoais’ e, nesse setor, eles ocupam, freqüentemente, o emprego doméstico com ou sem carteira de trabalho. Em consequência do predomínio dessa

⁷⁰ Cf. O Neoliberalismo na América Latina. Carta dos provinciais da Companhia de Jesus da América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p.11.

atividade, o seu nível de remuneração é muito baixo, uma vez que eles recebem basicamente até três salários mínimos. Todos esses desvios do perfil demográfico e sócio-econômico, em relação à média brasileira, revelam que o pentecostalismo se mostra particularmente bem implantado nas camadas mais populares que vivem nas cidades.

EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS Desvio em relação ao perfil socioeconômico brasileiro % da média brasileira de cada categoria



Fonte : IBGE - Censo Demográfico 2000

Diante de realidade assim, de uma forma ou de outra, não se pode negar a um líder religioso não tê-la por referência, a fim de mobilizar grandes massas, haja vista sua percepção da realidade passar por entendimento de que o valor da vida parece não existir e a dignidade humana muito menos ser respeitada. Pelo fato de os extremos de pobreza e riqueza serem marcantes nos espaços urbanos, constata-se fortes conflitos e atritos, muitas vezes, incontroláveis. O drama da vida humana, aqui, parece residir no sofrimento. E, em face desse

contexto minimamente refletido, é que podemos inserir a questão do *infortúnio*, da *doença*, do *afeto* e da *falta* – aspectos a que nos referimos como centrais e de preocupação religiosa até os dias de hoje e, sem dúvida, suportes da práxis religiosa neopentecostal.

Em parágrafos anteriores, propusemos aspectos referentes a determinada realidade social e global. Acrescentaremos “lenha nessa fogueira”, ao destacarmos um quadro geral. Não distante da nossa atualidade – a propósito do Dia Mundial da Alimentação e do Dia Internacional da Erradicação da Pobreza, ambos celebrados em 16 de outubro de 1997 –, foram publicadas importantes informações por fontes sérias e de significativa influência na opinião pública, como PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) e OCDE (Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento):

Em 1947, o planeta tinha uma população de cerca 2,3 bilhões de pessoas, e o número de pobres era 400 milhões, correspondendo a 17,4% da população. Em 1997, os 1,3 bilhões de pobres correspondem a 22,8% da população mundial (cerca de 5,7 bilhões)”. Em síntese, de um lado, “o número de pobres cresce cerca de 25 milhões por ano” o que quer dizer que, “um quarto da população mundial vive na pobreza”, ou seja, para os padrões da ONU vivem com até US\$ 370 anuais ou “até menos de um dólar por dia, apesar do crescimento da riqueza mundial”. “Se o número de ricos dobrou em 50 anos, o de pobres triplicou”. A subnutrição e o analfabetismo também são alarmantes, conforme o mesmo relatório, os subnutridos são 840 milhões de pessoas, dos quais 140 milhões são crianças. “Cerca de um bilhão de pessoas são analfabetas e um número maior ainda não tem acesso à água potável”. Todos esses dados são dramáticos por que se sabe, “que um investimento anual de 1% da renda mundial, durante vinte anos, melhoraria a vida de várias centenas de milhões de pessoas”⁷¹.

⁷¹ Citado em artigo RAMONET, Ignácio. La mutation du monde. *Le Monde Diplomatique*, n. 523 outubro de 1997, p. 01. Dados mais recentes incluídos no relatório “Situação Mundial das Cidades 2006/07”, do Programa da Organização das Nações Unidas para Assentamentos Humanos (UM-Habitat), e publicados no Jornal do Comércio em 18 de junho de 2006, p. 14, dizem: “Com taxa de crescimento de 1,78% ao ano, o número de habitantes das cidades passará, em 2007, para 3,27 bilhões, dentro de uma população total de 6,45 bilhões. Até 2030, 5 bilhões de pessoas viverão nas cidades. Em contrapartida, a população rural deve crescer em ritmo menor (0,32%), além de perder 155 milhões de pessoas nas próximas décadas. Os números preocupam especialistas. É que, juntamente com a população, migra a pobreza. De acordo com o relatório, 95% das novas áreas urbanas surgirão nos países em desenvolvimento, onde aparecerão ‘metacities’ – com mais de 20 milhões de pessoas, a maioria pobre”. E mais: “Em todo o mundo, 1 bilhão vive em favelas – 1 em cada 3 moradores de cidades, 90% nos países em desenvolvimento. A urbanização nesses países virou sinônimo de favelização, alerta o relatório. E a tendência é crescer: a cada ano, essas áreas recebem 27 milhões de habitantes. Isso significa que, quando for cumprida a meta do Desenvolvimento do Milênio da ONU, de melhorar a qualidade de vida de 100 milhões de favelados até 2015, o mundo terá mais 243 milhões de pessoas vivendo em aglomerações precárias”. Frente à iminência de tal realidade, podemos concordar com Prandi (1997, p. 64), ao afirmar que, em face da pobreza das populações, as religiões tendem a prosperar. Esses dados com certeza indicam que os

Constatamos, com os indicadores acima expostos – mesmo que os atualizemos passados oito ou nove anos – que o número de pobres não só cresceu estatisticamente, mas também estão sendo excluídos de poder gozar dos resultados positivos de todo processo de modernização da sociedade. Essa modernização significaria a incorporação de ganhos materiais e simbólicos à vida cotidiana. Diante de tal situação, não seria estranho concluirmos que esses pobres, segundo certos mecanismos políticos que insistem em não beneficiá-los, há muito não são considerados pertencentes a este mundo. Assim, hiato social de tamanha ordem mutila aqueles que, para manter o emprego, se submetem a ritmos de vida excessivos e a condições de trabalho e de remuneração que tocam o limiar da injustiça. ‘Subnutrição’, ‘analfabetismo’, ‘o não acesso à água potável’... – realidades também do Brasil a sinalizar sofrimento de todo tipo e, em especial, o sofrimento por causa das doenças ⁷².

marginalizados estão ficando social e culturalmente para trás, mas também que tal realidade é terra fértil para o aparecimento de novas formas de religiosidades e aprofundamento e dinamização das que já existem.

⁷² Sofrer por causa da doença é entender esta como algo que diz respeito a sua inter-relação com a sociedade. A sociedade, em seus processos diversos de desenvolvimento, opta, neste momento histórico, por caminhos não curadores dos males que afligem o corpo, mas fazedores desses males, fazedores de doenças, na medida em que a qualidade de vida para uns é, notoriamente, verificada por se ter acesso, de fato, a todo um conjunto de bens e técnicas que favorecem a cura e o prolongamento da vida; para outros, a impossibilidade de acesso não só verificado por falta de condições econômicas e de pertencimento social diferenciado, também, e fundamentalmente, por estarem sendo relegados, em definitivo, à exclusão social. A sociedade de hoje e sua atual opção na forma de ser não são de inclusão de todos agora nem no amanhã. Isso explica a avalanche de pessoas que se dirigem às grandes concentrações religiosas de massa, levando doentes de todo tipo para receberem a cura, por estarem, previamente, desenganados.

4.2 Imaginário da purgação

4.2.1 O infortúnio

Começamos por uma pergunta: de que um fiel da Igreja Internacional da Graça de Deus mais receia nesta vida? No início de uma entrevista, a fiel relata:

Entrei na Igreja da Graça, porque estava passando por um problema muito difícil na minha vida, na área profissional, na área sentimental, no sentido geral de tudo. Eu não me sentia uma pessoa assim feliz. Eu me sentia com um vazio na alma muito grande, que eu não sabia como preencher esse vazio, não tinha uma saída, não havia uma explicação para mim como pessoa humana. Não podia me iludir que eu era feliz. (Entrevista n. 08)⁷³.

Nada mais significativo para representar o **infortúnio** do que a *desgraça*. Qualquer fiel digno de seu pertencimento religioso saberia descrevê-la com toda força e sentido nos dias de hoje: medo do “vazio”, do “fundo do poço”, do estar “amarrado”, medo de uma situação “arrebentada”, medo do “cair”. Obter uma graça é, parece-nos, o desejo comum às pessoas que buscam admitir as virtudes que lhes permitirão êxito, evitando, assim, os infortúnios. A desgraça, antes de tudo, é uma situação concreta; o infortúnio, algo vivido e sentido na pele, latente no grito, no lamento, na dor humana; a ruína, o despejo do indivíduo da condição de pessoa humana para viver na derrota. Tal situação imprime no fiel que aderiu à sua Igreja movimento incessante motivado pela fé em busca de obter sempre a vitória: a vitória sobre o infortúnio. Essa vitória, mais do que contar com bens materiais que favorecem comodidades e bem-estar, aponta para a sobrevivência em meio a uma sociedade que insiste em pôr de lado as pessoas que, marcadas por uma desvantagem, são marginalizadas: a vida os castiga cada vez mais.

⁷³ As entrevistas que forem sendo utilizadas para corroborar no processo de aprofundamento deste estudo obedecerão a uma seqüência numérica correspondente àquelas em destaque dispostas na síntese apresentada no apêndice. Essas entrevistas foram realizadas entre os meses de janeiro e março de 2004, junto aos fiéis da Igreja Internacional da Graça de Deus.

Foi por causa das minhas dores que fui para a Igreja da Graça. Eu vivia muito doente, minha vida estava muito doente, minha vida estava insuportável. Sofria da coluna, cansaço nas pernas, tomava remédio controlado. A vida era muito sacrificada. A quem recorrer?. (Entrevista n. 01).

O infortúnio, a desgraça, a miséria constituem condição real a revelar apenas que a pessoa vive, mas vive mal: com dor, sem emprego, sem teto; busca, até, recompor os afetos. O desafortunado afetivamente sofre por lhe faltar quem o admire, por não sentir-se querido, desejado. Os espaços tradicionais de sociabilidade provocadores de encontros, o mundo urbano atual os desfez, trazendo carências e rostos de falsidades (Cf. PIERUCCI ; PRANDI. 1996 p. 27). O infortúnio é também o avesso do encontro. E a pergunta que não quer calar já foi expressa pela entrevistada acima: “A quem recorrer?”.

Historicamente, a religião sempre teve em seus braços o infortúnio, o sofrimento, a dor, o mal e a morte. Cada uma possui sua literatura de confronto com essas representações sociais da finitude humana, firmando posicionamento e solução. “*Quem nunca sofreu, que sabe?*” já dizia o eclesiástico. As pessoas sempre buscaram nas religiões respostas e consolo para uma dessas questões. Isso é por demais primitivo, em se tratando até de função social da religião. – função básica, poder-se-ia dizer. Durkheim, sociologicamente, teve isso presente nas suas análises, quando refletiu:

A função da religião é fazer agir-nos, é auxiliar-nos a viver. O fiel que se comunicou com seu Deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele está como que elevado acima de sua condição de homem. Acredita salvo do mal sob qualquer forma. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé. (1996, p. 30 *et seq.*).

‘Sentir em si mais força’, para suportar ou vencer as dificuldades da existência, é buscar na religião respostas às necessidades humano-sociais. Não se trata de recorrência a apenas um sistema de crenças e coisas sagradas; referimo-nos a algo anterior, a um movimento que está no indivíduo e não deságua logo, de imediato, num sistema ao qual tem

que recorrer –um sentido. Esse é o ponto de partida, e a religião o acolhe. Acolhe a pergunta do “por quê?” do infortúnio, da dor do sofrimento, do entendimento do mal como parte da vida e da morte, como finitude ou não:

Religião é, com efeito, o supremo esforço para eliminar o sofrimento na desesperada tentativa de afirmar, ora que o sofrimento não existe, ora que é sombra de pouca consistência, ora que logo será superado pela felicidade eterna [...]. Um paradoxo da religião é, portanto de se alimentar do medo do sofrimento, de depender dele nesta perspectiva, e por outro lado de combatê-lo, de querer suprimi-lo. A ambigüidade do homem e de sua vida concentra-se, de qualquer modo, no instante do seu sofrimento. Explicando o sofrimento explica-se o ser humano. A Seicho-no-Iê tenta dissolver a impressão do sofrimento na convicção que o pensamento positivo o vence; o Budismo tanto aceita a realidade do sofrimento no homem que combate sua raiz no desejo, pregando assim o ascetismo da aspiração ao nada; o Cristianismo faz apelo a um Messias que transforma o sofrimento do castigo em sofrimento de redenção, isto é, promessa de eternidade feliz. (LEPARGNEUR, 1985, p. 50).

As palavras de Geertz (1989 p. 119) não ficam distantes das de Lepargneur e se apresentam bastante oportunas para compreendermos a relação religião e significado do sofrimento e vemos que a busca dos fiéis por “respostas” a essa condição humana tem importância fundamental, se pensarmos que o humano precisa de amparo:

Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota perante o mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podermos dizer.

Toda a discussão em torno do sofrimento feita pelo referido autor leva à conclusão de que o sofrimento precisa urgentemente ser compreendido e ou explicado pelo que sofre e por todos aqueles que se deparam com o sofrer.

Assim, o homem religioso busca um sentido; as formas históricas de religião acolhem essa busca, dando “respostas”. Tal relação não é nova, pois a teoria weberiana da religião assim já entendera (Cf. BOURDIEU, 1992, p. 52), embora sob a ótica do interesse, na perspectiva de dominação da parte da orientação religiosa. No momento, porém, não almejamos destacar tal aspecto,

e sim algo mais de base e em torno da importância e papel da religião em acolher os pedidos de socorro mais prementes do ser humano.

4.2.2 A doença

O sofrimento causado pela **doença** sempre acompanhou a história religiosa dos sujeitos. E, com certeza, não pôde ser explicado tão-somente, por exemplo, pelas “perturbadas relações interpessoais”. A possibilidade do sofrimento é inerente à própria existência dos corpos dotados de sensibilidade, ou seja, a questão deve ser entendida a partir das reações humanas aos males e riscos que atingem ou ameaçam os seres humanos em seus contextos de vida e de sociedade. Aqui, o Neopentecostalismo insere em seu campo aspecto bastante crucial na vida do fiel – a busca pela cura divina:

A cura viria ao encontro do conjunto de enfermidades físicas e psicossomáticas, num país no qual o atendimento médico passa por uma crise crônica: atendimento governamental precário e o particular inacessível à maciça maioria da população. Em suma, as políticas de saúde no Brasil reproduzem o modelo econômico excludente, que condena à morte extensas faixas da população. Acrescentam-se as diversas agressões ao meio ambiente, a poluição sonora, a presença de agrotóxicos e outros agentes químicos na alimentação, geometricamente multiplicadores de uma infinidade de doenças; e mais, a falta de saneamento básico, cujo alvo principal são as crianças. As que sobrevivem carregam seqüelas pelo resto de suas vidas. O quadro das doenças mentais é ainda mais alarmante. Praticamente inexistente um atendimento ambulatorial qualificado para aquilo que o senso comum denomina de ‘doenças nervosas’. Persiste uma gama de neuroses e psicopatias adicionada às sociopatias, na proporção em que se ampliam os segmentos da população submetidos ao estado de miséria, num ambiente de violência, inclusive institucional. Por tudo isso, qualquer promessa de cura recebe uma resposta imediata e massiva, sobretudo quando de origem religiosa. Nas regiões absais da subjetividade coletiva existe uma expectativa permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono. (BITTENCOURT, [s.d.], p. 31 *et seq.*).

A imagem fornecida pelo referido cenário obedece – parece-nos – a um ciclo de morte, causando a sensação de que essa modernidade-mundo é incapaz do amparo, do acolhimento e, mais ainda, traiu a sua própria missão: dever, perante cada indivíduo, de

eliminar-lhe a dor, curando suas doenças. Não é essa a crítica feita à Medicina moderna, que transformou a dor em problema técnico? O sofrimento causado pelas doenças, como realidade visivelmente presente no espaço religioso neopentecostal percorre, agora, um ciclo diferente do ciclo que insiste nos portadores de suas enfermidades de que a saída é a morte: busca encontrar os responsáveis ocultos por tal sofrimento. Embora numa linha de não-preocupação com a transformação do mundo, esse tipo de experiência pentecostal “põe o dedo nas feridas dos pobres”, dizendo – contraditoriamente ao que sugerimos como responsáveis subjacentes aos cenários acima considerados “causadores” – que o responsável pelo sofrimento causado pela doença é de ordem da malevolência de um espírito, ou seja, aos olhos do crente, “a doença é causada pela presença do mal (do demônio) no corpo. Assim sendo, Satã às vezes se manifesta no momento da imposição das mãos. Então, o exorcismo torna-se necessário” (CORTEN, 1996, p. 72).

A estratégia neopentecostal não deixa dúvida quando, por exemplo, analisamos uma de suas significativas expressões, como a Igreja Internacional da Graça de Deus, que, ao buscar os responsáveis pelas dores e sofrimentos dos fiéis, não sinaliza para planos de governos, cenários internacionais, algum inimigo estrangeiro, rumos da economia etc., mas identifica o demônio como negação do progresso da fé religiosa, pois esta deseja um mundo inteiramente evangélico. Por isso a conversão acontece para o interior da comunidade; o que fica de fora está sujeito à ação do maligno. O maligno povoa o universo cultural religioso e, sobretudo, o neopentecostal – clara demonstração de resistência ao mundo secular, para o que faz valer a força do encanto como pressuposto para explicação das coisas racionais. Nessa perspectiva, o sofrimento causado pela doença, pela dor não decorre de injustiça social; pelo menos, no nível do discurso, não é por esse eixo que tudo se explica:

Minha vida era totalmente bagunçada. Sentia muita desunião... Quando a gente chega na igreja, normalmente a gente chega arrebatado. Então, há um avivamento da fé. O trabalho de evangelização, o trabalho de pregação abre e examina nossa mente e, a partir dali, você vai vivendo a fé e vai colocando

em prática. Vai havendo uma quebra, porque a pessoa chega cercada de vários demônios. Então, com isso, o diabo se afasta da pessoa, e aquele mal que perseguia vai desaparecer. A visão agora não vai mais ser uma visão do passado, vai ser uma visão espiritual, uma visão de só coisas ligadas a Deus. Então, Deus, tendo misericórdia, nos abraça. Eu cheguei cansado com o meu fardo. Ele retirou e me aliviou. E fiquei. (Entrevista n, 03).

Não se pode negar que, nessa fala, na qual se misturam vida cotidiana e crença religiosa, não há como separar saúde e salvação, doença e pecado. Historicamente, na simbólica do mal do universo religioso cristão, ele – o mal – “aprisiona” e Deus salva, “libertando”. Se percebermos de forma atenta, o contido na situação acima descrita pelo fiel, deparamo-nos com a circunstância de quem estava “arrebentado”, “cercado de demônios” e revela o quanto era urgente o mal ser “arrancado à força”. Impossível sair, sozinho, do atoleiro; é preciso “alguém” ajudar de fora, para se aliviar o peso do fardo. Lepargneur (1985, p. 120) refletia, ao tratar sobre a simbólica do mal, à luz dos textos bíblicos, que o homem está dividido: nele, operam-se a morte e a vida. Essa dicotomia, de há muito, afeta todo o universo de nossas representações: a liberdade milita contra o mal; a luz, contra as trevas; a transparência, contra a opacidade; a identidade, contra a alienação; a coerência, contra a desordem; a alegria, contra o sofrimento; o amor, contra o ódio ou a indiferença. Assim, ativo ou passivo, o mal não é apenas categoria do real – conclui o referido autor – como categoria do real que é, ele também informa os modos bíblicos e humanos de pensar, julgar e falar. Não é exatamente isso que está representado na fala acima em destaque?

Sem perder de vista a questão do sofrimento causado pela doença, R Leriche, citado por Canguilhem (1995, p. 67), havia dito: “[a] doença é aquilo que perturba os homens no exercício normal de sua vida e em suas ocupações e, sobretudo, aquilo que os faz sofrer”. No saber da lógica neopentecostal, quanto às doenças de origem espiritual, não há como recorrer, para sua explicação, a causas históricas e humanas. Aquilo que “perturba” o fiel na dor, na doença e na pobreza deita raízes em algo, assim, transpessoal. A consciência do seu

corpo, diante do estado de doença, torna-se possível no momento de deixar-se exorcizar.⁷⁴

Daí, os longos testemunhos sobre curas no dia-a-dia das igrejas.

No universo religioso neopentecostal – podemos dizer –, a doença revela a existência de um inimigo ou a sua causa maior: o demônio. Em *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, o Bispo Macedo (1990, p. 68 *et seq.*), da Igreja Universal do Reino de Deus, aponta que a possessão demoníaca, além de estar ligada à questão do pecado, se revela nas doenças, o que tem sido uma constante na vida cotidiana de muitos fiéis que chegam à igreja. O autor apresenta uma relação que contém sinais de possessão, os quais, segundo ele, são sintomas, há muito, identificados:

1. nervosismo, 2. dor de cabeça constante, 3. insônia, 4. medo, 5. desmaio ou ataques, 6. desejo de suicídio, 7. doenças cujas causas os médicos não descobrem, 8. visões de vultos ou audição de vozes, 9. vícios e 10. depressão.

De fato, por intermédio do exorcismo, toda essa situação tem sido transformada, imprimindo uma saída por completo de quem vinha causando tantos atos de danação sobre o corpo, sobre a vida. Por tal razão, normalmente os pastores insistem em afirmar, em suas pregações, que os médicos não conseguem entender o mal de que se sofre, pois este é de origem espiritual.⁷⁵ Frente a tudo isso, não poderíamos deixar de concluir que o fim da dor e do sofrimento significa a vitória do Bem contra o Mal. Sobre essa questão, reflete Hervieu-Léger (1997, p. 41):

Dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação, a última sendo metaforicamente significada (e

⁷⁴ Para Assmann, segundo Corten (1996, p. 80), ao participar dos cultos, “damo-nos conta de que o demônio é um dispositivo simbólico para designar os males sociais oprimindo os pobres: o desemprego, a fome, a prostituição, as crianças de rua, a droga. Fala-se cada vez mais, tanto nas igrejas como na televisão. Segundo esse discurso, estes males não podem ser curados nem por uma ação individual, nem por uma ação coletiva (pelo menos atualmente possível) [...]. Tornar o demônio responsável pelos males da sociedade nem por isso acaba numa atitude fatalista. É preciso lutar contra esse demônio. O demônio é forte. É normal que seja muito difícil. É tomando consciência do demônio que o indivíduo pode converter-se e sair da pobreza”.

⁷⁵ Mariz (2000, p. 256), fazendo referência a essa lista do Bispo Macedo em um artigo intitulado “O demônio e os pentecostais no Brasil”, situa o texto desse autor “numa linha teológica que tem cada vez mais se ampliado mundialmente, em especial no meio evangélico, e que tem sido identificada como a ‘teologia da guerra espiritual’. Juntamente com a ‘teologia da prosperidade’, a ‘teologia da guerra espiritual’ tem se expandido em termos globais através do crescimento das igrejas evangélicas e pentecostais”.

praticamente antecipada) na primeira. Nos movimentos de renovação religiosa em terreno cristão (particularmente em algumas correntes carismáticas fortemente marcadas pela psicologia e pela teoria das relações humanas), observa-se com frequência uma inversão das perspectivas: o tema da salvação não remete mais à espera – culturalmente desvalorizada – de uma vida em plenitude num outro mundo. Ele funciona como um marco simbólico que alarga o pedido de cura a todos os aspectos da realização de si. Esta busca de uma tão total realização de si mesmo no mundo está perfeitamente de acordo com a cultura moderna do indivíduo. Nesta maneira moderna de articular salvação e cura, é a visão da salvação que aparece como metáfora da cura, um modo de dizer que a saúde total, alcançada neste mundo, implica a integridade ao mesmo tempo física, psíquica e moral do indivíduo. E a evocação da “salvação” não passa de um modo de desafiar a medicina moderna para que assuma esta concepção integrada do que é humano.

Em *The Sociology of Religion*, Max Weber (1963) trata a questão do sofrimento na perspectiva religiosa, ao investigar a idéia de teodicéia no capítulo IX intitulado *Theodicy, Salvation, and Rebirth*:

Quanto mais o desenvolvimento tende em direção das concepções de um deus unitário transcendental que é universal, mais há um aumento do problema de como o poder extraordinário de tal deus pode ser reconciliado com a imperfeição do mundo que ele criou e governa. (p.138/139)⁷⁶.

O referido autor segue sua reflexão, tomando por base resultados de um questionário direcionado a trabalhadores alemães, afirmando que

de fato um questionário recente, submetido a milhares de trabalhadores alemães, revelou o fato que suas rejeições da idéia de Deus, foi motivado não por argumentos científicos, mas por sua dificuldade de reconciliar a de providência com a injustiça e imperfeição da ordem social. (p. 139)⁷⁷.

Assim, segundo Erp (2006, p. 139), em análise do capítulo acima, “de acordo com Weber, a religião funciona na sociedade, por um lado, como explicação insuficiente ou convincente do sofrimento, enquanto que, por outro, mostra que diferentes sistemas de crença criam diferentes sociedades através da explicação que dão do sofrimento. A seguir, afirma: “o

⁷⁶ “But the more the development tends toward the conception of a transcendental unitary god who is universal, the more there arises the problem of how the extraordinary power of such a god may be reconciled with the imperfection of the world that he has created and rules over”.

⁷⁷ “Indeed, a recent questionnaire submitted to thousands of German workers disclosed the fact that their rejection of the god-idea was motivated, not by scientific arguments, but by their difficulty in reconciling the idea of providence with the injustice and imperfection of the social order”.

sofrimento enquanto experiência social é o fundamento e função da religião na sociedade”. A reflexão anteriormente citada de Hervieu-Léger apresenta-se, então, como exemplificação da posição weberiana, segundo essa breve análise de Erp.

4.3 Imaginário da salvação

4.3.1 O afeto e a falta

Assim, no relato dos fiéis sobre seus males, o pastor compreende a experiência de uma vida completamente “bagunçada”, “amarrada”. O fiel chega à igreja, testemunhando logo sua vida desorganizada e, lá na frente, perante o altar, logo após alguns dias, testemunha seu alívio e adesão: “Cheguei cansado com meu fardo. Ele retirou e me aliviou. E fiquei”. E por que ficar? O fiel, na entrevista acima, sente que, no mundo em que vive não há união e o mal persegue. Do ponto de vista antropológico, a fé, elemento vital, sinônimo de confiança, algo inerente a qualquer ser humano, está despedaçada. Talvez a vinculação social em seu grupo fundamental de referência está quase desfeito (por exemplo, o vínculo social familiar). A conversão ou, para falarmos mais sociologicamente, a adesão a uma experiência de organização religiosa revela, quase sempre, necessidade de pertencer, isto é, de manter vínculo, já que a imagem que o fiel usa para dizer de sua situação é “bagunça”, “arrebentada”, “desunião”.

Segundo Hellinger (1998, p. 25), em nossa vida de relacionamentos tão diversos, há necessidades fundamentais em permanente atuação: a necessidade de pertencer ou de vinculação, a de preservar o equilíbrio entre o dar e o receber e a de ordem. As três – fundamentalmente humanas – não estariam colocadas no nível da representação na entrevista acima? A necessidade do pertencimento ou da vinculação (HELLINGER, 1998) perpassa

todos esses níveis de relacionamentos. A “perturbação” na vida de uma pessoa, tal qual a referida na entrevista antes citada (Entrevista nº 03), situa-se, por certo, no bojo de tais níveis de relacionamentos, os quais revelam, entre outras coisas, sofrimento na ordem do **afeto**. Sofrer, por exemplo, por causa do enfraquecimento da referência comunitária fundamental, ou seja, das relações familiares, decorre do afeto: contato, a escuta do outro, a atenção, o sentir-se pessoa, o sentir-se existir, o tocar, o dar e o receber. Tudo isso são faces ou expressões do vínculo social. Sofrer por causa do afeto significa estar ‘cercado de demônios’, ou seja, cercado de desafetos, de tendências que separam ao invés de unir. Há urgência em recompor vidas assim. A necessidade do afeto reclama, em favor da pessoa, compreensão, assistência, ajuda, nas dificuldades: “Então, Deus, tendo misericórdia, nos abraça”.

As dificuldades são reveladoras das faltas, quando tentamos, aqui, especificar o *sofrer causado pelo infortúnio, pela doença, pelo afeto*. Esses sofreres estão colocados aqui como pressupostos para o entendimento da questão “Neopentecostalismo e dinheiro”, o que nos obriga a refletir na perspectiva de uma “Sociologia da Falta”. Falta ao fiel saúde, porque um espírito maligno se apossou de alguma parte de seu corpo, tornando presentes a dor e o cansaço; faltam valores significativos que poderiam estar servindo de orientação para o fortalecimento da relação pessoa e sociedade, pois, na situação de nosso entrevistado acima, a vida fora do templo é um “fardo”; falta um lugar para onde ir e lá ser motivado para a confiança; falta religar todas as coisas a uma referência de sentido que passaria a ser maior que tudo. E dentro dessa perspectiva sociológica da falta, não se pode negar que existe uma batalha travada, no dia-a-dia, pelas pessoas, por quererem ver realizados seus desejos e, de preferência, de maneira vantajosa. Entre tantos desejos puramente humanos, ter dinheiro para pagar e quitar dívidas materiais se sobressai no mar de preocupações que caracterizam as mais prementes necessidades. Se o dinheiro movimenta as pessoas, fazendo-as levantar bem cedo do dia, para ir a sua busca, não

seria diferente para um fiel neopentecostal que aspira (e se vê motivado) a ser próspero financeiramente:

Veja, temos que ter dinheiro. Ninguém vive sem dinheiro pra sobreviver, lógico. É fundamental dinheiro e fé. O que adianta você ter uma porção de dinheiro e não ter fé? Dinheiro é uma coisa material, a gente não deve dar muita importância. A fé é que produz tudo isso; isto é, a conquista pelo dinheiro. E se você não tem fé, o dinheiro possa ser que venha, mas não vai ser abençoado com certeza. (Entrevista n. 08).

Sofrer por causa da falta de dinheiro, além de impossibilitar o pagamento das dívidas feitas com sofreguidão, torna distante a posse e o desfrute dos bens que o mundo coloca à disposição e que são indispensáveis para aquilo que poderia ser entendido uma vida de qualidade. Ter dinheiro configura, antes de tudo, a possibilidade da “posse” daquilo que o desejo expressa adquirir permanentemente: prosperidade. Fé e dinheiro juntos constituem o propósito mais dinâmico que o membro de uma igreja neopentecostal pode estabelecer por meta na realização de sua felicidade. Recorrentemente associada à ação de dar, a fé, com frequência, é referida, no espaço religioso neopentecostal, como elemento fundante da ação no cotidiano dos fiéis. Seja qual for a lição econômica identificável no discurso teológico de uma dessas expressões religiosas, encontrá-la-emos amarrada, sistematicamente, pela fé. Esta também, modifica a natureza do dinheiro, no sentido de remetê-lo a outro significado para fora dele mesmo, levando-o a se constituir em um signo: “O dinheiro é o sangue da Igreja, pois, carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido)”. (MACEDO, 1996, p. 21).

Daí, viver abençoado, na linguagem neopentecostal, por exemplo, para membros da Igreja Internacional da Graça, é estar em harmonia com a vontade de Deus. “É fundamental dinheiro e fé” na medida em que isso corresponde ao desígnio da Criação. Duas realidades de poder, ambos, dinheiro e fé, são providências divinas, desde que todo o esforço se direcione à fidelidade a Deus e à Igreja; caso contrário, não haverá bênção.

4.3.2 A prosperidade

Sob a égide do aspecto *pregação enfática da teologia da prosperidade*, é que o Neopentecostalismo mais está ancorado e por meio do qual ganha tão notória visibilidade no cenário religioso. E não só: trata-se de uma teologia cativante, que atrai o indivíduo por intermédio do seu discurso sobre a relação *pessoa, mundo e Deus*. Cura divina, rituais de exorcismo, guerra espiritual – aspectos bastante significativos –, mas, a nosso ver, o que se sobressai se desvela coberto com o manto da prosperidade, haja vista a real condição de vida que os fiéis apresentam quando depositam seus pedidos perante o altar e os confessam em particular ou os expõem por meio do testemunho, quando alcançam uma vitória. O aspecto da prosperidade – convém lembrarmos – faz parte do interesse do homem religioso, pois, na experiência que se busca fazer do sagrado, deste se espera todo o socorro e todo êxito. Essa força que o fiel tenta mobilizar tem sido entendida como fonte de sucesso, de potência e de fortuna. O fiel, em seu pertencimento religioso, quer ser bem-sucedido nos empreendimentos, evitar os infortúnios que o espreitam (Cf. ROGER, 1950, p. 19 *et seq.*).

Na arena religiosa neopentecostal ⁷⁸, luta-se pela prosperidade, mesmo pela cura de simples ou complexa enfermidade do corpo. Mas, para tal conquista, exigem-se participação e dedicação exclusiva de seus membros, com trabalho e estilo de vida bem definido. A doação do dízimo e outras faces criativas de pagamento integram a exigência de um estilo de vida religioso bem neopentecostal, sem dúvida, um dos aspectos mais importantes na incansável determinação que cada fiel impõe a si mesmo, se quiser prosperar. Oro (1996, p. 85 *et seq.*) deixa claro tal intento, quando faz referência ao tipo teológico

⁷⁸ Alves (2004, p. 78) observa que “das múltiplas faces do protestantismo, sem dúvida alguma o movimento pentecostal é a que mais tem fascinado líderes religiosos, teólogos, sociólogos e líderes políticos. Grupos que crescem vertiginosamente, onde o protestantismo tradicional apenas cresce vegetativamente ou mesmo decresce”. E faríamos uma outra observação: as expressões evangélicas de corte neopentecostal hoje representam ao ver de muitos pesquisadores, uma força por demais importante no cenário religioso latino americano (ORO, 1996; BITTENCOURT, 2003; PARKER, 1996; GALINDO, 1992). O seu crescimento é visível e conta com recursos econômicos que lhes favorecem não só a expansão mas também o próprio dinamismo.

neopentecostal que, tomando o aspecto da prosperidade um dia incorporado numa forma sistemática de pensar sobre Deus, gerou esse pensar específico que põe acento no progresso e desenvolvimento da vida material. Diz ele:

O que precede, isto é, o importante empreendimento das igrejas neopentecostais e o grande incentivo ao progresso econômico, das igrejas e dos fiéis, só pode ser compreendido a partir da difusão nessas igrejas da chamada Teologia da Prosperidade (TP). Iniciada nos Estados Unidos nos anos 50 e 60, ali conhecida por Health and Wealth Gospel, chegou ao Brasil no final da década de 70. Trata-se de uma teologia que representa a acomodação do protestantismo à modernidade, sua adaptação ao mundo e não seu repúdio. Ela propicia aos crentes que acenderam socialmente, ou aos que alimentam o desejo de ascensão social, a possibilidade de usufruir das boas coisas do mundo, da prosperidade material, saúde e boas condições de vida, em suma, da felicidade terrena, sem drama de consciência. Assim sendo, este discurso religioso negador da pobreza está operando e promovendo forte inversão de valores no sistema axiológico pentecostal.

O aspecto econômico-financeiro está, pois, contido nesse “progresso e desenvolvimento material” que a Teologia da Prosperidade, embasada em um substrato filosófico de corte positivo, tenta ser eficaz na condução dos negócios humanos:

Por intermédio de uma modalidade de ‘poupança compulsória’, isto é, por meio da adoção de ‘novos’ valores inerentes à conversão, torna-se possível para os convertidos redirecionar e racionalizar recursos financeiros, mesmo quando escasso o que se torna também um demonstrativo (testemunho) grandiloquente da conversão. Nesses casos a prosperidade não só acontece como se faz notória, sendo que a sabedoria popular pondera: ‘contra fatos não há argumentos’. O que mais surpreende os observadores é a mudança verificada na vida dos convertidos, que inclui a restauração de relações familiares e vicinais desgastadas, o repúdio à violência, e uma conduta cotidiana segundo padrões sociais aceitáveis. Esse seria um dos principais pólos de atração que explicam o crescimento numérico do Pentecostalismo Autônomo. A prosperidade ‘manifesta’, resultante da racionalização dos recursos, realimenta o discurso religioso que enfatiza a contribuição sistemática às organizações religiosas como fonte de prosperidade. Em vista disso, a tendência é o aumento da contribuição por parte dos fiéis, que o fazem com maior alegria e disposição, pois, afinal de contas, os milagres são ‘visíveis’ (BITTENCOURT, 2003, p. 199).

Esses “novos valores inerentes à conversão” estão, pois, contidos naquilo que já mencionamos como questão, ou seja, há, no fluxo da relação fiel-igreja, conversão ao dinheiro,

para que este se torne elemento prioritário na expressão da fé e da doação. Ricardo Mariano (1996, p. 33) fornece uma das primeiras visões acerca de algo que, no campo religioso em tela, há muito tem sido por demais controvertido. Mas, conforme o referido autor, a base para tanta expressão do dinheiro como algo bastante visível reside em seu aspecto teológico:

A despeito de serem majoritariamente pobres, os pentecostais nunca fizeram elogios nem atribuíram significado redentor à pobreza. Não a reconheciam como uma virtude cristã. Antes, ansiavam superá-la no paraíso, já que viam este mundo como um vale de tormentos e sofrimentos. Também não se consideravam, pelo simples fato de serem pobres, necessariamente, herdeiros preferenciais do reino dos céus [...]. A teologia da prosperidade subverte radicalmente isto, prometendo prosperidade, redenção da pobreza nesta vida. Ademais, na TP a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação [...]. Os homens, desde então, estão destinados à prosperidade, à saúde, à vitória, à felicidade. Para alcançar tais bênçãos, garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida, basta o cristão ter fé incondicional em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus e ser obediente a ele acima de tudo no pagamento dos dízimos.

A Teologia da Prosperidade seria, destarte, detentora da base ideológica que sustenta todo o discurso neopentecostal e, em se tratando, mais especificamente, do dinheiro, a inspiração de tanta criatividade⁷⁹ para obtê-lo. A condição de quase impossibilidade da posse e do usufruto, de forma satisfatória, dos bens e serviços que hoje a modernidade produz como meios para atingir melhor qualidade de vida não só faz do fiel neopentecostal um carente de coisas materiais para bem viver e sentir-se próspero, mas também acirra seus desejos, acima de tudo, para querer pôr fim à vida de privações⁸⁰. Isso está estabelecido como um contrato com

⁷⁹ “Dizimo dobrado”, “Correntes dos empresários”, “oferta especial”, “Fogueira Santa”, “Dia da Prosperidade”, “Santa Ceia do Senhor”, “Dizimo do Senhor”, “A chave da prosperidade” e tantas outras formas criativas que buscam a sustentação do sistema religioso neopentecostal.

⁸⁰ “O princípio que leva a poupar é o desejo de melhorar a nossa condição, um desejo que, apesar de ser geralmente calmo e desapaixonado, vem conosco do útero, e nunca nos abandona até que estejamos no túmulo. Em todo o intervalo que separa esses dois momentos, talvez haja raramente um só instante no qual qualquer homem esteja perfeito e completamente satisfeito com a sua situação, não tendo nenhum desejo de alteração ou melhora de nenhum tipo. Um aumento da fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens tenciona e deseja melhorar a sua condição”. (SMITH, Adam *apud* BUCHAN, James. **Desejo congelado**. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 20). A questão dos fiéis neopentecostais, entendemos, não está em reduzir (ao olharmos a sua prática religiosa) seu pertencimento religioso institucional a um tipo de relação utilitária. Não há como dizer, da parte desses fiéis, que tudo se explica pelo fato de quererem possuir dinheiro, como se a Igreja fosse um caminho financiador e o pastor, um agente especialista em investimentos. É claro que desejar pôr fim a uma vida de privações de coisas, ditas materiais, envolve, nos dias de hoje (será que não foi sempre?), ter dinheiro. Porém, mesmo que sob o auspício de uma vida próspera financeiramente, há, na relação com o dinheiro, no espaço religioso que ora verificamos, tantos fiéis pertencer e participar, algo que os emociona e que os faz ter sensações de tal modo, que jamais irão aceitar que tudo o que ali se passa esteja explicado por um tipo de relação de

Deus, pois prosperar é um desígnio da sua criação (Cf. ATTALI, 2003, p. 21). Na vida do fiel membro de uma das expressões neopentecostais, claramente se determina a meta de alcançar a prosperidade; seus depoimentos, a cada dia, nos cultos têm que dar tal testemunho, exemplificando que sua vida, ali, progride, anda, não está “amarrado”. A vida na igreja está sob uma aliança de fidelidade a Deus e seus desígnios, uma vez por ela mediados, riqueza e paz serão constituídos e testemunhados pela fé que ali se vivencia. Selada a adesão religiosa, essa realidade – alternativa à vida anterior – será mantida, apenas, sob a base da oferta, como contrapartida da prosperidade advinda de Deus há muito prometida, e sob a determinante condição de fidelidade. Dentre tantas formas de expressão da referida fidelidade, a fidelidade ao dízimo é condição primeira que logo deve ficar mantida, sob pena de não ser abençoada. Mas, pensemos bem, fidelidade ao dízimo é, antes de tudo, fidelidade a Deus:

[...] Jacó, ele saiu de casa e só tinha uma vasilha de azeite, que era uma das coisas mais preciosa naquela época. Deus, um dia, apareceu para ele, e Jacó viu que Deus estava naquele lugar com ele. Então, Jacó pegou aquele azeite que tinha e entornou sobre aquela pedra e falou para Deus: olha, se o Sr. me der pão pra comer, roupa pra me vestir, de maneira que eu volte em paz pra casa do meu pai, de tudo o que vier nas minhas mãos, eu te darei o dízimo. Então, foi o voto que Jacó fez com Deus através da fé, porque Jacó não tinha nada. Pela fé Jacó acreditava que Deus daria tudo pra ele. E Deus, dando tudo pra ele, ele devolveria a Deus em forma de dízimo. (Entrevista n. 09).

Essa leitura do entrevistado acima põe o fiel em movimento, fazendo-o sentir, à luz das próprias necessidades, que o dízimo é apenas dízimo, quando se estabelece com Deus um compromisso, no qual a fé constitui o maior pressuposto que se mistura às expressões dos seus desejos. Se perguntássemos: o que está situado no coração do dízimo? Responderíamos: uma divindade. É essa emoção, essa sensação que um fiel sente ao ofertar. Mesmo entregando à Igreja sua oferta, esta “passa” e vai chegar às mãos de Deus, e não às do diabo. Eis o sentimento. O dinheiro fica na igreja para as necessidades dela, mas a fidelidade do fiel se mantém firme, no silêncio do seu coração, bem no lugar onde – diz o pastor – a fé reside. A experiência que um

compra e venda. (Cf. o artigo de Jurandir Costa, citado no cap. I, a propósito da Igreja Universal do Reino de Deus).

fiel faz do dízimo é experiência de relação. Nós nos relacionamos com os objetos, mas não de qualquer jeito; muito menos, todos os objetos guardam em si a mesma importância, haja vista que os separamos um do outro pela força das imagens e do valor a eles atribuídos ⁸¹. O dízimo é algo separado; mesmo à base do sacrifício, é separado e traz consigo parte do próprio humano, pois é ofertado, é “pedaço arrancado de mim”.

O dízimo – conforme já afirmamos em momentos anteriores – não significa simplesmente a “décima parte”; é dinheiro e, como tal, torna-se “mediador”, “veículo” de conquista de determinada perspectiva espiritual. Existe uma “divindade” no coração do dízimo, porque não há só um nome; há uma experiência de relação que, de objeto separado, consagrado, “faz-se Deus”. A Teologia da Prosperidade neopentecostal o ergue acima das necessidades imediatas, porque, como mediação/sacrifício, provocará e fará provirem do seio de Deus bênçãos sem medida. Porém – convém observar – a experiência do dízimo não é *eficaz*, porque ele não mobiliza a realização de uma finalidade. Só o dinheiro, em linguagem de uso profano, isto é, na relação não-religiosa/simbólica, é capaz de tal realização, pois, nessa condição, seria visto como realidade natural. Experiência de relação *eficaz* é proveitosa, dela separa-se algo vantajoso, a relação é útil, por exemplo, “pago e tenho o que quero” – relação de compra e venda. Tal relação, na sua forma dominante, é egoísta, a ação daí decorrente para a consecução dos interesses se dá na base dos cálculos racionais, na perspectiva da maximização da felicidade dos sujeitos. O dinheiro aí é um bom condutor para que isso se concretize. Mas a nossa perspectiva é entendê-lo como uma mediação que, em face do contexto em que o situamos, não deveria, com base na relação aí experienciada (relação de troca), ser confundida com o comércio. Isso porque nossa concepção de troca para o entendimento de tal experiência aceita,

⁸¹ Em “Filosofia del Dinero”, Simmel (2003, p. 577) faz uma reflexão acerca de *Cultura*, observando como pressuposto desta, no nível do conceito, energia e orientação natural. E observa: “Los contenidos culturales consisten en aquellas construcciones, en la base de cada una de las cuales hay un ideal autónomo, observados bajo el punto de vista del desarrollo de nuestras fuerzas o de nuestro ser, trasladado e impulsado por aquél más allá de la medida que se considera natural. Al cultivar los objetos, el ser humano los convierte em imágenes suyas y la expansión transnatural de las energías de éstos, que es lo que se considera el proceso cultural, constituye la visibilidad o el cuerpo para la misma expansión de nuestras energías”. (p. 580).

por pressuposto fundamental, que ela, à luz da ótica e participação da membresia, tem por finalidade fazer a rede de relação aí constituída reforçar os laços de reciprocidade. Isso repercute como meio desconcertante, porquanto, normalmente enxergamos o dinheiro apenas com a função de pagamento segundo um preço de compra. E o espaço do religioso parece não poder fugir de tal concepção uma vez que as religiões estão no mundo cuja influência, de acordo com o contexto, perpassa todas essas experiências.

O capítulo a seguir, intitulado “A Igreja Internacional da Graça de Deus” – *O Espírito do Dízimo*, apresentará, de forma reflexiva, todo relato de campo feito na referida denominação religiosa neopencostal, quando das visitas sistemáticas, realizadas no templo da rua da Soledade, entre os meses de agosto e outubro de 2003, sempre às terças-feiras, dia da semana destinado à prosperidade financeira.

Nesse referido capítulo, com respaldo nas entrevistas feitas com os fiéis membros da mencionada instituição, pretendemos mostrar um panorama mediante observações semiparticipantes e questões relativas à prática das ofertas e, principalmente, pontuar aspectos de ensino de *como ofertar*. O mesmo capítulo também será suporte de análise para compormos os capítulos sétimo e oitavo.

5 A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS:

O Espírito do Dízimo

A Igreja Internacional da Graça de Deus hoje é bastante conhecida, também, por sua forte projeção por meio do programa Show da Fé, conduzido por seu líder maior e fundador, o pastor R.R. Soares, e transmitido pela Rede Internacional de Televisão (RIT). Em 1980, na rua Lauro Neiva, no município de Duque de Caxias, Rio de Janeiro, inaugurou-se a primeira igreja da Internacional da Graça de Deus. Romildo Ribeiro Soares deu início, então, a uma expressão religiosa que, em pouco tempo, se tornou forte concorrente no campo neopentecostal. Vale salientar, ainda, que tal denominação religiosa é uma dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus. Conta com 700 templos concentrados no sudeste do país e com outros no exterior, mais precisamente no Uruguai e em Portugal.⁸² O projeto empreendedor midiático da Graça⁸³ abarca também outros veículos de comunicação, como: A Graça Editora (fundada em 1983), a Rádio Relógio (de alcance nacional), Nossa Rádio FM (com estações no Rio de Janeiro [89,3], São Paulo [91,3], Minas Gerais [97,3]) e Graça

⁸² MARIANO, 1999.

⁸³Em consulta a “Isto é” *on line* (acesso em 13/10/04), em reportagem de 22/09/2004 intitulada “Exportação da Fé”, de autoria de Gilberto Nascimento, a reportagem nos fornece breve panorama do reino neopentecostal: “Sem muita publicidade, a Deus é Amor, fundada em 1962, já se instalou em 136 países. A Universal está em mais de 80. A igreja de R. R. Soares fincou raízes nos Estados Unidos, em Portugal, na Inglaterra e no Japão e, agora, prepara-se para inaugurar templos na Holanda, na França e em Angola. Nenhuma delas revela dados oficiais, como número de sedes, de pastores ou de fiéis. E, muito menos, o valor arrecadado lá fora. Não devem, no entanto, ser números desprezíveis, pois, para que a fé supere fronteira, o investimento não é pouco. Além de se instalar fisicamente, esses líderes religiosos alugam espaços em satélites para transmitir suas pregações nos Estados Unidos, no Canadá, no Japão, na Europa, na África e no Oriente Médio. A Universal foi a primeira, por meio da Record Internacional. Paga cerca de US\$ 100 mil mensais pelo espaço em dois satélites da Intelsat, com os quais atinge toda a América e a África, há cinco anos, e o Japão há dois. Na África, obteve a concessão de uma geradora, a TV Moçambique, em UHF. A Internacional da Graça de Deus segue o mesmo rito e também está alugando o uso de um satélite. A Renascer em Cristo, do pastor Estevam Hernandez, já tem espaço no satélite 806 da Intelsat. A Deus é Amor segue outro manual e até proíbe seus fiéis de assistirem à televisão. Mas, na sua gigantesca sede mundial no Parque Dom Pedro II, na região Central de São Paulo – que tem capacidade para seis mil pessoas –, há cinco mapas desenhados na parede instando os países das Américas, da Europa, Ásia África e Oceania que, segundo a igreja, recebem a mensagem religiosa do programa de rádio *A voz da libertação*”. Mais recentemente, numa reportagem da Revista *Ecléisia*, Edição 115/2006, p. 72, artigo intitulado “*Fé por assinatura*”, Melina Fogaça informa que “a Igreja da Graça [do mesmo R. R. Soares] lança operadora de TV a cabo com conteúdo cristão para atingir 100 mil clientes [...]. Com um plano de assinatura por volta de 50 reais, o intuito da TV via satélite é lançar de cara um pacote de 36 canais, outro de 25 e um terceiro com dezoito. O projeto pretende atingir todo o Brasil”.

Music, que tem lançado seus títulos de CD desde 1999. A referida denominação religiosa, observa Mariano (1999, p. 100),

se parece muito com a Universal. Adota agenda semanal de cultos semelhante a ela, abre as portas diariamente, prega mensagem baseada na tríade cura, exorcismo e prosperidade, atrai e converte indivíduos dos mesmos estratos sociais, utiliza intensamente a TV, tem líderes carismáticos e pastores relativamente jovens e sem formação teológica, não concede autonomia às congregações nem às lideranças locais, dispõe de sistema de governo eclesiástico de poder central e administração centralizada e é liberal em matéria de uso e costumes de santidade. Os pastores são separados em duas classes: os consagrados uma minoria, e os comissionados. Estes são auxiliares e exercem as mesmas funções dos pastores nomeados na Universal. Para ser consagrado, o pastor deve ser casado e ter vocação pastoral. Deles exige-se disponibilidade de tempo integral. Sua remuneração varia entre três e cinco salários mínimos. Não têm autonomia administrativa.

Esse breve perfil da Graça (como também é chamada por seus integrantes) feito por Mariano revela, em face de todo o conjunto de expressões neopentecostais, uma instituição, até o momento, bem conduzida, daí não podemos negar seu maior propósito: abocanhar o “título” de maior multinacional brasileira de fé, atualmente nas mãos da gigantesca Universal do Reino de Deus, do pastor Edir Macedo. Propósito, portanto, pouco real, pelo menos, a curto prazo.

O relato que segue obedece bem ao estilo da Igreja Internacional da Graça de Deus, isto é, preocupação exagerada em ter que fundamentar, sistematicamente, durante os cultos, seu ensinamento em textos bíblicos. A propósito do “estudo” a seguir, a prosperidade financeira é vista e entendida como um processo que parece ter por meta central a permanente luta pela “desobstrução”. E, mais cedo ou mais tarde, os próprios testemunhos dos fiéis se tornam, em meio às freqüentes reuniões, em verdadeiros veículos de persuasão⁸⁴, porque demonstram estar “comprovando” que conseguiram realizar as promessas anunciadas pela

⁸⁴ Sobre discurso de persuasão no âmbito neopentecostal, tomando como referência a Igreja Universal do Reino de Deus, cf. PEÑA-ALFARO, 2006, p. 209. O referido autor aborda estratégias de persuasão estritamente do ponto de vista institucional iudiano. No nosso estudo, os testemunhos dos fiéis perfazem um discurso persuasivo na medida em que o testemunho forma um bloco permanente da dinâmica neopentecostal presente nos cultos diários em todos os templos. O testemunho do fiel como parte constitutiva do todo discursivo institucional influencia os fiéis que ouvem e vêem, por meio do relato, as conquistas, as vitórias alcançadas sob a força da fé e do sacrifício pessoal desempenhado, por exemplo, durante uma campanha promovida pela igreja.

Igreja e prometidas por Deus. Tudo, porém, conforme as necessidades apresentadas pelos fiéis em altar; caso essa apresentação não se faça, nada é assegurado, segundo o “ensino” da parte de Deus. A prosperidade financeira deve ser, então, compreendida, antes de tudo, como necessidade financeira da parte do fiel que sofre; logo, é justo apresentá-la a Deus para garantir o sucesso.

Sobre esse “relato de campo”, observamos, ainda, que, do ponto de vista metodológico, representa um conjunto de conteúdos (dados) obtidos por meio de observação direta na forma semiparticipante (participante como observador, e não – o muito comum – observador como participante), no cotidiano dos cultos realizados na Igreja Internacional da Graça de Deus, no templo da rua da Soledade, no bairro da Boa vista (agora funciona na avenida Cruz Cabugá, nº 160, bem ao lado da “Catedral da Fé”, da Igreja Universal do Reino de Deus). A frequência aos cultos aqui relatados aconteceu às terças-feiras, dia dedicado, em especial, à prosperidade financeira.

Durante nossa frequência, foi realizado um “curso” de sete semanas sobre o tema “Como obter o sucesso financeiro à luz da Bíblia: o que é ofertar na casa de Deus? Quais as razões de não se conseguir prosperar financeiramente?” Conforme afirmação enfática do pastor, o dinheiro é um dos assuntos mais importantes na vida de um cristão, daí o referido curso chegar em boa hora para a felicidade de todos.

5.1 A instituição, seus símbolos e atores

a) O templo

O templo é um desses espaços amplos e sempre abertos durante o dia e a noite, para recebimento das pessoas, dos fiéis. Dois obreiros recepcionam os fiéis, assim que estes chegam. No centro, próximo ao altar, um circuito interno de TV com três câmaras registra a chegada de todas as pessoas ao recinto. Há lugar com assento para acomodar um grande número de fiéis (aproximadamente, 980 lugares). Encontramos, dentro do templo, uma loja de produtos para venda aos fiéis e pessoas interessadas que entram para visitar: discos, livros, cartazes, bíblias, bolsinhas com mensagens evangélicas e camisetas, chapéus com emblemas da Igreja e dizeres de esperanças; e, ainda, lanchonete, banheiros masculino e feminino e dois bebedouros automáticos com copos descartáveis disponíveis.

Todo o ambiente é decorado com arranjos de flores artificiais junto às pilastras/colunas que dividem o espaço. O altar compõe-se de uma grande mesa forrada com uma toalha de cor branca; ao fundo, por trás dele, uma pintura retrata o céu azul; ao lado esquerdo e ao lado direito, três obreiros se posicionam, como se fossem vigilantes, parados, sempre a olhar para frente e com as mãos para trás. Um músico, com seu teclado, anima e acompanha o Pastor Hélio. O serviço de som é bem potente; a música, um dos atrativos para o início do culto.

b) As cerimônias de abertura e fechamento

Numa sexta-feira, o pastor iniciou com um canto que fala de jogar fora as tristezas e as derrotas. Todos cantam, fazendo gestos com as mãos, indicando um “expulsar”, “jogar

fora”, “fazer sair”. Os fiéis expressam sentimento de necessidade de ter que expulsar algo de dentro deles que parece incomodar. Usa-se a palavra “derrota” com muita frequência e ênfase. Em seguida, um canto de bênção. Os gestos continuam... as mãos jogam-se para o alto e parecem desenhar no ar “um subir em degraus”, e a música fala de “bênçãos sobre bênçãos”. A idéia é de acúmulo de bênçãos que todos querem alcançar. O pastor canta com muito fervor!

Alguns fiéis, assim que chegam, mesmo depois de iniciada a reunião, se debruçam por sobre sua cadeira e oram em voz alta. A música toma conta de todo o ambiente juntamente com o acompanhamento de palmas ritmadas. Tudo caminha para o texto do Antigo Testamento, o profeta Daniel, capítulo terceiro, versículo treze. O pastor pede que todos abram o livro. O tema a ser tratado, há duas semanas, é **“Ser mais valente do que o valente”**.

Depois de um longo discurso bem inflamado, o pastor pede ao tecladista uma música, e os obreiros começam a recolher os envelopes do dízimo distribuídos em dias anteriores. Em seguida, o pastor oferece os produtos à venda. Os obreiros caminham pelo templo, portando, em suas mãos, revistas, CDs, livros etc. O *kit* apresentado nesse dia –um CD mais uma revista (“show” da fé) – custava 20 reais (mas podia ser vendido por 10 reais). Nesse momento, por um instante, o pastor espera que os fiéis saiam de seus lugares e atendam ao chamado para comprar.

Em seguida, o pastor pediu a contribuição de qualquer valor, mas lembrou que todos deveriam dar do “melhor” a Deus, mesmo apenas um real. Os obreiros vão passando com uma sacola cor azul. Logo após, o pastor anunciou, para a sexta-feira seguinte, o esforço de cada fiel para a sua oferta especial. Nesse momento, distribuem-se envelopes com a frase *“Sua oferta especial”* e o envelope para o dízimo, cada um com uma cor demarcando o valor a ser ofertado. O envelope do dízimo sempre se distribui, é o estandarte, a ponta de lança que

se opõe às trevas e abre o caminho do céu à prosperidade. O dízimo tem grande valor religioso, porque, antes de tudo, é a conta mais certa que o fiel subtrai da sua vida econômica a fim de oferecer a seu deus.

Antes do término do culto, o pastor perguntou quem estava ali pela primeira vez e pediu que levantasse a mão. Lembrou ainda a campanha das sete sextas-feiras. Mostra um cordão barbante aos que ali estão pela primeira vez e lhes entrega em seus lugares. Em seguida, toma um dos cordões, esticando-o com a mão, e explica: “cada fiel, a cada sexta-feira que aqui comparecer (total de sete vezes), deverá dar um nó no cordão”. O referido nó representará um mal que o fiel quer ver extirpado de sua vida ou uma doença curada causada por um espírito maligno que tenha tomado conta do seu corpo. Dar-se-á o nó, portanto, a cada sexta-feira, ao final do culto, seguido de oração forte. Isso deverá concluir-se ao final de sete encontros, com sete nós ou sete males extirpados, derrotados. O fiel que fizer essa campanha não poderá faltar a nenhum encontro da sexta-feira, sob pena de quebrar o compromisso com ele mesmo, com as orações e com o poder de Deus na vida dele.

O pastor inicia uma oração, e, com seus barbantes nas mãos, os fiéis são conduzidos a pensar no mal que desejam amarrar; em seguida, ele ordena apertarem bem o nó. O mal que incide sobre alguma dimensão da vida será derrotado, conforme a frequência aos sete encontros e a demonstração de fé por meio das ofertas. Isso sinaliza que se está aprendendo a viver para Deus.

Antes do final, lembrou a campanha da “Santa Ceia” no domingo e o *propósito*, ou seja, cada um atribuir-se um *desafio* de fazer um propósito a Deus. E distribui os envelopes da campanha acima mencionada. Durante esse momento, na fala do pastor, percebe-se clara ligação entre propósito, consagração, aliança, e pacto: “O dízimo é bíblico. É um preceito que transcende a lei e a graça, pois foi instituído pelo próprio Deus”. Contrariamente à força de uma sociedade tecnológica, que insiste em esquecer as origens, o sistema religioso

neopentecostal é claro no sentido dado ao dinheiro; para tanto, busca a “essência” desse objeto em uma gênese fundamental. Tudo isso em sintonia com o tema da perseverança. O pastor pediu que todos levantassem a mão direita e deu a bênção final.

A terça-feira, na Internacional da Graça de Deus, é dedicada à prosperidade financeira. O pastor canta e anima os fiéis. O som bastante contagiante mexe com a emoção das pessoas. Em seguida, ele afirma, com muita convicção, que, ali, naquele dia, haverá muitas bênçãos. Todos dizem “Amém” com muito entusiasmo e fé e com as mãos estendidas para o alto, como a esperar algo a ser derramado sobre eles. Muito convicto, ele pergunta quem tem fé e quem acredita nisso. Todos respondem, levantando as mãos e dizendo: “Creio”, “amém”.

Faz uma oração inicial, ordena a todos que fechem os olhos e pensem naquilo que querem ver prosperar. Logo de início, o pastor avisa que muitas bênçãos estão para acontecer na vida da Igreja e para todos. Ele havia recebido um telefonema do Rio de Janeiro sobre essas bênçãos. Todos, imediatamente, dizem: “Amém, Senhor”. Porém ele diz não poder revelá-las naquele instante. Guarda segredo sobre elas, pois não tem permissão, mas insiste: “*É bênção, irmão! É bênção que não acaba mais!*” Muitos fiéis, exaltados,⁸⁵ elevam as mãos para o alto. Foi jogado um segredo no ar: muitas bênçãos estão por acontecer. A revelação não aconteceria naquele momento. A natureza de tal relação, no referido instante, se manteve sob o auspício de algo que se ocultava; e era sua significação a força necessária para que todos se mantivessem em adesão, em pertencimento, caso contrário, os objetivos não seriam atingidos: obter bênçãos.

⁸⁵ Segundo Simmel (*apud* MALDONADO, 1999, p. 221-226), o “uso do segredo como técnica sociológica, como uma forma de ação sem a qual certos objetivos – pois vivemos num meio social – simplesmente não poderiam ser atingidos, é bastante compreensível. Não são tão evidentes os atrativos e os valores do segredo além da sua significação como simples meio – a atração específica do comportamento formalmente secreto, não importando o seu conteúdo momentâneo. Em primeiro lugar, a exclusão tão enfatizada dos que não o detêm traz um forte sentimento de posse. Para muitos indivíduos, a propriedade não adquire significado com a mera posse, mas só com a consciência de que outros não a detêm. A base para tal, evidentemente, é a impressionabilidade dos nossos sentimentos através das *diferenças* [grifo do autor]. Além disso, estando outros excluídos da posse, deixa sugerir que o que é negado a muitos deva ter um valor especial”.

Por fim, avisou sobre a campanha da oferta da Ceia do Senhor no dia quatorze de setembro e quem não tivesse pegado o envelope, deveria pedi-lo. Chama a todos para a entrega do seu dízimo. Em seguida, um obreiro, “homem de Deus”, é convidado a ficar bem à frente do altar com sua sacola azul e o pastor chama às ofertas, insistindo em que trouxessem apenas o melhor que cada um tivesse para dar. Se não fosse o melhor da pessoa, esta deveria ficar no seu lugar, senão não haveria bênção. E mais: ele insistiu em que não seria responsável pelo não recebimento das bênçãos, porque muitos não obedecem e não dão a Deus o melhor, haja vista a mente e o coração ainda estarem impregnados das forças que arrastam para a dúvida e a divisão.

Anunciou o Pastor Almeida: *“hoje vamos ver as chaves do sucesso financeiro. O milagre hoje vai acontecer, fique firme nas promessas da palavra de Deus”*. Objetivo do anúncio: obter o sucesso financeiro à luz da Bíblia. O que é ofertar na casa de Deus? Quais as razões de muitos, mesmo dizimistas fiéis, não conseguirem prosperar financeiramente?

Começou a reflexão, lendo o profeta Malaquias, capítulo décimo, passagem bíblica muito conhecida no âmbito neopentecostal. Segundo o pastor, a pessoa que não dá o dízimo, está roubando de Deus,⁸⁶ portanto, não terá bênção. Quem for dizimista fiel, Deus repreenderá o devorador. O que repreende o devorador é ser dizimista. Quem não dá o dízimo, o devorador age impedindo que a vida prospere, pois, se a pessoa não é dizimista, estará sempre faltando algo em sua vida. De acordo com o pastor, às vezes, a pessoa diz: *“Pastor, sou dizimista, faço a oferta e por que não estou tendo bênção?”*. Em seguida, pede que alguém dê um testemunho. Chega uma mulher e lembra a campanha da “chave” que ela começou a fazer. Ela diz: *“Meu Deus para que essa chave?”* (mostra a todos a chave da

⁸⁶ Explica o Pastor Soares (2004, p. 17): “Deus chama de roubo o ato de reter o dízimo. Fazendo isso, o homem não está roubando somente dinheiro – a exemplo daquele que deixa de pagar o imposto ao governo –, mas tirando também a oportunidade de Deus abençoá-lo”. Assim, segundo a doutrina da Graça, deixar de ofertar dinheiro à casa de Deus é abrir brecha para que a maldição tome conta da vida do fiel. (Cf. também p. 19).

campanha). Ela mesma responde: *“Ora, a chave é para abrir alguma coisa. Então, pedi para que Deus abrisse a mente do meu filho. E ele abençoou”*.

Vale salientar, no momento, um aspecto interessante. Observamos que, antes do culto principal, estava ocorrendo uma reunião com certa obreira que orava pela realização dos propósitos dos fiéis. Ela orava com muita firmeza e fervor. Ao final da oração, muitas delas saíam para evangelizar em algum ponto da cidade. Nesse dia, estavam decidindo ir ao hospital Agamenon Magalhães. Antes do culto (não é muito comum usarem esse termo, preferem “reunião”), umas pessoas conversavam amigavelmente; algumas liam a Bíblia; outras oravam de joelhos, ao lado do banco (um irmão ao meu lado lia o “Manual de maturidade cristã”). Certa obreira, devidamente vestida para a ocasião, colocou no altar um copo d’água. As pessoas que chegavam iam colocando no chão do altar seus pedidos e outros objetos, tais como: Carteiras de Trabalho, fotografias, identidades, cópias de processos na Justiça, cadernos, nomes de pessoas escritos em folhas etc. Cantou-se um hino em que percebemos frases interessantes: “nunca diga não posso”, “nunca aceite o fracasso”, “não deixe a derrota falar”, “nunca perca o ânimo”, “nunca diga: não dá, não vou conseguir”, “mantenha sua fé em ação”. Boa parte desses cantos era acompanhada com gestos e tudo parecia integrar o fiel ao seu mundo, afirmando-o de forma positiva e creditando a ele capacidade de produção⁸⁷.

Ao final do culto, houve um “chamado” a todos aqueles que eram profissionais liberais, autônomos e desempregados. Ele lançou um propósito, mas sem dizer valor algum, o que, na realidade, foi um desafio: terça-feira seguinte, às sete horas da manhã, o fiel deveria vir à igreja em jejum, trazendo o seu propósito. Sua fé, portanto, foi desafiada. O valor é determinado pelo coração do fiel, só este deve cumprir. Vale salientar que o desafio é força simbólica muito forte e presente no dia-a-dia dos cultos. Alguém, diante de certo desafio, se

⁸⁷ Essa “produção” se verificará quando da mudança de atitude do fiel perante o mundo, o seu deus e as coisas. Manter a fé em ação faz o fiel superar certa moral centrada em atitudes de resignação que fora antes cultivada.

sente ativado em suas energias para o cumprimento das metas; vê-se mobilizado a fazer um esforço que lhe custará a realização. Como isso envolve dinheiro, objeto de grande valor simbólico presente nos discursos, o fiel se põe em movimento a buscá-lo.

c) O pastor, os guardiões e obreiros

O pastor iniciou, lembrando o conceito de fé: “*Certeza e convicção daquilo que se espera*”. Aconselha que todos devem determinar sua luta; sem a luta, não há glória em Jesus. E pede que digam “Amém!”. Nesse momento, canta-se um hino que contém algumas frases significativas: “você vai conseguir”, “você não tem que se desesperar”, “siga em frente”, “siga forte...” A música segue com palmas ritmadas e erguimento dos braços (lembra a coreografia muito típica de campo de futebol; o ritmo é caribenho). Afirma, ainda, que o que Deus prometeu vai ser cumprido; que ninguém vai para o “outro” lado sem ver o que Ele prometeu. Não é a oferta que chama a atenção de Deus.

Em seguida, ordena que todos abram suas Bíblias no capítulo décimo, do profeta Daniel, e, logo depois, o livro dos Hebreus, capítulo décimo, versículo 35. Os fiéis, praticamente todos ali presentes, procuram o texto com muita atenção. Os “homens de Deus” (é assim que o pastor chama seus auxiliares) ficam atentos a todos os fiéis. Esses “homens de Deus”, ou simplesmente “irmãos”, são guardiões do templo e auxiliam o pastor com pequenas atividades no decorrer da reunião. Recebem bem os fiéis, têm boa memória fotográfica a ponto de identificar um indivíduo que esteja ali pela primeira vez e conversam perguntando onde congrega. Também, põem às mãos por sobre a cabeça dos fiéis e oram demoradamente.

Antes do culto, uma obreira está abraçada com uma criança, a pedido da mãe, que está ao lado (lembrei-me, naquele momento, das rezadeiras)⁸⁸. Ela orava com as mãos postas sobre a cabeça da criança. É comum a pessoa, antes do culto, pedir aos obreiros ou pastores auxiliares orar por ela, pondo as mãos por sobre sua cabeça. A oração, conforme conseguimos escutar, é sempre no sentido de uma “desamarração” de algo a impedir o bem-estar do fiel. Ao final, ouvimos bem a obreira ordenar à criança que repetisse: “Jesus, eu creio que o senhor é o único que vai me dar a vitória, amém”.

5.2 A oferta e o dízimo

O pastor, normalmente, destaca seus “homens de Deus” para o recolhimento do dízimo que todos trazem num envelope. Insiste em que todos dêem do melhor, o melhor que cada um tem para dar nesse momento. Os auxiliares saem com suas sacolas cor azul e de veludo, recolhendo as ofertas. Oferta em dinheiro. Em seguida, distribuem novos envelopes para a semana seguinte. A pessoa que está ali, pela primeira vez, é chamada para fazer a campanha ou uma das campanhas que perfazem um total de sete semanas, sempre naquele dia, sem falta, sob pena de não ser abençoado. Ele alerta a todos, dizendo que a perseverança fará com que tragam a sua “sagração” para a obra crescer. O dinheiro, como objeto consagrado, é mostrado, desde já, íntimo de um lugar que o torna parte do mesmo corpo. Para a “obra crescer”, convém entender que “perseverar” não se resume à disponibilidade contínua na participação dos eventos da Igreja, mas, sobretudo, requer resposta ao que determina o coração na hora de ofertar, pois dele procede o valor que sinaliza para o “melhor” a ofertar.

⁸⁸ Figuras tradicionais do catolicismo popular que prestam um tipo de serviço religioso de cura, por meio de orações, rezas, benzimentos feitos nas casas. As obreiras intercalam, entre um culto e outro, o atendimento às pessoas que chegam e que pedem por orações em face de uma situação determinada. Algumas mães solicitam a essas “zeladoras do templo” que abençoem seu filho antes do culto. E passam alguns minutos com as mãos postas sobre a cabeça da criança, orando fervorosamente. Mas, é bem verdade que o simples ritual se distancia da prática das “rezadeiras”, por não levar em conta, por exemplo, a manipulação das ervas no ato religioso (Cf. BRANDÃO, 1980).

O coração, conforme o discurso do especialista, vem a medida que funda o acerto com a mensagem que ressignifica uma relação pública e, ao mesmo tempo, secreta de afinidades entre o homem, Deus, dinheiro e Igreja. Essa ressignificação não parte do pressuposto de que a relação do homem moderno com seus objetos é de dominação, controle e de ordenação, mas, tão-somente, de manipulação. Entretanto, a instituição neopentecostal também sabe que lhe cabe o grande papel a desempenhar em termos da relação que exige, por certo, equilíbrio tático dentro de um sistema que, embora religioso, requer objetividade, senão a obra não cresce.

O pastor ensina uma primeira razão: dar muito nem sempre demonstra ter muita fé. Pede que todos leiam Marcos, capítulo 12, e observa que Deus fala ao coração das pessoas na hora de ofertar; cada um tem que ofertar não pela fé nem pela fala do pastor, mas pela fé do seu coração. Na hora de ofertar, não pode ser com tristeza, mas com alegria, porque Deus está olhando para o coração de cada um. Na seqüência dos seus ensinamentos, ele lembra que às vezes, o pastor pede 50 reais, porém o Espírito Santo falou em dar 10 reais. Se o fiel ofertar 50 reais, ele estará exibindo-se. Isso, então, seria dar mais do que a fé orienta. Segundo seu ensinamento, o fiel tem que ter sensibilidade para ouvir a voz de Deus. Essa é uma das razões por que as bênçãos não chegam. Como alguém pode ter fé? A fé, diz então o pastor,

Vem pela palavra de Deus e não pela palavra do pastor. Não adianta você agir pela voz de comando. Você tem que agir pela fé em Deus. Não é a palavra do homem que você tem que escutar. Onde está dizendo que Jesus pediu tudo daquela viúva? É esta fé que você deve ter para fazer sua oferta. Primeiro você ouve a palavra de Deus em seu coração. Deus pode fazer você dar uma parte significativa. Obedeça à voz do Espírito Santo. É ele que pode orientar você até dar tudo. A fé é que orienta.

Em um determinado momento, o pastor ordena que abram a Bíblia no livro Atos dos Apóstolos, capítulo terceiro, e diz que a sua obrigação como pastor é abençoar. Todos têm que aprender a ofertar na casa de Deus, pois muitos ofertam de forma errada. E, corajosamente, afirma que, se alguém oferta para suprir as necessidades da Igreja, está

ofertando errado. Ele classifica dois tipos de fiel: um oferta, sem esperar nada; outro banaliza a oferta. Então ensina, dizendo que Deus quer que todos esperem algo da parte d'Ele; o próprio Malaquias havia dito: "Trazei todo teu tesouro à casa do Senhor". Em seguida, comenta, perguntando: "*Como é que o fiel prova a Deus?*". E conta uma situação. Certa pessoa estava doente e dispunha apenas do dízimo. Iria essa pessoa comprar o remédio ou dar o dízimo? Todos responderam: "Dar o dízimo!". E o Pastor insiste: "Devolver a Deus o que é de Deus. Agora, muitos esquecem na hora de devolver o dízimo, de apresentar suas necessidades. Essa é a questão. Se a pessoa resolve comprar o remédio, o devorador está amarrando o dízimo. Na hora de ofertar, sempre faça suas orações, apresente suas necessidades", conclui.

Ele indica mais uma leitura, precisamente o livro de Lucas, capítulo sexto, e reflete, dizendo que muitos não pedem a Deus bênçãos financeiras, porque lhes ensinaram que é pecado. Sobre o texto bíblico, lembra que Jesus se contrapõe a emprestar a juros; se alguém empresta, não cobre juros. Ninguém pode agir como se faz lá fora, na sociedade. Segundo ele, Jesus está atraindo todos a dar, mas muitos que fazem a oferta parecem dar o pior. Se o fiel quer o melhor de Deus, deve dar o melhor. Porém melhor nem sempre é o maior número. Nesse momento, o pastor levanta a mão para o alto e explica que o Espírito Santo é que motiva o coração de todos; na fé do indivíduo, ele dá a orientação. Dê e Deus lhe dará sem medidas! E enfatiza bem:

"Nunca oferte por ofertar. Não banalize a oferta. O Espírito Santo fala em teu coração. Cada oferta que você faz aqui, as coisas vão para frente. Deus manda você pedir. Tudo o que você precisa é saber usar a fé. Se o pastor pedir 10, 50, 100 reais não critiquem. Deus quer que você espere o melhor d'Ele".

Em seguida, o pastor anuncia que vai lançar um propósito, mas, antes, adverte os fiéis de que não pegarem o envelope por emoção, a fé examinará. Mas não deveriam sentir-se obrigados. A bênção decorreria da fé individual. E faz o seguinte propósito:

Venha aqui na frente quem vai trazer 500 reais! Quatrocentos reais! Trezentos reais! Venha! Aqui está uma taça com vinho. Representa o sangue do Senhor. Você molha a ponta do seu envelope para esse propósito. E vai trazê-lo no dia vinte e oito de setembro”, Dia da Restituição.

Nesse dia, a reunião durou cerca de duas horas e vinte minutos. No mesmo dia, o pastor lançou um propósito (Dia da Restituição), recolheu o dízimo, lançou dez CDs ao custo de 20 reais cada um (é comum, a cada reunião, acontecer isso) e, por fim, pediu a oferta espontânea.

Tudo foi muito agressivo e, até certo ponto, muito constrangedor. A insistência no “dar”, tomando-se como prioridade, nessa doação, o dinheiro, deixou todos muito inquietos e “quietos” em seus lugares. Mas, após cada fiel se levantar, ir até o altar junto ao pastor e fazer sua oferta ou aceitar o propósito lançado, todos disseram “Amém”. O próprio pastor pediu que dissessem. Quando concluiu a sua meta, solicitou aplausos e disse que o “capeta” não o vencera.

Em outra terça-feira, o pastor começou lendo o texto de Lucas, capítulo nono, e advertiu que, se Deus fala ao coração para dar muito, então, dê muito; se fala para dar pouco, dê pouco. Cada um deve contribuir segundo o que está proposto por Deus em seu coração. Na hora de ofertar, a pessoa deve sentir prazer e alegria. Não adianta o fiel ofertar sem estar alegre. Ninguém oferta, só porque um outro está colocando medo em seu coração. O momento da oferta tem de ser de generosidade, de fé, não de medo. Nesse instante, o pastor parou um pouco e mudou o tom da voz para chamar a atenção de todos. Ele seguiu, dizendo que pressão não gera fé e o medo gera apenas desconfiança; Deus olha primeiro para a pessoa, não para o valor que ela vai dar. Se Abel deu (observou enfaticamente), foi porque Deus pediu em seu coração; por isso ele deu a melhor ovelha e agradou a Deus. A oferta é momento sagrado, ensina o pastor. Primeiro, Deus olha para o fiel e tem que se agradar dele e, só depois, Ele olha a oferta, o valor. O pastor mais uma vez, recorreu ao Antigo Testamento e afirmou que Deus não se agradara de Caim, logo não se agradou da sua oferta. Quem dá

espera receber. Se Deus não se agradou de Caim, por que iria agradar-se da sua oferta hoje? Não é o valor que Deus olha, e sim o coração. E pede que leiam Provérbios, capítulo vinte e um. “Quem é perverso?” Todo aquele que não pratica a palavra de Deus.

Fazer o voto, dar oferta, esperar o retorno, o que é? Sobre essas questões, o Pastor pregava, dizendo que o fiel sabe que Deus conhece o coração de cada homem. Segundo ele, nas reuniões, sempre estão aqueles que ofertam por interesses pessoais: “toma lá, dá cá”. Assim, o intuito é particular, pessoal, logo, Deus não pode abençoar. A barganha é coisa da sociedade. O ofertante que busca agir dessa forma o faz em benefício próprio, e não em benefício do Reino de Deus. Se o fiel estiver dando o pouco que tem com alegria, Deus o abençoará. Deus fala ao coração de cada um; você ofertou, Deus vai abençoar. Na seqüência da fala, o pastor abordou a questão do desejo de Deus: proporcionar muito mais daquilo que cada fiel pede. E lançou mão da Bíblia, indicando que a prova está no livro de 1º Reis, capítulo terceiro, ou seja, aquele que ama a Deus é porque obedece a essa palavra. Andando pelo centro da igreja, diz que a oferta deve ser voluntária, de coração, porque a Deus ninguém compra, muito menos suas bênçãos. Se o fiel pede, Deus vai dar e, quando o caráter da pessoa é justo, até aquilo que ele não pede, Deus, com certeza, dará. E lembrou, mais uma vez: a oferta não deve ser feita pela emoção. Oferta de exibicionismo Deus não abençoa. A bênção decorre da obediência. O que agrada a Deus é o caráter da pessoa, e não o seu holocausto, o seu sacrifício.

A negociata, advertiu a todos, é diferente de dar e esperar receber. Este se deve fazer de coração, e o voto deve ser feito entre a pessoa e Deus. E continuou advertindo: quem faz negociata normalmente estabelece quanto quer. O voto, se alguém fizer alguma vez, que cumpra. O voto e a pessoa representam a necessidade do fiel, do ofertante. Voto quer dizer comunhão, aliança com Deus; não é só oferta, não é brincadeira, pois, se tem que ser feito,

faça-se de coração. A lógica do voto – concluía o pastor – é o contrário de negociata: a pessoa apresenta a sua necessidade a Deus e faz o voto.

O pastor advertiu que muita gente não é abençoada, porque oferta para chamar a atenção dos outros: para entrar no céu, para ser abençoado, não se faz mister carteira de apresentação, pois a oferta de 1.000 reais não diz o tamanho da fé. Ele volta a afirmar que o coração de cada fiel é que determina o valor da oferta. A fidelidade diz respeito à pessoa e a Deus, por isso não é preciso anotar o valor do dízimo de ninguém, como fazem muitos pastores de outras Igrejas. A Deus cada um deve agradecer, ofertando com alegria. Se Deus chama – ensinava o pastor – não se deve sair por aí “tocando trombetas”, pois o propósito se estabelece entre o fiel e Deus e mais ninguém. Se alguém tiver que abrir a boca, abra para Deus e não para o pastor.

Em um dos dias de ensinamentos, decidimos gravar parte da reflexão do pastor. Como ele havia dito no primeiro dia da apresentação do “curso”, que todos os fiéis levassem um caderno para anotação de seus ensinamentos, achamos que poderíamos também gravar. Discretamente, deu certo. Como se percebe, não obtivemos autorização direta para uso do gravador. Segue parte da reflexão e do momento da oração final:

O que impede a pessoa de prosperar na vida financeira? É isso que eu estou ensinando e sei que ninguém mais ensina. Nunca vi um pastor pregar assim! Estou certo, igreja? Digam: “Amém”. Mateus, capítulo cinco, e versículo de vinte e três a vinte e quatro aí estão bem claros. Quando você for para a casa de Deus levar a oferta e tiverdes irreconciliado com o teu irmão, deixa a tua oferta presente (não no altar) e vai reconciliar-te com ele. Deus olha primeiro para você; depois, para a tua oferta. Deus olha primeiro para o teu coração, para o teu caráter. Fazer uma oferta sem resolver algo que está em pendência no teu coração precisando ser resolvido não adianta. Na verdade, é muito fácil arrancar dinheiro do fiel... Pode chegar um caminhão de dinheiro aqui, mas, se não tiver em comunhão com Deus, pode deixar isso pra lá.

“O diabo” – comentava o pastor –, “tem prevalecido em muita gente, porque a pessoa tem desfalecido, não tem ânimo e que abandona a confiança em Deus”. Ele leu o livro

do Eclesiastes, capítulo quinto, pedindo a que todos colocassem a mão direita por sobre a Bíblia para que Jesus os guiassem. E ensinou:

quando fizerem um “voto”, que diz não ser apenas “cifra”, dinheiro, isso porque muitos pensam logo assim, cada um deve se comprometer. E se a pessoa não cumpre o prometido, que é esse “voto”, seria o mesmo que falta de integridade. O dinheiro é uma consequência, pois Deus olha para o caráter do fiel; se a pessoa entra na casa de Deus e faz um voto, que ele o cumpra; não quebre o voto, seja ele íntegro.

Vejamos como o pastor exemplificou e explicou essa “integridade” que o fiel deve ter: “Vamos ver o voto como dinheiro. A pessoa pega um envelope para fazer uma oferta no dia 31 do mês. Só que ela não recebe no dia 31, e sim no dia 1º; traz a oferta, portanto, neste dia. Eu pergunto a todos vocês: ela está certa ou errada?” Todos responderam: “Ela está certa!”. O pastor, então, argumentou: “Não, ela está errada!” E continuou:

Meu irmão, quando você fizer seu voto, não tarde em cumpri-lo. Trazer no dia primeiro está errado. Você fez o voto, cumpra no dia prometido, pois, se não for assim, é preferível que não faça o voto. Uma coisa que quero lembrar: voto não é dízimo. Dízimo é dízimo, voto é voto. Quando você faz um voto, isso é um investimento em prol do Reino de Deus. Esse versículo que lemos chama a atenção para uma primeira coisa: o cumprimento financeiro seu com Deus; e uma segunda, o cumprimento do prazo acertado com Deus. Você não pode tardar. Com a quebra de um voto, a Igreja perde a integridade. Diga: Pastor, eu quero recuperar a minha integridade!.

Ao final da reunião, anunciou que haveria consagração para o dizimista; o não-dizimista deveria levantar a mão para o alto e ficar de pé. E três pessoas ali presentes se apresentam como não-dizimistas, ainda. O pastor, então, ora para que aquelas três pessoas futuras dizimistas sejam por Deus abençoadas e, na mesma semana, prosperem. E pede que todos digam “Amém”. Em seguida, ordena que os “homens de Deus” distribuam os envelopes a cada um dos prováveis novos dizimistas e os consagrem. Os “homens de Deus” põem as mãos por sobre a cabeça deles, de olhos fechados, e todos escutam o pastor: “Deus, irmão, não está preocupado por você trazer um milhão de reais para a Igreja. Ele quer sua obediência!” E pede que digam “Amém”. E, dirigindo-se a todos que já estavam com seus envelopes nas mãos, para a oferta do dia, diz que a oferta, naquele dia, seria de revolta; todos

sabem que o Diabo está aqui presente e se manifesta sempre quando alguém enfrenta o poder de Jesus, que aqui é maior e vencedor. E diz: “Irmão, dê sua oferta com raiva, com inconformismo. Tragam suas ofertas de dez, traga sua oferta espontânea, seu envelope”. Logo em seguida, o pastor traz um cálice com óleo para consagrar os novos dizimistas – de imediato, também é passado nas mãos de todos os dizimistas presentes – e pede pela fidelidade. E pergunta: “Quem gostaria de levar o sangue do cordeiro para proteger sua casa?” E muitos levantam as mãos.

5.3 O poder espiritual do pastor

O pastor ordenou para que todos lessem o texto de João sobre a ida de Jesus a uma festa na qual, em determinado momento, faltara vinho. E comentou que, quando da transformação da água em vinho, os discípulos disseram que Jesus guardara, para o fim da festa, o melhor. Em seguida, tomou o trecho “guardou o melhor” e jogou para os fiéis, dizendo que todos têm que seguir Jesus, isto é, dar do melhor para as bênçãos se derramarem. Perguntou “*Quem crer nisso?*” Todos levantaram as mãos, dizendo: “Eu creio, amém”! Pediu a todos aqueles que tinham dinheiro a receber e estavam amarrados que, chegassem até à frente do altar. Muitos vão. Iria orar por essas pessoas e por todos aqueles que estão com o “capeta” amarrando o dinheiro, a justiça, impondo miséria. É o momento do “Sai”, dito com muita ênfase por ele, enquanto todos, de cabeça baixa e olhos fechados, oram, em voz alta, junto com o pastor. Ao final, um “Sai” bem forte. O ambiente foi tomado por emoção tão forte, que o grito de todos, em uníssono, dizendo “Sai” várias vezes, nos deu arrepios! Todos voltam, em seguida, aos seus lugares. (Corri meus olhos sobre a membrezia ali presente e senti todos mais aliviados. Afinal, o “capeta”, figura tão presente no recinto e, ao mesmo

tempo, tão combatido, por ser o grande foco ao qual são imputadas todas as ações malélicas, parece ter sido afastado do centro).

O pastor perguntou pela “chave”. A Campanha da Chave. Todos mostram, levantando-a para o alto, à frente do altar. Ainda em clima de oração, pede que coloquem a chave bem no centro da cabeça: não na testa, mas no meio da cabeça. E ordena que fechem os olhos. Assim, são levados a pensar no mal que querem expulsar e, com isso, “desamarrar” ou livrar-se desse mal, retirando-o do seu corpo. O pensamento novo, com a saída do mal, trará para o fiel bênçãos. A “chave” deve ser trazida sete terças-feiras. Perguntou quem ainda não tinha e fez nova distribuição. E avisou: quem havia esquecido a chave em casa, mas estava na reunião cumprindo sua campanha, o pastor devia orar às mãos desse fiel, para, quando chegar a casa, tocar a chave. Pediu, ainda, que colocassem a chave no lado do seu coração e disse que o mal, também, estava ali, deviam dele se livrar. A simbólica da chave é para abrir a mente do fiel, desobstruindo-a da ação maligna e, com isso, poder reintegrá-lo à sua razão, agora livre das idéias perturbadoras do diabo, e ao seu afeto, de onde deve partir sua decisão de dar o melhor.

Nesse momento, lembrou o caso de “Amasias”, um personagem bíblico que, com medo de perder o prestígio, chegou a morrer. Segundo o pastor, aquele havia feito um voto, mas não cumpriu, daí sua morte. Classificou isso de “voto de tolo”, isto é, não cumprido. E disse:

Meu irmão, ninguém engana Deus! Meu irmão, nunca permita que o diabo encha o teu coração. O objetivo é o de abençoar e Deus diz que cada um dê segundo o que manda o seu coração. O dinheiro é seu? É, e você não é obrigado a dar. Mas, se você prometeu, dê! Não minta para Deus. E como a gente sabe que está mentindo? Quando Deus fala em seu coração. Deus usa o pastor, por exemplo, para lançar um desafio, um desafio, digamos, de cem reais; mas não para você ser obrigado a dar. Se o seu coração disser “dê”, dê com alegria, pois é Deus determinando a você.

O pastor denunciou que havia muita gente morta financeiramente, na Igreja. E explicou, afirmando que muitos ofertam, sem ser pela obediência a Deus. A obediência a Deus é o maior sacrifício nos dias de hoje. Ensinou, ainda, o que não deve ser a oferta e o

sacrifício, mas todos têm que ser obedientes a Deus. Voltou a insistir na existência de muita gente morta na Igreja, muita gente ofertando errado. O fiel é alguém abençoado, porque cada um é a coluna que sustenta a Igreja. Concluiu, dizendo que seu objetivo não era arrancar dinheiro de ninguém, mas ensinar a todos como ser abençoado. Fez mais um alerta:

Quantos estão perdendo suas bênçãos pelo fato de mau inter-relacionamento com as pessoas. A maneira como você está dando conta o teu coração conta. Muita gente perde tempo aqui, na igreja. A palavra reconciliar é reatar relações, mas nem sempre é possível, tudo bem. Só que você não pode guardar ressentimento. Temos que exercer a nossa capacidade de perdoar. O diabo coloca o orgulho para impedir uma reconciliação, um perdão. Jesus mandou primeiro reconciliar e depois voltar e fazer a oferta. Tudo o que o pastor está falando analise na Bíblia; não fique só no “amém”, “amém”. Há pessoas que retêm o perdão. Romano, capítulo treze, versículo oito: “que ninguém fique devendo coisa alguma”. Aqui tem dois sentidos: um espiritual, outro material. Pare de fazer dívidas. O diabo não tem cartão de crédito e nem cheque para passar; isso quem tem é você. Então, pare de fazer o que não pode. É o capeta? É você, irmão, que faz isso! Faz um voto a Deus para saldar a dívida. O lance espiritual: o perdão. Aqui, na terra, primeiro é o dinheiro, depois, o coração; no céu, a coisa é diferente: primeiro o coração; depois, o dinheiro, tua oferta. Não é simplesmente abrir a carteira e depositar no altar, não adianta depositar o teu sacrifício e não tens perdoado o teu irmão.

O pastor chamou todos aqueles e aquelas que tinham problemas de relacionamento para orar, pedir perdão a Deus e, assim, prosperar:

E aprendemos, oh, Deus, que o ato de ofertar é muito mais sério do que a gente imaginava. Não é simplesmente abrir a carteira, passar um cheque com o salário todo; simplesmente vender o imóvel e trazer o bem para ofertar à Igreja. O Senhor disse que, quando nós trouxéssemos a oferta, lembrássemos de um irmão que tem algo contra nós; que a gente fosse lá e se reconcilie com ele, fazendo as pazes e, quando voltássemos em paz, aí, sim, nós poderíamos ofertar. Oh, Deus! Aqui está o teu povo diante do teu altar. O povo que o Senhor escolheu e levantou para Ti. E até hoje, Senhor, o diabo estava amarrando a vida desta pessoa; ela até que estava sendo fiel no dízimo, nas ofertas, mas ela não estava fazendo a sua parte, porque, no seu coração, havia um ódio, uma mágoa, um ressentimento, algo que entristece seu doce espírito, mas ela chega diante da tua presença agora, para pedir perdão a ti. Meu irmão, comece a falar com Deus. Fala pra Deus o que você sente em seu coração; se você sentia vontade de matar aquela pessoa, seja sincero, não esconda... Diga: “Senhor! Aquilo que aquela pessoa me fez dá vontade de matá-la, Pai! Mas eu te peço, me dá um coração temente a ti; coloca o teu amor no meu coração; eu perdôo aquela pessoa e que você vai orar por ela, Igreja, peça pra Deus abençoar aquela pessoa que te feriu e que te magoou.

Nesse momento, o pastor chamou todas as pessoas para a frente do altar, todas que queriam recuperar a sua integridade, por terem quebrado o voto – levaram envelopes para casa e não os restituíram, deixando-os em casa acumulados, não cumpriram o prometido ao seu Deus. E todos vão chegando e ficam de pé. O pastor pede que coloquem a mão direita no coração e começa a fazer a oração para todos:

Oh, Deus, essa pessoa que está aqui diante desse altar, Senhor, ela vem te pedir perdão, Senhor, por algo que ela prometeu ao Senhor e não cumpriu. Perdoa, Espírito Santo, devolva a integridade desta pessoa! Pai, talvez essa pessoa prometeu uma oferta, e o envelope que está em casa ela não pôde devolver... perdoa, Senhor. Oh, Senhor da glória, tem misericórdia de nós por te usarmos e não fazermos, e a tua palavra dizem que é melhor que não votes, do que votar e não cumprir. Coloca em nós o teu caráter, Senhor, o espírito de fidelidade, para que nós honremos a nossa boca que abrimos, ao te falar. Oh, meu irmão e minha irmã, fale com Deus agora, peça perdão a Ele por algo que você cometeu de errado, por algo que você prometeu e não cumpriu. Deus está dizendo a você nesta tarde que você é um mestre para essa obra. Você se associou, começou bem, e “chegaram” as lutas, as dificuldades, e hoje você não colabora mais, hoje você não tem mais aquele empenho, não se preocupa como antes, peça perdão a Ele, igreja! O diabo roubou a tua dignidade, oh, Deus! O Senhor Jesus perdoa as nossas falhas e devolve a nossa integridade para que possamos continuar. Digam: “Senhor Jesus, me perdoa, porque um dia me comprometi e não cumpri, mas, nesta tarde, eu descobri o teu perdão e a tua misericórdia. A partir de hoje, eu vou me esforçar para cumprir todos os votos e integridade diante de Ti. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém!”.

O Pastor continuou sua oração, dizendo que, naquele mesmo dia, todos iriam ver o pior tipo de demônio, ou seja, o não-manifesto – a pessoa precisa expulsar de sua mente tal demônio. De acordo com ele, se o fiel insistir em querer ficar com a mente cauterizada, não receberá bênção alguma. Há pessoas – segundo o pastor – que dizem para si: "Eu não vou dar o dízimo! Quem, eu, dar o dízimo para o pastor?" Ao que o pastor respondeu, dizendo que na Bíblia está escrito: *“O pastor é digno do bom salário. Mas quem está com a mente cauterizada não entende nada disso”*.

Nesse instante, voltou-se, com mais atenção, para os presentes, desceu do altar e disse que, naquele momento, existiam pessoas que olhavam para o seu salário e ficavam

conformados. E gritou, afirmando que a “Palavra” diz: “Não vos conformeis!” E perguntou: como Deus pode dar mais a alguém que acha que tudo está bom? E aconselhou:

Transformai-vos pela renovação da vossa mente. Você tem a palavra e o poder de Jesus e também o seu Espírito. Contra isso não tem poder. O que Deus pode fazer se você está conformado? Não aceito o fracasso, não aceito a derrota. Você tem um guerreiro dentro do seu peito, irmão, e ele não quer que você fique conformado.

Muitos, nesse momento de grande fervor na pregação, dizem “Amém”, “oh, glória”. E continuou a reflexão, dizendo que, se a pessoa está desempregada, vá para a luta e faça alguma coisa para transformar a mente e modificar a vida, que as bênçãos chegarão. Quando a mente é renovada, a pessoa recebe, de forma agradável, a boa e perfeita vontade de Deus. Ensinou, ainda, que Deus tem de encontrar, em cada um, disposição, espírito de guerra, de determinação. Se tiverem esse espírito, tudo dará certo e as bênçãos chegarão. Com isso, concluiu que todos devem renovar a mente, não a deixar cauterizada.

5.4 Rituais de salvação: preces, curas, milagres

No discurso do pastor, “perseverar” vai sendo entendido aos poucos, como “não desanimar”, “não se deixar cair”, “cumprir com a campanha”. O livro do profeta Daniel é de grande inspiração para o fiel se manter firme e não se deixar abater pelo diabo. Este, na fala do pastor, é sempre uma força maligna que, entre outras coisas, impede o fiel de perseverar na sua ida à igreja (templo) para a realização da campanha (sete semanas).

A participação dos fiéis, mínima durante todo o culto, se restringe às palmas ritmadas ao som de uma música. O “amém” é palavra que o pastor pede constantemente, no decorrer de todo o culto, porque expressa o “ciente” sobre as coisas de Deus e da Igreja e é o mesmo que está louvando: “*Quem compreende levante a mão*”; em seguida, “*Amém, Senhor*”, diz o pastor. Todo o seu discurso é feito, circulando em volta do altar e com certa

plasticidade peculiar – isso de acordo com a necessidade de ênfase em alguma questão. Do altar, a fala se refere a quem luta pela firmeza das certezas de que só a fé pode esperar.

O pastor, então, ordenou que todos depositassem no altar seus pedidos por escrito, além de outros objetos, como carteira de trabalho, retratos, cartão de crédito, receitas de remédios, cópia de processos na Justiça, cópia de pedido de aposentadoria, nomes de pessoas. Cada objeto corresponde a alguma coisa a vencer ou a algum mal a derrotar ou, como o próprio pastor diz, “*estão amarrados*”. Todos esses objetos dispostos no altar compõem uma identidade ritual⁸⁹ cujo coração revela complexa relação afetiva que busca ligar seus donos uns aos outros, pois, mesmo objetos pessoais, carregam, em comum, o amargo gosto de vida que não prospera. Na existência das coisas, o diabo, conforme o discurso oficial da instituição⁹⁰, manifesta sua alma, por isso tranca a vida, ou “tranca a rua”. É preciso, então, destronar o “capeta” do poder que lhe é inerente⁹¹.

Antes de depositar os dízimos – recolhidos em sacolas ou colocados no altar – todos ficam de pé, em oração, para fazer sair algum mal que está afligindo o fiel. Todos fecham os olhos. Os “homens de Deus”, durante esse momento, circulam pelo templo, olhando bem os fiéis, e decidem repousar as mãos em suas cabeças (escolha aleatória) e passam a orar em voz alta para que o mal saia do corpo. Os fiéis oram em voz alta, pedindo a

⁸⁹ “As coisas sagradas em relação às quais funciona o sacrifício são coisas sociais. E isso basta para explicar o sacrifício. Para que o sacrifício seja bem fundamentado, duas condições são necessárias. Primeiro é preciso que haja fora do sacrificante coisas que o façam sair de si mesmo e às quais ele deve o que sacrifica. É preciso, a seguir, que essas coisas estejam perto dele para que ele possa entrar em relação com elas, nelas encontrar a força e a segurança de que necessita e retirar de seu contato o benefício que espera de seus ritos”. (Cf. MAUSS; HUBERT, 2005, p. 107). A disposição desses objetos em altar é sempre o início do cerimonial neopentecostal.

⁹⁰ R.R. Soares inicia seu ensinamento sobre o dízimo, afirmando: “[...] se o filho de Deus não for dizimista, jamais prosperará, pois, ao deixar de entregar o dízimo, ele não somente está desobedecendo ao Senhor, mas também se abrindo para as operações do diabo em sua vida” (2004, p. 7).

⁹¹ O cristianismo institucionalizado evangélico neopentecostal, por certo, não é o único que segue, ainda hoje, anunciando o diabo em suas fileiras. A decisão evangélica neopentecostal de seguir literalmente cada palavra da Bíblia jamais poderia prescindir da mais significativa figura do mal exposto por essa Escritura. E por que não? Stanford (2003, p. 54) oferece uma razão: “Tanto o caráter como as ações do diabo são cruciais para que seja constituída a história da salvação da humanidade, o que é o cerne mesmo do Novo Testamento. Sem a presença desse personagem, não há nada ou ninguém que Cristo possa combater, deixando de haver qualquer justificativa para afirmar a existência do ‘Reino de Deus’”. A figura do diabo sempre foi algo indefinido, o que possibilita qualquer imaginação religiosa que admita sua existência, como, por exemplo, a neopenecostal, possa fazer emergir, como representação do mal, um significado tão forte como “o devorador” (Cf. SOARES, 2004, p. 39).

Deus a expulsão daquele mal. Manifestam-se vozes ao mesmo tempo, clamando, que se dilaceram por todo o templo, causando a impressão de que a força de tal clamor, acompanhado de gritos – “sai”, “sai”, “sai” –, expulsará toda ação negativa que, por ventura, se tenha apossado da vida ou esteja impedindo o fluxo das correntes e campanhas. Um dos auxiliares ora e grita, para que o espírito maligno “saia”. Depois de toda essa oração ⁹² forte, todos batem palmas.

O pastor pediu que abrissem a Bíblia em Segundo Reis, capítulo segundo. Desse texto, ele tomou, para refletir, a expressão “*prato novo*” e associou a “*novo pensamento*”. Pensamento ruim impede, amarra, puxa para baixo. Mudar o pensamento, na leitura do pastor, é algo muito importante para a vida prosperar. Segundo ele, não se deve pensar nas dívidas no momento de fé, pois todas já ficaram para trás. Pensar nelas conduz a se afundar, desanimar, não fazer nada, não transformar. Enfim, avisou que já estava terminando um trabalho e que iria ensinar a todos como prosperar.

Notamos que, na Igreja da Graça, existe patente preocupação com a instrução do fiel, mas sob o ponto de vista bíblico. Usam-se, por demais, os textos bíblicos. A falta de teologia racional e sistemática é superada pela prática hermenêutica livre, e não exegética. Em um dos dias de nossa participação, o pastor lançou um “curso” de sete terças-feiras para todos. Pediu que trouxessem um caderno para escrever sobre os ensinamentos, a partir da Bíblia, de como prosperar. Ele leu alguns tópicos do estudo em preparação a serem passados a todos os fiéis. Insistiu que trouxessem caderno e caneta, porque apontaria oito razões que normalmente impedem os fiéis de prosperar e aprofundaria cada uma delas. Esse segredo seria revelado aos

⁹² É sugestivo o conceito que Bastide (2006, p. 166) elabora sobre “oração”: “Ela é uma comunicação, que pode se dar através de objetos, gestos, palavras, no mais das vezes por uma combinação dos três, entre os homens e as forças sobrenaturais, dentro de uma relação estabelecida como assimétrica (a assimetria manifestando-se no discurso, assim como nos gestos simbolizando a súplica ou os objetos que significam essa atitude)”. O termo “oração forte” é muito significativo no discurso da Igreja da Graça, porque ele chama atenção para o seu bom pronunciamento bem como para a importância da oferenda no sentido de ter sido a melhor.

poucos⁹³; tudo obedeceria à organização um tanto escolar, porém a participação seria a garantia da revelação do que ainda era mistério.

O pastor fechou os olhos por um instante e, em seguida, retomou sua inspiração e disse a todos: “Fé é certeza. A fé examina. Não é o pastor que examina a orientação”. A fala vai sendo tecida de modo que todos passem a entender que ninguém dá aquilo que não tem e nem dá mais do que não tem. “*O que é a emoção?*” pergunta a todos. E o pastor afirma que seria o mesmo que ir pela voz de comando; não adianta fazer sacrifício, se o fiel não se entrega a Jesus⁹⁴. Emoção – ensina – “é ação destrutiva. A fé é algo inteligente, de modo que se Deus manda alguém dar tudo de tudo o que possui, Deus abençoará em dobro”. Todos ficam surpresos em seus lugares, quando ele finaliza, dizendo: “*Mas não é o pastor que está mandando. Você não pode fazer aquilo que Deus não manda. O objetivo do pastor é abençoar. E digo mais: você vai sair daqui abençoado ao dar tudo*”. Nesse momento, ficou no ar uma sensação de coerção. Na realidade, o apelo ao coração e à alegria de cada um se configura em lugares de onde brota a integração do homem e seus objetos. Isso explica, por um momento, que Deus abençoa por meio do dinheiro.

Nesse dia, o pastor lembrou que, um dia, fora procurado por uma mulher logo depois do culto, com a intenção de falar sobre o processo de entrada na aposentadoria que ainda não havia saído. Ela assegurava ter sessenta e três anos. Pediu que a mulher fizesse um propósito, e ele mesmo iria fazer uma oração por ela. Um dia depois, ela o procurou bem cedo da manhã, a fim de comunicar sua aposentadoria. Emocionado, exclamou: “Vejam que

⁹³“O segredo contém uma tensão que se dissolve no momento da revelação. Este momento constitui o apogeu no desenvolvimento do segredo” (Cf. SIMMEL, 1999).

⁹⁴ “No sacrifício, a consagração irradia-se para além da coisa consagrada, atingindo, entre outras coisas, a pessoa moral que se encarrega da cerimônia. O fiel que forneceu a vítima, objeto da consagração, não é no final da operação o que era no começo. Ele adquiriu um caráter religioso que não possuía, ou se desembarçou de um caráter desfavorável que o afligia; elevou-se a um estado de graça ou saiu de um estado de pecado. Em ambos os casos ele é religiosamente transformado”. (Cf. MAUSS; HUBERT, 2005, p. 15-16). Entregar-se para Jesus é transformar-se tanto quanto transformado se tornou o objeto escolhido para a consagração.

bênção!” E todos da igreja disseram com fervor: “Amém”; outros, ainda, “Oh, glória”. Após esse testemunho, iniciou uma oração final que diz:

Oh, Pai querido e Pai amado! Você diz em sua palavra que aquele que confessa e deixa o pecado alcança a misericórdia do Senhor. E que, se nós confessássemos, o senhor será justo para nos purificarmos de toda injustiça. Oh, Pai querido e Pai amado, perdoa cada uma dessas pessoas agora, faça um esforço e dê vida de teu sangue, tira toda mágoa, todo ressentimento, todo ódio... Essa pessoa que não consegue se libertar do passado, oh, poder de Deus, entra em ação agora, em favor de cada uma dessas pessoas! E faça, Senhor, faça em cada uma dessas criaturas uma nova pessoa, cheia de amor. E a partir de hoje, meu Deus, que ela venha colher os frutos por essa atitude que ela tomou nesta tarde. Diabo! Se for isto que você estava usando para amarrar a vida financeira desta pessoa, capeta do inferno, você perdeu mais uma batalha! Este povo pertence a Deus, está escrito na letra de Deus, você não pode tocar. Oh, Pai querido e Pai amado! Nós te louvamos e te agradecemos. O Senhor é bom e sua misericórdia dura para sempre... O diabo perdeu mais uma batalha. Ah, minha irmã, meu irmão! Começa a agradecer a Deus pelo perdão d’Ele. Oh, Senhor, determine que as bênçãos alcancem a vida daquela pessoa agora, porque Deus abençoou Jó quando ele orava para seus amigos, amigos que lhe incriminaram e que disseram que ele estava em pecado...Ele orou pelos seus amigos, e Deus deu a ele tudo em dobro tudo o que ele tinha perdido. Ore agora por essa pessoa igreja, fala o nome dela agora, não deixa o diabo te enganar, limpa o seu coração diante de Deus, em nome do Senhor e Salvador. E, antes de sair, não esqueça de uma coisa, que o Senhor confirma as palavras do seu evangelho. Está escrito também na sua palavra que o que ligardes aqui na terra será ligado também no céu. E eu digo agora, em nome do Senhor Jesus, a bênção financeira dessa pessoa... Levantem suas mãos para Deus, agora: Pai, eu determino que ainda esta semana essa pessoa receba uma bênção financeira; Pai, não a deixa ficar esperando, mas, oh, Deus ela vai receber. Eu determino, Senhor, a bênção da prosperidade. Digam todos: “Senhor Jesus, eu te agradeço pela minha vitória, pela minha bênção, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. E, se você crê, uma salva de palmas bem forte para o Senhor Jesus!.

5.5 Comentários finais

Todo esse processo reflexivo e de ensinamento religioso vivenciado pelos fiéis da Igreja da Graça sob a orientação de um único pastor fica claro, em sua totalidade, no nosso relato um *discurso*⁹⁵. Este revelou um conjunto de “coisas” que se prestaram não só

⁹⁵ Quando nos referimos a *discurso*, não estamos entendendo por isso tão-somente o que aqui está relatado por escrito. Isso também é discurso. A dinâmica religiosa presente nos cultos neopentecostais não se restringe, por exemplo, à fala do pastor, a qual não é única, pois há a fala dos obreiros (as), dos fiéis. Rosalind Gill (2002, p.

para compor um ato de comunicação, mas fundamentalmente para definir, modificar ou ratificar uma realidade simbolicamente constituída. Não há dúvida, no entanto, de que um dos pressupostos subjacentes a essa experiência discursiva tenha sido os fiéis em suas mais diferentes situações ali verificadas, principalmente, quando anunciadas por seus próprios testemunhos.

Considerando o campo religioso produtor de sentido, no qual não só a fala exerce comando de direção, por expressar bem seus símbolos como forma de persuasão, destacamos o que, no momento, achamos fundamental: a instituição religiosa da Graça favorece, a partir de uma diversidade de “coisas” no cotidiano dos cultos, uma identidade à sua membresia.⁹⁶ Cada fiel, em sua adesão de pertencimento, passa para além de “simples” conversão a vivenciar, no dia-a-dia, a construção da lógica de pertencimento preocupada com uma identidade. Esta pode expressar-se, por meios tradicionais, como passar por um rito de batismo ou carregar na camiseta um emblema com dizeres, tal qual “sou dizimista fiel”. Porém existe algo de pertinente no processo de ritualização vivido pelos fiéis neopentecostais que indica não ser só criativo; há certa lógica comunicacional diferente e forte, não vivida antes por alguém que chega pela primeira vez. Fundamentalmente, tal identidade é vivenciada e assumida. Ser dizimista fiel, por exemplo, é um sentimento que deve ser manifestado como um sinal de santidade:

Quem for dizimista fiel, Deus repreenderá o devorador. Quem não dá o dízimo, o devorador age, impedindo que a vida prospere. (D/R n. 7).

247) reflete que o termo discurso “é empregado para se referir a todas as formas de fala e textos, seja quando ocorre naturalmente nas conversações, como quando é apresentado como material de entrevistas, ou textos escritos de todo tipo”. Mas não só fala e textos escritos mas também cantos, expressões plásticas, uma variedade de objetos outros que se transformam em símbolos compõem e se tornam discursos.

⁹⁶ Ao final deste capítulo, destacamos, em forma de síntese, as expressões-chave e idéias centrais subjacentes ao nosso relato de campo anteriormente exposto, o qual, juntamente com as entrevistas, comporá o quadro empírico de referência para nossas análises. Para diferenciar do modo de indicarmos as entrevistas, as expressões-chave e idéias centrais, quando utilizadas no corpo do texto como suporte do aprofundamento, serão sinalizadas com D/R (Destaque do Relato) e sua seqüência numérica para verificação.

Na hora de ofertar, não pode ser com tristeza, mas, com alegria, pois Deus está olhando para o coração de cada um. (D/R n. 8).

Há prescrição ritual para o fiel se comportar em um dos momentos tão sagrados, como o das ofertas. O fiel sabe que não era assim, principalmente se pertencera à confissão católica romana. Novo laço socioidentitário começa a se desenhar: dar com alegria, para repreender o mal e, assim, prosperar; acima de tudo, dar e não de qualquer jeito. Isso causa inquietação, porque dar, independente da sua situação socioeconômica, exige na nova realidade relacional, outra atitude para “pertencer”, como antes não se verificava: dar, mas com alegria. O ritmo que deve expressar a vida religiosa agora, no novo espaço de pertencimento, deve ser o mesmo expresso na vida social lá fora, onde nem tudo é só tristeza. O relato que expomos em páginas anteriores, nas quais mostramos um processo de ritualização, não tem outro objetivo senão o de fortalecer os sentimentos de pertença coletiva ou de dependência de uma realidade moral superior que se deve acreditar salvar o indivíduo do caos e da desordem em que está vivendo:

Assim que cumprimos nossos deveres rituais, retornamos à vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos pusemos em contato com uma fonte superior de energia, mas também porque nossas forças se revigoram ao viver, por alguns instantes, uma vida menos tensa, mais agradável e mais livre. (DURKHEIM, 1996, p. 417).

Importa deixar claro que o que está no centro dessa regra ritual – “ofertar com alegria” – diz respeito a algo desejado como sagrado: o dinheiro. Essa ação sobre tal objeto não parece ser comum no cotidiano, isto é, ali o dinheiro não é separado para pagamento, mas para ser ofertado por meio de ato religioso que o consagra. Tal ação pressupõe eficiência, na medida em que a intenção é debelar o mal que tranca o caminho da prosperidade individual ou da própria família – muitas vezes, conforme o próprio testemunho, no “fundo do poço”. O que foi mencionado acima fala de “coragem”, “energia”, “forças”, “agradável”, “revigorar”, tudo muito próprio de verdadeira identidade ritual, pois esta, fundamentalmente, ao se expressar, por meio da prática de simbolização,

se pretende também eficaz. Mas isso não se verifica apenas como algo próprio da esfera religiosa, segundo observa Mary Douglas (*apud* SEGALLEN, 2002, p. 29)⁹⁷:

Animal social, o homem é um animal ritual. Suprima uma certa forma de rito, e ele reaparece sob uma outra forma, com vigor tanto maior quanto mais intensa for a interação social [...]. Não existe amizade sem ritos de amizade. Os ritos sociais criam uma realidade que, sem eles, nada seria. Pode-se dizer sem exagero que o rito é mais importante para a sociedade do que as palavras para o pensamento. Pois sempre se pode saber alguma coisa e só depois encontrar palavras para expressar aquilo que se sabe. Mas não existem relações sociais sem atos simbólicos.

O ritual e suas “coisas” estão em um só campo de significado: buscam produzir tão-somente sentido. Na citação de Durkheim, este reflete que, por meio do rito, se pretende “por alguns instantes, uma vida menos tensa, mais agradável e mais livre”. Isso é certo, mesmo a um custo de sacrifício, como costuma acontecer nos ritos religiosos. E, conforme Mauss, “modifica o estado moral da pessoa que o realiza ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (1999, p.151).

Nosso relato de campo quer ser mais que formação discursiva, em que o sujeito pode e deve dizer em uma determinada conjuntura. O dizer, o falar se coloca como inerente ao processo de ritualização, que se apresenta mais amplo. Pela natureza do objeto que identificamos e pelo qual nos interessamos como “coisa” a compor todo o processo ritual, não seria o bastante dizer: existe um tipo de discurso e, nele, o desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte (o pregador/pastor e os fiéis) – o locutor, “dono” da voz, está legitimado por tomar parte do plano espiritual e o ouvinte, colocado nessa relação, no plano temporal. Não seria bastante, ainda, dizer simplesmente que, nesse tipo de discurso, a religião abarca duas dimensões – a de concepção de mundo e a de atitude prática – ou foca tão-somente a noção de fé. Tudo isso conta, mas sob a identificação de processo ritual. Suas regras estão muito bem colocadas e seguidas, quando verificamos todo o movimento dentro do templo da Igreja da Graça e nos relatos de testemunhos que sempre

⁹⁷ Cf. também Rivière (1997, p. 18).

legitimam a eficácia das expressões rituais na vida e na relação dos fiéis com o seu “mundo” agora. É bem verdade, por exemplo, que a noção de fé é ponto importantíssimo de discernimento se considerarmos apenas um discurso, pois ela é sempre algo tomado pela hierarquia religiosa como exemplo fundante da ação no cotidiano dos fiéis e, conforme Orlandi (1996, p. 250),

entre as qualidades do espírito está a fé, que é o móvel para a salvação. Isto é, dada a condição humana em relação a Deus, dada a separação indicada por essa condição (o pecado existe), a fé é a possibilidade de mudança, é a disposição de mudar rumo à salvação.

Mas, insistimos, no momento do relato de campo, há uma totalidade de “coisas” acontecendo, cuja identificação em um tipo de discurso por si só não suporta tamanha expressividade e plasticidade subjacente, porquanto não só a “fala” é expressiva como dimensão simbólica, até porque a concepção hoje de discurso não mais se resume a tal compreensão⁹⁸.

Em síntese, queremos que fique entendido como “totalidade de coisas” expressas no intercurso do processo de ritualização por nós descritos o seguinte: “por meio destes rituais, os elementos abstratos identificados, analiticamente, cobram significação social. E se materializam em formas de relações, sanções, narrativas, cerimônias, que dão um senso de identidade e normatividade aos membros do (s) grupo (s) implicado (s)” (Cf. BURITY, 2002, p. 35). Ao lermos a síntese das expressões-chave e suas idéias centrais (ver síntese a seguir) subjacentes ao relato de campo, percebemos quanto “esforço” se faz para os fiéis encontrarem, por exemplo, uma ordem de valor entre o mundo lá de fora (sociedade real) e o mundo do desejo religioso (sociedade sonhada/Reino de Deus). É preciso que eles escolham, também por meio da fé, em meio a tantas tensões, algumas bases práticas para projetar, mais além, o mundo que buscam desde o momento de adesão ao pertencimento

⁹⁸ A questão do lingüístico e do extralingüístico como uma unidade que se apresenta em dada construção cultural (Cf. LACLAU ; MOUFFE, 1993; LACLAU, 1992).

eclesial da Graça. Isso só torna possível, porque se confere uma identidade ao grupo, o que é missão institucional (Cf. DOUGLAS, 1998, p. 63).

A força inerente à “doação” na experiência neopentecostal, mesmo centrada no dinheiro como meio mais expressivo, se apóia na concepção doutrinária segundo a qual qualquer sofrimento vivido pelo cristão indica falta de fé. A oferta designa a dádiva como livre doação na fé, em que o propósito configura uma espera: ser bem-sucedido, gozar de plena saúde física, emocional e espiritual, além da prosperidade material. A “doação” é um lançar-se a si à espera de reconhecimento. Em razão do referido ato, o fracasso não mais baterá à porta nem adentrará para fazer morada. O coração é o critério e a ”medida” que firmam a doação, pois aí Deus incide para destronar a dúvida e, assim, imprimir o valor da oferta que jamais saldará dívida alguma, porque, na circularidade desse dom, a obrigação, como constante antropológica, é não romper com a relação. Isso buscaremos explicar no capítulo a seguir.

Síntese do Relato de Campo

Expressões-chave	Idéias centrais
<ol style="list-style-type: none"> 1 O mal que está a incidir sobre alguma dimensão da vida será derrotado conforme a perseverança e a demonstração de fé através das ofertas. 2 Na existência das coisas, o diabo manifesta sua força, sua alma, por isso tranca a vida, “tranca a rua”. É preciso destronar o “capeta” desse seu poder. 3 Perseverar é trazer a sua consagração para que a obra cresça. O dinheiro como objeto consagrado é mostrado como íntimo. 4 É do coração que vem o valor, de onde vem a medida que funda o acerto de afinidades entre o homem, Deus e o dinheiro. 5 Pensamento ruim impede, amarra o fiel, puxa para baixo. Mudar o pensamento é algo de muito importante para que a vida prospere. 6 O pensamento novo reintegra o fiel à sua razão, que se vê livre das idéias perturbadoras do diabo, que o impede de dar o melhor. 	<p style="text-align: center;">Perseverar; destronar o diabo.</p> <p style="text-align: center;">O dinheiro como consagrado.</p> <p style="text-align: center;">O coração: a medida que afina a relação entre o homem, Deus e o dinheiro.</p> <p style="text-align: center;">Pensamento novo reintegra o fiel à sua razão.</p>
	<p style="text-align: center;">Fidelidade ao dízimo repreende o mal.</p>

<p>7 Quem for dizimista fiel, Deus repreenderá o devorador. Quem não dá o dízimo, o devorador age, impedindo que a vida prospere.</p> <p>8 Na hora de ofertar, não pode ser com tristeza, mas com alegria, pois Deus está olhando para o coração de cada um.</p> <p>9 Não dá mais do que a fé orienta. O fiel tem que ter sensibilidade para ouvir a voz de Deus. O Espírito Santo pode orientar você a dar tudo. Não é o pastor que examina a orientação. É a fé que examina.</p> <p>10 Emoção é ação destrutiva. A fé, algo inteligente. Se Deus manda alguém dar tudo o que possui, ele abençoará em dobro.</p>	<p>Ofertar com alegria.</p> <p>Dar sob orientação da fé.</p> <p>Emoção: ação destrutiva.</p>
<p>11 Nunca diga “não posso”; nunca aceite o fracasso; não deixe a derrota falar; nunca perca o ânimo; nunca diga: “não dá”, “não vou conseguir”; mantenha sua fé em ação; você vai conseguir; você não tem que se desesperar; siga em frente; siga forte.</p> <p>12 Ninguém pode agir como se age lá fora, na sociedade.</p> <p>13 Tudo o que você precisa é saber usar a fé.</p>	<p>“Não” ao fracasso.</p> <p>Não agir como na sociedade.</p> <p>Saber usar a fé.</p>
<p>14 A oração é sempre no sentido de uma “desamarração” de algo a impedir o bem-estar do fiel.</p> <p>15 O momento da oferta tem de ser um momento de generosidade, de fé, não de medo.</p> <p>16 Pressão não gera fé e o medo gera apenas desconfiança.</p> <p>17 A oferta é um momento sagrado. Não é o valor que Deus olha, e sim o coração.</p>	<p>A oração desamarra.</p> <p>Ofertar com generosidade e não com medo.</p> <p>Oferta momento sagrado.</p>
<p>18 O diabo tem prevalecido em muita gente, porque a pessoa tem desfalecido, não tem ânimo e abandonou a confiança em Deus.</p> <p>19 Com a quebra do voto, a Igreja perde a integridade. O dinheiro é uma conseqüência, pois Deus olha para o caráter do fiel. Não quebre o voto, seja íntegro.</p> <p>20 Você se associou, começou bem, e chegaram as lutas, as dificuldades; e hoje você não colabora mais. Hoje você não tem mais aquele empenho, não se preocupa como antes. Peça perdão a Deus igreja.</p> <p>21 Você tem um guerreiro dentro do seu peito. E ele não quer que você fique conformado.</p> <p>22 Se a pessoa está desempregada, que vá para a luta e faça alguma coisa para transformar a mente e transformar a vida, e que as bênçãos chegarão.</p> <p>23 Deus tem que encontrar em cada um uma disposição, um espírito de guerra, de determinação; se tiverem esse espírito, tudo vai dar certo, e as bênçãos chegarão.</p> <p>24 A oferta hoje vai ser de revolta. Dê sua oferta com raiva, com inconformismo.</p>	<p>Desfacelamento, abandono da confiança.</p> <p>Quebra do voto, perda da integridade da Igreja e do fiel.</p> <p>Guerreiro dentro do peito, espírito de guerra.</p> <p>Transformar a mente, transformar a vida.</p> <p>Uma oferta de revolta e de inconformismo.</p>

6 O DINHEIRO COMO DOAÇÃO

A vida da maioria dos indivíduos pertencentes a determinada expressão religiosa neopentecostal é singular e se apreende durante os breves ou longos depoimentos/testemunhos anunciados ao fim de cada culto, indicando uma vitória alcançada, revelando o quanto ele têm de necessidades mais urgentes não satisfeitas. O templo, o espaço de culto e a vida cotidiana se transformam no campo de luta por vida melhor. O fiel, e não a instituição é levado por motivações diversas a ser o protagonista da história que é tão sua. Ninguém se organiza para realizar necessidade comum a todos; organiza-se cada um a si mesmo, determinando seu próprio propósito em função de um bem a alcançar. A prática religiosa neopentecostal arrasta, na vida cotidiana, o indivíduo a recompor-se por dentro, para, antes de tudo, obedecer, mas obedecer a um sentido que lhe configura subjetivamente a experiência ético-moral do novo pertencer local ⁹⁹.

O fiel tem se revelado confiante em si e bastante motivado pela experiência religiosa escolhida. A instituição religiosa, portadora de discurso hegemônico criado por consenso, orienta a fé e o pensamento para o cumprimento de atividades e de ações não-coletivas (a não ser na perspectiva de evangelizar, mediante visitas a hospitais, a presídios, e encontros temáticos voltados, por exemplo, para as mulheres). Na perspectiva de

⁹⁹ Esse “novo pertencer local” refere-se à experiência religiosa no Neopentecostalismo como lugar de pertencimento diferente do anterior. Esse pertencer local agora, por exemplo, apresenta-se direcionado para o indivíduo e fala do seu bem-estar como prosperidade. O cotidiano com suas adversidades se torna matéria prima presente num tipo de discurso que, mais que nunca, é terrestre ou seja, vale mais o aqui e agora. Outro aspecto importante inerente a “esse novo pertencer local” é que ele decorre de uma conseqüência bastante atuante na atual sociedade que diz respeito ao acentuado grau de individualização através do qual as pessoas se vêem cada vez mais obrigadas a optar por alternativas disponíveis. O que percebemos é que esse novo lugar agora encontrado não tem como característica uma religião, mas uma religiosidade. “Esta reflete a possibilidade de o indivíduo acessar diretamente o fator religioso e, associado a isto, de subjetivar os conteúdos religiosos objetivos da tradição cristã”. (Cf. GABRIEL, 2006, p. 17[169]).

prosperidade, a luta é individual ¹⁰⁰ ou, no máximo, familiar (caso a adesão ao pertencimento religioso de todos os membros ocorra na mesma instituição religiosa).

Na organização de sua estratégia, uma instituição religiosa neopentecostal, por exemplo, a Igreja Internacional da Graça de Deus, deixa muito claro que é na vida cotidiana e na realização da necessidade individual do fiel que ela foca não só o discurso – muito bem articulado – mas também a fé e a confiança. Tais experiências adquirem valores religiosos próprios no universo simbólico da instituição, que o elabora e reelabora constantemente, de forma criativa e guerreira. Ela sabe muito bem que os mencionados sentimentos antropológicos – fé e confiança – desempenham papel fundamental na esfera da cotidianidade. Dizemos antropológicos, porque é desse ponto que a dimensão religiosa se constrói ¹⁰¹.

Um consenso, de imediato, oferece-se como base fundamental: *o dar*. E dar do “melhor”, pois para Deus a oferta se destina de agora em diante. A estratégia institucional deixa entrever que o processo desenvolvido a partir da adesão do fiel ao pertencimento eclesial possibilita a ele tornar o cotidiano aceitável e poder realizar algo significativo quanto às necessidades prementes, por exemplo, prosperar na vida financeira. E mais: é necessário testemunhar isso perante todos, como sinal da vitória alcançada, porém, sem nunca esquecer

¹⁰⁰ A Revista *Veja*, n. 27, 12 de julho 2006, matéria intitulada “Os novos pastores”, informa que “a nova geração de líderes evangélicos achou um caminho muito mais certo e útil de chegar ao coração dos fiéis: o da auto-ajuda. A promessa é mesma que ofereciam pentecostais e neopentecostais da geração passada: o da felicidade e prosperidade aqui e agora. Só que, para alcançá-las, os novos pastores sugerem outras ferramentas: além da fé, o bom senso; somado à intervenção divina, *o esforço individual* [grifo nosso]. ‘O discurso atual dá mais ênfase ao pragmatismo e à pró-atividade do fiel do que ao sobrenatural’, avalia o pesquisador da PUC-SP Adilson José Francisco. ‘Em vez de pregar, como fazem algumas igrejas, a libertação de todos os males por meio do exorcismo, por exemplo, esses pastores adotam alguns conceitos da psicologia: para se livrar dos problemas, é preciso uma mudança de atitude, na maneira de ver o mundo’, explica o antropólogo Flávio Conrado, pesquisador do Instituto de Estudos da Religião”. Esses aspectos não anulam a importância da oferta em dinheiro, por exemplo, por meio do dízimo ou outras modalidades de participação financeira na igreja feitas pelos fiéis. “Ofertar o melhor” é ensinamento forte presente no discurso neopentecostal, embora não reduzido ao aspecto econômico-financeiro. “Ofertar o melhor” é diferente de apenas “dar o dízimo e orar a Deus e esperar”.

¹⁰¹ A fé e a confiança são elementos vitais que atuam como defesa e crescimento da vida. A fé como elemento vital é sinônimo de confiança. E a confiança pertence aos momentos vitais fundamentais e básicos de toda vida humana. Como momento vital, estende-se para além do âmbito das profissões religiosas. Nesse prisma, a fé é componente indispensável de toda existência humana. Assim, toda e qualquer experiência religiosa não poderia deixar de partir de tais sentimentos fundamentais já existentes na vida humana.

que tudo que se alcança está, de alguma forma, associado ao tamanho do sacrifício imolado diante do altar e foi o melhor que se podia a Deus ofertar.

Esse “pertencimento eclesial” que ocorre a partir da vivência cotidiana religiosa é a experiência de comunidade, aquela da possibilidade da partilha da mesma identidade: não se trata de simples partilha de coisas comuns, mas de sentimentos de vida. É algo não redutível a simples grau de parentesco nem, tampouco, à busca frenética por vantagens (o que seria por demais econômico e utilitário, pois o proveito e a vantagem sobrepor-se-iam ao grande pressuposto que está na base do significado de “comunidade”: a vida em sua totalidade). *Doação e entrega criativa* – podemos afirmar – são a essência para um viver em comunidade, haja vista a sensação que guardamos da palavra “comunidade”: ligar-se ao bem comum. O lugar surge como porto seguro em face de um mundo destruidor dos fortes laços que nos unem¹⁰².

6.1 A oferta

A oferta, integrante de todo ato e ritual religiosos, é uma das questões mais pertinentes a todo o campo neopentecostal. Sem dúvida, não estamos dizendo novidade alguma, até porque – já é do conhecimento de muitos – sempre foi entendida, historicamente, como um sacrifício, como sinal de agradecimento aos deuses¹⁰³.

¹⁰² É interessante a observação que faz Bauman (2004, p. 89), ao dizer que “o que está mais visivelmente ausente no cálculo econômico dos teóricos, e figura no topo da lista dos alvos da guerra comercial segundo os praticantes do mercado, é a enorme área do que A. H. Halsey denominou a ‘economia moral’ – o compartilhamento familiar de bens e serviços, a ajuda entre vizinhos, a cooperação entre amigos: todos os motivos, impulsos e atos com que se costuram os vínculos e compromissos duradouros entre os seres humanos”. A herança evangélica de consideração mútua de “irmão” usada entre os neopentecostais costura uma noção de vínculo e compromisso que só poder ser vista e entendida por quem partilha experiência de comunidade. A expressão “irmão” é sinal de resistência e de identificação em sociedade que traz como consequência a fragmentação das relações sociais.

¹⁰³ “O animal sacrificado passa das mãos do *axogum* para as da cozinheira que vai preparar o alimento dos deuses” (Cf. BASTIDE, 2001, p. 32).

Se realizada uma cura na vida de determinado fiel, nada mais comum do que ofertar algo em agradecimento, porém, não qualquer coisa nem de qualquer jeito, nem em qualquer lugar. O que nos chama a atenção quanto à oferta é que esta tem sido reduzida prioritariamente, conforme verificamos nos cultos diários feitos nos templos, à doação de dinheiro:

Quando eu cheguei na igreja, eu era um camarada viciado. Viciado na bebida, no cigarro. Então, me afastei disso tudo. Então, aquela porta estava aberta por quê? Porque alguém ofertou. Eu fui liberto dos vícios. Todo o dinheiro que eu pegava gastava com bebida, cigarro. Então, quando comecei a ofertar à igreja, foi nesse sentido, de me libertar desses vícios e ajudar outras pessoas. A palavra que é lançada por sobre nós é uma palavra forte. Isso mudou a minha vida e a de meus familiares mais próximos. Os familiares notam essas coisas. (Entrevista n. 03).

O dinheiro como oferta, oferenda demarca, desse modo, dois momentos: um, antes, o dinheiro entregue ao vício, gasto com o que não traz retorno para o bem de si ou para o interesse do indivíduo do “self” (em linguagem técnica); outro, depois, o dinheiro ofertado à Igreja, à espera de que tamanha doação liberte e, conseqüentemente, a vida se transforme (não só a dele mas também a das outras pessoas) ¹⁰⁴. Existe, da parte do entrevistado, assim nos parece, preocupação difusa com o outro, expressa no interesse da doação, quando diz “ajudar outras pessoas”. Ao se lançar a pergunta “então, aquela porta estava aberta por quê?”, sinaliza-se para um “chamado” que talvez seja entendido como conseqüência da oferta de outros fiéis para, naquele momento, ele abraçar a nova fé agora a ele apresentada.

A insistência na oferta como aspecto de fulcro do Neopentecostalismo não deve ser entendida como uma espécie de algo “dispensável” nem da vida institucional (por mais que a estratégia para aquisição de dons seja agressiva), nem da vida subjetiva dos fiéis. A oferta é dimensão constitutiva da natureza humana e exerce, do ponto de vista psicológico, equilíbrio social:

¹⁰⁴ As análises econômicas e políticas, do ponto de vista de seus fundamentos, se baseiam na idéia de que o indivíduo sempre está a calcular sobre aquilo que melhor vem ao encontro do seu interesse, porém não é por aí o que pretendemos dizer, haja vista que a preocupação da parte do indivíduo com o outro já sinaliza na perspectiva de bem público, ou seja, de benefícios não exclusivamente. Ofertar, na nossa leitura, vai no caminho dessa perspectiva, mesmo sendo o ato individual. Ofertar algo de si próprio, referindo-se a si próprio, conforme bem presenciamos nos relatos de testemunhos, não significa impedimento de laços solidários.

A doação é uma obrigação, um ímpeto em demasia, um excesso da vida criativa que não pode ser entesourado, sob pena de grave desequilíbrio psíquico.

A doação é a contrapartida psíquica da aquisição. Ao recebermos qualquer coisa do outro, contraímos uma dívida e uma culpa, das quais nos redimimos ao doar. A doação não é, de forma necessária, ‘bondosa’. Podemos doar por generosidade – em gratidão, amor ou reconhecimento ao que nos foi dado – como podemos doar por egoísmo – em casos de ostentação perdulária, na disputa por sucesso e poder sociais. Mas, se não pudermos doar, de alguma maneira, nos arriscamos, simplesmente, a perder o ‘interesse’ por nossa vida e pela vida do outro (COSTA, 2000).

De fato, do ponto de vista material, a vida da maioria das pessoas presentes no dia-a-dia dos cultos neopentecostais é de muita limitação, mas persistem o desejo e a criatividade mesmo na condição de “pobres de Jó”. No caso do entrevistado antes citado, a “ostentação perdulária” se caracterizava como “algo jogado fora”, pois o dinheiro esbanjado escorria por sob o leito do vício, que significava um contradom enumerado. Isso porque o retorno não aferia sucesso algum e só causava perda do interesse pela própria vida¹⁰⁵. É certo que gastar em demasia (“*todo dinheiro que eu pegava*”) não é doar ou ofertar; não há gratuidade nessa relação nem manutenção de vínculo social necessariamente. O fiel, então, pontua seu infortúnio ao gastar seu dinheiro sem propósito, acumulando apenas suas culpas.

No imaginário neopentecostal, redimem-se as dívidas contraídas com o diabo mediante ofertas feitas a Deus e em favor também do crescimento da Igreja. O fiel está entre Deus e a Igreja e quer ser redimido por meio da oferta. Logo, para que a vida melhore, ofertar é condição fundamental. Por sua vez, as dívidas contraídas junto a forças demoníacas são redimidas mediante ofertas feitas a Deus – dons que estabelecem nova dívida, mas, agora, sob o signo do bem, pois o fundamental é a “libertação”. Em outras palavras: os dons oferecidos pelo fiel durante os rituais das ofertas são, normalmente, feitos em dinheiro e, com esse

¹⁰⁵Uma igreja evangélica neopentecostal, quando chega a se firmar em uma comunidade pobre, ela passa a contribuir, aos poucos, por meio de suas atividades diversas, com a elevação da auto-estima das pessoas e com a geração de efeito disciplinador. A vida torna-se diferente e animada para a realização de prosperidade. As correntes de oração, os desafios lançados, as campanhas a serem realizadas, tudo isso cria um movimento constante de busca por conquistas, vitórias que, mais tarde, serão partilhadas nos breves ou longos testemunhos, na igreja. Esses testemunhos, por sua vez, desempenham papel importantíssimo na dinâmica interna neopentecostal, conforme veremos mais adiante neste estudo.

procedimento, são modificados em seu significado, ou seja, não significam objeto de pura equivalência. Eles passam a implicar uma liberdade que não se concretiza pela liquidação da dívida. Mesmo que esta seja redimida – segundo a consciência do fiel e por conta do comprometimento de suas “obrigações”, por exemplo, na fidelidade ao dízimo –, ela exigirá nova prática social. A dívida deve, logo, ser mantida e alimentada, criativa e sacrificialmente, visando à diminuição do fardo sobre os ombros dos necessitados.

No dia-a-dia, o dinheiro, ao quitar dívidas, torna fácil a saída de determinada relação (não necessariamente contraída de forma mercantil). Diferentemente, no âmbito desse espaço religioso, ele reside – segundo já dissemos no capítulo quarto – no coração do dízimo. Por este, o vínculo social expressa novo compromisso moral que reaviva uma das características fundamentais da natureza do “verdadeiro” dom: a dinâmica permanente estabelecida na relação entre liberdade e obrigação: “o dom é um jogo constante entre liberdade e obrigação. A maior parte das características do dom torna-se compreensível quando é interpretada em relação a esse princípio da liberdade dos atores” (GODBOUT, 2002, p. 76). Os crentes, em suas oferendas, dão qualquer coisa; acreditam que participam com dinheiro para uma “causa”, isto é, para a construção e manutenção do vínculo social, impedindo as tensões entre liberdade e obrigação ultrapassarem os limites da aliança.

Se observados os crentes, o ato de ofertar revela toda a vida socioeconômica particular marcada por coisas a serem resolvidas de imediato. A oferta se constitui, assim, em referencial por demais estratégico, até porque a organização religiosa neopentecostal atual estrutura todo seu discurso para garantir a certeza da consecução de pequenos objetivos postos pelos fiéis aos pés dos altares (por exemplo, com seus inúmeros pedidos, escritos ou visualizados de forma criativa). Não é à toa que os pastores neopentecostais, em seus ensinamentos evangélicos, insistem na definição de que “*fé é certeza de coisas que não se vê (sic!) e a convicção de fatos que você espera*”. Do ponto de vista institucional, tal atitude

reforça a importância da obrigação, interpretada pelos crentes como liberdade¹⁰⁶. A obrigação é, muitas vezes, reforçada pela palavra “fidelidade”, mas constantemente transgredida.

Transgride-se a fidelidade, porque, em religiões de tipo neopentecostal, tal qual a Igreja Universal do Reino de Deus – a que mais cresce e a mais agressiva na estratégia de tornar o fiel um pagador de ofertas em dinheiro –¹⁰⁷, o fiel também termina rompendo com as correntes e campanhas em seu próprio favor, em razão de que o ganho do dinheiro é um grande sacrifício. Além do mais, esse rompimento se explica no fato de não se atingir a meta estabelecida, o que causa pequenas decepções, pois a certeza, tão bem propalada nos discursos feitos pelos especialistas, depara-se com a espontaneidade, a incerteza, o imprevisto, a não-equivalência (o que é contraditório à pretensão da fé neopentecostal, firmada na base de absoluta certeza).

Entretanto, tais incertezas não levariam necessariamente ao rompimento com o pertencimento institucional, porquanto as transgressões vão sendo sempre trabalhadas, para superá-las e retornar a confiança¹⁰⁸. Tudo isso é possível, porque, na oferta-dom, a liberdade do fiel não pode ser entendida como *reduzida*, por conta da estratégia agressiva e

¹⁰⁶ Essa liberdade se expressa na possibilidade concreta que têm de romper com sua adesão religiosa em favor de outra. Identificamos os entrevistados da Igreja da Graça: alguns tinham rompido com a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), por causa de um pedir constante de dinheiro por parte dos pastores. Mas a liberdade diz respeito, também, a um projeto pessoal de vida que, em determinadas circunstâncias, pode não estar mais sendo alimentado por tal espaço ou pertencimento religioso. Apesar da experiência sectária pentecostal que o fiel esteja fazendo, ele é capaz, sim, de rompimento. Não é à toa que, no discurso eclesiástico, conste tanta insistência na fidelidade.

¹⁰⁷ A Igreja Universal do Reino de Deus foi criada em 1977, no bairro da Abolição, na cidade do Rio de Janeiro. O Atlas de Filiação Religiosa Indicadores Sociais no Brasil demonstra que “esta Igreja tem recorrido, amplamente, aos Meios de Comunicação de Massa para se desenvolver, principalmente, a televisão. Ao que tudo indica, esta estratégia foi bem sucedida, uma vez que ela passou de 269.000 fiéis, em 1991, para 2,1 milhões, em 2000, o que representa 12% dos pentecostais. Mesmo que o recenseamento demográfico de 1991 possa ter subavaliado a IURD, o seu crescimento é espantoso, já que a taxa de variação média anual dos seus fiéis (25,7%) é quase três vezes superior à do conjunto dos pentecostais”. (JACOB, 2003, p. 42).

¹⁰⁸ Poderíamos admitir ainda o seguinte: o não-cumprimento de certas correntes de prosperidade explica-se, talvez, no fato de que certos membros do grupo, não tendo qualquer interesse pessoal forte, o que fragiliza o pertencimento, percebem que os custos desse pertencer têm aumentado tanto, que os benefícios (graças, bênçãos), o retorno esperado são menores do que aquele, daí a decisão de se retirarem. A instituição sempre está a correr perigo, quanto a sua legitimação, caso diminuam os testemunhos acerca dos benefícios. E sempre que isso se verifica, cresce o discurso pela fidelidade às atividades propostas no dia-a-dia, pois, uma vez não cumpridas, nelas reside a causa do insucesso do fiel quanto às metas por ele estabelecidas, o que também vai ser ligado à fé. E assim, o grande inimigo neopentecostal causador da infidelidade, da divisão e incertezas no cotidiano dos fiéis está sempre presente na pauta discursiva do pastor: o demônio, o capeta, o tranca-rua. Vencê-lo é uma declaração de guerra. Como o nosso estudo tem por referencial “o espírito da dádiva”, essa questão do retorno será tratada, especificamente, mais à frente.

manipuladora da instituição. Mesmo dada prioritariamente, em dinheiro, a oferta inscreve-se no sistema simbólico coerente cujo significado central se explica pelo sacrifício da dádiva, ou seja, explica-se pela condição de quem dá a Deus tem a esperança de ser retribuído com abundância ou, em expressão muito comum neopentecostal, “receber tudo em dobro”. Ademais, o mesmo dinheiro, quando chega às mãos da Igreja, volta a ser apenas dinheiro. Desse ponto – vale salientar – é que boa parte das análises desfecha crítica mais comum, privilegiando um ponto de vista a partir da instituição na sua relação com o dinheiro apenas como dinheiro.

Mas convém afirmar mais uma vez (isso tem a ver com a noção de valor que tomamos por referência, para trilhar a análise dos conteúdos subjacentes às entrevistas e aos escritos de diário de campo e materiais propagandísticos neopentecostais): o objetivo privilegiado de nossa investigação reside nos fiéis. Isso por razões muito simples: ao observarmos a estratificação interna do grupo religioso em que estamos interessados, como os fundadores, administradores, ministros, obreiros, auxiliares, pastores, a princípio constatamos que os propósitos deles diferem, o que favoreceu a nossa opção de não focar a qualificação dos grupos dentro do Neopentecostalismo somente nos interesses dos líderes. Tal abordagem tem sido recorrente em vários estudos, em especial naqueles cujo objetivo incide no aspecto econômico-financeiro, favorecendo a interpretação de que “*as seitas são empresas de cura divina cuja preocupação é o dinheiro dos fiéis*”. Leitura utilitarista assim determina certo julgamento maniqueísta em torno dos objetivos de tais expressões neopentecostais: *explorar, visando exclusivamente ao lucro financeiro, à fé dos fiéis*. Esse não é o nosso caminho de reflexão.

6.2 O risco

Jogar mais com a liberdade do que com a obrigação pressupõe um elemento significativo na vida dos fiéis, o qual, nos tempos de hoje, perpassa também a religião, pois a relação fé e oferta não prescinde da possibilidade de não se alcançar o desejável, mesmo que seja Deus o sujeito de maior importância em tal relação: esse elemento é o risco, isto é, o aspecto negativo da possibilidade. Gomes (1992, p. 49) já havia refletido sobre o referido aspecto:

A complicada relação entre fé e oferendas, em que a oferta não simplesmente pressupõe a fé, mas, a faz existir enquanto tal é iluminada pela idéia de risco, impressiona a quem frequenta os cultos da Igreja Universal as ofertas propostas pelos pastores, haja vista a condição financeira dos fiéis. A desproporção é assombrosa, brutal. Pede-se, por exemplo, todo o salário do mês, toda a poupança familiar, os óculos do míope, as alianças de ouro, a escritura da casa ou o dinheiro que tem nos bolsos no momento da celebração, ainda que esse se destinasse ao mercado semanal ou ao medicamento indispensável. Do ponto de vista meramente econômico, uma proposta deste tipo obviamente não é sensata; talvez fosse melhor pedir uma oferta menor, mas, que assegurasse a permanência do indivíduo como doador, sem o risco de um esgotamento dos seus recursos. Acontece que o objetivo da oferta, do ponto de vista da justificação teológica do grupo, não é assegurar um fluxo constante de recursos do fiel para os líderes da comunidade, mas, proporcionar ao fiel a oportunidade de arriscar-se. Em outros termos, a oferta deve levar o doador a uma situação de risco, onde ou Deus lhe retribui com a posse ou ele simplesmente está perdido. Assim, o indivíduo que doa o salário mensal põe em risco toda a sua família.

Colocamos a noção de *risco* como elemento constitutivo da liberdade, porque esta é inerente à escolha que o “eu” faz de si mesmo e a toda decisão existencial. Decidir que o dinheiro deve ir, em forma de doação, às mãos de Deus, implica, de algum modo, a possibilidade de as coisas acontecerem diferentemente daquilo que se decidiu. A fé não é tão cega que anule a consciência de que pode haver como contrapartida, em face de doação total, o poder não ser.

Na expressão "*fé é certeza de coisas que não se vê (sic!) e a convicção de fatos que você espera*", 'certeza' e 'convicção' apontam para um nível de confiança muito elevado

que deve recair, antes de tudo, sobre a instituição religiosa, pois esta joga com a sua própria legitimação. Nesse sentido, embora 'certeza' e 'convicção' funcionem como negação do risco – porque possibilitam abolir a indecisão por um lado, mas, por outro, a infidelidade do fiel não o faz sentir-se capaz de manter a oferta por ele mesmo estabelecida –, o risco termina por ser revelador da indecisão de não se ofertar sempre “o tudo”. Para encobrir a situação de risco, mas sem a negar, a instituição neopentecostal, por intermédio de seus líderes, fala do "capeta", do "demônio", do "tranca-rua", que age, forçando ou criando uma indecisão para o fiel não dar, não ofertar. Ora, o mundo dito civilizado foi o grande mentor político, ideológico e técnico que fez ruir a indecisão, em clara demonstração de que o que importa mesmo para nossa sobrevivência é tomarmos decisões, pois é exigência de nossa sociedade, na qual o risco é uma de suas preponderantes características. Nesse prisma, a instituição religiosa neopentecostal para ter êxito do ponto de vista da busca por sua legitimação, ao mesmo tempo em que procura abolir o risco, firmando a *certeza* e a *convicção* por meio das ofertas, proporciona ao fiel a oportunidade de arriscar. O passado religioso do fiel é um ponto de apoio fundamental no sentido de que deve ser rompido, porque, seja lá o que ele fez, nunca arriscar era preciso ¹⁰⁹. No passado, sua tarefa resumia-se a confiar na religião. Na atualidade, é comum ouvirmos um "obreiro" ou "homem de Deus" dizer a determinado fiel recém-chegado que não é na religião que tem de acreditar, mas deve esperar, pois o futuro, com vitórias e conquistas, vai depender dele mesmo:

A prosperidade, admito que ela venha através da fé. A fé de cada um. Se você tem fé e crer naquilo que não se vê, aí você, lutando, consegue. Porque Deus sozinho não consegue fazer. Se a gente não lutar, também não pode obter. É essa minha opinião. Agora, como é possível dar testemunho de prosperidade? Isso aí é através do nome de Deus e através da bíblia, que é sua palavra e ela ensina muito como o homem deve prosperar. O homem prospera assim: ele tem que se lançar nas coisas de Deus e confiar que ele vai ser um vencedor; como aconteceu na minha casa. Eu, antes de conhecer a Igreja Universal, eu era uma pessoa que não sabia como agir [...]. Tem muita

¹⁰⁹ Um crente evangélico pentecostal ex-católico possivelmente não ofertava a Deus com tanta fidelidade quanto oferta agora no novo espaço de pertencimento. Na oferta católica, a noção de risco, por certo, não era sentida ao ponto de saber que dar seria preciso e, mais ainda, o melhor, o tudo.

gente que vai e que pensa que, de uma hora para outra, acontece as coisas. É através da luta e da experiência no nome de Deus que ele vai conseguir (Entrevista n. 11).

Digamos um planejamento de vida. Eu quero trabalhar em tal lugar, de tal forma. Aí você determina. Se você ficar parado e esperar que alguém vai te chamar, não dá [...]. É como nós aprendemos: a única coisa que cai do céu é chuva e granizo. Então, nós temos essa convicção. Não adianta nós acreditarmos que Deus pode fazer e pronto, não; nós temos que ter ação. Porque a história da bíblia, e você pode ler que não houve somente uma espera, houve também uma luta para se conquistar todas as coisas que se queria conquistar. (Entrevista n. 12).

Giddens (2000, p. 34) refletia que o risco é a dinâmica mobilizadora de sociedade propensa à mudança, que deseja determinar seu próprio futuro, em vez de confiá-lo à religião, à tradição, ou aos caprichos da natureza. “Proporcionar, ao fiel, oportunidade de arriscar-se” é, antes de tudo, numa experiência religiosa neopentecostal, elevar sua auto-estima, determinar-lhe objetivos e mobilizar-lhe a fé, ativando-a. Em outras palavras, o pressuposto desse pertencimento religioso é uma dinâmica mobilizadora, e, antes do testemunho, em viva voz, sobre a conquista alcançada, a oferta já fora depositada em altar, como sinal de resolução acerca de um problema pessoal ou familiar.

Podemos identificar essa dinâmica mobilizadora por meio das expressões, como "Crer naquilo que se vê", "Deus sozinho não consegue fazer", "se a gente não lutar não pode obter", “se lançar nas coisas de Deus”, "confiar que vai ser um vencedor", "é através da luta e da experiência no nome de Deus", "esperar que alguém vá te chamar, não dá”, “não adianta acreditarmos que Deus pode fazer e pronto", "nós temos que ter ação". Tais expressões não só compõem o discurso de fé, mas também vão testando, em determinadas circunstâncias, o caráter do fiel. E mais: ante o leque de necessidades, ainda se revigora a fé do indivíduo na experiência que faz do seu Deus, bem como se energiza o risco a que é levado no ato de ofertar: "Ou Deus lhe retribui com posse ou ele simplesmente está perdido". As mencionadas expressões significam, ainda, como a experiência neopentecostal vai moldando o fiel para mudar a sua vida, sobretudo, arrancá-lo de atitude resignativa e fazê-lo agir. Trata-se, para

nós, de uma dimensão sociológica da idéia de risco a que o fiel é levado a expor-se para superar as amarras que o diabo costura no cotidiano do crente: "Eu, antes de conhecer a Igreja Universal, eu era uma pessoa que não sabia como agir". Essa dinâmica mobilizadora, não testemunhada quando do seu pertencimento à experiência religiosa anterior, deixa claro outro aspecto inerente ao fator risco, à medida que este impulsiona *mudança de posição*:

Risco é uma questão de passar de uma posição para outra. Uma das mais poderosas análises do movimento na sociedade moderna veio do sociólogo Ronald Burt. O título de um livro seu sugere a peculiaridade da troca de lugares numa organização frouxa; quanto mais brecha, desvios ou intermediários entre as pessoas numa rede, mais fácil será a movimentação dos indivíduos. A incerteza na rede favorece a chance de movimento; o indivíduo pode aproveitar-se de oportunidades não previstas por outros. (SENNETT, 2004, p. 99).

O evangélico neopentecostal, em muitos casos, é um crente que mudou de posição. Embora circule no mesmo campo religioso, o cristão mudou de posição. "*Agir*", segundo o relato do entrevistado, não significa que ele foi posto em movimento? "*Lançar-se nas coisas*", "*confiar*", "*lutar*" não é tanto um cálculo, uma escolha racional, mas a esperança de que, com a libertação (de forças que estão a amarrar a prosperidade), alguma coisa ele alcance. "*Temos que ter ação*" é o mesmo que "o importante é fazer o esforço, arriscar a sorte". É salutar evocarmos, à luz da perspectiva dessa esperança, as palavras do sociólogo Henri Desroche (1985, p. 40):

Seja qual for a polarização da esperança, ora num "alhores" ora num "ainda não", ela é uma estratégia de transição entre o Próprio e o Outro: as situações tais quais são não estão destinadas a permanecer idênticas a si mesmas, mas podem e devem vir a ser outras, até mesmo totalmente outras, sem executar a situação que faz de mim o que eu sou e sua metamorfose que acena para aquele que ainda não sou. É esta certeza que faz da esperança também uma fé.

6.3 A confiança

A questão da oferenda envolve ainda outro aspecto de grande importância que ficou dito na entrevista anteriormente citada (n. 11): "*Confiar que ele vai ser um vencedor*", ou seja, o aspecto da *confiança*. Esse termo diz respeito ao nosso assunto em questão, pois aqui se refere às relações sociais, se tomarmos a confiança como algo que expressa demonstração de fé segundo seu significado profundo, o qual remete ao compromisso que tal confiança básica pressupõe. Giddens (1991, p. 105) faz referência específica à religião, acentuando o quanto a confiança é uma importante característica em sua Cosmologia:

[...] a idéia de confiança em seres ou forças sobrenaturais é um traço característico de muitas crenças religiosas diferentes quanto a outros aspectos. A religião é um meio organizador de confiança de mais de uma maneira. Não só as deidades e forças religiosas fornecem apoio providencial seguro: funcionários religiosos também o fazem. E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos e situações e formam uma estrutura em termos da qual eles podem ser explicados e respondidos. Como com outros contextos de confiança nas ordens pré-modernas, eu enfatizo aqui a religião como algo que gera um senso da fidedignidade dos eventos sociais e naturais, e assim contribui para a vinculação do tempo-espaço.

Há uma crença particular na prática religiosa neopentecostal que é base de sua espiritualidade: a fidelidade no dízimo. Essa fidelidade não significa apenas estar em dia com a contribuição financeira à Igreja. Todo crente se considera salvo pela fé, num primeiro momento, fé nas coisas humanas, na ação e no compromisso gerado pela relação e pelas necessidades mútuas entre fiel e instituição. A fé, assim, significa confiança, diríamos, no sentido antropológico, inerente ao humano e à sua cultura. Mas, no espaço religioso neopentecostal, vai sendo organizada e moldada à luz dos seus conteúdos¹¹⁰ religiosos, os quais se encarregam de proporcionar aos fiéis recém-chegados sua Espiritualidade. Há certa dimensão dessa espiritualidade – diríamos – particular que se exterioriza em torno do dízimo

¹¹⁰ No quinto capítulo tivemos a oportunidade de ver exemplificado esses “conteúdos” que contribuem para compor o desenho de uma espiritualidade neopentecostal.

(igual a dinheiro), a qual desemboca em confiança, toda extensão possível¹¹¹. Tal dimensão da espiritualidade neopentecostal constitui algo marcante de sua cultura religiosa e compõe um dos pilares de sua teologia, o que, sem dúvida, do ponto de vista ideológico, tem tornado mais eficaz a prática religiosa em tela, haja vista os inúmeros testemunhos de prosperidade, em especial, financeira ouvidos no dia a dia dos templos, no Brasil a fora. Mariano (1999, p. 161) faz a seguinte citação de R. R. Soares, líder maior da Igreja Internacional da Graça de Deus:

[...] o negócio que Deus nos propõe é simples e muito fácil: damos a Ele, por intermédio da Sua Igreja, dez por cento do que ganhamos e, em troca, recebemos d'Ele bênçãos sem medida [...]. Quando damos nossas ofertas para a obra de Deus, estamos nos associando a Ele em seus propósitos. É maravilhoso saber que Deus deseja ser nosso sócio e que podemos ser sócios de Deus em sua missão de salvar o mundo. Ser sócio de Deus significa que nossa vida, nossa força, nossos dons e nosso dinheiro passam a pertencer a Deus. Enquanto suas dádivas como paz, alegria, felicidade e prosperidade passam a nos pertencer.

Qual é a alma desse 'negócio'? A confiança, organizada de tal modo, que deve ser considerado como pressuposto a vida econômica dos fiéis em inteira ligação com Deus. Essa conexão, porém, não pode ser entendida como meio para se receber um cheque conforme muitos pensam, mas como a finalidade básica da vida neopentecostal. O negócio com Deus passa por uma sociedade com Ele a qual pressupõe pertencimento eclesial de forma estável, em que a confiança é incondicional, "*conditio sine qua non*", nessa relação entre sócios. Percebe-se gigantesco esforço estratégico institucional por meio de atividades e eventos, de modo a fazer o fiel demonstrar sua capacidade de associar-se a Deus e à Igreja, desenvolvendo a confiança baseada em valores, como o sacrifício de ofertar tudo de forma incondicional. As "bênçãos sem medidas", por sua vez, são a resposta de Deus a tal incondicionalidade condicionante, que é confiar dando tudo. Mas isso depende de como a fé

¹¹¹ O dízimo não é ele só como fidelidade que se deve cultivar. As inúmeras e criativas campanhas, propósitos, desafios, correntes diversas para alcançar bênçãos, deve-se ver como uma espécie de extensão do núcleo central de expressão da fé neopentecostal, que é essa fidelidade ao dízimo. O que não é especificamente dízimo é sacrifício maior à Deus e à Igreja. A espiritualidade de um dizimista não se limita a pagar o dízimo em dia; ela abrange toda a dimensão econômica da prática religiosa neopentecostal.

da membrezia neopentecostal vai sendo moldada à luz de uma espiritualidade religiosa que busca acomodá-la, por exemplo, no trato da relação com o dinheiro – outrora, como relação negativa; hoje, positiva, e, como diz Mariano (1999, p. 183), "tornando-se até objeto de cultos especiais". Alain Caillé (2002), em um dos seus significativos trabalhos intitulado *Antropologia do Dom*, a propósito de "rudimentos de uma teoria da incondicionalidade condicional", faz menção a Mauss a partir do *Ensaio sobre o dom* (1924), quando o cita, dizendo: "Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e ainda nos circundam, e mesmo em numerosos usos de nossa mentalidade popular, *não há meio termo: ou confiar inteiramente ou fugaz desconfiar inteiramente*; depor as armas e renunciar à sua magia ou entregar tudo: desde a hospitalidade até as filhas e os bens" (grifo nosso).

Se, conforme a citação, "*nossa vida, nossa força, nossos dons e nosso dinheiro passam a pertencer a Deus*" constitui uma verdade neopentecostal, podemos admitir, mesmo a título de problematização, no mínimo, que tal assertiva parte do pressuposto absoluto de que a forma emblemática caracterizada pelo "dízimo" não dá conta, em termos de significância, da abrangência daquela verdade. O dízimo, embora constantemente exigido e mantenedor de parte substancial do sustento das igrejas pentecostais e neopentecostais¹¹², não é o "melhor"

¹¹² "Uma pesquisa informal levada a cabo por ECLÉSIA junto a 154 pastores de diversos perfis denominacionais e de várias regiões do país leva a uma conclusão: os pentecostais são bem mais fiéis no ato de dizimar do que os crentes ligados a igrejas históricas. Em 44% das igrejas avivadas que participaram da pesquisa, o percentual de dizimistas na membrezia supera os 70%, enquanto apenas 9,4% das igrejas tradicionais apresentam índice elevado de contribuintes. Em algumas delas, não mais que dez por cento dos fiéis são dizimistas. Entre todos os grupos denominacionais, a maior faixa de dizimistas situa-se entre 41% e 50% dos membros. Pelo levantamento, é possível avaliar, também, a importância desse tipo de donativo no orçamento eclesial. Em 74% das igrejas, o dízimo é a fonte de mais da metade do dinheiro arrecadado" (**Eclesia**. A revista evangélica do Brasil. Ano 9, n. 101, p. 30, maio de 2004). E mais: Regina Novaes, em seu texto intitulado *Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas versões do espírito da dádiva* (s/d), faz referência a uma pesquisa intitulada *Doações e trabalho voluntário no Brasil*, coordenada por Leilah Landim e Maria Celi Scalon, datada de maio de 1998 e publicada no ano de 2000, que atingiu um total de 1.200 entrevistas em domicílios. A referida pesquisa realizada em cidades com mais de 10.000 habitantes, junto a um público na idade de 18 anos em diante, demonstrou que: 50% das pessoas fizeram doações em dinheiro ou bens para instituições – 21% doaram dinheiro e 29%, apenas bens. A soma do que foi declarado por 21% chega a um total de R\$ 1.703.000,00 em doação. O valor médio da doação individual foi de R\$ 158,00 por ano. Segundo a pesquisa, dos que fizeram doações em dinheiro para instituições, 53,7% disseram freqüentar algum culto religioso uma ou mais vezes por semana. E no "ranking" das doações, a hierarquia entre as religiões aparece da seguinte forma: **Espíritas**: não doaram, 20,5%; doaram bens, 43,5%; doaram dinheiro, 35,9%. **Evangélicos**: não doaram, 45,8%; doaram bens, 34,5%; doaram dinheiro, 19,8%. **Católicos**: não doaram, 52,3%; doaram bens, 28,1%; doaram dinheiro, 19,6%. O destaque desses grupos religiosos e a disposição das doações nesse sintético quadro revelam o quanto é atual a importância da doação

que o crente pode doar de si. Manter-se no limite do dízimo, na realidade, não é ainda o grande sacrifício humano, pois aquele já foi determinado que pertence a Deus: não entregar o dízimo significa roubar d'Ele, dizem os pregadores, fazendo, inclusive, referência a versículos bíblicos. No dízimo, não se encontra inteiramente a confiança, porque não se está, ainda, a entregar tudo. Entretanto, registremos bem uma coisa: ninguém é obrigado a dar tudo, ninguém é obrigado a dar nada, ninguém é obrigado... Mas, na lógica neopentecostal, como não ser obrigado, se a condição para se associar a Deus é poder dar algo de si? O pertencimento religioso na experiência aqui investigada não desobriga, mesmo assim, não fere a liberdade, pois obrigar-se é ato livre; até porque, à luz do espírito da dádiva, um dom, para ser realmente dom, deve ser ato voluntário e pessoal (Cf. GODELIER, 2001, p. 26). Dar obriga. Mas, obriga o quê?

6.4 Dívida, reconhecimento, fidelidade e dádiva

Até aqui, risco, confiança e liberdade, tomados como referência para o entendimento da oferta na experiência neopentecostal, deixam clara a existência de uma complexidade ainda a ser aprofundada mais à frente. Mas existe ainda um quarto elemento que não poderia ficar à margem de nosso estudo, sob pena de deixar incompleta nossa reflexão: o essencial da relação oferta-dom.

Dar parece instituir simultaneamente uma relação dupla entre aquele que dá e aquele que recebe. Uma relação de solidariedade, pois quem dá partilha o que tem quicá o que é, com aquele a quem dá, e uma relação de superioridade, pois aquele que recebe o dom e o aceita fica em dívida para com aquele que deu. Através dessa dívida, ele fica obrigado e, portanto, encontra-se até certo ponto sob sua dependência, ao menos até o momento em que conseguir 'restituir' o que lhe foi dado [...]. Daí fica claro que dos

em dinheiro no espaço das religiões. Sejam quais forem os motivos que levam um indivíduo freqüentador de cultos a doar dinheiro nesses espaços, o dinheiro não é só um objeto integrante da doação. No nosso ponto de vista, ele movimentava a dinâmica institucional, atualizando seus interesses e vivência eclesial dos fiéis, que vêm – no nosso caso, os evangélicos neopentecostais – a possibilidade de resgate moral e material através da relação *fê- dinheiro-igreja-Deus*.

dois elementos, a partilha e a dívida, dos dois movimentos contidos e combinados na prática do dom, é o segundo (a colocação à distância) que corre o risco de ter mais efeitos na vida social, já que esta última é organizada em torno de diversas formas de competição para o acesso à riqueza, ao poder, aos saberes ou aos ritos. (*Ibid.*, p.23-24).

Apontamos como essencial o que está em referência no último parágrafo da citação de Godelier: a *dívida* – no sentido de que “*corre o risco de ter mais efeito na vida social*”. Ao retomarmos a citação feita por R.R. Soares, podemos imaginar que o início da pertença religiosa de um membro à Igreja, é algo demarcado em sua consciência pela crença de que tudo o que tem deve a Deus ¹¹³, ou seja, na origem da vida humana, há uma dívida a Deus. Quitá-la é impossível, já que a condição maior para se manter a Ele associado é ofertar em sinal de sacrifício permanente, para Deus derramar sobre o fiel mais do que este recebeu. Do ponto de vista social, a vida do fiel neopentecostal muda, realmente, a partir desse pressuposto que se estabelece como força e incide sobre o seu comportamento – advém uma força simbólica muito forte. Como crer num deus em que a fé já se expressa devendo a ele? (Questão a ser respondida muito bem por um teólogo). E concordamos com Godelier (2001): o imaginário tem força, quando se trata de crença, norma de comportamento, fonte de moral, algo que precede, portanto, à adesão religiosa neopentecostal, que está na base, também, de sua legitimação – o reconhecimento de uma dívida (impagável) antecedente à primeira oferta. Por isso a fidelidade ao dízimo não deve ser modo de "pagamento" de uma dívida original que não se liquida. Todas as futuras trocas serão sacrifícios de primeira grandeza, conforme o que se ofertar for o "melhor" a se poder dar. Essa dívida original – podemos dizer – firma, na prática religiosa, a consciência da lógica da troca, pois um ato generoso fundamental recaiu sobre todos, antecipadamente, em relação a tudo.

¹¹³ “O homem nada pode dar a Deus que já não lhe deva. Ainda assim, ele jamais quitará sua dívida”. (AQUINO, Santo Tomás de *apud* GODELIER, 2001, p. 297).

Daí uma dívida impagável, porque, na intenção desse ato, é o vínculo que se tem de manter, para as bênçãos continuarem sendo derramadas. Ofertar é preciso. A oferta é manutenção mesmo do vínculo entre o fiel, a Igreja e o seu deus. E, sendo a oferta realizada, prioritariamente, em dinheiro, segundo observamos no cotidiano dos cultos neopentecostais¹¹⁴, a natureza de tal objeto sofre mudanças significativas, o que nos instiga a pesquisar, na medida em que o observamos sob a verdade essencial do dom: a manutenção, portanto, do vínculo: "O vínculo social é um objeto altamente enigmático que não é nem um dado da natureza, como postula toda uma sociologia que é organicista sem sabê-lo nem um construto, como o acreditam os liberais e todo um pensamento jurídico um pouco ingênuo". (apud DOSSE, 2003, p. 129).

O dinheiro é objeto que, ao se transformar em símbolo, passa a ter valor de sentimento subjetivo com o qual, por exemplo, um fiel responde ao pedido alçado pelo pastor. Valer, para o fiel neopentecostal no ato de ofertar, é, antes de tudo, uma qualidade que se vê como impressão nas relações com as coisas, e não tanto uma quantidade comum, caso se tratasse de mercadoria na relação comercial. O que é necessário à manutenção do vínculo? O que é necessário à manutenção do pertencimento religioso? *Dar*, responderíamos. Isso seria, em parte, uma resposta ao enigma colocado em torno do "vínculo social". Não se trata de cálculo correspondente a essa verificação; é, antes de tudo, uma constante antropológica possível na relação, porque há o que trocar – certeza que nós vivemos, e não certeza da economia que temos¹¹⁵.

¹¹⁴ No capítulo anterior constituímos todo um relato que reflete bem a expressiva fé dos membros dessa igreja e a relação com o dinheiro. Ao final do capítulo, apresentamos ainda uma síntese que foca as idéias mais centrais subjacentes aos discursos relatados.

¹¹⁵ A economia que temos é capitalista e se apresenta fundamentada "na propriedade privada de meios de produção, a criação de bens supõe um possível lucro para os detentores de capitais. O empreendimento é 'uma unidade econômica de lucro, orientada de acordo com a operação mercantil, e com o objetivo de se beneficiar da troca, segundo Weber, que diz ainda que 'o capital é então a base da forma racional da economia lucrativa'. (LAVILLE, 2004, p. 45). Uma economia nessa direção não poderia admitir jamais experiência de troca em que o dinheiro, como um de seus objetos supremos, passe a compor outra forma de organização que a contradiga.

Ofertar objeto tão grandioso quanto o dinheiro nos dias de hoje é uma afronta ao poder econômico capitalista, que não quer ver imolada a sua criação maior. E mais ainda: acontecendo fora de sua lógica onde “*dar*”, trama contra sua própria existência, haja vista a diminuição significativa da existência da troca simbólica nas formações sociais modernas como forma organizadora (Cf. BAUDRILLARD, 1996, p. 7). O dinheiro, no Neopentecostalismo, como símbolo a ser ofertado, expressa uma forma organizadora do *ethos* neopentecostal que não se verifica como algo comum no campo da religião. Quando falamos do *ethos* neopentecostal, referimo-nos a sua formação social como âmbito específico de sociabilidade e de pertencimento. E o dinheiro – expressão da oferta – externaliza publicamente que seu valor é, sobretudo, fidelidade, e não um fetiche, o que seria desagradável a Deus. Ofertar é algo agradável a Deus, porque possibilita o cuidado, o zelo e o encontro:

Eu oferto para o Senhor. Eu sei que aquela oferta não é que o Senhor que precisa [...]. A igreja é como nossa casa, necessita de tudo. É tão maravilhoso quando a gente chega na igreja e ver ela cuidada, bem limpa, bem organizada. Você convida alguém para ir e a pessoa gosta de está ali [...]. É uma maravilha. (Entrevista n. 4).

A oferta inscrita no sistema do dom da experiência religiosa feita por toda a membresia determina, no dia-a-dia da relação de convívio eclesial, que o princípio da realidade aí vivida é favorecer a prática associativa¹¹⁶ na perspectiva de firmar por premissa o vínculo, o qual faz circular os “*benefícios*” e cria o princípio da incerteza. O espírito da dádiva, que nos inspira, é assim exposto por Godbout (1998, p. 7):

¹¹⁶ A busca de boa condição de vida socioeconômica boa influi nas práticas associativas. Entre os evangélicos neopentecostais, tomando como referência os mais pobres, os que ocupam as piores posições de renda são mais propensos à participação. (Cf. LAVALLE; CASTELO, 2004, p. 85). A vida socioeconômica boa não se reduz a dinheiro, mas aponta na direção de um conjunto de coisas que qualificam os fiéis, segundo eles mesmos, como dignos filhos e filhas de Deus. Assim, o vínculo entre eles e a instituição é mais intenso e apresenta certa estabilidade na relação. A doação é objeto central na formulação de vínculos, uma vez que deles emana a força que impulsiona ao movimento e que circulará, ao menos por um instante no espaço de culto, representando benefícios conquistados ou por conquistar. Perseverar na fé, por meio das ofertas (Cf. Síntese do Relato de Campo n. 01), é manter a associação. Isso torna o crente íntegro (Cf. Síntese do Relato de Campo n. 19). Quebrar o voto é diminuir ou perder o vínculo.

Para além dos valores de uso e de troca daquilo que circula, a dádiva parece veicular um terceiro tipo de valor que se poderia chamar valor do vínculo, que exprime uma intensidade da relação entre os parceiros do dom. E esse valor é diretamente proporcional ao grau de liberdade do gesto do doador conforme percebido pelo donatário.

Esgrime-se a fidelidade no combate à incerteza, mas, na realidade, apenas a afirma permanentemente ¹¹⁷. No plano da sociedade, sem a fidelidade, reflete Simmel (2004, p. 31/32), aquela

“não poderia simplesmente existir, por qualquer período de tempo, tal como existe. Os elementos que a mantêm viva – o interesse próprio dos seus membros, a sugestão, a coerção, o idealismo, o hábito mecânico e o sentimento do dever, o amor, a inércia – não poderiam salvá-la da desintegração se não fossem eles complementados pela fidelidade”.

Assim, no Neopentecostalismo, mesmo que o discurso da fidelidade se preste a combater a incerteza, conforme dissemos antes, é a manutenção do vínculo que, no fundo, ela (a fidelidade) quer salvaguardar:

A fidelidade refere-se ao sentimento particular que não é dirigido para a posse do outro como o bem eudemonístico de quem a sente, nem para o bem-estar do outro como um valor extrínseco e objetivo, mas para a preservação da relação com o outro. A fidelidade não produz esta relação; portanto, e contrariamente a estes outros afectos, não pode ser pré-sociológica; atravessa a relação a partir do momento em que ela começa a existir e, como a sua autopreservação interna, faz com que os indivíduos-em-relação se mantenham fortemente unidos um ao outro. Este carácter sociológico específico talvez esteja ligado ao facto de a fidelidade, mais do que outros sentimentos, ser acessível às nossas intenções morais. (*Ibid.*, p.38).

Quando falamos em “benefícios”, referimo-nos não só às bênçãos reveladas e conhecidas pelos testemunhos, mas também a toda situação objetiva que causa satisfação a todos, como condição de bem-estar no lugar em que se é acolhido e onde tudo é oferecido

¹¹⁷ O discurso da fidelidade é a presença da incerteza. Ofertar não garante retorno, por isso a fidelidade tem que ser livre. Mas não ofertar é enfraquecer o pacto associativo, é perceber indisposição ao jogo, é não ter aceitado o espírito do dom: “O dom é o meio pelo qual se estabelece o pacto associativo. Pois este não pode nascer nem na incondicionalidade da violência que ordena incondicionalmente, nem na incondicionalidade do amor que fala em nome do incondicionado, nem – contrariamente àquilo que querem nos fazer acreditar todas as teorias do contrato social – em nome de uma condicionalidade (contratualidade) incondicional. Ele só pode se formar no registro da incondicionalidade condicional, aquele no qual cada um se compromete a dar incondicionalmente a cada um, mas se mostra igualmente disposto a sair do jogo, a qualquer momento, se os outros não o jogam”. (CAILLÉ, 2002, p. 153).

para que dele se goste. Assim, ao situarmos a oferta no espírito do dom, “tudo vai e vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens” (MAUSS, 1974, p. 59). Ela se faz conceber diferente, porque o valor importante não é o quantitativo, mas, sim, o qualitativo:

[...] é como eu disse: tem pessoas que têm dez centavos e, desses dez centavos que ela deu, pode dar um testemunho. Não é a quantidade, é a qualidade que interessa. Tem empresários que chega na igreja e dá aquela quantidade e até assusta as pessoas que estão chegando, mas não é a quantidade, é a qualidade que é importante. (Entrevista n. 12).

O lugar possível para ofertar deve ser “limpo e organizado”, para ocorrer a irrupção do “maravilhoso”, lugar digno de fazer e manter a relação, pois as trocas aí possíveis firmam a continuidade do encontro com quem até mesmo, pela primeira vez, ali chegou. Nesse prisma, até a ambiência favorece o vínculo: estar ali é gostar, ficar, descobrir que a troca fundamental tem seu valor na liberdade do dom – ofertar é um ato livre, mesmo na obrigação. Portanto, o lugar de troca difere de outros tantos fora do templo, como, por exemplo, um banco, onde o dinheiro

consiste, cada vez mais, em pulsos eletrônicos. Ela [*a moeda* – grifo nosso] evanescente [...] transferida instantaneamente... Monitorada na tela do vídeo. É, na verdade, virtualmente um próprio fenômeno do vídeo. Piscando, cintilando, zunindo pelo planeta, a moeda da terceira onda é informação – a base do conhecimento [...]. Essa vasta seqüência de transformações é acompanhada de um profundo deslocamento de crença, quase uma conversão religiosa – de uma confiança em coisas permanentes, tangíveis, como ouro ou papel, para a crença em que sinais eletrônicos muitíssimo intangíveis e efêmeros podem ser trocados por bens e serviços. (TOFLER, *apud* SUNG, 2001, p. 910).

Essa moeda virtual não pode ser doada como oferta pelos mais pobres, porquanto, no lugar de experiência de troca, existe apenas “transação financeira”. O nome é capital e seu estratagema é mergulhar o mundo em dívida crescente, porém o vínculo que se pretende serve para a circulação infundável do virtual. Não há “um pedaço arrancado de mim” que possa circular por entre ‘pulsos eletrônicos’, pois, mesmo sendo a nova moeda, não exige sacrifício digno de se levar até o altar e ofertar como dom. A “transação financeira” é virtualidade; a

oferta levada até o altar é presença sempre. E advirta-se: a vivência religiosa neopentecostal se expressa pela presença fundamental às atividades – presença atuante e de tal plasticidade criativa, que se reflete no momento específico das ofertas. Para que essas sejam dignas de sacrifício, faz-se necessário levar os fiéis a inspirarem, nos peitos, uma exaltação que se confunde com comunhão mística com a divindade. O entusiasmo cristão neopentecostal revela-se, principalmente, por meio da espiritualidade centrada nas ofertas:

Quando eu oferto na igreja, o meu intuito é de primeiro agradecer; quando eu oferto, eu digo: “Senhor, eu te agradeço, eu que não te conhecia e tu que me escolhestes. Eu nasci católica, mas tu tivesses um plano melhor para minha vida, e hoje sou evangélica. Senhor, obrigada por ter-me escolhida, obrigada por hoje eu saber lutar mais pela minha família. Intercedei pela vida do meu esposo, pela vida da minha filha e de todos os meus familiares que precisam conhecer esse Deus que eu conheço hoje”. Isso eu digo antes de ofertar. Eu sempre penso assim quando oferto. O que eu quero é poder dar o melhor. (Entrevista n. 4).

O agradecimento é pelo toque divino, que trabalhou na vida do fiel. As emoções parecem resolvidas de uma forma profunda, sob os sentimentos de alegria e de poder, porque *dar* é possível. Dar é experiência de poder e louvor a Deus, por isso ele se sente reconhecido, pois, na experiência religiosa anterior, supomos, tudo aquilo não havia sido alcançado. Descobre-se, na expressão de tal entusiasmo, “um meio pelo qual o homem continuamente reafirma a si mesmo e aos outros, que Deus está com ele” (LEWIS, 1977, p. 27).

A espiritualidade centrada na oferta passa pelo testemunho dos frutos conquistados e pelo reconhecimento como pessoa e é conferida pela experiência do poder do *dom*, que, ao ser doado, é visto como o “melhor” que de si se oferece. Essa oferta penetra o seio divino. Dar é experiência transcendental sublime, e o dinheiro, transformado em oferta no Neopentecostalismo, é objeto e veículo também de tal experiência. O dinheiro expresso como oferta adquire dimensão do social presente no entusiasmo cristão. Por quê? Por causa da posição ocupada pelo fiel na escala social, que a seu deus ele revela, quando oferta, mesmo

pouco, porém sempre o melhor ¹¹⁸. E o “melhor” nunca é o “muito”, porque o que se dá é o precioso, e não o quantificável. O melhor está no sacrifício, pois é o que seduz o recebedor. Sendo sacrifício, não há como não ser poderoso, porque, desse modo, é quase certo o retorno. A Igreja também faz o discurso do “melhor” centrado na sedução do *desafio* lançado por ela mesma. O combate e a rivalidade – chama desse desafio – devem-se travar no coração, pois, lugar de manifestação do divino, ele resolve a dúvida que o diabo cria, ao querer impedir que se oferte o que cada fiel deve tomar como valor. Para ambos, fiel e Igreja, o “melhor” a se ofertar é sempre em dinheiro, o qual, como coisa trocada, evidencia seu caráter religioso por conta da maneira de esperar a recompensa:

[...] eu oferto normalmente só dinheiro. O pastor sempre fala que, se a gente quer ser abençoado, alcançar muitas bênçãos, a gente deve ofertar, a gente deve dar. O dízimo é todo mês e as ofertas a gente sente o nosso coração querer dar. O pastor pede; se você tiver muito, você dar, se você tiver pouco, você dar. Na oferta, o pastor também bota o valor: por exemplo, ele mostra o envelope e diz o valor que será aquela oferta; pega quem quer, pega quem sente desafiado, quem quer alcançar o dobro. O coração da gente diz na hora. O pastor mesmo avisa que é o coração que a gente deve escutar, e, se a gente escuta, é porque é Deus que está falando. A gente dá não é porque o pastor manda, mas o coração e a nossa fé. (Entrevista n. 4).

A estratégia institucional é localizar a decisão do “melhor” no coração ¹¹⁹. Avalia-se a medida das boas coisas por essa referência, e, apenas desse modo, o crente se reconhece fortalecido a dar, porque assim o dinheiro parece não ter valor em si mesmo – o coração é que o determina. Na realidade, a dúvida sempre foi inimiga da fé, mas, no coração, ela se resolve. No discurso neopentecostal, não pode haver dúvida no momento da oferta; caso haja, é sinal da ação diabólica que atenta contra o recebimento de bênçãos decorrentes de

¹¹⁸ Em uma das reuniões de estudo sobre *como prosperar financeiramente* (Cf. Relato de Campo, cap. quinto), um pastor lançou mão do seguinte texto evangélico, a fim de corroborar o discurso acerca do esforço para que se dê o melhor: “E olhando ele, viu os ricos lançarem as suas ofertas na arca do tesouro. E viu também uma pobre viúva lançar ali duas pequenas moedas. E disse: em verdade vos digo que lançou mais do que todos, esta pobre viúva. Porque todos aqueles deitaram para as ofertas de Deus do que lhes sobeja; mas esta, da sua pobreza, deitou todo o sustento que tinha” (Lc. 21, 1-4).

¹¹⁹ Mariano (1999, p. 170) faz referência a essa questão, exemplificando a partir de um evento intitulado “Campanha do Coração”, da Igreja Universal do Reino de Deus. Mas nossa leitura não vai por aí, haja vista que não se trata de apelo a se cristalizar numa campanha passageira. Na Igreja Internacional da Graça de Deus, o “coração” é critério de valor permanente para ofertar. O dízimo sempre foi de Deus, não precisa o coração decidir nada. A oferta não passa pelo coração por conta da vigilância ao tesouro que aí está e que não pode ser impedido pela dúvida diabólica, que é antítese para a doação.

tal doação. A imagem da relação *coração e dinheiro* é referência forte para a membresia da Igreja: é como se o dinheiro circulasse, tal qual um líquido, pelo corpo e, no coração, tomasse impulso, estimulando a doação a ser feita. Por intermédio dessa oferta, os fiéis expressam desejos e necessidades movidas, portanto, pelo coração, que conduz o dinheiro até o altar das oferendas, onde, bem antes, já se depositara o pedido a ser conquistado.

A dádiva é, então, desafiada. Por natureza, ela obriga, porque “em toda sociedade possível, é da natureza da dádiva obrigar a termo” (MAUSS, 2003, p. 236), e o crente não consegue, assim, entender. E, ao não saber bem o “porquê”, de repente, lá está sua oferta, portando o duplo interesse: desejos e necessidades a realizar e o crescimento da obra de Deus.

No desafio, lançado a fim de se doar o “melhor”, está implicada, necessariamente, uma noção de crédito. Para tanto, fé equivalente a confiança se torna imprescindível, porquanto, no espaço religioso neopentecostal, “desafiar” significa chamar o outro a crer em si mesmo, tanto para contrair dívidas quanto para pagá-las. Ser mais abençoado do que receber é contrair mais dívida para que o círculo das ofertas mantenha o encontro, o reencontro, a relação e o pertencimento. Assim, mesmo prioritariamente em dinheiro, o caráter simbólico da oferta não é mera conseqüência da projeção de idéias criativas que recaem sobre tal objeto monetário; trata-se de sua característica essencial para firmar a dimensão fiduciária que daí dependerá de uma rede de relação na perspectiva fundamental da realização daquele duplo interesse. A compreensão da vida econômica, sob a ótica neopentecostal, parte, portanto, de uma concepção “desafiante” permanente. Desafio aceito, desafio que se faz. No sistema de dádiva aí presente, ofertar já supõe destruir, conforme deixamos dito, inicialmente a dúvida, causada pelo diabo, que divide. Nessa ótica, o fiel também estabelece seu desafio e o faz em silêncio; às vezes, de viva voz, no momento da reunião, quase como que incitando rivalidade, pois ele tem noção e sabe das grandes ofertas, as quais, segundo o pastor, na história daquele templo, constituíram a expressão da maior fé

até aquele instante demonstrada. O impedimento de lançar-se em oferta maior reside sempre em causa espiritual, daí a resolução passa por essa via, porquanto o sacrifício desamarra o fiel do jogo diabólico, que impede a generosidade. Mais do que para receber, é para dar que se deve primeiro estar livre. Esse é o primeiro e mais fundamental ato a empenhar a Deus, primeiramente, e à Igreja como testemunho de sua fidelidade.

Tal compreensão econômica neopentecostal, portanto, traduz o modo de se enfrentar a incerteza que tem solapado a vida dos fiéis na sua relação com o mundo, o qual mundo fora do templo é pura instabilidade. Na experiência de fé em curso, a noção de Economia desejável considerou tal ambiente, que é religioso, uma noção econômica estável, gradualmente avaliada pela fidelidade, pelo coração, pela conquista e pela fé. A estabilidade econômica é meta a ser alcançada, partindo-se da situação de vida desarrumada, condição trazida quando se chega à Igreja. Daí por diante, pensar a vida, em relação a todos os seus aspectos, é pensá-la de forma positiva. A fé, na oferta, mobiliza todas as energias dos fiéis na expectativa da conquista de bênçãos, sem dúvida; ao mesmo tempo, resgata a pessoa, especialmente, o pobre, da condição de desprezo por ser visto sem poder dar. Daí para frente, por meio da oferta, nasce o sentimento de que se é igual a todos que podem, pois a dádiva da oferta restabelece a identidade humilhada.

Humilhada, porque não é possível viver como pessoa humana, sem poder *dar*, uma vez que isso é condição para ser e ser em relação. Há uma luta para o reconhecimento do indivíduo enquanto pessoa que possa continuar sendo o que sempre lhe explicaram: *dar* para continuar sendo pessoa em sua identidade e sendo pessoa em sua identidade para continuar *dando*. O que se recebe decorrente de uma dívida que não se deseja quitar é o reconhecimento de que, como pessoa humana, só é possível continuar nessa identificação se, no círculo da relação, a retribuição seja não só a manutenção da relação mas fundamentalmente a qualidade desta. Isso porque identidade humilhada significa pessoa humana desfigurada, e uma das

questões do desfiguramento é a perda do maior valor da condição humana: *dar, receber, retribuir*. É isso que sempre foi e ainda é o senso de coesão social ontológica ante uma sociedade que insiste em dizer que o reconhecimento se traduz no poder de compra, porém isso termina e o reconhecimento passa a não mais existir quando, por exemplo, o cartão de crédito está bloqueado.

O senso de coesão social mais profundo numa sociedade em que até mesmo o próprio Deus tem de ser escolhido é que não podemos escolher *não dar*. Nesta sociedade de Economia global, de realidade de mercado e provocadora de constantes mutações, há que se observar uma pressão que atenta contra o aspecto fundamental da identidade humana – mais do que uma imagem fixa que alguém pode ter de si –, pois *dar* formula o reconhecimento do “*mim*” na continuidade da relação com o outro.

O espaço religioso é de encontro. Dependendo da caminhada, pode tornar-se um lugar de enraizamento, à medida que se apresenta, sempre mais, como forma de referência de identidade comunitária. Na identidade neopentecostal, a imagem de lugar como raiz é, principalmente, firmada, quando da negação de outros lugares antes vividos, que devem ser esquecidos. Para tanto, demonizá-los e exorcizá-los tem sido a estratégia fundamental. Isso, na concepção neopentecostal, se faz importante para que tenha sentido a oferta de que todos serão capazes para o crescimento da obra. Logo, para uma Economia da fé, o duplo pertencimento religioso se mostra como uma das questões trazidas no bojo da secularização e, de certa forma, não se constitui em fator de expansão para nenhuma religião. Nessa perspectiva, o lugar como forma de referência de identidade comunitária, na experiência religiosa aqui pesquisada, insiste, firmemente, na confiança, na fidelidade, na demonização do passado religioso, na oferta em dinheiro como fator de mobilização e de vínculo social. Ulrich Beck (2004, p. 236) jamais concordaria com a idéia de lugar como raiz num mundo em que o tipo humano que vai sendo concebido toma, por referência, a realidade em que “a ética da

realização e das conquistas individuais é a corrente mais poderosa da sociedade moderna. O ser humano que escolhe, decide, dá forma, que aspira a ser o autor de sua própria vida, o criador de uma identidade individual, é o personagem central de nosso tempo”. Mas os fiéis não estão, no Neopentecostalismo, tão individualizados conforme parece, só porque tal experiência de pertencimento é típica do meio urbano e de valores tão efêmeros. Existe uma sustentação de raiz como lugar onde, doravante, um migrante religioso, principalmente procedente das bandas do Catolicismo romano ou do Espiritismo de Umbanda, possa, agora, se ancorar e ficar. Perceberá que, na nova experiência religiosa, há, de maneira mais expressiva, novo senso de coesão social, que lhe conferirá reconhecimento individual e grupal; perceberá, ainda, que a fé se expressa necessariamente por ações, testemunhos e ofertas.

Ofertar em dinheiro não é expressão de uma paixão pelo dinheiro, segundo se vê nos dias de hoje; vai muito além do valor e da troca comercial. Ofertar em dinheiro não é expressão de um mundo vazio de sentido para o fiel neopentecostal, porquanto não consegue identificar, na sua experiência religiosa, o processo de total desfacelamento do sentido e, por conta disso, se tenha centrado no dinheiro por meio da oferta, aquilo que traduzirá melhor a significância do mundo. O dinheiro – expressão da melhor oferta que se dá – não se tornou, na vida do adepto neopentecostal, um substituto do sentido; existe, sim, a crise de sentido por que passa o humano na atualidade (Cf. BERGER ; LUCKMANN, 2004). Entretanto, não foi no dinheiro que as pessoas, como as pesquisadas em suas casas, encontraram uma espécie de reserva de sentido que superasse tal sentimento de crise ou mesmo a própria crise. Quando se oferta, há um indivíduo, uma espécie, uma identidade,¹²⁰ há uma pessoa humana que dá. Dar-

¹²⁰ Bastide (2006, p. 180) nos fornece uma noção de identidade que corrobora a idéia que fazemos de tal aspecto, ao nos referirmos à experiência de pertencimento que um evangélico neopentecostal faz: “A identidade de um indivíduo é a conseqüência do processo de identificação com um grupo, que pode ser simplesmente social, mas que pode também ser étnica ou cultural, e que lhe permite ter um status determinado, reconhecido, assegurando-lhe um lugar dentro do cosmo e dentro da sociedade, ditando-lhe, finalmente, um papel aprendido através dos mecanismos de socialização”. O fato de o dinheiro se colocar como um elemento prioritário da doação não implica perda nem, muito menos, reducionismo na experiência identitária do fiel. Esse referido objeto tem sido

se é o que verdadeiramente circula na relação. Um novo senso de coesão social (se quiser admitir isso por dentro da práxis religiosa neopentecostal) é a oferta como expressão de reconhecimento de um “mim” que se dá por meio das coisas, porque só assim é possível a recompensa tanto nesta vida quanto na outra.

7 MODALIDADES DE DÁDIVAS RELIGIOSAS

A modalidade de dádiva presente na práxis religiosa neopentecostal não poderá deixar de ter por referência o tipo de discurso enquadrado no campo religioso. Isso implica, já neste momento, fazer algumas observações sobre o conceito de “formação discursiva”. Esta compreende o que o sujeito pode e deve dizer em determinada situação bem como em determinada conjuntura, de tal forma que,

remetendo seu discurso à ideologia, essa formação fará que suas palavras tenham um sentido e não outros possíveis. É pela remissão à formação discursiva que se identifica uma fala. (ORLANDI, 1987, p.17).

Na instituição religiosa neopentecostal aqui tomada como referência para estudo – a Igreja Internacional da Graça de Deus –, estão contidas formações discursivas que podem ser entendidas como *dicionários* diferentes que remetem à ordem de discurso diferente. Nessa perspectiva, num processo de estudo como o que estamos empreendendo, devemos sempre entender de outra forma o que se diz em face de uma característica, por exemplo, de sobreposição de sentido na ordem da fala, ao se referir, por exemplo, ao mesmo objeto. A estratégia reside, em primeiro lugar, em nos fazermos as perguntas: *O que não se está discutindo enquanto se está discutindo? O que se está dando enquanto damos o que não estamos dando?* A dádiva se qualifica também por dentro desse processo, haja vista que, na análise a ser feita do referido discurso, estaremos atentos ao que a instituição diz e faz em relação àquilo dado e circulante.

O discurso religioso caracteriza-se como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do pastor, do pregador ou, em geral, de qualquer representante seu, por exemplo, um obreiro que atende um fiel antes do culto ou da reunião. Nosso objetivo, desde as entrevistas até a participação nos eventos, é estabelecer, por meio do processo de análise, como, na experiência de pertencimento religioso, o dinheiro tem sido visto e entendido. Mesmo sob a hipótese de

dádiva, esta deve ser concebida como inserida em certo tipo de discurso no qual esteja presente certo desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte (o pregador/pastor e os fiéis): o locutor, “dono” da voz, está legitimado por tomar parte do plano espiritual; o ouvinte, colocado nessa relação, no plano temporal. Assim, o locutor e o ouvinte, por pertencerem a duas ordens de mundo totalmente diferente e afetado por um tipo de valor hierárquico, pois há desigualdade nessa relação, são afetados, daí a dádiva é, também, afetada. Ao identificarmos essa dualidade no âmbito do religioso, o fato em análise provoca dissenso na ordem de compreensão das coisas, fazendo com que o sujeito mais importante do discurso religioso – no caso, Deus – tenha para Ele todas as coisas ligadas, porque Deus está colocado numa relação hierárquica de valor. Portanto, é desse dualismo que o discurso religioso se compõe, e assim tratamos o objeto do nosso estudo. Contudo, outro elemento – já referido em capítulos anteriores – não pode passar despercebido: a noção de fé.

Entre as qualidades do espírito está a fé, que é o móvel para a salvação. Isto é, dada a condição humana em relação a Deus, dada a separação indicada por essa condição (o pecado existe), a fé é a possibilidade de mudança, é a disposição de mudar em direção à salvação. (ORLANDI, 1996, p. 250).

Trata-se de elemento importantíssimo de discernimento nesse tipo de discurso, seja qual for o objeto em que se esteja interessado, pois, na hierarquia religiosa, é elemento fundante da ação no cotidiano dos fiéis. Assim, no nosso ponto de vista, ele não só modifica a natureza do elemento principal do estudo – no caso, o dinheiro –, mas também o remete a outro significado para fora dele mesmo, constituindo-se, portanto, em um signo. Na nossa perspectiva de defesa do dinheiro como dádiva, tomamo-lo por símbolo, pois representa outro significado no plano do valor não monetário.

7.1 Sacrifício-dádiva

Dar é sacrifício, demarca um interesse e faz o fiel manter-se em aliança:

Quando a gente recebe uma bênção, a gente presta um sacrifício, a gente dá uma oferta maior. Tem o retorno e tem nosso sacrifício, a nossa melhor oferta (Entrevista n. 01).

Quando eu oferto dinheiro, eu não penso em bem material. Eu penso sempre que eu estou ofertando aquele dinheiro por amor que eu sinto ao Senhor. E sempre colocando no meu coração que Deus me dê a cada dia posse para que eu oferte e oferte sempre mais, porque sei que isso agrada a Deus. (Entrevista n. 04).

O *sacrifício-dádiva*, como já deixamos sinalizado, é uma modalidade muito presente na prática neopentecostal. Ela se estende, de forma significativa, ao dinheiro, qualificando-o perante o altar das doações, onde é consagrado para poder ser aceito como algo digno de Deus. O discurso não vale tanto quanto *dar*, mas situa o objeto, nomeando-o por meio de um ritual como coisa, agora, separada, conforme como bem relatamos no capítulo *A doação na Igreja Internacional da Graça de Deus*, é preciso saber ofertá-lo para que o efeito da oferta (= sacrifício), ao agradar a Deus, libere as bênçãos. Há um sacrifício individual posto à frente da dádiva, como exigência de modificação, também, da personalidade do ofertante:

“Ser mais valente do que o valente”.

“Perseverar e responder o que determina o coração”.

“Entregar-se a Jesus como pressuposto do sacrifício das ofertas”.

“Não ofertar pela emoção. Usar a fé como inteligência”.

“Na hora de dar, deve o fiel sentir prazer e alegria, e não medo”.

“O ofertante deve agir não por interesse próprio, mas primeiro em benefício do Reino de Deus”.

“Se reconciliar e, em seguida, fazer a oferta”.

“Parar de fazer dívidas, parar de fazer o que não pode”.

“Ser íntegro, cumprindo com o voto”.

Toda essa exigência de modificação por que a pessoa terá de passar, tornando-se fiel, é sacrifício de si que, por sua vez, confere direitos sobre o deus em que se acredita. A sua divindade se alimenta da oferta, assim como do ofertante, que se imola e vai junto com a dádiva, para agradar-lhe. Há que se ter consciência disso, e as igrejas neopentecostais bem o ensinam:

Muitas vezes trazemos uma oferta ao Senhor e ela é desagradável. Às vezes achamos que estamos fazendo um favor dando esmolas para Jesus quando na verdade estamos desagradando a ele [...]. Deus diz que o dia que a oferta for agradável a Ele, então trabalharemos velozmente, seremos capacitados de uma nova forma, mas somente depois daquele dia que a oferta for agradável (Revista Oficial da Igreja em Células, 2004, p.13).

O *sacrifício-dádiva*, como uma modalidade, como a expressão de um tipo de dádiva forte e comum do Neopentecostalismo, é experiência básica para o estabelecimento de uma aliança e de seu usufruto. Ele é a unidade de análise para se entender a presença marcante do dinheiro nesse sistema religioso cristão. Assim, a consagração do dinheiro por meio da forma “*dízimo*” e “*oferta*” deverá, por certo, atingir o ofertante, pois, na condição de quem forneceu o objeto a ser consagrado, sacrificou-se para a escolha, haja vista que, para se agradar a uma divindade, não se pode oferecer qualquer coisa. No mundo contemporâneo, dar dinheiro como dádiva a quem não se vê é loucura, como loucura foi Paulo de Tarso, o evangelista neotestamentário, anunciar aos gregos a “ressurreição” de Jesus. Portanto, já não se trata de loucura, e sim esperança na forma de troca que funde diretamente a vida humana e seus objetos¹²¹ com a vida divina: “Talvez nunca a divindade esteve mais próxima do homem do que nesse momento da história, já que está presente nas

¹²¹ É importante, para este momento do aprofundamento, lembrarmos o que dizem Mauss e Hubert (2005, p. 26): “O sacrifício é um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos. Ora, antes da cerimônia, em geral, nem o sacrificante, nem o sacrificador, nem o lugar, nem os instrumentos, nem a vítima têm esse caráter no grau que convém. Assim, a primeira fase do sacrifício tem por objeto conferir-lhes esse caráter. Eles são profanos, e é preciso que mudem de estado. Para tanto, são necessários ritos que os introduzam no mundo sagrado e ali os comprometam mais ou menos profundamente, conforme a importância do papel que desempenharão a seguir”.

coisas que povoam seu meio imediato e é, sempre, imanente a ele próprio” (DURKHEIM, 1996, p. 232).

Estamos situando-nos, portanto, na dádiva da graça ou dádiva religiosa expressa na forma sacrificial, haja vista que o dinheiro depositado em altar é sacrifício por se ofertar bem tão precioso e caro àqueles que pouco têm. O retorno é quase incerto, mas a dívida fortalece a esperança, pois um simples propósito à divindade perante o altar, uma vez cumprido sob o rigor da fidelidade, significa que bênçãos serão derramadas sem medidas. O recolhimento do dinheiro consagrado feito pela Igreja, por ela será consumido em favor de sua expansão e da prosperidade do fiel. Afinal, a vítima que se imolou, em parte, trouxera consigo a vida de quem doou. Isso é o mais agradável em face da sede divina, porque, na oferta que a ela se consagrou, uma parte de si (do doador) foi junto como oferenda, a fim de mudanças significativas lhe acontecerem e esse mesmo deus dele se agradar. Assim, a dádiva religiosa expressa na forma sacrificial, como a que observamos na experiência neopentecostal da Igreja da Graça – o dinheiro, sua expressão de dom e sacrifício –, se apresenta, também, na forma de uma dádiva de si.

Na dádiva de si, o retorno não mede o tamanho do sacrifício, porque se trata de dádiva impagável (o herói que dá a sua vida), e o que é aceitável como um “*receber*” deve ser entendido como um *reconhecimento*. A prosperidade de alguém, na visão corrente de expressões neopentecostais, tal qual a que pesquisamos, à ótica dos fiéis, é uma escolha livre do deus que acreditam sempre prover. Nesse prisma, o que se espera alcançar, em face da doação de si que vai junto a uma ação ou um objeto consagrado, é, primeiramente, um “ganho” de tipo não quantitativo. Isso torna plausível pensarmos em reconhecimento, porquanto a qualidade da bênção recebida e testemunhada é vista como respeito de Deus pelo fiel, por ser este, antes de tudo, uma pessoa. Deus “olhou para ele”, isto é, reconheceu-o na sua identidade, situação e ação. Porém o plano da relação é hierárquico, o

que faz entender a questão do reconhecimento em ordem descendente, ou seja, de Deus para o homem. Até certo ponto, isso não é ruim, porque o reconhecimento divino, ao passar pela mediação dos testemunhos apresentados no cotidiano e legitimados pela Igreja, deixa clara, no mínimo, a existência de relação de interdependência na admissão do plano religioso. Podemos, então, admitir, também, a forma ascendente, ou seja, a relação que parte do humano para Deus. Do ponto de vista antropológico, isso impõe distinção importante no sentido de que o profundamente humano é que revela algo do divino, o que implicaria o reconhecimento ter por base, como valor essencial, o próprio homem e, diretamente do transcendente, nada se explicar a não ser que se parta do humano:

[...] tanto como indivíduos quanto como espécie, amadurecemos pela transcendência do particular em direção ao universal; à medida que crescemos, como indivíduos e como espécie, os nossos horizontes se ampliam, passamos a entender cada vez mais aspectos do mundo e a entender melhor a nossa situação no mundo. (RAZ, 2004, p. 14).

O reconhecimento tem por base, então, a percepção do Outro e o que a este pode e deve ser conferido. No geral, concordamos, por exemplo, com a visão de que o povo quer e faz religião, porque ela confere dignidade ao ser humano reduzido a não-pessoa e excluído da presente ordem. Essa situação é fator predominante, a fim de entendermos a expressão atitudinal de incondicionalidade presente no *sacrifício-dádiva*, como um tipo mais comum no Neopentecostalismo, visto que a natureza do objeto é o dinheiro como tipo de oferenda prioritária. Ao caráter extraordinário desse objeto – apesar de seu protagonismo no cenário capitalista, que arrefece as relações de troca mais gratuita, generosa e desinteressada – aplicamos uma análise de troca em que percebemos ver estabelecido o princípio criador do vínculo social por ele (o dinheiro) ao ser doado, possibilitando o surgimento, nas pessoas, de disposições duráveis que as tornam fiéis (de fidelidade) e confiantes de participar dessa troca. A questão da incondicionalidade está

posta, a exemplo do que consta na entrevista de número 06, quando o fiel diz “*oferto meu tempo, meu tudo*”. E mais:

O propósito para a igreja vem de quantias altas até chegar em vinte reais. Para mim agora, nesse tempo, cinco reais é sacrifício, porque eu não tenho de onde tirar. E graças a Deus, porque eu digo vou pegar esse envelope de cinco reais, levo e luto, luto, luto e arrumo um jeito para cumprir esse propósito. O pastor diz que Deus tem de abençoar, porque estamos tirando de tudo, de dentro da gente, porque é um sacrifício muito grande de quem não tem. (Entrevista n. 15).

Ela se apresenta associada à divindade, que, por sua vez, está associada ao sacrifício. “*Meu tudo*” ou “*tirando de tudo, de dentro da gente*” seria a face do escândalo presente na incondicionalidade: que outra forma de dádiva poderia chamar mais atenção, em face do drama pessoal da necessidade, da falta e da dor, se não fosse a que escandaliza ao dar tudo e até retira de onde não tem? A única condição, alertada ao crente pela Igreja, segundo a narração do pastor (= a voz de Deus), é dar com fé, com alegria, com o coração. Mas podemos verificar isso como condição presente na incondicionalidade do dom? “*Ter que abençoar*” como uma garantia, da parte de Deus, firmada pelo pastor não anula a dimensão da gratuidade, só porque a necessidade, a falta e a dor sejam entendidas como fatores de interesses que se querem resolvidos. A incondicionalidade constitui a natureza da dádiva e sacrificar é ritualizar o escândalo da gratuidade. A Deus os dons oferecidos são gratuitos, pois servem para agradar-Lhe; só o “*meu tudo*” que é dado gera a confiança de obter o necessário:

Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e ainda nos circundam, e mesmo em numerosos usos de nossa mentalidade popular, *não há meio-termo: ou confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente*; [grifo do autor] depor as armas e renunciar à sua magia ou entregar tudo: desde a fugaz hospitalidade até as filhas e os bens’. Aqui se encontra, resumido em poucas palavras, formulado *in nuce* aquilo que propomos designar como a incondicionalidade condicional. Não há meio-termo: confiar inteiramente...e entregar tudo. Eis o que seria a incondicionalidade. Mas essa incondicionalidade não tem nada a ver com o amor, a paz espontânea ou a gratuidade. Ela não é de jeito algum incondicional, dado que se exerce e se desenvolve a partir da ameaça constante de poder soçobrar a qualquer momento no registro da guerra e da desconfiança incondicional. E então – continua Marcel Mauss – não há escolha. ‘Dois grupos de homens que se

encontram só podem: ou afastar-se – e se eles despertam entre si a desconfiança ou lançam reciprocamente um desafio, bater-se – ou então negociar (MAUSS *apud* CAILLÉ, 2002, p. 117-118).

7.2 Dádiva da atribuição

“Deus tem de abençoar [...], porque estamos tirando de tudo”. (Entrevista n. 15).

Se for sacrifício o que se está dando, *atribui-se* à divindade um “contrato”, haja vista o significado de isso ter começado na aceitação de um propósito:

É eu pedir a Deus. Se eu for justa, se Deus for justo comigo nessa causa, então vou dar cinquenta por cento na tua casa. E Deus abre as portas e eu resolvo, pronto. Com a minha fé eu estou sendo abençoada, eu estou sendo fiel a Deus. Eu não disse ao pastor que ia dar, eu faço o propósito comigo e Deus. Quando eu faço um propósito com Deus, uma oferta na casa do Senhor, não é que vá querer de Deus... Porque Deus não é uma compra; a gente não está comprando, Deus vai ver a nossa fidelidade com ele. Eu nem sei como é Ele, se Ele é um homem, é um espírito [...] ¹²². Eu sei que eu tenho fé, que Ele existe, então eu faço o propósito com ele e pronto. (Entrevista n. 16).

Comprometer a divindade em favor da causa, “*dando*”. Antes de tudo, existe, então, uma *causa*: ser reconhecida pela divindade. A Justiça de Deus será agraciada conforme o valor dessa “causa”, simbolizado por uma quantia. “*Meio a meio*” é repartição do reconhecimento. Ambos, o fiel e seu deus, se afirmam, primeiramente, na causa, pois essa é referência da dádiva que a divindade deverá receber e, por certo, é parte da vida oferecida. Em favor de uma causa, algo do divino se libera, mas sob o custo de um sacrifício que é a sua operação, e isso será oferecido em reconhecimento de uma aliança cuja base reside na Justiça: *dar sacrificando aquele que recebe, reconhecendo*.

¹²² “Negociar é sempre ‘tratar com estranhos’ (Cf. CAILLÉ, 2002, p. 118). Percebe-se, na fala do entrevistado, a dimensão agonística do dom, o que nos permite, logo a seguir, falar de “contrato” nessa relação posta entre o fiel e a divindade, não na perspectiva utilitarista do mercado, e sim na base de uma aliança que tem como força de referência a confiança incondicional. O propósito feito pelo fiel a Deus decorre de uma aliança livre: “eu não disse ao pastor que ia dar”. O incondicional está por entre essas linhas.

A causa e a justiça na realidade demarcam o valor da dádiva, porque ambas estão na base do reconhecimento. Tanto o humano quanto o divino bem sabem que isso é próprio da relação de reciprocidade: reconhecer a causa do Outro na relação que tem por base a *ágape* (= amor de justiça). Os pobres – condição de todos os nossos entrevistados na pesquisa – e a maioria dos que comparecem, todos os dias, nos templos neopentecostais¹²³ buscam arduamente quem advogue suas causas e clamam pela Justiça incansavelmente.

“*Propósito*” feito é dádiva prometida e lutar por isso é se colocar, como um justo fiel, inteiramente ao abrigo de seu deus. Este também deverá ser justo, se colocado, inteiramente, em favor da causa daquele. Ambos querem fazer brotar da fé a Justiça, porém a perspectiva teológica neopentecostal esbarra num limite: ausência de hermenêutica da práxis religiosa à luz da visão sociopolítica libertária da fé. Exemplificando: uma Teologia de Libertação¹²⁴ daria que rumo reflexivo à entrevista citada anteriormente? Na experiência pessoal da fé, que supomos presente na citação em destaque, toda a realidade pessoal, comunitária, social e cósmica estaria perpassada pela presença divina, assim como inserida em um contexto de projeto histórico do Deus dos cristãos. A adesão a um deus de libertação não ficaria restrita ao pertencimento no espaço do culto religioso e eclesial. A dádiva prometida, que atribuiria a Deus uma posição, uma resposta, uma justa resposta, estaria posta sob a inspiração de exprimir o desejo: a transformação do mundo. E mais: os ideais sociais modernos, por exemplo, a liberdade, a participação, a fraternidade, a solidariedade, o respeito à diferença, à dignidade das pessoas, o cuidado pelos fracos,

¹²³ Para melhor detalhamento do perfil demográfico e socioeconômico do campo pentecostal por região, no Brasil, cf. JACOB *et al*, 2003, 40-43.

¹²⁴ Essa teologia se constrói apoiada nos seguintes eixos fundamentais: a opção pelos pobres, as comunidades de base, a análise social e a prática, a utopia bíblica. Para maior aprofundamento, confira o clássico estudo referente a essa teologia: GUTIÉRREZ, G. **Teologia de la liberación**. Lima: CEP, 1971. (Trad. port.: **Teologia da Libertação**. Petrópolis, Vozes, 1986).

estariam colocados como pressupostos da mensagem cristã ¹²⁵, que, no mínimo, deveria ser entendida pelo mais simples fiel.

Alguns pastores já procedem assim, quando se posicionam politicamente nessa linha. A fé exprimiria seu compromisso com a política, afirmando que ela é o horizonte último da religião, isto é, a política buscaria, em última instância, o conteúdo da fé. Assim, na leitura reflexiva de uma teologia libertária, todos os “propósitos” (dádivas prometidas, dádivas desafiadas) como são interpretados cairiam no vazio de piedosas abstrações, se não encontrassem na política o meio eficaz de sua efetiva encarnação. A tarefa da fé, sob tal ótica, não seria uma abstrata afirmação da existência de seu deus, mas o discernimento concreto do Absoluto. Nesse discernimento, portanto, a fala – tal qual a do fiel posta em destaque, ao nos referirmos ao que entendemos por “dádiva da atribuição”, quando relacionamos fé e vida – trataria a fé como matéria de amor. A vida estaria identificada com o amor, doutrina com conhecimento racional, o qual está justificado, na visão religiosa libertária, se estiver harmonizado com a vida, com a realidade na sua integridade e que instrumenta para o amor, para a práxis. Mas isso tudo não estaria posto nesse tipo de dádiva em que constitui força o contrato estabelecido com a divindade? O “propósito feito entre o fiel e Deus é por uma vida “abençoada” ¹²⁶. A “benção”, como conteúdo inerente da esperança religiosa, proveniente do deus que se cultua, historicamente, foi interpretada

¹²⁵ O ex-guerrilheiro e hoje pastor da Igreja Batista de Perdizes (SP), numa entrevista à Revista Eclésia, nº 116, julho de 2006, em resposta a uma pergunta sobre o balanço que faz da participação dos evangélicos na política atualmente, diz: “Ela deveria se pautar pelo princípio da autonomia protestante que levou à Reforma na Europa e às grandes transformações sociais vividas nos países de maioria protestantes no mundo. E o princípio da autonomia protestante tem por base a crítica social diante da opressão, a solidariedade com os excluídos e a luta pela transformação das condições que geram opressão e exclusão. Acho que essa participação na política é ainda muito limitada, principalmente aos interesses das igrejas. Se eles não entenderem a responsabilidade social e política que têm, que em última instância é uma tradução prática da fé, o nosso cristianismo corre o risco de beirar o curandeirismo ou mergulhar em versões mercadológicas”.

¹²⁶ Vida abençoada, vale lembrar, sob a luz da Teologia da Prosperidade, é propriedade de bens para fazê-los frutificar. A vida humana conforme a vontade de Deus, a vida autêntica, é aquela em que os humanos possuem e gozam dos bens do mundo. Ser abençoado, gozar de prosperidade, saúde e amor são inerentes à natureza humana, eles são sinais da realização do destino que Deus deu ao homem; somente gozando desses bens, o homem vive conforme o desejo do criador (Cf. CORTEN, 1996, p. 146-147). Ver também Gomes (1993, p. 47-63, 50). Essa condição de vida deveria ser entendida como pressuposto para que se possa como ser humano, pensar uma sociedade diferente, transformada.

na relação fé e vida, mas nem sempre mediada por um compromisso político e de transformação da sociedade. A esperança de uma vida abençoada para homens e mulheres oprimidos em decorrência da atribuição de uma dádiva feita ao deus em que se crê acentua, no caso da experiência neopentecostal, que a direção dada à esperança arrasta para cima, para o céu, a mobilidade social: Deus deve responder e de forma justa, porque uma dádiva lhe está sendo ofertada e seu valor é grande em face da realidade material de quem oferece. Esse deus crescerá aos olhos do coração de quem teve a bênção alcançada. A qualidade dessa bênção não deixará de ser uma transformação, mesmo na vida de um único indivíduo, e a sua repercussão não é pequena:

Em geral tem havido uma tendência por parte das ciências sociais em desconsiderar o potencial das propostas de mudanças culturais e perceber a cultura como epifenômeno das instâncias econômica e política. Também tem sido subestimado o potencial transformador da mudança individual. A sociologia tradicionalmente, tanto na vertente positivista inspirada por Durkheim como na materialista histórica, tem enfatizado o poder da sociedade sobre o indivíduo. Dessa forma, tem negligenciado o poder dos indivíduos enquanto agentes sociais. Para estas sociologias, o palco da história se reduz ao setor público e seus atores são apenas entidades reificadas, tais como sociedades nacionais, o estado e/ou as classes. Os indivíduos não teriam quase nenhum poder e por isso tentar transformá-los seria uma atividade inútil. Da mesma forma se destituem, conseqüentemente, de importância histórica as questões da vida individual ou o mundo privado. Estas eram irrelevantes não apenas para a sociologia, que somente recentemente reabilita essas questões, mas também para qualquer proposta ideológica de mudança. (MARIZ, 1996, p. 217).

Uma bênção alcançada, sob o poder de uma dádiva que assume características de um contrato – no caso, entre o fiel e seu deus –, se vê explicada pela sociabilidade primária, pois, nessa relação, o fiel se sente reconhecido perante esse deus, na base da fidelidade. Tal reconhecimento requer a totalidade do indivíduo na sua personalidade, o que faz extrapolar-lhe a identidade (o que não significa negá-la), quando, pela força da fé, coloca, como exigência ético-antropológica, ser justo. Transformar-se com a base nesse contrato significa que o dom a ser ofertado tem por pressuposto o valor de ser íntegro, o que faz o interesse do fiel diferir do interesse movido pela força da fé que toma o mercado

como referência: “*Deus não é uma compra; a gente não está comprando*”. A futura mudança individual, em meio a esse processo, repercute além do âmbito de participação religiosa, porquanto a transformação implica a transformação de outros indivíduos necessariamente não convertidos. Há a questão de responsabilidade com os outros, a qual verificamos quando o fiel é impelido ao testemunho, ofertando, por meio de sua fala, o desejo de conquista para os outros.

7.3 A dádiva de partilha

A fala dirigida aos outros nas reuniões diárias nos templos, sobre as conquistas é dádiva de si que conta, ao iniciar o testemunho. A supramencionada fala tem por base o sacrifício de si como dom que não se pode guardar:

Eu tinha antes, dentro de mim, um vazio que nunca era preenchido. E a partir do momento que eu fui para a igreja e fiquei escutando a palavra de Deus, esse vazio da minha vida foi preenchido [...]. Eu fiquei internada, passei oito dias no hospital; saí não porque o médico me deu alta, saí porque não agüentava mais, não queria ficar ali sendo maltratada. E dizia ao Senhor que ali não ficava, mesmo sabendo que eu só tinha dois meses na casa d’Ele, mas eu queria ficar curada e ali eu não poderia. Cheguei em casa, piorei. Minha mãe disse: “Você vai voltar”. E eu insistia que não, não vou voltar (eu tinha pneumonia). Fiquei magra, muitos pensavam que eu ia morrer. Isso eu testemunhei na igreja. No correr do tempo, sentia que Deus havia operado. Deus operou. De 1999 para cá, não tenho mais nada. Isso trouxe mudança na minha família, pois sabem agora que Deus cura, transforma, liberta. (Entrevista n. 06).

Essa fala é testemunho feito à igreja. É algo dado, partilhado, lançado como um dom que credita ao outro, em pleno espaço do culto, participação na dor e na alegria. O outro não está ali só para ouvir – o que é bom, mas não o bastante –, pois, na cultura de nosso tempo, ouvir não é, necessariamente, escutar, porque escutar mesmo é comprometer-se. Quem escuta a palavra que o outro está dando como algo de si e logo circula estabelece uma aliança para se transformar em serviço, desde que cada um se atribua a obrigação de manter o círculo do testemunho a cada dia. No sarau religioso evangélico neopentecostal, a

palavra dada por meio dos testemunhos obriga todos a manterem o círculo de trocas, que é, fundamentalmente, um círculo de reconhecimento e de legitimação.

Ao testemunhar sua conquista financeira por meio da palavra dada, o outro que a toma reconhece a dádiva operada como graça alcançada e reconhece-lhe a dimensão operante que deixa jogado no círculo o desafio como dívida, para que o outro, na luta, não se negue à partilha de sua ainda não conquistada vitória. O vínculo vai sendo forjado pelos testemunhos, pois, uma vez reconhecido, porque na palavra se credita, ele segue moldando, com o jeito neopentecostal de ser, quem no círculo está aberto ao acolhimento do outro ¹²⁷. O testemunho partilhado abre caminho para que, em seguida, a moeda ofertada por todos ali reunidos na perseverança também possa, sem intenção de quitar a dívida, legitimar a Igreja, que deverá seguir comprometendo-se, alentando, alimentando, reanimando quem, por ventura, demonstre alguma fraqueza diante de intervenção arbitrária do maligno. O testemunho com a palavra e a oferta com o dinheiro, ambos como dádivas que se partilham, desempenham o papel de uma aranha: gerar os fios que ligam os fiéis participantes. O laço em que se tornou essa partilha é sinal para o crente de que Deus honrou sua palavra. E a honra de Deus é o mesmo que sua face, voltada para a face de quem se entrega. Trata-se de relação de reconhecimento por certo, mas absolutamente humana, posto que a “face” oferece quem se arrisca a perder. E isso é próprio do humano. Dar é, antes de tudo, perder, pois uma parte “arrancada” é tudo que de si vai e se imola como sacrificio não só para o agrado dos deuses mas, antes de tudo, para o sustento da confiança entre os homens. Assim, o homem honrado que esgrime sua palavra possante como o corte de uma faca sabe que é ela, ao ser dada como num testemunho, a dor que mais sente se traída, e não devolvida:

¹²⁷ Esse jeito neopentecostal de ser corresponde, entre outros aspectos, a um tipo de dinâmica que, segundo Mafra (2001, p. 51-52), “não alimenta o vínculo institucional ao longo da rede. O vínculo se coloca em outro nível, na força de uma pancosmologia pentecostal, isto é, no adensamento de um conjunto razoavelmente próximo de idéias sobre como se estabelece a relação entre os seres humanos e os seres espirituais”.

A palavra de um homem honrado não se pronuncia em qualquer circunstância e não se repete; caso contrário, não terá nenhum valor. Além de ter registrado, igualmente, que existe um dever de originalidade e de proferir apenas palavras inéditas. E. Goffman observa que, neste sentido, a palavra de valor implica quase um sacrifício e consiste em uma verdadeira dádiva já que não poderá ser repetida. (CAILLE, 2002, p. 120).

“Não poderá ser repetida” nem, acrescentaríamos, “rejeitada”, já que nos estamos situando no campo dos testemunhos de expressão neopentecostal. Não ouvir, não dar atenção, não devolver o que foi dado em benefício de todos, para que creiam e, assim, firmem-se no círculo do pertencimento significa que se deixou levar pela força¹²⁸ do maligno, que não quer a palavra (indicando a conquista) sendo ofertada na reunião dos testemunhos.

A partilha do “testemunho” como dádiva – na visão da crítica mais corrente, até certo ponto, descomprometida – serve apenas como sinal de que os fiéis, com suas moedas, enchem os cofres dos templos e os seus testemunhos não passam de cegueira por não darem conta da agressividade com que seus bolsos se esvaziam¹²⁹. Tal crítica, porém, não se estende, com a força da mesma lâmina que corta, sem piedade, a garganta neopentecostal, à “religião” dos banqueiros que, com seus suntuosos templos, praticam a extorsão, por meio, por exemplo, de seus cartões de créditos, diríamos, de seus tão honrados “batistérios” mercantis. Os clientes mediante testemunhos nas filas do PROCON,

¹²⁸ “Também Satanás se propõe como modelo para os nossos desejos, e é mais fácil imitá-lo do que a Cristo, com toda a evidência, pois aconselha-nos a abandonarmos-nos a todas as nossas inclinações, a despeito da moral e das suas proibições. Se escutarmos este muito amável e muito moderno professor, sentimo-nos, primeiro, ‘libertos’, mas esta impressão não dura [...]. Em vez de nos advertir contra as armadilhas que nos esperam, Satanás faz-nos cair nelas; aplaude a idéia de que as proibições ‘para nada servem’ e que a sua transgressão não comporta qualquer perigo”. (GIRARD, 2002, p. 53-54). Satanás, no discurso religioso cristão neopentecostal, manifesta-se no fiel ao causar dúvidas e divisão, buscando prevalecer seu desejo como vitória. Não doar o que o coração manda é Satanás agindo. No final do recolhimento das ofertas, o pastor sempre lembra a derrota do “capeta”.

¹²⁹ Essa é a crítica mais hegemônica e perpassa principalmente os grandes meios de comunicação. Até literatura transformada em minissérie já se produziu, como, por exemplo, *Decadência*, escrita por Dias Gomes e levada ao ar em 1995, ano em que a concessão da Rede Record foi confirmada para membros da Universal. Burity (1997, p. 71), numa outra perspectiva de análise, indica certo “mal-estar” em face de toda uma onda pentecostal que surge no cenário religioso brasileiro: “Esse mal-estar tem se expressado através de críticas, conflitos e atitudes depreciativas, em parte indicadoras da dificuldade de aceitação de grupos emergentes pela ordem social estabelecida”. Mas parte desse “mal-estar”, acreditamos, recai mais fortemente sobre os neopentecostais, por conta de “sua inovação em termos da relação entre fé e dinheiro e da visão eclesiológica empresarial”, características apontadas por Luiz Eduardo Soares segundo Burity (*Ibid.*, p. 70). Essas duas características são as que mais se sobressaem na crítica mais geral feita a diversas denominações neopentecostais.

Brasil a fora, entregam ao Estado sua palavra e dignidade que, sabem, pode não ser honrada. A dádiva, partilhada como testemunho das “correntes” feitas nos templos neopentecostais, não fortalece, segundo os próprios fiéis, a norma de que tudo, agora, é dinheiro. Isso porque

o dinheiro não tem absolutamente nenhum princípio ou identidade próprio, não é norma nenhuma. É totalmente promíscuo e acompanhará, feliz, aquele que der o maior lance. É infinitamente adaptável às mais bizarras ou extremas situações e [*portanto* – grifo nosso] não tem nenhuma opinião própria a respeito de nada. (EAGLETON, 2005, p. 32).

Esse dinheiro não se mostra, no testemunho dos fiéis, pois, como valor de uso e equivalente geral – Terry Eagleton diz isso acima –, não participa do banquete da palavra como dádiva. Tal dinheiro profano – profanas também são muitas palavras dadas, mas sem o “outro” para o reconhecimento – não é digno o bastante para manter a aliança em prol da vida, porque testemunhá-lo é próprio de leilão: palavra e dinheiro que seguem os lances no ciclo da compra e da norma “de quem dar mais”. Não é esse o testemunho neopentecostal que exprime dádiva partilhada. Os “lances” alçados pelos pastores são desafios feitos às dádivas que não se guardam, porque não se confina o testemunho nem a palavra honrada.

7.4 A dádiva do desafio

Na nossa igreja, lança-se desafios... (Entrevista n. 05).

Já havíamos refletido sobre a “dádiva desafiada”, porém, neste instante, o “desafio” é a própria dádiva. Lançar desafios é *dar* a quem na liberdade pode aceitá-los como teste de sua fé. Sua representação maior se fez sempre por meio de valor monetário. O desafio como uma dádiva lançada vai provocando, aos poucos, a ira dos despossuídos, que, afrontados pela indignação do não-ter, aceitam se porem em movimento, a fim de realizar uma prova digna de ser depositada aos pés de seu deus. O desafio aceito agoniza o fiel, que, quieto no seu canto, permanece até chegar o momento de ouvir seu coração dizer:

“Pega e honra o teu deus”. O desafio como dádiva é a honra consagrada pelo valor da rivalidade. Para um fiel neopentecostal, Deus o põe à prova; e, com base na aliança que exige entrega incondicional, não lutar por ela é arriscar a perda da prosperidade esperada:

O propósito é o desafio, a prova que se faz através da oferta. Se a pessoa quer receber ou alcançar algo, ela tem que provar a Deus. Se a pessoa não prova a Deus, não tem como Deus fazer nada. É dando que se recebe. Então, se a pessoa quer receber, ela tem que dar, tem que plantar para colher. Tem pessoas na igreja que só quer colher, então tem que plantar. Por isso que muitas pessoas, a vida delas continua uma amarração. Tem pessoas que só tem alguns meses na igreja e têm sido abençoadas, prósperas, porque têm feito o que o pastor tem mandado, têm feito o desafio com Deus. É isso que a gente faz e é isso que temos dado a Deus. (Entrevista n. 17).

O desafio é feito, o desafio é dado. Trata-se de uma dádiva provocante, no sentido de que Deus é “lançado contra a parede”. É muito comum, por exemplo, na Igreja Universal do Reino de Deus, no momento da oração forte – quando todo o templo fala as mais diversas línguas em orações, em alta voz –, os fiéis se voltarem de frente para as paredes do templo e, com a Bíblia aberta na página indicada, esmurrá-las exigindo de Deus o cumprimento de sua palavra em razão dos desafios já feitos, já dados. Esses desafios devem ser recebidos e, em seguida, por Deus aceitos. Por sua vez, Deus deve satisfazer com suas bênçãos a obrigação cumprida e, assim, entregar, nessa emulação sagrada, suas dádivas mais importantes ou aquelas direta e livremente contratadas pelo crente. Dar é fazer despesa, mas, se é Deus o alvo, é prova que se demonstra, pois o desafio posto como dádiva engrandece a relação, que se sustenta na base da fidelidade, e não da pura aquisição, tal qual ocorre na relação mercantil. “Dar”, “receber”, “plantar”, “colher”... não deixam de ser categorias econômicas, porém não significativamente mercantis. O espetáculo da riqueza esperado é a glória e a honra do deus em que se acredita. Tendo sido o desafio ofertado como dádiva, rivalizando-se, a força em favor do pobre miserável incidirá sobre o que o está impedindo de prosperar sobre o demônio que tranca, por exemplo, a vida financeira: “[...] *muitas pessoas a vida delas continua uma amarração*”. O desafio lançado

pelo pastor, a fim de alguém tomá-lo para si como dádiva ou fazê-lo no silêncio de sua oração, tem por objetivo, sobretudo, fazer o demônio não ampliar seu domínio, sua posição, retendo as bênçãos de outrem, trancando, amarrando a vida que não lhe pertence.

A dimensão econômica que perpassa o sentido da prosperidade neopentecostal, a exemplo da Igreja Internacional da Graça de Deus, ante uma dádiva de natureza agonística, decorre, sem dúvida, da troca de desafios exasperados, provindos, principalmente, dos pobres. Se atentarmos bem para o capítulo sexto, a doação na Igreja Internacional da Graça de Deus, há certo desespero religioso patente, porquanto o sentido da vida é tão profundo quanto a necessidade. Com frequência, põe-se Deus à prova: exaltá-lo dependerá de Ele lançar-se no jogo sanguinolento de uma guerra, sobretudo, diabólica, já que ela está declarada, porque impede o sucesso, segundo a teologia neopentecostal, a vida próspera.

A necessidade faz parte do desespero terrestre a esse deus em que a membresia se liga de forma estreita, pois, segundo os constates testemunhos dados nos templos, a cada dia da semana, ele responde aos desafios ofertados, liberando a vida de uma situação improdutiva rumo a uma vida de bênçãos sem medidas. Doravante, então, deve-se fazer despesas ao deus que, segundo a crença, abunda a casa com mantimentos necessários à vida. O desafio como dádiva expressa na forma dinheiro-oferta é oferta consagrada – despesa feita ao deus, sem significar perda no sentido utilitário. É agradável o desafio feito por simples consentimento. Nisso reside o sentido da perda, daí tantos membros da Igreja, quando entrevistados, não aceitam os termos “pagar”, “comprar”, porque, na lógica da liberdade, mesmo em dom agonístico, isto é, de desafios, rivalidades, prefere-se o consentimento a tudo aquilo que pode ser desagradável. Portanto, assim entendemos o “desafio” neopentecostal, quando lançado à assembléia dos fiéis: sendo coisa, o dinheiro só vai ser retirado da ordem real que o prende, se a destruição faz, por meio da oferta, lhe

arrebatado, de fato, o caráter de coisa, suprimindo sua utilidade. Desde que consagrado, torna-se íntimo do divino; pode, assim, participar do celestial consumo e da inefável dádiva que lhe desafia a honra. Nessa prática religiosa, um objeto de troca como o dinheiro, que se torna “desafio”, não é mais coisa, nem inércia, nem ausência de vida do mundo profano; é dádiva que, uma vez lançada, significa glória. Aquele que dá, desafiando, logo manifesta sua riqueza e seu poder:

Eu lembro de uma senhora que mendigava. Ela comia jerimum e farinha junto com os filhos. Aí, então, ela veio na Igreja Universal, falou com o pastor. Aí o pastor falou assim: “Venha sete segundas-feiras”. A mulher foi, começou a ser fiel a Deus, aceitava os desafios. Colocou seu banco de feira e começou a abrir quentinha, vendendo almoço. E sei que, de uma hora para outra, ela abriu um restaurante, comprou um carro, um celular. De uma hora para outra, Deus abençoou essa mulher. O único testemunho forte que ouvi foi este. A pessoa que mendigava hoje é um empresário. Tinha carro, tinha casa, tinha conta no banco. Deus honrou. (Entrevista n. 18).

O testemunho circula, expressando a dádiva transferida, assim como o desejo que se tem. Toda conquista se apresenta como riqueza considerável e desafia o próprio entrevistado, que, ao tomar o testemunho como dádiva para si, fica na obrigação de dar a tantos outros o reconhecimento de uma despossuída que agonizava na mendicância:

A dádiva seria insensata (em conseqüência, jamais nos decidiríamos a dar) se não adquirisse o sentido de uma aquisição. É preciso, portanto, que dar se torne adquirir um poder. A dádiva tem a virtude de ultrapassar do sujeito que dá, mas em troca do objeto dado o sujeito apropria o ultrapassar: ele tem em vista sua virtude – aquilo pelo qual ele teve força – como uma riqueza, como um poder que doravante lhe pertence. (BATAILLE, 1975, p. 106).

O reconhecimento seria, então, o vínculo que se entrevê entre a conduta religiosa e a Economia como único testemunho forte já recebido pelo fiel. E devolve, com a sua própria palavra, que a referida senhora, outrora na mendicância, foi reconhecida como pessoa que, sem ter, desafiou para ser.

7.5 A dádiva do retorno

O retorno é dádiva incerta. Isso instiga a fé, fazendo o outro acreditar. Os testemunhos são, como num jogo de futebol, sinais de que há “bola na rede”. Retorno é “gol” na reciprocidade. Por isso dar importa mais que receber; alimenta a esperança de que o que ultrapassa o sujeito que dá algo vai às mãos do Outro, sem que se trate apenas de um objeto, coisa útil. O retorno para quem dá é continuar dando. Apropriar-se do “ultrapassar”, que está além do objeto, do útil, é ficar com a força, a determinação, a perseverança, a alegria, com o coração, com a fidelidade; com o reconhecimento, também, porque quem do outro recebe lhe é dada a honra de, ao receber, guardar aquilo que, na realidade, não é o objeto dado, mas o surpreendente de uma relação profundamente humano-social: a entrega de parte do “mim” que vai por meio da coisa e fica até o seu retorno.

O fiel da entrevista anteriormente citada, que dá testemunho de um testemunho dado à assembléia dos fiéis, sabe que a prosperidade material é possível e é o que, imediatamente, mais se procura ou se oferece como esperança no dia-a-dia, nos templos neopentecostais. Assim, a cada dia da semana, a prosperidade aumenta. O retorno é tudo aquilo narrado de forma sumária, conforme o fiel bem citou. E, no percurso da fala desse entrevistado, ficam claros três aspectos fundamentais: *1- ele começou a ser fiel; 2- aceitava os desafios; 3- Deus honrou*, respectivamente, fidelidade, desafio e honra. Toda riqueza conquistada, em conseqüência do atual pertencimento religioso, foi adquirido mediante a força da perseverança em continuar fiel, da coragem para desafiar, aceitando dar e querer a honra do seu deus. O retorno é sempre uma virtude produtora, já que isso está como alma das coisas (Cf. MAUSS, 2003, p. 257). Esses três aspectos são não só estruturais dos discursos de testemunhos mas também espirituais o bastante para se ter força e fé. E ainda: a razão mesma da lógica presente na dádiva neopentecostal, na espera do retorno, é que a

única certeza confirmável é que o ato de dar faz o fiel testemunhar. O retorno, porém, não é a escravidão de uma espera, mas, como dom, inscreve-se na linguagem da obrigação: “obrigado, ele obriga, faz obséquios, ele ‘cria’, como se diz, obrigações” (BOURDIEU, 2001, p. 241). A prosperidade, se bem os fiéis entendessem, é o retorno da obrigação de poder dar e, assim, continuar dando. Entretanto, observemos bem uma coisa:

Se ampliarmos a definição de retorno para incluir nela os retornos que ultrapassam a circulação material de objetos e serviços, então há sempre retorno, e ele é considerado importante pela maioria dos que dão. A dádiva tem retornos: a gratuidade que ela suscita, o reconhecimento, esse suplemento que circula e que não é incluído na conta são retornos importantes para quem dá. Se esse retorno não existir, será uma dádiva que ‘falhou’, e quem dá se considera ‘passado para trás’. Mas o retorno não está onde a maioria dos observadores sempre tendeu a situá-lo a partir de uma perspectiva baseada na equivalência mercantil. (GODBOUT, 1999, p. 115).

Nessa perspectiva, desafio e honra significam retornos, porque já foram e são dádivas, constituem, então, as obrigações neopentecostais, tanto da parte dos fiéis quanto do seu deus, que deve, por obrigação, honrá-los:

Miséria aceitando miséria. Quando a pessoa se revolta daquilo, ela cobra de Deus e diz: “Deus, eu sou teu filho, o que eu posso fazer?” Deus tem a obrigação de te abençoar. A pessoa tem obrigação de cobrar a Deus. (Entrevista n. 18).

A dádiva do retorno pode parecer – para a maioria dos fiéis e para os especialistas administradores do sagrado – bênçãos, necessariamente, de ordem material, como o sucesso financeiro tão almejado nos pedidos depositados no altar. A esperança de que Deus “abençoará sem medidas” traz, de forma vigorosa, a conquista de bens concretos, sobretudo os de tipo mais em falta e tão necessários no dia-a-dia, por exemplo, o dinheiro. Ao lado disso, a práxis religiosa neopentecostal – e o testemunhamos na Igreja Internacional da Graça de Deus – toma por bênção, por retorno o aceite do “desafio” ou a perseverança em uma corrente, por exemplo, “conquista de almas”, “fortalecimento da fé”, “saúde da família”, “visitas de evangelização”, “trabalho com crianças e adolescentes...”

Segundo observa Godbout, se ampliarmos nossa definição de retorno, identificaremos a dádiva como algo que ultrapassa os objetivos desejados.

A dádiva do retorno sempre foi algo constitutivo da esperança religiosa, porque, em face dos sacrifícios elevados aos céus, de um deus se esperam as suas “bênçãos”. Sociologicamente, isso é importante para as instituições religiosas, pois sua legitimação se ancora, fundamentalmente, na concretização das bênçãos, o que se percebe nos constantes testemunhos que sinalizam para a eficácia do conjunto de suas atividades e da forma de seus cultos. O Neopentecostalismo – a experiência religiosa a que nos referimos – até o momento se estrutura de uma forma diferente das expressões tradicionais do Protestantismo histórico: não se preocupa com a formação de comunidades ¹³⁰; ao mesmo tempo, busca sistematizar a dimensão ética cotidiana de um jeito mais livre, quanto aos usos e costumes, e mais hedonista, quanto às riquezas (Cf. MARIANO, 1996, p. 24-44).

Por outro lado, a dádiva do retorno, à ótica institucional, constitui o carro-chefe do discurso proselitista neopentecostal. Tal discurso não cultiva a esperança, que é base fortalecedora da fé na caminhada histórica das religiões; dedica-se mais à formulação de atividades (ações) que buscam apressar, com sua eficácia (daí a dimensão forte da magia nos cultos), as conquistas imediatas. Assim, certos testemunhos, como o reconhecimento de uma pensão previdenciária (hoje alargada a contribuintes e não-contribuintes), devem-se à perseverança nas correntes, à obediência ao Senhor e à fidelidade ao dízimo. Um Pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, numa decisão rara, ao permitir-se gravar, disse:

¹³⁰ Há toda uma habilidade religiosa entre os neopentecostais de enfrentar e vencer situações adversas. Isso não se dá por meio de formas de solidariedade coletiva. A noção de batalha espiritual exemplifica essa habilidade (Cf. MAFRA, 2001, p. 70). Porém o uso de metodologia religiosa de massa, como a que verificamos na prática neopentecostal, normalmente dificulta identificar “formas de solidariedade coletiva”. Pode não ser a tônica dessa práxis religiosa, mas não é impossível encontrá-la no meio da diversidade de atividades que se desenrolam no cotidiano dessa experiência.

A Bíblia diz que a prosperidade é um dom de Deus. E a fé é a certeza de coisas de que não se vê e a convicção de fatos que você espera. Então, nós usamos a nossa fé para alcançar a prosperidade; através da fé, orando e clamando a Deus, é que nós alcançamos a prosperidade. Isso porque a Bíblia diz que é dom de Deus que o homem venha prosperar, a prosperidade. Então, crendo nesta palavra, utilizamos a nossa fé em cima da palavra de Deus, para alcançar a prosperidade. (Entrevista n. 14).

A ênfase no “uso” da fé não é propriedade apenas da Igreja Universal do Reino de Deus. Nas igrejas neopentecostais, é muito comum a concepção de fé descrita pelo entrevistado da citação acima. A legitimação da Igreja passa pela quantidade de testemunhos, porque estes demonstram a dimensão eficaz da fé orientada ¹³¹. A criatividade das campanhas e a diversidade dos produtos apontam para o uso da fé, e não para o fortalecimento da esperança, que é, antes de tudo, uma virtude humana e vital, porquanto consolida o sentido da existência. A religião, no mais das vezes, a manipula, dando-lhe novos conteúdos e reduzindo-a ao pragmatismo no sentido atribuído por Peirce, por sua vez, lembrado por Durkheim em suas lições:

Enquanto método, o pragmatismo nada é senão a atitude, a forma geral que a inteligência deve adotar diante de problemas, e esta atividade consiste em voltar os olhos ‘em direção aos resultados, às conseqüências, aos fatos’. ‘O método pragmático consiste em interpretar cada concepção a partir de suas conseqüências práticas’. Este é o pragmatismo de Peirce. (DURKHEIM, 2004, p. 64).

Assim, para o “ensino” neopentecostal (isso ficou claro no relato de campo exposto no capítulo sexto), a fé tem que ser usada pela inteligência para fins práticos, conforme as necessidades solucionáveis de forma imediata. A dádiva do retorno, segundo a Instituição neopentecostal, é útil, porque aquela é quem legitima esta perante a membresia dos fiéis. Esse “útil”, na concepção pragmatista de James, segundo Durkheim (*Ibid.*, p. 168), se relaciona àquilo que é vantajoso:

¹³¹ A revista *Veja*, edição 1861, ano 37, n. 27, 7 de julho de 2004, em matéria intitulada “A fé de Resultados”, diz: “No discurso da maioria dos pastores evangélicos, quem se converte a uma vida de rígidos princípios morais alcança, nesta existência, tanto o perdão para a alma como a chance de receber recompensas terrenas, como a prosperidade financeira”.

[...] e por ser ‘vantajoso’, é bom, tem valor. Certamente, a verdade tem assim suas exigências, sua lealdade; ela pode provocar entusiasmo. Mas, no plano do útil, esse entusiasmo se dirige somente àquilo que nos agrada, àquilo que conduz com nossos interesses.

Por certo, a legitimação é objetivo de todas as instituições e cada qual estabelece suas estratégias conforme seus interesses. A questão do interesse não está como algo descartado do dom, o qual, porém, não privilegia o interesse instrumental, pois este não se inscreve no espírito daquele, por ser próprio do espírito utilitário, calculista. E a estratégia neopentecostal, no intuito do próprio sucesso, se deixa pautar, prioritariamente, pela concepção de interesse e ação que visa à posse, ao ter, de forma instrumental. Mas perguntamos: a partir desse prisma, todas as modalidades de dádivas a que nos referimos e presentes no Neopentecostalismo da Igreja da Graça – “*sacrifício-dádiva*”, “*dádiva da atribuição*”, “*dádiva de partilha*”, “*dádiva do desafio*”, “*dádiva do retorno*” – não fariam sentido ante uma prática socioinstitucional-religiosa que ora concluímos como pautada pela noção de interesse instrumental?

Se não se deve pensar o dom sem ou fora do interesse (Cf. CAILLÉ, 2002), e sim contra o interesse instrumental, não significa ser impossível – na prática de pertencimento e vivência social, marcada predominantemente pela condução estratégica de espírito mercadológico – a dádiva não se encontrar aí. À ótica dos fiéis (deixamo-nos levar por esse eixo de referência até o momento), é possível, sim, enxergarmos (e enxergamos), mesmo tomando-se o dinheiro por unidade de análise, o quanto percebemos o dom como empreendimento na vida diária dos fiéis.

No capítulo posterior, o dom repercute para além do útil. Sua existência, mesmo ancorada em representação divina, é formulada pelo humano a partir de sua relação com o outro. No círculo em que ele se inscreve, funda alianças sociais que tornam característica uma experiência de comunidade.

O princípio de solidariedade subjacente às ações que, a seguir, refletiremos revela que, coletivamente, todos se dispõem a colaborar com a derrota de satanás, de espíritos malignos a impedir o sucesso, a prosperidade. A dádiva, como princípio restaurador, tanto se quer quanto se imola. Deus, representação positiva, potência superior ao demônio e sempre destinada a vencer, entra em cena como o Outro a restituir aos fiéis a possibilidade de se adequarem ao projeto maior: viver para a oferta de um precioso dom.

8 O SACRIFÍCIO E A REPRESENTAÇÃO DO DIVINO

Na circulação profana, o dinheiro é objeto útil.¹³² Pode até parecer difícil definir com precisão o que, de fato, seja útil para as pessoas humanas; mas, quando nos referimos a dinheiro, logo encontramos o caminho que viabiliza uma definição plausível. Assim, ele é útil para fazer negócios. Não seria este o momento do seu advento?¹³³ O comércio encontrou nele o vínculo de sua existência e com ele o permanente crescimento de transações de negócios. Quando precisamos contratar o serviço de alguém ou precisamos de algo, o dinheiro é útil para a realização desse fim. Quando passou a existir em dimensão de utilidade, começou a mexer com as pessoas: as que gastam ou emprestam dinheiro têm de ser calmas, calculistas, rigorosas, dotadas de visão estratégica ou se tornar significativamente produtivas para ter algo a comerciar (Cf. BERNTEIN, 2001, p. 35). E, como medida de riqueza, movimentava as pessoas e faz suas idéias burilarem para o bem ou para a crueldade. O fato é que ele se tornou o maior e mais poderoso aliado dos interesses humanos. Tudo isso não só porque o comércio precisa de dinheiro mas também porque este dá poder.

O sistema monetário do tempo atual, tão complexo e poderoso, normalmente passa a falsa idéia de que nada deixa de ser afetado pelo dinheiro, o que se constitui em tortuosa dificuldade de podermos imaginar a possibilidade de uma vida econômica que vise ao bem comum. O mercado atual não favorece justa distribuição de renda, de modo

¹³² Na concepção utilitarista, onde estaria posicionado o objeto senão no seio do emprego mesmo dos “úteis”, demarcado pelos seres humanos? Segundo Bataille (1993, p. 27 *et seq.*), o “útil” está determinado, enquanto razão de ser, para um fim. O seu alcance, conforme um processo de objetivação, é um fim a ser realizado. Gasta-se tempo para subordinar, por meio de instrumentos, as coisas produzidas para um determinado fim. Como seres humanos, distinguimo-nos do “útil”, porque o fim deste é, está, sucessivamente, sendo definido no plano do meio, no plano da utilidade.

¹³³ “Cualquiera que sea el origen histórico del dinero – sobre el que nada es seguro – , algo es cierto desde el principio: que el dinero no apareció repentinamente em la economía como um elemento ya elaborado, que representase su concepto puro, sino que solamente puede haberse desarrollado a partir de valores que ya existían con anterioridad, de tal modo que la cualidad de dinero, que es propia a todo objeto en la medida em que es **intercambiable**”. (SIMMEL, 2003, p. 99) [Grifo noso].

que as pessoas suprem suas carências básicas: alimentação, vestuário, moradia, transporte, saúde, educação. Tal impossibilidade do sistema, expressão desta fase de desenvolvimento capitalista internacional, gera corrida, disputa (impulso de um antigo desejo) por dinheiro. Assim, na circulação profana, ele é objeto útil, também, para afetar o antigo sonho da partilha.

Essa corrida por dinheiro se deve ao processo de desenvolvimento que o torna possível ser visto e entendido como medida de todas as outras coisas, isto é, infinidade de objetos extremamente diferentes adquiríveis em troca dele. Conforme Simmel (1993, p. 5), tal procedimento influencia a relação de troca, mediada por dinheiro, desvalorizando tudo aquilo de que é o equivalente. Percebe-se, aí, então, que o dinheiro vai tornando-se relação social profunda, pesada e de difícil condução humana, haja vista que desperta o surgimento de infundáveis medidas sociais a que vamos sendo submetidos em determinada sociedade, seja para deplorar, seja para admirar suas “coisas”. Entretanto, existe também quem ache que tal corrida desenfreada por dinheiro se deva a um desejo inerente à condição humana, o que é – parece-nos – realmente deprimente.

O princípio que leva a poupar é o desejo de melhorar a nossa condição, um desejo que, apesar de ser geralmente calmo e desapaixonado, vem conosco do útero, e nunca nos abandona até que estejamos no túmulo. Em todo o intervalo que separa esses dois momentos, talvez haja raramente um só instante no qual qualquer homem esteja perfeita e completamente satisfeito com a sua situação, não tendo nenhum desejo de alteração ou melhora, de nenhum tipo. Um aumento da fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens tenciona e deseja melhorar a sua condição. (SMITH, Adam. *apud* BUCCHAN, 2000, p. 20).

A condição de objeto útil que o dinheiro adquire e se exacerba, indo demarcar seu funcionamento na sociedade ou na criação da riqueza social, deve-se, portanto, a sua atuação como o material comum na linguagem de valor.

À proporção que o valor de troca de toda mercadoria assume uma forma autônoma, mediante o dinheiro, esse, por outro lado, divide a troca, demasiadamente, complexa de duas coisas em dois atos de troca, partindo

‘assim a identidade em troca do próprio produto do trabalho e troca do produto alheio na oposição entre compra e venda. (HAUG, 1997, p. 24).

Dessa forma, a condição de tal objeto não só facilita, acelera e generaliza a troca, mas também vai integrando-se, perfeitamente, como aspecto constituinte fundamental de um processo utilitarista que, de forma gradual, se impõe na sociedade, a ponto de o enxergarmos como referência única nas relações de troca. Além do mais, também pode ser visto e entendido de uma outra maneira: simboliza o caráter fundamental de inter-relação, que é próprio da realidade social.

A condição utilitarista, também impulsionada pela cultura do dinheiro ¹³⁴, não está de todo ausente do âmbito de sociabilidade religiosa, como se este fosse um lugar de pureza absoluta, só porque a questão do interesse se apresenta dependente do sagrado, ou como se não fosse, por conta de sua natureza, perpassado pelos valores e materialidade do mundo. O âmbito do religioso não é “o” mundo – onde muitos estão e vivem – que pensam; ele está no mundo pelo qual é perpassado, sofre com as adversidades do tempo e da história, da política e da economia, do social e do cultural. Se tomarmos a concepção utilitarista pelo viés da cultura do dinheiro presente em nossas sociedades atuais, logo poderemos concordar que, por trás de toda racionalidade econômica de base neoliberal, se expressa na concepção de ser humano cuja grandeza se reduz à capacidade de gerar renda monetária. Então, os incentivos financeiros estimulados pela prática corrente neopentecostal desafiam qualquer cientista social a poder afirmar não ver subjacente a essas práticas, digamos, de “ensino”, que a tão propalada Teologia da Prosperidade não se deixe inspirar por valores advindos do comportamento mercadológico os quais se impõem

¹³⁴ Já sinalizamos sobre essa questão, tomando como preocupação o âmbito neopentecostal, em que, além da conversão de inúmeros fiéis à experiência religiosa desse tipo está também ocorrendo a “conversão” ao dinheiro como elemento fundamental para expressão da fé. Com isso, verificamos o quanto a influência utilitarista impulsionada pela cultura do dinheiro exerce, aí, também a sua ação. Mas não é sob esse viés que estamos centrando nosso estudo, visto que outra leitura tem sido possível no campo neopentecostal, na sua relação com o dinheiro, só que priorizando-se uma visão mais positiva e tomando por referência a ótica dos fiéis, sem isentá-los de interesses utilitaristas, mesmo nesse espaço de pertencimento.

nas nossas sociedades atuais. Não queremos dizer que tais práticas a isso se reduzam nem que se traduzam em baluarte da defesa e do avanço do Capitalismo atual, mas podemos concordar com que o discurso religioso, em meio a todo esse contexto,

ou bem legitimam o mercado em função da eficácia social, que corresponde às exigências de justiça do evangelho, ou bem ambos se superpõem, não se articulam, exceto por insuficiência: o vazio criado por um (o mercado) é substituído pelo outro (o reino), e as contradições do primeiro são resolvidas pelo segundo. Nessa perspectiva, ainda que as duas ordens de coisas sejam de todo diferentes e os valores não compráveis e muitas vezes contraditórios, o bem-estar do ser humano, que é o objetivo de ambos, é satisfeito pela sua complementariedade. (HOUTART, 2003, p. 88).

Portanto, não há por que se surpreender com a presença do utilitarismo e de práticas mercadológicas no âmbito da sociabilidade religiosa, por mais agressiva que seja uma estratégia financeira de expressão neopentecostal. Isso porque o que estamos dizendo corresponde mesmo aos fatos e porque, conforme observa bem Mariano [s.d.],

O léxico que associa organizações religiosas ao mercado ou ao mundo dos negócios não constitui novidade na investigação sociológica do campo religioso. Bourdieu (1974), por exemplo, classifica os grupos religiosos de ‘empresas de salvação’. Enfático, afirma categoricamente que a ‘relação vendedor/cliente’ ‘constitui a verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos’. Pois é dos leigos, destituídos de capital religioso erudito e sob domínio do corpo sacerdotal, que toda empresa de salvação extrai rendimentos e poder. Peter Berger (1985, p. 149) igualmente nos auxilia a pensar como são exercidos os modos de produção, reprodução, difusão e consumo dos bens de salvação nas sociedades democráticas em que vigora o pluralismo religioso, ao afirmar que ‘a situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado’. Situação em que a tradição religiosa não tem mais como se impor e, tal como as instituições religiosas concorrentes, têm de se colocar no mercado [...]. Enquanto mercadoria, a atividade religiosa torna-se ‘dominada pela lógica da economia de mercado’. E cada instituição se coloca em competição no mercado para, entre outras coisas, extrair dos leigos maior poder e mais rendimentos.

Voltando ao nosso objeto útil chamado dinheiro, que está no centro de toda essa trama hoje denominada Mercado (nas condições de Capitalismo neoliberal), cabem alguns questionamentos: existiria condição de o dinheiro ser retirado da circulação profana e transformado em coisa inútil, que, por princípio, seria o critério fundamental de sua mobilização? Como retirar da circulação profana esse objeto digno de uma utilidade, para

ser consumido sem a perspectiva do lucro, do comércio, do mercado? Em que condição o dinheiro não mais teria valor fixo, porque estaria sempre repostado em circulação, segundo a regra simbólica?

Já afirmamos, logo no início deste estudo, que, no processo de desenvolvimento capitalista, o dinheiro foi constituindo-se em elemento de destruição de relações de dádivas (dar, receber, retribuir) por conta de sua transformação significativa em equivalente geral fundamental nas relações de trocas, basicamente, reduzindo tudo a ato de compra-venda. Na seqüência dessa afirmação, fizemos ainda alusão à moeda primitiva, observando que esta se apresentava em profunda sintonia com a pessoa humana na afirmação da vida. Como meio circulatório nas relações de trocas, a moeda primitiva se voltava não apenas às coisas mas também às pessoas.

Justamente tal aspecto nos interessa no momento: os fiéis neopentecostais, que não são “pobres fiéis enganados”, são pessoas humanas e estão como pressupostos nas relações de trocas vivenciadas no espaço religioso aqui pesquisado. Nesse espaço, a relação com o dinheiro aponta como valor, não no sentido estritamente monetário – o mais comum na vida cotidiana – mas no sentido de afirmação de suas vidas. Godbout (1999, p. 139) –citação por nós já mencionada – dizia:

O significado da moeda primitiva não é lido na relação que ele mantém com as coisas, mas na relação infinitamente mais complexa e geral que ela mantém com as pessoas vivas, mortas ou que renascerão, com os animais e com o cosmo. Ela nada mais é que a própria vida (...). Elas acompanham o verbo, as mulheres, as crianças, outras riquezas dadas e recebidas. Retê-las seria não só um absurdo, mas, também um perigo.

A localização da moeda primitiva, partindo da concepção de dádiva, como sistema se situa na relação das pessoas com as coisas, as pessoas, as riquezas, com os mortos, com o tempo. A moeda primitiva, como qualidade de sua natureza simbólica, é relacional e contextualiza bem os dramas existenciais da vida, ao ser mais que um simples

meio. É um ato¹³⁵ que preenche o espaço de significação da pessoa, quando, por exemplo, favorece a comunicação com os mortos e com os que renascerão.

Na perspectiva da dádiva, não se concebe a moeda primitiva, enxergando-a como experiência estritamente de relação entre meios e fins, pois esta, conforme a entendemos e a encontramos na base da concepção utilitarista, não faz parte, pura e simplesmente, daquela lógica, já que o fundamental da experiência é a vida ser vivida em comunidade (Cf. GODBOUT, 1998, p. 49). E não há possibilidade de vivência comunitária, de experiência de comunidade, se as “coisas” ganham mais autonomia e valor em relação às pessoas. Em outras palavras, no espírito da dádiva, as coisas não são determinadas como objetos privilegiados, mas as pessoas. Quanto às coisas, nesse mesmo espírito, não as amamos realmente; amamos as imagens que lá moram, já que se tornaram símbolos a costurar as vidas das pessoas que se entregam e se vão, por meio das coisas, às mãos dos outros que as recebem. Tais imagens, próprias do espírito humano e que moram nas coisas, revelam presença e ausência, ato e comunicação através dos quais a possibilidade do vínculo entre dois ou três se mantenha e a circularidade de mais coisas se dê, para que não só se viva, mas também se impulsione a comunhão e se produza, portanto, sociedade.¹³⁶ Dizendo numa linha positiva, a dádiva “é o que circula em prol do ou em nome do laço social” (GODBOUT, 1998, p. 44).

¹³⁵Frisby (1990, p. 167), comentando a análise feita por Simmel acerca de sua “Filosofia do dinheiro”, diz: “No existe para Simmel um símbolo más sorprendente del carácter completamente dinámico del mundo que el dinero...vehículo de un movimiento em el que todo lo que no se mueve se extingue por completo. Es por decirlo así, um *actus purus*”.

¹³⁶Simmel (2004, p. 57) aponta explicitamente a importância do intercâmbio na sociedade. Para esse autor, a sociedade é “Uma estructura que trasciende al individuo, pero que no es abstracta. La vida histórica, así, elude la alternativa de tener lugar em los individuos o em generalizaciones abstractas. La sociedad es lo universal que, al mismo tiempo, es algo concretamente vivo. De ello surge el significado singular que el intercambio, em cuanto realización económico-histórica de la relatividad de las cosas, tiene para la sociedad; el intercambio eleva el objeto específico y su significación para el individuo por encima de su singularidad, sino a la de la interacción vital”. Nesse sentido, para Simmel, a universalidade das relações de intercâmbio e da interação constante evita a coisificação da sociedade. E é bem nesse foco que se situa a questão do dom.

8.1 As bênçãos não caem do céu: a dádiva desafiada

Ele convoca o povo para fazer um desafio, porque na bíblia tem dizendo 'não fazeis votos tolos'. Ele diz [o pastor]: 'Você diante de Deus, quem pode dar uma oferta de "x"?' Isso é um desafio. Quando ele faz isso, eu fico acompanhando as possibilidades minhas e das pessoas. Às vezes, demora aparecer quem aceite. Mas o pastor insiste até aparecer. E a pessoa tem que se levantar para que vejam o seu desafio. Eu fico afrontado ali, até uma oportunidade que eu possa aceitar: um desafio de cinco mil, é claro que eu não posso. Quando a pessoa aceita o desafio é visando que ela vai ganhar aquilo em dobro ou mais. Se você aceitar o desafio, jamais Deus vai deixar você de fora. Aceite o seu desafio, ou faça você mesmo seu desafio e faça sua oração. (Entrevista n. 03).

Não existe uma escolha a fazer; a assembléia dos fiéis é convocada a fazer um desafio. O pastor convoca todos. Os fiéis sentem-se afrontados, desafiados, e não coagidos, pois não há ao que nem a quem obedecer. Há um desafio não ao pastor, mas a Deus, que retém suas bênçãos e não as dá mediante qualquer tipo de desafio: "*Não fazeis votos tolos*" – lembra o pastor. O fiel, ao sentir-se desafiado, não fica passivo, o que seria próprio de situação coercitiva, o que lhe negaria a possibilidade de ação, e isso, sociologicamente falando, não condiz com uma visão aceitável da ação humana.

O fiel da citação acima referida não aparece fechado ao complexo mecanismo da instituição, que busca ditar a ação de escolher quanto dar – cinco, dez, quinze ou vinte reais: "*Faça você mesmo seu próprio desafio*". Em outras palavras, há lugar para a experiência subjetiva, no sentido do próprio querer e da própria escolha. Têm espaço a confiança mútua e a consciência de livre cooperação:

Eu sinto vontade de participar. Esses desafios é para que você se fortaleça cada vez mais; para que você busque, cada vez mais, a luz do senhor. Quando o pastor lança, eu sinto vontade, cada vez mais, de lutar, de prosseguir e da certeza da vitória [...]. Então, por que eu vou me negar a participar dos desafios? Esse ano tivemos uma campanha chamada 'Projeto de vida 2003', onde a gente vai e faz nossos pedidos. O primeiro plano desse projeto é: 'Os bens necessários da tua vida'. Eu mesmo pedi para que meu

filho colocasse como pedido que ele fosse reconhecido no seu trabalho. (Entrevista n. 4) ¹³⁷.

Poderíamos considerar a confiança e a livre cooperação (esta entendida, também, como responsabilidade) algo fundamental de nossa tese, que mostra o dinheiro como dádiva ¹³⁸. Isso se impõe por tomarmos a questão da liberdade como um dos pré-requisitos da noção de dádiva, o que deixa os fiéis à vontade, para afirmar que não se julgam coagidos a dar: “Eu sei que Deus faz prova em todo mundo ali. O pastor faz aquele lance ali, uma oferta alçada, que é assim que está na bíblia, é aquele valor estipulado; eu sinto aquela vontade mesmo de dar e não me sinto sendo coagida a dar, como talvez muitos pensam”. (Entrevista n. 07).

“Participar”, “fortalecer”, “buscar”, “prosseguir”, “lutar”, “dar” constituem eixos de uma expressão de sentimentos encontrados no núcleo da lógica que toma a relação como condição primordial para a experiência de vivência comunitária para a produção de um social comunitário. E um dos elementos instigantes aqui colocados e agente impulsionador do desafio convocado é o dinheiro, que passa a desempenhar papel de relação mediadora no tocante ao sagrado ou, conforme diz Sanchis (1997, p. 110) ¹³⁹, “mediador sacramental”, muito

¹³⁷ Mauss (2003, p. 201 *et seq.*), ao buscar mais complemento para corroborar a instituição da *prestação total* e do *potlatch*, supõe a obrigação de dar e a obrigação de receber. E nos chama a atenção que dá ao seguinte fato: “Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão”. Para uma convivência societária, seja no âmbito do religioso ou não, recusar-se a dar seria, no mínimo, sinal de inércia, impossibilitando o fluxo das coisas dadas para a manutenção do vínculo. O sentido da “obrigação”, nessa perspectiva, não é de todo, ainda, alcançável de forma positiva pela massa dos fiéis. “Obrigado” eles entendem como “sentir-se forçado” e isso eles recusam a admitir, quando assim são entendidos por quem está fora dessa experiência de pertencimento religioso.

¹³⁸ As relações são possíveis em razão de uma característica humana fundamental, a confiança: “Sin la confianza general que los individuos se tienen entre sí, la sociedad se desintegraría, porque pocas relaciones se basan completamente sobre lo que se conoce con certeza sobre otro, y muy pocas relaciones serían duraderas si la confianza no fuera tan fuerte o más que la prueba razonable o la observación personal” (SIMMEL, 2004, p.178-179).

¹³⁹ “Esta articulação de modernidade e pré-modernidade me parece particularmente clara, no interior de ‘teologia da prosperidade’, na questão do dinheiro – este ‘sacramento’ (sinal e sinal eficaz) do sistema capitalista. Vejam só: por um lado, o dinheiro continua funcionando como elemento de uma radical lógica simbólica, imergindo numa significação sagrada’. É quando, para os fiéis, no ato da oferta, ele simboliza e realiza a entrega de si a Deus por Jesus, através da Igreja. Meio eficaz para fazer valer a exigência do fiel sobre os ‘bens’ de Deus que o Cristo lhe conquistou. Trata-se, sem dúvida, de um universo totalizante de sacralidade: o dom é consequência de uma experiência do sagrado e, na sua natureza material, é mediador sacramental. Eis o lado ‘pré-moderno’ do papel do dinheiro, bem diferente de sua presença no pensamento de Lutero, ou de Calvino. O que não impede este mediador de se distinguir nitidamente de outros sacramentos ou sacramentais, seja católicos, seja até neopentecostais, de se por também a seu uso nas ‘promessas’ do catolicismo popular tradicional. Pois não deixa, secularizado, de funcionar efetivamente como o próprio ‘mediador’ abstrato universal’ bem conhecido na

embora concordemos com o autor que a função de “mediador abstrato universal bem conhecido na modernidade do capitalismo” não deixe de existir. Mas a força contida como mediador na relação com o sagrado que paira por sobre esse objeto exerce fascínio de atração ao ser ele tomado como objeto privilegiado, dentre tantos outros, para dar pulso de vida a quem, por fraqueza, está com a fé adormecida ou trancada nas mãos do diabo.

Para a mentalidade que ancora a imagem do dinheiro na idéia de que ele representa, historicamente, malignidade, seria estranho afirmar que tal objeto “dar pulso de vida”. Mas não nos esqueçamos – e já dissemos isso anteriormente – de que o dinheiro como dízimo – lembrando as “paleomoedas” descritas por Jean Michel Sevet –, parte de algo separada pertencente a Deus, é parte da vida doada por mais vida que se quer de volta. Daí, o dinheiro como dádiva tem o poder de “desamarrar” as pessoas de suas inércias diabólicas, porquanto o significado simbólico a ele atribuído no espaço religioso neopentecostal é positivo e desafiador. As bênçãos não caem do céu: *“quando o pastor lança, eu sinto vontade, cada vez mais, de lutar, de prosseguir”*, enfatiza o fiel acima entrevistado. Além do mais, lança-se numa campanha que tem por tema “Projeto de vida 2003”. E o primeiro plano desse projeto é “Os bens necessários da tua vida”. O pedido do fiel, então, se concentra no reconhecimento de seu filho no local de trabalho. Isso vai envolver dinheiro? Claro. Qual a campanha neopentecostal, como essa feita pela Igreja da Graça na cidade do Moreno (PE), em 2003, não faz envolver dinheiro como parte do processo para obtenção de bens necessários e até da abundância, segundo discursa a Teologia da Prosperidade?

modernidade do capitalismo. O que lhe permite um duplo nível de existência e funcionamento: se, do lado da Igreja, onde se concentra, ele começa imediatamente uma carreira racional, plenamente conforme à lógica prática do ‘sistema mundano’ contemporâneo. Ao mesmo tempo sagrado e secular, simbólico e prático, referido a valores ‘pré-modernos’ e totalmente inserido nos embates econômicos da modernidade”.

A dádiva está desafiada, sim, porque “dar” obriga o outro a dar, mesmo que esse “outro” seja Deus, ao qual toda a liberdade e riqueza pertencem. Sendo o desafio aceito pelo fiel formulador do próprio desafio em oração e o valor estipulado mediante a fé erguida para ir à busca, as bênçãos poderão, enfim, ser liberadas, uma vez que a capacidade de dar foi desobstruída pela força¹⁴⁰ da própria dádiva. Mesmo situando-se no campo do religioso como lugar particular aqui pesquisado, o “desafio” foi envolvido do poder econômico, e essa relação, embora estranha até para Durkheim, mas não de todo negada¹⁴¹, é um lado forte da prática neopentecostal. Tal prática toma o dinheiro como um bem precioso e um dom, levando a mobilizar todos em torno desse bem como meio eficaz para suas conquistas, mesmo atribuídas ao poder de Deus:

Esses desafios [...] testa a nossa força, a nossa fé. O pastor mesmo diz: “Se você tem fé, faça”. Se a gente consegue, com certeza conseguiremos o dobro como retorno que Deus nos dá. Eu acho bom, mas não me sinto obrigada. Vou para a luta e busco; quando aceito, é para realizar mesmo. (Entrevista n. 08).

A dádiva está desafiada, sim, porque, dando um bem precioso apartado do ofertante, este o quer de volta como um “retorno”, o que salda, com isso, mútuas obrigações. Porém, mais do que isso, é a manutenção mesma da relação que, ao continuar, fortalece, de fato e na fé, o fiel, Deus e a Igreja. A questão do retorno se coloca como retribuição de Deus, pois a este conferiu-se a dádiva. Embora essa, em sua natureza secular, seja pela Igreja racionalizada em razão das aceitáveis necessidades, faz-se percebida, primeiramente, pela eficácia do culto:

¹⁴⁰ Essa “força” se deve ao caráter sagrado com que a coisa foi religiosamente investida. Porém uma observação: “Convém não confundir o caráter sagrado que as coisas religiosas adquirem com essas personalidades definidas, objeto de mitos e ritos igualmente definidos, que são chamadas deuses” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 84). A esse tipo de dádiva são fornecidos apenas, através do sacrifício, elementos da simbólica divina.

¹⁴¹ “Uma única forma da atividade social ainda não esteve expressamente ligada à religião: a atividade econômica. Todavia, as técnicas, que derivam da magia revelam, por esse mesmo fato, origens indiretamente religiosas. Além disso, o valor econômico é uma espécie de poder ou eficácia, e conhecemos as origens religiosas da idéia de poder. A riqueza pode conferir *mana*; isso significa, portanto, que ela o tem. Por aí percebe-se que a idéia de valor econômico e a de valor religioso estão certamente interligadas”. (DURKHEIM, 1989, p. 496).

De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são para o fiel, como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Quer consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz. (DURKHEIM, 1996, p. 460).

Nesse mesmo espírito durkeimiano, diz o fiel neopentecostal:

As correntes servem para a gente mesmo se ajudar; a gente escolhe um desses dias que tem a ver com nossos problemas e vamos lá, por exemplo, sete quintas-feiras, sem perder nenhuma; não pode faltar, senão não recebe a bênção. A gente tem que perseverar. (Entrevista n. 01) ¹⁴².

O testemunho é o grande baluarte de afirmação não só do êxito pelas bênçãos esperadas mas também da legitimação perante todos da Igreja. Esta sabe, ao tomar as dádivas dos fiéis em suas mãos, conduzir bem a adesão com jeito muito próprio de fazê-los crer na significação sagrada do dinheiro como elemento prioritário das doações. Seus especialistas demarcam bem, através dos cultos, a força imanente e sempre renovada por novas representações de um objeto que sempre foi bom condutor de maldades, mas, no momento, se lhes imputa uma identidade que o desloca da visão secular, profana que arbitrara, há muito, o jogo do mal, da dor, da morte. O sagrado religioso neopentecostal consegue, pois, redesenhar a funcionalidade profana do dinheiro, atraindo para ele uma forma de fascínio que pontuará a relação do fiel, de modo que o perceba mais ou menos misterioso, porque agora passa a situar-se além de seu desempenho habitual mercantil-financeiro: *desobstruir caminhos ou tornar raso o fundo do poço*. Daí o sentido do desafio, que movimenta o fiel na “luta” contra as ameaças de vulnerabilização de sua realidade socioeconômica ou de profunda instabilidade socioafetiva no campo familiar. E as correntes e campanhas projetadas pelas igrejas

¹⁴²As “correntes” são verdadeiros cultos numa seqüência de sete semanas consecutivas e com tema específico que diz respeito a necessidades vitais da vida humana, como economia e afeto. O culto torna-se ineficaz, quando o fiel não persevera até o fim. O pastor, como um especialista, administra todo o processo de vivência, conduzindo todos a se manterem na expectativa de que realizarão suas necessidades. O “preço” do culto, primeiramente, é a dádiva que cada um faz de si ao entregar-se, quase incondicionalmente, ao mistério das forças que ali se manifestam e que continuarão a se manifestar não só quando decorridas as sete semanas, mas também quando da decisão final por ter vivenciado tal experiência de entrega e fé e, assim, aderir ao pertencimento do convívio eclesial.

neopentecostais – como a que tomamos para estudo – não deixam de ser uma expressão societária de solidariedade (muitos decidem entrar numa corrente, campanha em prol de sua família, de parentes e até de amigos muito próximos) que funciona como apoio às estratégias familiares e individuais de sobrevivência e mobilidade social (Cf. LAVALLE; CASTELLO; 2004) ¹⁴³. Nos testemunhos, identificamos melhorias na vida do fiel, que cultivou seu laço motivado por desafio com formas de participação que visavam a benefício, do material a um futuro promissor de graças ultraterrenas. Mas, em face de todo o esforço de busca real e, ao mesmo tempo, imbricado com uma trama simbólica de recompensas e bênçãos que descem dos céus, nada seria possível sem que o desafio fosse também mediado pelo poder sagrado da oferta:

Quando eu cheguei na igreja, eu era um camarada viciado. Viciado na bebida, no cigarro. Então, me afastei disso tudo. Então, aquela porta estava aberta por quê? Porque alguém ofertou. Eu fui liberto dos vícios. Todo o dinheiro que eu pegava gastava com bebida, cigarro. Então, quando comecei a ofertar à igreja, foi nesse sentido, de me libertar desses vícios e ajudar outras pessoas. A palavra que é lançada por sobre nós é uma palavra forte. Isso mudou a minha vida e de meus familiares mais próximos. Até alguns diziam para que parente seguisse o meu exemplo. Os familiares notam essas coisas. (Entrevista n. 03).

Desafiado a se livrar do vício, o fiel acima entrevistado, diz ter encontrado a ‘porta aberta’ já em consequência da oferta de outros. O dinheiro, quando desperdiçado em prazeres mundanos, aprisiona, vicia; quando ofertado à Igreja, torna-se veículo de libertação do mal identificado. A religião, como estímulo ao desejo de mudança, redireciona o caminho que iria dar nas mãos do diabo, purificando-o. A oferta pode, agora, juntamente com as orações e o sacrifício pessoal, mudar, realmente a vida. Esta, mais tarde, deve servir de bom testemunho para outros aderirem e crerem. Mas observemos bem: *‘familiares’*, *‘alguns dizem’*, *‘parente’* são expressões de referências que firmam laços de adesão à Igreja como

¹⁴³ O artigo analisa a dinâmica das práticas associativas e seus efeitos na inserção socioeconômica dos indivíduos. Entre outros aspectos significativos, sustenta a tese de que, dentre as práticas associativas analisadas, as religiosas constituem o canal mais eficaz para atenuar riscos de exclusão social oriundos do mundo do trabalho e de que a participação religiosa, sobretudo entre os evangélicos e para além das razões da fé, é mediada por investimentos cientes das benesses materiais assim auferíveis.

mediadora e fortalecem o sentido do sacrifício – fazer do dinheiro uma oferta. Não é só para si que se quer o bem: isso não se pode conseguir só por intermédio da quantidade de valor contido nas notas frias do dinheiro; é necessário imolar-se e imolá-lo, juntamente com as necessidades que também se devem apresentar perante o altar. O dinheiro, quando ofertado, é valor sim, não no sentido de quantidade, mas na condição de objeto disponível ao sacrifício; daí o sentido e a importância do desafio.

Ele é apresentado ao Pai. Ele é oferta e é apresentado no altar. O pastor se ajoelha com outros pastores líderes e apresenta a Deus aquelas ofertas. Ele diz: ‘Deus, meu Pai, diante do teu altar, eu lançarei aqui o sacrifício desse povo: esse povo que deu o melhor, esse povo deu o que tinha, Senhor. Então, faça o que o Senhor fez com aquela viúva que só tinha uma moeda, e deu tudo; abençoa esse povo’ (Entrevista n. 03). A oferta é um momento sagrado. Não é o valor que Deus olha, e sim o coração. (D/R n. 17).

8.2 O dinheiro como sacrifício: a dádiva imolada

Olhe, nós vemos o dinheiro como sacrifício, e a coisa mais difícil hoje que a pessoa pode se desfazer não é o pai nem a mãe, não é nada disso, mas o dinheiro. Dói pra caramba você se desfazer de uma coisa quando isso é dinheiro. Hoje é o melhor que a gente pode dar para Deus, no caso o sacrifício do dinheiro. (Entrevista n.12).

A noção de valor pesa sobre as coisas que damos, presentamos, ofertamos. Por serem preciosas, em razão do refinamento na seleção, para significar o quanto são valiosas, as coisas selecionadas se enchem de sacralidade, para, em seguida, ornarem os altares como verdadeiras dádivas. O poder da dádiva reside na constituição da natureza que lhe damos, pois, como preciosidade que demonstra ser e dádiva que se tornou, sua força provoca um movimento que faz circular a vida e a morte. Porém foquemos nossa concordância fundamental: “É verdade que, antes de tudo, o sacrifício é considerado uma oferenda” (BATAILLE, 2004, p. 126). Na síntese do relato de campo, disposto no conjunto das idéias centrais, no final do capítulo sexto, destacamos: “*fidelidade*”, “*alegria*”, “*generosidade*”, “*confiança*”, “*coração*”, “*transformar*”. Podemos dizer que o pastor da

Igreja da Graça pretende fazer ver, no sacrifício ofertado, um misto de interesse já presente no espírito humano. A oferta dada em sacrifício é uma comunicação desse espírito, por meio da coisa que visa a estabelecer uma ponte entre a coletividade que fala e dar e o Deus que recebe e retribui (no discurso do pastor, em dobro, porém, pelo tipo de dádiva comum ao campo do religioso, não há garantia de retorno, de retribuição), embora essas trocas sejam individuais. Não estabelece uma troca com Deus sem a participação coletiva, o que acarretaria, segundo Lévi-Strauss (1976, p. 98), “uma espécie de incesto social”¹⁴⁴. Assim é a leitura feita pelo pastor sobre as ofertas: “[...] eu lançarei aqui o sacrifício desse povo”. Isso derruba qualquer atitude de desprezo pelos atos individuais de oferta, uma vez que o Pastor tem clara a dimensão de coletividade partilhada pelos fiéis, os quais, por sua vez, têm claro seu pertencimento eclesial e, sobretudo, o entendimento de que sua oferenda é realmente uma dádiva:

ofertar é dar, ofertar é presentear. É presentear a Deus. Oferta, se a gente for na Bíblia, é precisamente isso. O pastor pede, mas ele é apenas um instrumento; nós damos, nós ofertamos à casa. A gente sabe que a crítica é grande, porque muitos dizem que estamos dando dinheiro ao pastor, mas o entendimento da gente é outro. E com o passar do tempo, a gente começa a não vê isso mais como uma gozação, mas como uma falta de entendimento. Quando eu oferto dinheiro, eu penso assim: que aquele dinheiro que estou dando é para a manutenção da casa de Deus. O dinheiro dado ali, ele é transformado; o pastor coordena tudo isso [...]. Para ofertar, tem que a pessoa saber como ofertar. [...] (Entrevista n. 07).

Notamos existir um entendimento genérico, logo no início da fala do entrevistado, de que, diríamos, é antropológico e sociológico: ‘*Ofertar é dar, ofertar é presentear*’. Isso está na base do seu pensamento, serve de referência para costurar vínculos em qualquer âmbito de sociabilidade: família, trabalho, escola, religião. O presente se dirige a Deus, mas, antes, passa pela mediação da ‘casa’, isto é, oferta-se, primeiro, à casa, lugar de encontro, de reunião, lugar de amigos. Trazer a oferta à casa significa trazê-la ao lugar comum a todos identificados com uma comunidade. No segundo momento, a oferta se transforma sob a

¹⁴⁴ “Nesta realização individual de um ato que normalmente exige a participação coletiva, parece que o grupo percebe confusamente uma espécie de incesto social”.

coordenação do pastor, que é ‘apenas um instrumento’. No terceiro momento, não se oferta de qualquer jeito, precisa-se ‘saber como ofertar’.

No universo neopentecostal, o dinheiro foi constituindo-se – conforme já dissemos – na oferta prioritária, dentre tantas possíveis, porém, nos dias de hoje, mais preciosa em sua utilidade e, por que não dizer?, tão próxima do fiel, apesar da dificuldade de se conseguir. O dinheiro é um objeto tão cobiçado pelo desejo de riqueza, que por ele muitos madrugam e passam a se movimentar. Não se trata apenas de uma “substituição”¹⁴⁵, isto é, se, um dia, foi gado (Cf. GIRARD, 1990, p. 14) ou outro animal qualquer, hoje já não seria tão cômodo levá-lo ao templo. O dinheiro na atualidade, tanto quanto foi o gado em sociedades agrárias, está associado à existência humana. Nossas sociedades atuais são ou não sociedades do dinheiro, estão ou não estruturadas nesse eixo e, como tais, se denominam de sociedades de mercado? Quando se diz assim, significam sociedades do dinheiro, do capital, do valor monetário, do preço, do lucro. Tudo isso está próximo do homem numa relação micro e macro e perpassa todo e qualquer âmbito de sua sociabilidade. Por dentro das religiões, há reprodução socioeconômica, que, em certo sentido, corrobora a construção desse tipo de sociedade. Isso justifica, de maneira não menos conflituosa, o dinheiro se ter tornado a oferta mais significativa de que um fiel passa a lançar mão para presentear seu deus¹⁴⁶. Portanto, selecionar como oferta algo de tamanha envergadura, de tamanha preciosidade e valor no mundo de hoje é sacrificar si mesmo, já que a sociedade imola a todos a fim conseguir esse precioso produto e sua razão de ser; ao mesmo tempo, é objeto sacrificado para

¹⁴⁵ “O terreno do sacrifício é, com efeito, o da substituibilidade por excelência. Mas, o que parece claro é que o significado último, a reserva em ouro imaginária que serve para a indexação de todos os substitutos sacrificiais, consiste na vida humana ou na vida simpliciter” (CAILLÉ, 2002, p. 175). Entendemos o dinheiro como vítima em lugar do animal, mas, como veremos mais à frente, o sacrifício daquele implica o sacrifício do sacrificante, na medida em que ele oferece para imolação um tipo de dom que, nas sociedades de hoje, viver com menos de um dólar por dia, é condição em si de objeto sacrificável. Nesse sentido, ofertar dinheiro, em situação de desposuído econômico, miserável aos olhos da fé do sacrificante, ou seja, daquele que traz o dom, é o mesmo que está sacrificando a si por estar doando o sustento de que tanto reclama não possuir para viver, dignamente, como pessoa. Na verdade, o que é sacrificável é sempre algo que é parte da vida. E para uns, até, a própria vida.

¹⁴⁶ Vale salientar, presentear seu deus com algo que, em tempo passado, quando ouro, a substância era divina (Cf. WEATHERFORD, 1999, p. 28/29). Os evangélicos comumente lançam mão de versículos bíblicos (Cf. *Gênesis* 37.28) para enfatizar que Deus é dono de todo ouro e de toda prata. Isso está presente nos discursos dos pastores, nas orações e nos testemunhos.

que, purificado do mundo profano, torne-se digno, pelo menos, de estar aos pés de Deus, em pleno altar.

No cotidiano neopentecostal, o dinheiro é uma vítima "sacrificável". Sendo, na sociedade, "responsável" até pela transformação/desfiguração do humano (Cf. HINKELAMMERT, 1983, p. 45), essa mesma sociedade tem reagido contra tal tipo de sacrifício, negando-o ao não querer assim entender e aceitar, conforme observa o entrevistado: "A gente sabe que a crítica é grande, porque muitos dizem que estamos dando dinheiro ao pastor, mas o entendimento da gente é outro. E com o passar do tempo, a gente começa a não ver isso mais como uma gozação, mas como uma falta de entendimento". A falta de entendimento como crítica feita pelo fiel da Igreja da Graça recai sobre aqueles que estão fora da comunidade eclesial e que não aceitam sacrificar algo apesar da dor causada pela sua falta que compromete a existência da sociedade. E é justamente essa "dor" que leva o fiel a se entregar ao sacrifício, entendendo-o como mediação entre um sacrificador e uma divindade em prol do sacrificante afetado por dada realidade. Por isso o sacrifício é algo real. Assim, ofertar por sacrifício o que a sociedade considera referência preciosa – por isso pelos fiéis destacado e selecionado – pode, por seu valor simbólico, aplacar a dor, ao favorecer a prosperidade. À custa de tal vítima, os fiéis operam toda uma transferência reveladora de certa desarmonia quanto à sua relação com a sociedade. A grande finalidade por meio desse rito é evitar a morte, algo iminente na sociedade de risco em que vivemos:

Em termos mais profundos, deve-se conceber o Dom, assim se afirma, como uma atenuação e uma eufemização do sacrifício. Sacrifica-se uma parte do próprio ter, ou até de si mesmo, para evitar ser morto e tornar-se uma vítima sacrificial. (CAILLÉ, 2002, p. 184).

Aplacar a dor, o risco de morte, oferecendo um presente a Deus, algo que, apartado de si mesmo, vai dar nas mãos de quem sabe retribuir, de forma justa, o preço do que se está ofertando, é o que está na base do sacrifício ao qual o fiel se lança:

[...] oferta para mim é aquilo que eu não posso dar e dou a Deus, porque eu sei que Deus não quer o meu dinheiro, mas o meu coração, a minha fidelidade. Ofertar para mim é: está aqui, Senhor, eu estou te entregando, porque sei que isto é uma maneira de te ofertar e de te louvar. Eu creio que o Senhor vai me suprir de tudo na minha vida. (Entrevista n. 06).

Diante de tamanha ousadia nesse ato de sacrifício, parece que nem Deus é livre para recusar a referida oferta, uma vez que de sua parte também se exige algo do sacrificante. Senão dinheiro, o coração e a fidelidade são, segundo o testemunho dos fiéis e ensinamento da Igreja, as exigências do divino para que, junto à parte a ser dada, o "tudo", enfim, seja liberado por obra e graça.

8.3 Representação do divino

Quando nos situamos no campo da Sociologia das Representações, isso implica saber formas de conhecimento sobre a realidade social. Por exemplo, diz-se normalmente e com razão que a representação social é apreendida na conversa da vida cotidiana. Por isso uma das suas características fundamentais é a de ser um conhecimento prático elaborado segundo lógica própria, no sentido de uma ação (Cf. JODELET, 1996; SPINK; GUARESCHI, 1995). Assim, as representações sociais, ao se expressarem com dinâmicas, fazem os indivíduos produzirem formas criativas de relacionamentos com o meio onde vivem.

O deus da experiência religiosa neopentecostal parece ser um que não condena; ao contrário, é benevolente, ajuda os fiéis na melhora deles mesmos. A representação do referido ser é dinâmica e exige *mobilidade* de quem a ele se dirige. Isso para ser uma representação bem compartilhada, pois o crente precisa “*dar-se*”, o que se impõe, automaticamente, como pressuposto à realização das bênçãos. Um deus que exige mobilidade impulsiona o fiel a um fazer em que tal experiência demarque a sua vida como novo despertar espiritual da fé:

Eu sinto vontade de participar. Esses desafios é para que você se fortaleça cada vez mais; para que você busque cada vez mais a luz do Senhor. Quando

o pastor lança, eu sinto vontade cada vez mais de lutar, de prosseguir e da certeza da vitória [...]. (Entrevista n. 04).

Deus tem de encontrar em cada um uma disposição, um espírito de guerra, de determinação; se tiverem esse espírito, tudo vai dar certo e as bênçãos chegarão. (D/R n. 23).

Esse despertar espiritual da fé é para a “luta”, disposição que manifesta o espírito de guerra. Deus o mobiliza, poderosamente, por dentro de sua própria experiência, fazendo-o aquilatar a certeza da vitória. Aceita-se vitória como prosperidade financeira considerada um direito divino; as bênçãos se apresentam como moeda divina. Assim, Deus mobiliza a todos para serem atendidos no que Ele retém, mas que os libera mediante o aceite do desafio – trazer as ofertas em sacrifício. Essas não são ornamentos da nova fé, que agora se expressa, porém condição essencial para ela, pois a experiência de Deus no Neopentecostalismo, para fazer sentido, exige que a fé demonstre disposição para *dar*, e deve o crente tomar isso para si como uma guerra. Sentir a presença de Deus como ser atuante na vida pressupõe, da parte do crente, “uma vontade de participar” daquilo que o próprio Deus fez estabelecer por meio do pastor, o qual, no modelo discursivo institucional, é seu porta-voz.

A representação social do divino no Neopentecostalismo tem uma feitura, também, a partir da experiência dos indivíduos, conforme acima verificamos, pela qual a instituição, por certo, se deixa moldar. Há uma relação de mútua influência depreensível nas citações acima. A segunda citação é *destaque do relato* (D/R) e descreve a sistematização “oficial” de uma imagem que percebemos presente no discurso institucional; no entanto, ambas fortalecem a perspectiva religiosa fundamental: prosperidade individual para o crescimento da obra, para o outro. Porém uma questão convém aqui pontuar:

As relações humanas com Deus podem ser observadas de maneira fenomenológica ou de maneira religiosa. A relação fenomenológica depende da experiência individual prática. Já a relação religiosa depende de formulações institucionalizadas, que podem influir sobre a forma como as pessoas vivem a experiência divina, uma vez que o religioso atinge o homem através de mediações culturais. Existem inúmeras imagens de Deus, mesmo em uma única religião. A tendência, porém, é ajustar-se a uma imagem só, a predominante naquela religião, com o objetivo de encontrar uma

representação coerente para a relação de Deus com o mundo. (DILLON ; RAMOS, 2003, p. 39).

Poderíamos apontar, exemplificando certa diversidade de representações acerca do divino, as quais, sabemos, estão subjacentes à prática sociorreligiosa do Neopentecostalismo, embora tais imagens deitem suas origens numa única expressão neopentecostal, porém as mais significativas circulam por todo o campo neopentecostal¹⁴⁷:

“Deus como provedor de bênçãos e de sucesso”.

“Dono de todo ouro e toda prata”; “Um Deus de posse”.

“Deus que exige prova e sacrifício”.

“Deus de tudo ou nada”.

“Deus do altar”.

“Potência que restitui a oferta”.

Essas múltiplas imagens sugerem um deus de força, de prova e de poder; a sua invocação mobiliza o fiel ao seu encontro. Essa também foi a imagem que encontramos subjacente à prática religiosa da Igreja Internacional da Graça de Deus. A representação de um deus a exigir “mobilidade” requer que o fiel não meça o tamanho do sacrifício a fim de desfrutar do propósito divino: entre outras coisas, restituir graças aos fiéis, conforme suas ofertas. Dar, receber, retribuir configuram o sistema que mobiliza, faz circular, que exige, por exemplo, do indivíduo integrante do círculo sair de si. Há, por certo, uma construção social da idéia de Deus na experiência neopentecostal, mas o indivíduo, na sua experiência, deve estar motivado para cultivar a representação que, primeiro, não se coloque equidistante do laço coletivo e, segundo, o direcione a tomar iniciativa na busca de seus propósitos.

O “espírito de guerra” sugere a representação de Deus moldada pela instituição, que requer, da parte de quem n’Nele, crê, um lançar-se aos desafios paulatinamente propostos. A escolha fundamental, ante a força dessa imagem, é derrotar o inimigo que impede a circularidade do dom, pois “dar” é a arma estratégica para libertar quem está tomado pela

¹⁴⁷ Cf. SILVA, 2003, p. 77; 91; 104; 106; 136.

dúvida e desconfiança e, ao mesmo tempo, liberar em Deus os frutos de sua posse, que são abundantes. Dar, ato primeiro, deixa, como dívida nas mãos de quem recebe, a possibilidade concreta de transpor certa distância, de pôr fim ao estranho e passar a compor um vínculo que vai sendo mantido pela forte presença de quem, através do dom, também dá de si mesmo. Isso acontece com a oferta de um sacrifício ou de simples oração. Dar é entregar-se à força do círculo. Em experiência religiosa em que a representação de Deus sugere “disposição” e “luta”, não se pode continuar vivendo sob a força de uma inércia a impedir transpor-se o abismo imposto pela distância, impossibilitando de se ver que o fundamento de nossa existência reside em dar para que o outro dê. Trata-se, portanto, não só de uma questão antropológica, mas também sociológica, porque um dos pressupostos para nossa existência é a relação. Isso até porque “dar para que o outro dê” é uma das linhas que costumam o vínculo social, ao mesmo tempo em que, quando este se rompe, é por aquela cerzida.

Dissemos que há inúmeras imagens de Deus, mesmo em uma única religião. Os indivíduos, em suas experiências religiosas pessoais, mesmo contribuindo, de forma autônoma, na produção social dessa diversidade representacional, vão, aos poucos, se ajustando àquela imagem que mais os impulsiona a manter a fé e a alimentar a esperança. E não há uma representação mais compartilhada entre os neopentecostais – tomando-se por referência a instituição aqui pesquisada e os adeptos do seu pertencimento – do que aquela em que Deus se apresenta como quem não aceita o “inconformismo”:

[...] e grita afirmando que a “palavra” diz: “não vos conformeis”. E pergunta como Deus pode dar mais a alguém que acha que tudo está bom? E aconselha: “transformai-vos pela renovação da vossa mente. Você tem a palavra e poder de Jesus e também o seu Espírito. Contra isso não tem poder. O que Deus pode fazer se você está conformado? Não aceito o fracasso, não aceito a derrota. Você tem um guerreiro dentro do seu peito, e Ele não quer que você fique conformado”¹⁴⁸

¹⁴⁸ A referida citação se vê no relato de campo, capítulo quinto “A Igreja Internacional da Graça de Deus”: o Espírito do Dízimo.

Observamos, neste mesmo capítulo, que essa imagem se propaga ao longo de todo o ensinamento, expressa por meio de frases, como: “ser mais valente do que o valente”; “perseverar e trazer a consagração”; “não diga não posso”; “mantenha sua fé em ação”; “aconselho que todos devem determinar sua luta e que sem a luta não há glória em Jesus”; “se a pessoa está desempregada, que vá a luta”; “Deus tem de encontrar em cada um disposição”. E mais: em meio às entrevistas, encontram-se expressões assim: “Eu sinto hoje que luto mais” (Entrevista n. 04), “Ele convoca o povo para fazer um desafio [...]. Eu fico afrontado” (Entrevista n. 03); “o desafio é para que você se fortaleça”; “então por que eu vou me negar a participar” (Entrevista n. 4); “tem que trabalhar e conseguir até mais” (Entrevista n. 05); “Deus faz prova em todo mundo” (Entrevista n. 07). Todas essas imagens-força estão a nosso ver, ajustadas a uma representação de Deus, que é “disposição”, “desafios” e “inconformismo”, logo, guerreiro – o que o fiel tem dentro do peito. O fiel neopentecostal – podemos afirmar – esgrime a espada da fé movida pela força de tal representação contra o fracasso e pelo reconhecimento, contra o fracasso e pela doação, contra o fracasso e pela prosperidade. A luta contra o fracasso estaria, nessa perspectiva, disposta à luz do movimento do dom: **a)** dar, para que haja o reconhecimento; **b)** receber, para que se possa dar; **c)** retribuir, porque se prospera.

Dar, para que haja o reconhecimento: “Oferto também meu tempo, meu tudo, porque ser crente não é ser crente só na igreja” (Entrevista n. 06). Ser crente é, antes de tudo, ser reconhecido. O lugar de pertencimento religioso, de per si, não basta para conferir o reconhecimento. “Ofertar” significa mais do que pertencer a um único lugar, porquanto extrapola o limite do espaço, do tempo e da quantidade. Dar é uma experiência abrangente que requer a pessoa toda em empenho – atitude possível, porque a força da imagem religiosa, na intensidade e importância de sua projeção, leva o indivíduo à busca positiva na relação com o mundo:

Curas, recuperações, e outras mudanças benéficas de vida estão frequentemente associadas seja com a entrada, ou descoberta, por parte de

quem vive essas experiências, da sua própria espiritualidade e religiosidade, seja por mudança na concepção de Deus, na direção de um Deus que é amor, que salva, que ajuda.

A imagem de Deus não tem existência limitada ao universo religioso. Existem, também, fora das religiões organizadas e dentro das pessoas. Os fenômenos religiosos vivem dentro da mente humana e afeta as pessoas, seu cotidiano, sua saúde, seu bem-estar, sua vida. (DILLON ; RAMOS, 2003, p. 53).

A imagem de um “deus guerreiro” que o fiel neopentecostal tem dentro do peito o mobiliza a agir em prol de si ou de uma coletividade afetiva, como a família. Esta é apresentada como experiência de base para efetivação de sujeitos que se confirmam mutuamente, sobretudo porque aí, por meio da dedicação amorosa vivenciada, “os sujeitos se sabem unidos no fato de ser dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 160). É muito comum, entre os neopentecostais, a família aparecer como referência mais significativa nos pedidos de bênçãos ¹⁴⁹. Ser crente significa sê-lo também na família, prevenindo-a da mais indesejável situação: chegar ao “fundo do poço” ¹⁵⁰. A perspectiva da prosperidade tem que começar a construir seu ninho com o resgate moral da família. Então, nova referência ético-religiosa sempre é bem-vinda, quando, por meio dela, os sujeitos concretos voltam a se reconhecer a partir de nova esperança. Mesmo parecendo, às vezes, para alguns, um tanto confusos, os vários testemunhos de um membro durante o dia-a-dia da vida intrafamiliar vão contaminando a todos até conquistar conversões:

¹⁴⁹ Machado, (1996, p. 87), a propósito de “Conversão e adesão religiosa: justificativas e conseqüências”, lembra uma hipótese plausível que norteia reflexões acerca dos efeitos da conversão ao Pentecostalismo nas relações intrafamiliares no Brasil: “a influência positiva da conversão a este tipo de expressão religiosa sobre a vida familiar, diminuindo os conflitos e consolidando este pequeno grupo social”. Essa hipótese, observa a autora, “pode ser encontrada no trabalho de Willems (1967), cujo argumento central é o de que as orientações morais e padrões de comportamento estimulado pela doutrina pentecostal se afastam muito da tradicional divisão de papéis na família, fortalecendo a posição da mulher e atenuando o comportamento aventureiro dos homens”. A nossa questão, porém, não é a conversão, mas a força da representação que se verifica após a mudança de concepção de Deus, através do qual a relação com o mundo, com as pessoas, com as coisas parece mais eficiente hoje, haja vista forte recuperação da auto-estima e do desejo como segredo essencial e atuante da religião.

¹⁵⁰ Expressão muito usada nas reuniões evangélicas neopentecostais, para dizer sobre a situação de um determinado fiel que ali chegara antes das conquistas. O “fundo do poço” é caos, por exemplo, econômico-financeiro na vida individual ou nos negócios, caso seja um pequeno ou médio empresário; o desespero familiar como conseqüência de freqüentes desajustes ou rompimentos. Esse testemunho é representativo da incapacidade de dar, pois a posse e o usufruto de realidade material mínima estão trancadas nas mãos de forças demoníacas. Tal condição degradante de vida precisa, urgentemente, ser resgatada. A Igreja mostrará o caminho e Deus proverá com suas bênçãos, ao abrir as portas dos céus e derramar, com abundância, suas bênçãos.

Já recebi várias bênçãos. Primeiro, a minha salvação, porque eu achava que eu nunca ia mudar e mudei; segundo, quando eu comecei a freqüentar a igreja, e, por ser já uma igreja nova, causou uma grande polêmica na família, principalmente com o meu pai, que não aceitava que eu mudasse tão rápido assim. Hoje meu pai já está na igreja; teve um tempo que meu irmão quebrou a bacia [...] e, ao ir para a igreja, veio depois andando para casa. Agora mesmo, meu outro irmão estava com um caroço na perna e o médico achava que poderia ser um câncer. Só que o dia em que foi fazer a operação, o médico viu que não era nada [...]. Como a gente crê, esse mal não entrou na nossa casa. (Entrevista n. 05).

As bênçãos recebidas, por sua vez, não são apenas agradecidas: a cada vez que se testemunham, constituem, fortemente, o segundo laço do espírito do dom:

Recebe-me (donatário).

Doa-me (doador)

Doando-me me terás de novo. (MAUSS, 2003, p. 282).

Um deus que se localiza no peito, provavelmente do lado esquerdo, exigindo “o tudo” do fiel doador, bem sabe este que, continuar dando – mais ainda em sacrifício – é a possibilidade de se manter no vínculo, pois, de outra forma, não se recebe. O que foi dado volta e, segundo a fé neopentecostal, em dobro. Receber é a consagração do reconhecimento, porém jamais sem que não tenha sido decorrente de algo dado. Na esperança neopentecostal, o retorno é sempre esperado, mas não se sabem o dia e a hora. Por isso permanecer dando (claro, nunca esqueçamos: prioritariamente, o dinheiro) significa impossibilidade de os sonhos naufragarem e, muito menos, de ter as mãos quebradas (quando o fiel for reconhecido, porque recebeu, poderá bater no peito, afirmando que o sacrifício é o pai da abundância). A representação do divino como guerreiro se concretiza nas ações, demonstrando atitude ativa na perspectiva de estabelecer e recompor proximidades interpessoais, principalmente, no seio familiar. Ser crente é sê-lo também fora da igreja. E a família é um alvo importante, núcleo organizacional humano a ser tomado como investimento da ação religiosa, uma vez que a perspectiva da instituição é também promover a consolidação na esfera doméstica, por meio da filiação religiosa. Daí, encoraja-se o novo crente a tal empreendimento; para tanto, vale o

sacrifício individual. Todavia, o estandarte, que vai à frente abrindo as portas nessa direção, é o testemunho da prosperidade sob a força, agora, de novo deus a ser experienciado. E a retribuição testemunha tal prosperidade que, mesmo apresentada como retorno individual, deve ser lançada, pois, como uma pedra na água, formará ondas de propagação, testemunhando um deus de conquista. Logo, retribuir é “devolver a ele uma oferta pelo que ele fez” (Entrevista n. 09).

A representação do divino assim concebida no Neopentecostalismo e, mais especificamente, na expressão religiosa aqui pesquisada, revela que nada é contraditório na relação Deus e dinheiro, na medida em que este – o dinheiro – é consagrado, depositado em altar e, em seguida, consumido como oferta de sacrifício. Há, pois, um elo nessa relação que não é de hoje nem é pequena, haja vista a grandeza dos significados que resgatam a positividade desse elemento chamado “dinheiro”, que, desde sua invenção, não tem sido fácil sua convivência nem com seu criador – o próprio homem –, nem, muito menos, com as religiões, por tentarem livrá-lo do estigma do mal a ele conferido e, assim, poderem aceitá-lo em seu espaço, sem drama de consciência:

[...] o dinheiro não é uma coisa ruim como muitos pensam. Eu já disse que é necessário. Deus até nos aumenta quando a gente dá. (Entrevista n. 01).

[...] o dinheiro não é coisa ruim, não. Eu digo o seguinte: se a gente não tivesse Jesus e o dinheiro, a gente não era nada. Mas é com o dinheiro que a gente compra as coisas pra gente? Quando a gente dá na igreja e dá para Jesus e dá com o coração da gente, a nossa fé tá junto. (Entrevista n. 08).

[...] a oferta é um tipo de louvor não só com meus lábios, mas com minha atitude [...]. (Entrevista n. 06).

É preciso ter o divino como guerreiro, para se ter atitude e dar. Com o dinheiro, louva-se a Deus, desde que ofertado – distintivo da pessoa crente, pois a fé está junto ao tesouro e bem atenta à voz que sai do coração. A relação com o divino, na experiência religiosa neopentecostal da Graça, se concretiza quando a prática religiosa louva a Deus, dizendo (= lábios) e se dispondo (= atitude). Essa experiência humana do dízimo mostra uma

religiosidade impulsionada pela força da imagem que faz aproximar dinheiro e Deus, permeando, positivamente, a experiência do fiel. Em tal relação, existe sentimento de unidade e quase ausência de fronteiras. O dinheiro não bloqueia a relação com Deus; revela-se, no mínimo, mediação até Ele, por se constituir em sacrifício, quando ofertado. Relação simbólica por certo, mas alimentada de um desejo profícuo: vencer uma das mais árduas batalhas humanas contra o demônio ¹⁵¹, porque este protela a conquista de prosperidade, agindo no coração do crente, pondo dúvidas para que não se dê, nem doe de suas posses, trancando, assim, a vida, ao separá-la das bênçãos divinas.

A representação do divino como guerreiro que está dentro do peito firma a força do objeto chamado dinheiro, materializando-o, por meio dessa representação, no sacrifício que se deseja consagrado, para cumprir, plenamente, no cotidiano neopentecostal, uma de suas poucas funções: libertar os fiéis dos danosos infortúnios. Para tanto, a oferta é, nomeadamente, um dos poderes eficazes. O dinheiro como oferta é objeto alienado, porém aí existe uma questão de fundo que Godelier (2001, p. 183), ao estudar os *baruyas*, destaca por referência e, para nós, também se presta à comparação com a experiência da oferta neopentecostal:

[...] logo, não é o objeto apropriado que é alienado, são seus efeitos. O objeto, este permanece imóvel entre as mãos do clã, fixando-o em seu lugar, ligado ao sol e a seus ancestrais; o que se desliga dele, o que é alienável, doável, trocável mesmo, não são os seus poderes, que permanecem ligados a ele, mas os efeitos desses poderes [...].

Embora o benefício da oferta recaia sobre a vida de um só indivíduo, o testemunho é a garantia de sua partilha, pois o benefício maior a ser obtido de um deus que guerreia em favor dos despossuídos é ter a vida libertada das garras do demônio. Todo grupo deve partilhar de tal benefício: “a vida desamarrada”. O dinheiro consagrado e ofertado

¹⁵¹ Os evangélicos neopentecostais, na busca por salvação e prosperidade, jamais hão de livrar-se da presença atuante, segundo eles, do demônio. Deixar de admitir a presença dessa personagem seria o mesmo que não ter mais o que combater e cairia por terra qualquer justificativa que pudesse afirmar vitórias e conquistas, como esperança maior, na vida desses crentes “novos”.

pertence a Deus, que, como legítimo proprietário do sacrifício, decide a condição de sua volta, a qual se dará por meio de bênçãos. Estas configuram, de forma significativa, o imaginário dos membros da comunidade religiosa, constituindo-se, destarte, na crença de maior grandeza, porquanto deseja-se que seja derramada sem medidas. A crença nas “bênçãos” decorrentes da oferta fundamenta as relações constituídas no espaço eclesial entre homens e mulheres, porque a permanência no referido laço de fé se manterá até quando persistir a representação divina que paira por sobre coisas humanas, fazendo-as transcender e consagrar-se. A bênção como representação da prosperidade proveniente do seio mesmo do sagrado transcendente é o pivô da construção da realidade social dos neopentecostaais: ela sinaliza a realização do desejo.

Sem dúvida, todos os objetos materiais fabricados pelo homem são misturas de realidades sensíveis e inteligíveis, de ideal, de cultural incorporado na matéria. Não estamos tratando aqui de objetos culturais em geral, mas de objetos sagrados em particular. Estes podem se apresentar como fabricados diretamente pelos deuses ou espíritos, ou pelos homens sob indicação dos deuses ou dos espíritos, mas em qualquer caso os poderes neles presentes não foram fabricados pelos homens. São dons dos deuses ou dos ancestrais, dons de poderes presentes doravante no objeto. (GODELIER, 2001, p. 206).

O dinheiro ofertado é dinheiro transformado – isso foi discutido no processo de aprofundamento. Quando aludimos, em capítulos anteriores, à representação do dinheiro como “ferramenta de Deus”, visamos a demarcar que tal representação carrega um sentido fortalecido, também, pela representação do divino como referência no imaginário coletivo da expressão religiosa da Graça. O dinheiro é uma invenção humana, mas, transformado em ferramenta de Deus, parece estar, agora, especializado numa função que transcende para a direção de objeto sagrado. Assim, pode influir, segundo a instituição que lhe confere tal ordem de valor, no jogo de interesses cotidianos de todos aqueles que expressam sua fé com profundo inconformismo material. Por conseguinte, almejam bênçãos, algo necessário a sua estabilidade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I – O homem não vê as coisas como fatos objetivos, mas como mensagens, valores, anúncios ou prenúncios, promessas ou ameaças. Ele vê o mundo no sentido de valor, isto é, pergunta à realidade acerca da significação do seu problema fundamental. Essa atitude valorativa pergunta, primeiramente, não sobre a coisa (atitude objetiva), mas sobre a relação da coisa com o homem. Isso implica linguagem, signos e símbolos. Observamos que, no círculo das ciências da natureza, a linguagem não é um instrumento de ação direta sobre o real; experimentos não são levados a cabo por meio de palavras mágicas. As palavras não modificam o comportamento de átomos e células (Cf. ALVES, 1984, p. 27). Nosso pensamento sobre a natureza não altera a natureza. Na sociedade, porém, as coisas funcionam de forma diferente: a linguagem contribui para que o mundo social seja o que é. Aqui, nosso pensamento sobre a sociedade a altera. A linguagem, portanto, na sua relação com a sociedade, se constitui em ferramenta para a interferência direta no mundo social.

Então, o ponto de partida da organização do sentido das coisas, para o ser humano, é ele mesmo. No âmbito do sentido, tudo se cria, tudo se revela, tudo se espera do humano. Os conteúdos da imaginação nascem da organização do sentido: são respostas a desejos fundamentalmente humanos. Ao tomarmos os símbolos como exemplos desses conteúdos, observamos que –a propósito da organização do nosso mundo ocidental tão marcado por certo tipo de racionalidade científica, em que a comprovação das coisas traz a verdade que nos sustenta – eles (os símbolos) revelam tipos de relação que mantemos com pessoas e coisas nas quais percebemos um deslocar de nossa sensibilidade.

Quando alguém se dá conta de que uma coisa é simbólica, por exemplo, algo com conteúdo de religião, logo sente que tal conteúdo não é real, ou seja, não tem dimensão

histórica. E conclui: tudo não passa de mera ilusão. Por tal razão, acreditamos, ainda se faz necessário continuar insistindo no resgate de uma visão mais positiva quanto ao trato com o simbólico, isto é, quanto à dimensão simbólica das coisas que construímos e que se tornam referências significativas para a existência. Esse resgate não implica, no nível do entendimento, nenhuma forma de reducionismo, em outras palavras, não pretendemos reduzir coisas da realidade psíquica a coisas da uma realidade histórica ou vice-versa, mas como diz Enriquez (1992, p. 28):

Essas duas realidades que estão naturalmente em interações, como já salientei, procedem de universos diferentes, conhecem suas próprias lógicas, suas próprias leis de funcionamento e não podem se reduzir uma a outra. Todo comportamento implica pelo menos duas significações (pelo menos porque é sempre superdeterminado): a que a realidade histórica lhe dá e a que a realidade psíquica lhe fornece.

Trata-se, sim, de melhor percepção no trato com essas duas realidades constitutivas do conhecimento humano. Para tanto, nossa reflexão buscou fazer eco com a vida cotidiana, tomando esta como lugar primordial de expressão de formas diversas de vivência comunitária e lugar em que esgrimimos bem nossos símbolos que sedimentam nossos afetos.

II - A vida cotidiana é a vida de cada indivíduo. Nela, ele afirma, nega, deseja ou recusa coisas, pessoas, situações; dela participa, levando em conta todos os aspectos da sua individualidade, da personalidade, tais quais os sentidos, capacidades intelectuais, sentimentos, paixões, idéias, ideologias. Na verdade, não se desliga da vida cotidiana, embora seja possível não ser totalmente por ela absorvido. O indivíduo torna-se maduro, à medida que vai sendo capaz de viver por ele mesmo essa sua cotidianidade. Conforme afirma Agnes Heller (1985, p. 20), a vida cotidiana não está fora da história, mas situa-se no centro do acontecer histórico: “A vida cotidiana é a verdadeira essência da substância social”. E mais: “A história do homem se faz, em todos os tempos, da sucessão de momentos, mais longos, de obscuridade e cegueira, e de momentos de luminosidade, onde a recuperação da consciência

restaura o ser humano na dignidade de viver, que também é busca e escolha de caminhos”. Em momento de ‘luminosidade’, compreende-se a condição do indivíduo como ser “genérico”, na medida em que ele é entendido como expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano. Porém é na condição de ser particular, indivíduo de necessidades – fome, dor, afeto, paixão, etc. –, que ele se vê, com todo seu empenho, à busca de realizações. Existe toda uma dinâmica perceptível em tal particularidade individual humana, que é, segundo já dissemos, de busca de satisfação dessas necessidades. Para isso, exigem-se dele escolhas:

A vida cotidiana está carregada de alternativa, de escolhas. Essas escolhas podem ser inteiramente indiferentes do ponto de vista moral (por exemplo, a escolha entre tomar um ônibus cheio ou esperar o próximo); mas, também podem estar moralmente motivadas (por exemplo, ceder ou não o lugar a uma mulher de idade). Quanto maior é a importância da moralidade, do compromisso pessoal, da individualidade e do risco (que vão sempre juntos) na decisão acerca de uma alternativa dada, tanto mais facilmente essa decisão eleva-se acima da cotidianidade e tanto menos se pode falar de uma decisão cotidiana. (*Ibid.*, p. 24).

Os indivíduos já nascem inseridos nas atividades do cotidiano, porque este é o centro do acontecer histórico e, por tal razão, nele (no cotidiano) se registram as principais lutas por uma vida melhor. A vida “carregada de alternativas, de escolhas” possibilita a percepção da pessoa humana como ser individual e, ao mesmo tempo, social. Vive-se, então, na relação dialética entre o particular e o geral, entre o objetivo e o subjetivo, muito embora, não necessariamente, relação equilibrada, haja vista a consciência dessa relação não ser perceptível pelos indivíduos. Mas constata-se que a existência de tal dialética na vivência do cotidiano forja a fortaleza da experiência de vida comum e “familiar” para, em seguida, fazer “pontes” para relacionamentos e experiências maiores de sociabilidade, de interação.

A vida cotidiana é perpassada pela força contaminada do desejo de se permanecer ligado. Existe um tipo de alimento de ordem simbólica pelo qual o afeto se responsabiliza

produzir dia a dia e, sem dúvida, sedimenta um “ficar”, um “identificar-se” que provoca um sentido:

A vida ‘humilde’ e seus trabalhos simples somente podem ser vividos porque existe uma força mágica, poética que os alimenta sem cessar. A poética da vida cotidiana, as criações minúsculas e imperceptíveis permitem de fato a perduração da sociedade. O encantamento que suscita a imagem (cinematográfica, romanesca, vivida) corresponde à medida de seu conteúdo cotidiano. (MAFFESOLI, 2001, p. 107).

Tal sentido, densamente originado e originante, tem sido bastante visível, por exemplo, nas expressões de religiosidades contemporâneas, em que o sentido da “ligação” ao novo lugar permite viver, de maneira empática, com outros, apesar de o mundo sólido das certezas ter minado, já há muito, a sociedade com sua violência estética universal, achando que estaria, aí, o melhor da utopia com a qual todos deveriam sonhar. Assim, a vida singular da maioria dos indivíduos pertencentes a determinada expressão neopentecostal (como a Igreja Internacional da Graça de Deus, referência institucional para nossa pesquisa e estudo) revela, por meio dos breves ou longos depoimentos/testemunhos, ao fim de cada culto, anunciando uma vitória alcançada, o quanto tem de necessidades mais urgentes não-satisfeitas. Assim, constatamos conexão entre o discurso religioso do pastor e a vida cotidiana dos indivíduos, no sentido de tentar responder, de forma adequada, às questões de necessidades imediatas e existenciais dos fiéis presentes às reuniões diárias nos templos. Essa estratégia, com certeza, muito própria de expressões neopentecostais, requer domínio do universo simbólico das pessoas.

Por outro lado, nota-se certo cansaço das pessoas e coletividades com respeito à razão instrumental, que tem sinalizado incapacidade de responder a certas questões significativas acerca da vida. Isso tem conduzido inúmeras pessoas à busca por novos lugares onde encontram respostas imediatas e possíveis. Parece, então, que o Neopentecostalismo tem

“caído do céu” como uma graça a operar prosperidade em tempos de incertezas ¹⁵². Entender, sociologicamente, essa realidade é saber que a religião em tal contexto, além de estar sendo uma das respostas preferidas, contribui, de fato, para construir ou repor sentido às ações individual e social, o que há muito se tem constado como uma de suas reconhecidas funções sociais.

III – Existe, na práxis religiosa neopentecostal – conforme bem observamos –, todo um processo de conversão ao dinheiro, o qual se vai transformando, segundo o grau de consciência de pertencimento do fiel, em um dos objetos de maior prioridade e preciosidade da doação. A Igreja Internacional da Graça de Deus não deixa dúvida de que tal processo é patente. Como instituição originada da Igreja Universal do Reino de Deus, sua estratégia, não poderia ter tomado outro rumo na relação com o dinheiro, senão refazê-lo na sua significação prática e simbólica junto aos fiéis.

A preocupação de centramento do discurso reflexivo feito, direta e constantemente, com o uso da Bíblia leva o fiel a um saber de que todas as coisas humanas não são desprezíveis aos olhos e à vontade do deus em que ele crê. Assim, os objetos que a pessoa humana toma por mediação fundamental para a sua relação com o mundo, a exemplo do dinheiro, na experiência religiosa da Igreja da Graça, vão sendo reveladores, a partir desse lugar, do desespero e da esperança. Na referida práxis religiosa, a conversão ao dinheiro não se cristaliza no momento do “passar a sacola”, mas no modo de relação que as pessoas vão

¹⁵² “Dicho de outra manera, la modernidad, que reivindicó los sueños de plenificación humana y felicidad, aquellas grandes utopías de emancipación, para concretarlos en la historia con el uso de la razón, la ciencia y la tecnología como garantías de un progreso constante e indetenible de la humanidad, habría devenido en fiasco. Así, la razón se habría revelado también limitada, la ciencia relativa, la tecnología ambigua y el progreso cuestionable. Esto significa que todo un horizonte de sentido – el horizonte moderno – que se había asumido como aquel al que todos y todas deberíamos tender a lo largo de un proceso de desarrollo, casi inevitable, es cuestionado desde sus supuestos, y sus propuestas se hacen presa de la desconfianza. Y, esto deberá tener algún efecto en el estado de ánimo colectivo. De esta manera la secularización de las promesas religiosas realizada por la modernidad, afirmando una salvación en la historia concretizada por la potencia humana de la razón, la ciencia, la tecnología y la mediación política, parece haber dado paso, en esta modernidad tardía, a una vuelta de lo religioso en razón de la incapacidad de la modernidad de hacerse cargo de sus promesas concretándolas históricamente”. (VILLAMÁN, 2002, p. 527).

sendo levadas a ter com tal objeto no processo de pertencimento. Isso produz um jeito de pensar, sentir e agir a propósito de objeto tão presente no movimento da vida, quanto tem sido o dinheiro.

O dinheiro é o único meio que temos de como nos sustentar. Antigamente o dízimo era simbolizado de várias formas. Mas hoje não, hoje só há uma forma do dízimo ser simbolizado, que é através da oferta, já que o dinheiro é algo que mexe com o homem. E o retorno são as bênçãos de Deus...As dificuldades que encontramos em nossa vida nós clamamos a Deus e Deus tem que responder. No Antigo Testamento todas as pessoas que clamaram a Deus tiveram que sacrificar alguma coisa, como o próprio Abraão que se dispôs ao sacrifício. Dinheiro e fé não é uma coisa separada...A casa de Deus precisa da oferta pra se manter. (ELIAS, 2000, p. 86).

IV – A estratégia institucional, mediante a sua capacidade de organização, deixa entrever, portanto, que o processo se desenvolve a partir da adesão do fiel ao pertencimento eclesial. Isso lhe tem possibilitado não só poder tornar aceitável o cotidiano, mas também poder realizar algo significativo quanto às necessidades prementes. Além do mais, testemunhar perante todos é preciso como sinal de vitória alcançada, porém sem nunca esquecer que tudo que se alcança está, de alguma forma, associado ao tamanho do sacrifício imolado perante o altar e ao melhor que se pôde a Deus ofertar.

O “pertencimento eclesial”, a partir de uma vivência cotidiana religiosa, é a experiência de comunidade ao alcance da possibilidade da partilha da mesma identidade: não simples partilha de coisas comuns, mas de sentimentos de vida – algo que não se reduz a simples grau de parentesco nem, tampouco, à busca frenética por vantagens, o que seria por demais econômico e utilitário, pois o proveito e a vantagem se sobrepõem ao grande pressuposto que está na base do significado de “comunidade”: a vida em sua totalidade. Na experiência religiosa aqui pesquisada, *doação e entrega criativa* são essenciais para um viver em comunidade.

O mundo de fora, o mundo da rua, por mais fascinante e poético que seja, hoje se revela inseguro e abate, embora não por completo, a possibilidade do encontro para estar junto com o outro face a face e poder lançar-se mais confiante a uma entrega. (Cf. SIMMEL, 2004, p.74-93) ¹⁵³. A comunidade possibilita o contrário e, com ela, segundo Bauman (2003, p.7s), “podemos relaxar. Estamos seguros, não há perigos ocultos em cantos escuros”.

A comunidade como forma expressiva de vivência arrancada dos sonhos trocados no cotidiano gera a doação da vida que se quer partilhada. Ela é o único lugar seguro que resgata a pessoa humana abandonada e que vive a má sorte em um mundo de competição centrado na desigualdade das condições:

Numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez. Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com nossa desgraça. Se dermos um mal passo, ainda podemos nos confessar, dar explicações e pedir desculpas, arrepender-nos se necessário; as pessoas ouvirão com simpatia e nos perdoarão, de modo que ninguém fique ressentido para sempre. E sempre haverá alguém para nos dar a mão em momentos de tristeza. Quando passarmos por momentos difíceis e por necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão; não perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E raramente dirão que não é seu dever ajudar-nos nem recusarão seu apoio só porque não há um contrato entre nós que as obrigue a fazê-lo, ou porque tenhamos deixado de ler as entrelinhas. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos. (*Ibid.*, p. 8).

Nessa perspectiva, a comunidade tem uma qualidade messiânica no sentido de quem aponta para o desejo. A adesão a um pertencimento de tipo religioso neopentecostal se insere na busca da realização do desejo acima intuído: viver entre pessoas que se querem amigas e acima dos interesses. Até porque, lembrando Mauss, “a própria palavra interesse é recente (...) Nas morais antigas mais epicuristas, são o bem e o prazer que se procura, e não a utilidade material” (1974, p. 178). A adesão das pessoas às expressões religiosas hoje em destaque no cenário religioso brasileiro busca esse sonho. Para além da

¹⁵³ O artigo do referido autor trata, especificamente, da vida vivida nas grandes metrópoles: “As metrópoles e a vida mental”. A dificuldade da relação face a face é apontada como consequência da qualidade da vida aí vivida. É profundamente aterrorizante a possibilidade do viver sem o encontro. A cidade é testemunha disso.

realização de necessidades imediatas, busca-se um sonho, um desejo. A coesão social a que se refere Mauss, quando da análise de sociedades polissegmentares (1999, p. 340), passa pela constatação de vivência real, porém imbricado também está o sonho.

Vivem aí uns com os outros num estado ao mesmo tempo comunitário e individualista de reciprocidade diversos, de mútuos bons serviços prestados: alguns sem espíritos de recompensa, outros com recompensa obrigatória, outros enfim com sentido rigorosamente único, pois deveis fazer a vosso filho aquilo que teríeis desejado que vosso pai vos fizesse. (*Ibid.*, p. 345).

Mauss se refere à vivência real de família, mas sua exemplificação mostra que a base da coesão social, de comunidade por ele pesquisada se compara com aquilo que já se vive em grupos menores.

Comunidade, parece-nos, não existe como coisa concreta, mas como conjunto de relações de reciprocidade verificadas na primeira ordem de sociabilidade básica, que é o cotidiano. Tais relações tendem a proporcionar às pessoas a necessidade de trocas menores, as quais, por sua vez, levam a experiências maiores de solidariedade por intermédio, por exemplo, de nações, famílias, igrejas e outros. Assim, podem ser chamados legitimamente de “comunidade”, desde que, efetivamente, estejam regidos por relações mantenedoras de vínculos cimentados pela lógica paradigmática do dar-receber-retribuir. Existe um círculo de vida que se vivencia aqui, de modo espontâneo, o qual, no fundo, revela o sonho de desejar ver construído um mundo isento de interesse.

V – O movimento atual do jogo de troca no mercado, necessariamente, não é incompatível com as relações de reciprocidade, por exemplo, vividas no seio das expressões religiosas. Pode-se articular aquele com estas. Porém é bem verdade que a concepção de mercado neste momento é de quem, como produtor, já não se limita a vender o excedente da sua produção, mas também vende, deixando-se guiar pela demanda. Esse modo de produção dissolve antigas alianças, cria novas relações sociais e o mercado torna-se instituição

reguladora não só das relações sociais de produção mas também de vários outros campos da vida social, inclusive, incide mesmo na esfera de relações menores, como a da vida cotidiana, em processo aparentemente infundável. Mas observe-se bem: “reguladora”, e não cerceadora das relações sociais, o que nos tem permitido constatar, no mínimo, haver resistências em meio a todo o turbilhão de atração que o mercado, como instituição moderna, exerce. Neste instante, não podemos deixar de voltar ao argumento de Mauss, que sugere a atualidade do regime da dádiva:

Instituições desse tipo forneceram realmente a transição para nossas próprias formas de direito e de economia. Elas podem servir para explicar historicamente nossas próprias sociedades [...]. Uma parte considerável de nossa moral e mesmo de nossa vida continua estacionada nessa mesma atmosfera da dádiva, de obrigação e de liberdade misturadas. Felizmente, nem tudo está classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor sentimental além de seu valor venal, tanto é que há valores que pertencem somente a esse gênero. Não temos apenas uma moral de comerciantes. Resta-nos pessoas e classes que guardam ainda os costumes, e quase todos dobramo-nos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em determinadas ocasiões. (1974, p. 163).

Falar de comunidade, portanto, implica enfocar tais resistências e identificar que nela e por ela – mesmo que situada na sociedade de mercado – definem-se as relações de solidariedade dos grupos humanos que partilham – como já dissemos – a mesma identidade. E isso sempre teve a ver com religião, pois um pressuposto de destaque nessa questão diz respeito às relações de reciprocidade: religião requer relação de reciprocidade.

VI – Observamos que existe estreita afinidade entre religião e comunidade. Esta no entanto, se define pelo consenso sobre o sagrado, o qual, sem dúvidas, mesmo sob a administração de um especialista, é mistério presente nas práticas da vida cotidiana, resistindo ao processo de exclusão, ao aprofundar a vida real e se mostrar mais atraente.

Maria, mulher pobre de 70 anos, mora num barraco na favela da USP, em São Paulo. Sua casa está sempre cheia de pessoas que a procuram para rezas e benzimentos. Vive da pensão deixada por seu irmão, que morreu faz uns dez anos, e cria um menino cujo pai, traficante, morreu baleado na porta de

seu barraco. Ela nasceu no interior. Aos 12 anos recebeu, no centro kardecista freqüentado por sua família católica, o espírito de Francisco Xavier, que anunciou sua missão: praticar a caridade, no que foi ajudada pelas entidades que recebia no centro de umbanda. Aos 17 anos veio para São Paulo trabalhar numa casa de família, que deixou para viver com um rapaz. Abandonada pelo companheiro, foi morar com o irmão. Dos quatro filhos que teve, nenhum sobreviveu, e Maria se concentrou em sua missão. Recebendo em transe muitas entidades, dedicou-se a curar e confortar quem batesse à sua porta. Só costumava sair às segundas-feiras, quando, junto com uma amiga, vai de ônibus à Igreja da Santa Cruz dos Afogados, na liberdade. Lá assiste à missa católica, reza e acende vela pelas almas dos mortos. Gosta de assistir aos pastores evangélicos na TV que ganhou recentemente em gratidão a uma cura que realizou. Foi pela TV que se encantou com os milagres da Igreja Universal. Passou a freqüentá-la e se diz curada das dores nas pernas. Perguntei-lhe se abandonou as entidades. Diz que Deus está em todo lugar e que muita gente precisa das entidades dela. Assim como ela precisa da força do pastor. Aí chega um vizinho dizendo que alguém no telefone comunitário pergunta se pode visitá-la amanhã para uma consulta espiritual. Diz que segunda é dia de ir à Igreja dos Afogados rezar para as almas, mas que na terça pode vir. Mas que venha cedo, pois ela tem de ir à Igreja Universal. (PRANDI, 1999).

História de vida como essa faz parte de um quadro caleidoscópico do cotidiano religioso brasileiro. O indivíduo particular é atraído pela fé e aceita, sem drama de consciência, participar de uma pluralidade imaginária que o mergulha num mar de coisas, para muitos, irreconciliáveis. Os fatos da vida “cortam” a carne humana, demarcando a dor. Os símbolos, por meio dos ritos, parecem curar a dor demarcada na trajetória de vida, restabelecendo, desse modo, o dia-a-dia com sentido. A linguagem simbólica não nega a luz cortante da realidade, mas, de forma significativa, ilumina, no cotidiano, os horizontes de nossa vida social, firmando, através dos desejos, resistências e imprimindo, com suas belas formas de expressão, um querer-viver que responda, de certa maneira, aos infortúnios.

Na história de vida contada por Reginaldo Prandi alude-se a um calendário litúrgico e a uma minuciosa prática a pontuar a vida dos crentes, permitindo-lhes forma de pertencimento religioso como algo concreto e objetivo e forma de deambulação existencial. Existe algo, na vida social da pessoa mencionada, rapidamente observável, que há muito se deseja: essa forma intensa de pertencimento religioso e de pertencimento para o Outro. Gente

da comunidade a reconhece e a legitima, o que a ajuda a compreender e a compor sua vida social.

VII – Vem-nos à lembrança também uma velha questão: o “fenômeno da secularização”, que sempre esteve, de certa forma, diretamente ligado ao avanço da Racionalidade Formal Instrumental de caráter técnico e científico. Tal explicação se deve a Max Weber. O conceito de secularização de Weber abrange dois níveis de significados: primeiro do ponto de vista jurídico, em que tal fenômeno aponta para “expropriação dos bens eclesiásticos”; o outro, a luta da modernidade cultural contra a religião, sobre o qual o prof. Pierucci (1998, p. 12) afirma, enfaticamente, que deveríamos reter.

O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos. Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levados a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia, a secularização, por suas vez nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua dimensão/liberação da função de integração social. Encavalando-se ambos os processos no processo de modernização, o efeito deste sobre a religião não pode ser senão negativo, já que consolida e faz avançar o desencantamento do mundo através de uma crescente racionalização da dominação política.

O “desencanto” foi uma palavra usada na “teoria da secularização”, para significar diminuição ou fim do tempo ou do mundo imerso no encantamento da esfera religiosa. Acreditava-se que o indivíduo se libertaria do dogmatismo, da fé excessiva e da crença no sobrenatural, provocando, ao mesmo tempo, o declínio do pensamento mágico. Assim, a teoria da secularização, legitimando-se na bandeira do desencantamento do mundo, seguiu muito difundida pelas ciências do social nos anos sessenta do século passado. Para os autores de tal teoria, mais do que anunciar a “morte de Deus”, era o fim mesmo da Metafísica, isto é, “fim de uma crença que representou uma ordem ideal do mundo, em um reino de essências

que iriam além da realidade empírica e que, também, permitiu o conhecimento e até a crítica, dos limites desta realidade” (VATTIMO, 2004, p. 22).

Assim, não faria mais sentido pensar em duas histórias – História da Humanidade e História da Salvação –, segundo se supunha no âmbito da tradição cristã, mas pensar numa única história e numa só chave de leitura como centro de toda hermenêutica humana: a razão. Esta, sim, configuraria a construção de uma sociedade humana justa, livre e racional. Eis o poço para beber a água que verdadeiramente daria a vida. O projeto desse sonho cartesiano foi responsável pelo surgimento das mais variadas concepções sociológicas da religião que desempenhariam todo esforço para afastá-la da responsabilidade pela organização simbólica da sociedade.

Milbank (1995, p. 148) é enfático, ao dizer que “a Sociologia americana revela, como propósito secreto, uma garantia de que a religião seja mantida conceptualmente nas margens – ao mesmo tempo tendo sua influência negada e sendo chamada por sua pureza transcendente”. Essa posição, a nosso ver, não objetiva estabelecer que não seja aceitar a compreensão do fator religião a partir do todo social. Tal projeto de realização firma a idéia mesma de que ao simbólico não poderia ser creditado valor de ordem epistemológica como expressão da condição da vida humana. Observamos, também, no mundo acadêmico, resquícios da concepção de ciência que insiste em prescindir, ao estudar seu objeto de interesse, da ancoragem subjetiva no processo de análise. Isso, conforme Santos (1999, p. 7), *conhecer* dentro do paradigma científico dominante, sempre significou, em primeiro lugar, quantificar.

O rigor científico afere-se pelo rigor das mediações. As qualidades intrínsecas do objeto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que atualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. Já em Descartes uma das regras do Método consiste precisamente em dividir cada uma das dificuldades...Em

tantas parcelas quanto for possível e requerido para melhor as resolver. A divisão primordial é a que distingue entre ‘condições iniciais’ e ‘leis da natureza’. As condições iniciais são o reino da complicação, do acidente e onde é necessário selecionar as que estabelecem as condições relevantes dos fatos a observar; as leis da natureza são o reino da simplicidade e da regularidade onde é possível observar e medir com rigor. Esta distinção entre condições iniciais e leis da natureza nada tem de ‘natural’. Como bem observa Eugene Wigner, é mesmo completamente arbitrária. No entanto, é nela que assenta toda a ciência moderna.

Com isso, queremos expressar que a concepção científica da modernidade foi atravessada pelo sonho cartesiano da fundamentação: encontrar a pedra angular sobre a qual se eleva o edifício sólido e transparente da teoria, da ciência, do saber objetivo e verdadeiro. A grande perspectiva epistemológica e paradigmática era eliminar a insegurança, a fantasia, a incerteza, a dúvida. Possuir a certeza era um dos objetivos do projeto da modernidade. Daí, o sonho da razão: ser a chave da história; possibilitar o advento de uma sociedade humana mais justa, livre e racional; ser a ferramenta para a construção de uma humanidade definitivamente liberta de toda superstição e de toda a ignorância. Essa concepção colocava, em questão, certas formas de saber que não traziam o interesse de organização de tal envergadura, sobretudo se provindas do âmbito da religião, por exemplo, a espiritualidade. Isso porque a religião estava, já desde o tempo de Kant, reduzida apenas a uma crença, e não entendida como um fenômeno social (Cf. SOLOMON, 2003, p. 50), o que lhe garantiria, no mínimo, ser vista como de importância fundamental na vida humana.

Porém tudo isso parece ser muito contraditório, pois, no nível da consciência individual, por exemplo, não se pode precisar, de forma consistente, que os efeitos secularizantes trazidos pelo mundo moderno tenham impregnado, de maneira absoluta, os indivíduos em suas vidas. Apesar de verificarmos que, de fato, aconteceu, em tal processo, grandioso recuo do sobrenatural nessas vidas humanas – principalmente naquelas situadas em camadas sociais mais esclarecidas do ponto de vista do conhecimento –, não se nega a

sobrevivência do religioso ¹⁵⁴. Sabe-se, por exemplo, que a Europa não sofreu, de modo uniforme, os efeitos da secularização; por outro lado, até o momento, o mundo moderno secular “não marca de fato um declínio, mais a diferenciação própria, da religião. O que declinou foi apenas a influência imprópria da religião na esfera pública [...]. A verdadeira religião, ‘a religião do eu’ e da experiência, pode florescer como nunca antes” (MILBANK, 1995, p. 176). O reavivamento religioso, como acontecimento nas últimas décadas durante as quais percebemos multiplicarem-se crenças diversas e práticas de busca e experiência do sagrado, confirma esse “florescer” da “religião do eu e da experiência”. Elas oferecem experiência do transcendente no mais íntimo das pessoas, mas perfeitamente articulada com o infortúnio, o sofrimento e o mal.

A secularização – transformada em arma apontada para a religião, profetizando seu fim – não fazia mais do que mostrar uma realidade plural que o indivíduo, na sua vida cotidiana, levaria. E não obstante, teria mesmo que viver a vida, escolher formas diversas de pertencimento social que a modernidade proporia numa produção sem fim. O valor do plural para o mundo moderno e secularizado é que mais de uma forma de pertencimento, inclusive, religioso, se consolide, embora tudo se pareça tão contraditório e até enfraquecido.

A maioria dos indivíduos em sociedades primitivas ou arcaicas vivia em instituições sociais (como tribos, clãs ou mesmo polis) que abarcavam praticamente todas as relações significantes que tinham com outras pessoas. O indivíduo moderno existe numa pluralidade de mundos migrando de um lado a outro entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. (BERGER, 1996, p. 78).

¹⁵⁴ Sabemos que as camadas sociais populares – representação da grande maioria das expressões evangélicas neopentecostais – não expressam, de modo absoluto, estarem tomadas por valores eminentemente secularizantes no tocante, principalmente, às referências advindas da esfera religiosa, tão perseguida pelos ideais iluministas de tempos atrás. Os pobres não foram tomados, de todo, pelos raios das luzes.

Assim, a vida cotidiana moderna – especialmente a vivida na esfera do religioso – não está preocupada com atitudes cognitivas que demonstrem a forma mais inteligente de princípio ou espírito puro. Não existe uma certeza religiosa a encontrar. Nesse prisma, o rumo sociológico da Sociologia da Religião deveria mais devotar-se à compreensibilidade maior da importância da pluralidade simbólica do que às racionalidades institucionais que parecem supor firmar estruturas “científicas” de plausibilidade.

VIII – O plausível dos dias atuais, mais do que nunca, é o *sentido*. É na esfera da religião, em termos de vivência existencial, que o indivíduo também tem buscado tal sentido e nela encontra lugares onde pode ficar. E, mais ainda, ficar duplamente. Isso é uma das verdades da modernidade quanto ao significado de pluralidade, pois esta, tal qual o simbólico, é realidade aberta. Enquanto o imaginário for realidade necessária da vida humana, será responsável por oxigenar, de forma surpreendente, toda a vida social e coletiva, não permitindo o triunfo da ruína (Cf. BALLANDIER, 1997, p. 232).

A Sociologia da Religião, com sua sensibilidade ao universo simbólico, não poderia, nos tempos atuais (como já foi colocado (Cf. BERGER, 1996, p. 64)), se fechar ao interesse de pesquisas “empreendidas em nome de organizações religiosas”. A dinâmica da vida humana, em suas experiências diversas de pertencimento religioso, cria riqueza de imagens, símbolos, signos que desenham uma ambiência acolhedora das escolhas, que buscam realizar imediatamente o que se deseja. Essa perspectiva, própria de uma experiência religiosa, está contida na noção de Geertz (1989, p. 104) acerca da religião:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

O universo biográfico de cada indivíduo, nesse sentido, conta muito, porque os fatos são indicadores de escolhas religiosas nos dias atuais. Assim, a vida marcada pelo desemprego possibilita a produção de uma dança simbólica que não permite a dureza mortífera da realidade dominar inteiramente o transcurso da vida existencial. A realidade simbólica não só fala, mas também designa, apontando para um sentido. A importância do simbólico, para a Sociologia da Religião, resume-se, então, no mínimo, a tangenciar essa realidade, buscando o entendimento de sua integração, como um fantástico devir social, que mexe com o cotidiano das pessoas e instituições. Isso foi o objetivo maior do nosso estudo em torno do dinheiro tomado como símbolo.

XIX – Um de nossos propósitos foi fundamentar nossa discordância com a idéia de que o dinheiro exerce um desserviço na experiência neopentecostal. A conversão ao dinheiro, conforme observamos, se explica pela devoção, através da fé, a esse objeto cotidianamente consagrado. Não há dúvida de o dinheiro haver colonizado essa expressiva experiência religiosa, mas uma de suas formas foi ter sido “ferramenta de Deus”, “meio de aproximação de Deus”, “sangue da igreja”, “sacrifício perfeito” (CABRAL, 1997, p. 29; MACEDO, 1996, p. 21). Evidencia-se uma felicidade religiosa que penetra as pessoas no exercício dessa fé. Existem, como vimos, múltiplos propósitos: desde a manutenção e o crescimento da igreja até a imolação do dinheiro em sacrifício a Deus, para que bênçãos sejam liberadas sem medidas. Como dádiva que se oferta, é responsável pelo desenvolvimento de espiritualidade nele centrada; ao mesmo tempo, sistematiza tantos desejos estranhos, os quais, no templo, a cada dia, são despachados por emocionantes testemunhos de vitória ou conquista. Tudo isso é indiferente à sua forma física puramente mercantil: moeda, cartão, cheque... Estes não fazem os fiéis sentirem a real sensação de falta, porque não podem pertencer a Deus; ao mesmo tempo, ali a ninguém ele fascina.

À ótica dos fiéis, foi preciso o dinheiro entrar num sistema de dádiva, para ser ofertável a Deus. Tal objeto, ofertado, é algo “arrancado do mim”. O sacrifício, a ser consumido por Deus, tem que ser da carne mesma do doador. A Deus não se oferece dinheiro, mas a vida de sacrifício nele representado. Não há barganha com a divindade; o fiel se entrega por mais vida, que é a recompensa esperada pelo neopentecostal. Mesmo que se trate de dinheiro ainda a receber, uma vez liberto das forças malignas que o trancam, vai-se ter mais vida. O propósito maior de sua posse está em trocá-lo por tudo o que possa qualificar melhor a vida em termos de bem-estar.

A comunidade dos crentes neopentecostais não testemunha frustrações, só porque se prioriza o dinheiro na doação. Ninguém oferta, presenteia a Deus e à Igreja o que é ruim. Essa é uma inversão ética de profunda grandeza, em relação ao dinheiro, que constatamos nessa prática religiosa. O mal não está incorporado no dinheiro, quando ofertado. Por isso a Deus – dizem tais evangélicos – ninguém rouba, pois o que Lhe pertence como bem é para ser, tão-somente, devolvido. Porém a devolução decorre da boa ação, que revela uma escolha moral, que não se deixou reduzir à simples relação de compra. Esta aboliria a verdadeira qualidade pela qual se deve primar na experiência da fé religiosa. Os neopentecostais, segundo o caminho seguido por nossa análise, não aceitam substituir a confiança em Deus e na Igreja pela confiança, simplesmente, no dinheiro. Este, na sua condição profana, envenena as relações entre os seres humanos, isto é, não tem sido, há muito, portador da paz e, como acontece na sociedade, submerge o ser no possuir (Cf. BUCHAN, 2000, p. 365).

X – Para os fiéis neopentecostais, o dinheiro, quando consagrado, tem a sua paternidade em Deus, pois, como dízimo, é parte lançada à sua morada. Porém o futuro não se personifica no dinheiro, e sim no modo de relação que o crente estabelece entre ele, Deus e a Igreja. Esse modo de relação lhe garante o futuro social. Daí o sentido de prosperidade. Isso

começa a fazer sentido já no primeiro dia, quando certo fiel convida outrem para uma reunião. A primeira razão da prosperidade: dar é mais importante do que receber – destino inelutável para todo crente neopentecostal. A dádiva neopentecostal, mesmo simbolizada pelo dinheiro como “perfeito sacrifício”, é valor inadequável à escala monetária, pois a transformação do referido objeto na sua consagração não é mensurado pela utilidade nem pelo preço. Nesse sentido, está fora de escrituração contábil. Na crença religiosa neopentecostal – conforme conseguimos registrar da relação dinheiro e religião na Igreja da Graça –, seus valores não são absolutamente monetários. Mesmo o dinheiro tomando parte da sua espiritualidade, existe algo mais precioso, nessa experiência religiosa, que não se explica pela relação de compra e venda.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ADORNO, T. HOKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- AMARGO FILHO, José Bittencourt. Remédio. **Revista Tempo e Presença**, [s.n.], [s.d.].
- ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Editora Futura, 2003.
- AUGÉ, Marc. **O Sentido dos Outros**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.
- BALANDIER, Georges. **O contorno**: poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. **Globalização**. As conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. **Vida despedaçada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. **Amor líquido**. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean. **Senhas**. Trad. de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2001.
- _____. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **A troca impossível**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.
- _____. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATAILLE, George. **Teoria da religião**. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. **O erotismo**. São Paulo: ARX, 2004.
- _____. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1975.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Um manual prático. Petrópolis,RJ: Vozes, 2002.
- BECK, Ulrich. **Liberdade ou capitalismo**. Trad. de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- _____. Viver a própria vida num mundo em fuga: individualização, globalização e política. *In*: GIDDENS, Anthony. (ORG.). **No limite da racionalidade**: convivendo com o capitalismo global. Rio de Janeiro: Record, 2004.

BERNSTEIN, Peter L. **O poder do ouro**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2001.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. ; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. ; _____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1996.

BITTENCOURT, José. **Matriz Religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Petrópolis, Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

_____. Remédio Amargo. **Revista Tempo e Presença**, [s.n.], [s.d.].

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 8.ed. Brasília: Editora Universitária de Brasília, vol. 2, 1995.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

BOUDON, Raumont. **Tratado de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____.; BOURRICAUD, F. **Dicionário crítico de Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

_____. **Os usos sociais da ciência**: para uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Maditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOYLE, David. **O pequeno livro do dinheiro. Uma visão instigante do modo como o dinheiro funciona**. São Paulo: Cultrix, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRETON, David Lê. **Anthropologie de la douleur**. Paris: Métailié, 1995.

BRUNHOFF, Suzanne. **A moeda em Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

BUCHAN, James. **O desejo congelado**: uma investigação sobre o significado do dinheiro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

BAUDRILLARD, Jean. **Para uma crítica da economia política do signo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BURITY, Joanildo. **Identidade e política no campo religioso**. Recife: IPESPE/ Editora da Universidade – UFPE, 1997.

_____. (Org.) **Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2002.

CABRAL, J. **A Deus o que é de Deus: uma reflexão cristã sobre o dízimo**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1997.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. A dádiva das palavras: o que o dizer pretende dar. *In*: MARTINS, Paulo Henrique. **A dádiva entre os modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Nem holismo nem individualismo metodológico – Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13, n. 38, outubro de 1998.

CAMPBELL, Joseph. & MOYERS, Bill. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athenas, 2004.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**. Petrópolis/São Paulo: Vozes – Simpósio Editora – UMESP, 1997.

CANGUILHEM, George. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

CAPONI, Sandra. **Da compaixão à solidariedade: uma genealogia da assistência médica**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

CARVALHO, José Jorge. **Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e Modernidade no Brasil**. Brasília: 1999.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Linguagem e mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da Informação: economia, sociedade e cultura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, v. 2.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs: promessas e desafios**. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; ARMANDO, Nesti. **Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

CLÉVENOT, Michel. **Enfoques materialistas da Bíblia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

COSTA, Jurandi Freire. A capacidade de doar. **Jornal Folha de São Paulo**, Mais!, Brasil 500 d.C. 09 de janeiro de 2000.

- DESROCHE, Henry. **Sociologia da esperança**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- DILLON, Gláucio Ary; RAMOS, Paola Novaes. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 23, n. 1, 2003.
- DODD, Nigel. **A sociologia do dinheiro**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- DOMINGUES, José Mauricio. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.
- _____. **Firmas e organizações, economia e Estado**: subjetividades coletivas em uma perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGS/Laboratório de pesquisa social 1994. (caderno n. 5).
- DOSSE, François. **O império do sentido**. a humanização das ciências humanas. Bauru: Editora EDUSC, 2003.
- DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. **Sociologia e filosofia**. São Paulo: ICONA, 1994. (Coleção Fundamentos de Direito).
- _____. **Pragmatismo e sociologia**. Florianópolis: Ed. Da UFSC; Tubarão: Ed. Da UNISUL, 2004.
- EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- ENRIQUEZ, E. **L'organisation en analyse**. Paris: Puf, 1992.
- EPSTEIN, Isaac. **O signo**. São Paulo: Ática, 1997.
- ERICSON, Victoria Lee. **Onde o silêncio fala**: feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1996.
- ERP, Stephan van. Para uma teologia da saúde e da medicina. **Revista Internacional de Teologia – CONCILIUM**, n. 315, 2006/2.
- ESPINHEIRA, Gey. A ascensão do individualismo e o declínio das religiões ou o mal estar na racionalidade. **Cadernos do CEAS**. Salvador, n. 60, nov.-dez., 1997.
- FEUERBACH, Ludwig. **Prelações sobre a essência da religião**. Campinas: Papirus, 1989.
- FORRESTER, Viviane. **Horror Econômico**. 1997.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1987.

FRIGERIO, Alejandro. Teorias Económicas aplicadas al estudio de la Religión: ¿hacia un nuevo paradigma? **Boletín de Lecturas Sociales y Económicas**. VCA – FCSE – Año 7, n. 34 [s.d.].

FRISBY, David. **Georg Simmel**. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

GAARDER, Jostein; NOTAKER, Henry; HELLERV, Victor. **O livro das religiões**. São Paulo: CIA das Letras, 2000.

GABRIEL, Karl. **A base social no processo de diferenciação da sociedade e na vida dos seres humanos**. IN: Revista Concilium (Revista Internacional de Teologia), nº 315, 2006/2.

GALIANI, Ferdinando. **Da moeda**. São Paulo: Musa Editora; Curitiba: Segesta, 2000.

GALINDO, Francisco. **O protestantismo fundamentalista**: uma experiência ambígua para América Latina. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.

GAY, Peter. **Um Judeu Sem Deus**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1992.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Aditora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

_____. **As novas regras do método sociológico**. Lisboa: Gradiva, 1996.

_____. **Mundo em descontrolo**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____; HUTTON, Will. **No limite da Racionalidade**. Convivendo com o capitalismo global. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. **Eu via satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GODDBOUT, Jacques. Homo donator versus homo oeconomicus. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

_____. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13, n. 18, outubro de 1998.

GOMES, Wilson. Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares. **Cadernos do CEAS**. Salvador, n. 139, maio/junho, 1992.

_____. **Demônios do fim do século - Curas, ofertas e exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus**. IN: Cadernos do CEAS, nº 146, julho-agosto de 1993.

GORZ, André. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.

GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.) **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

HAESLER, Aldo. **A demonstração pela dádiva**. Abordagens filosóficas e sociológicas. IN: MARTINS, Paulo Henrique (Org.) **A dádiva entre os modernos**. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis:RJ: Vozes, 2002.

HAUG, Wolfgang Fritz. **Crítica da estética da mercadoria**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1985.

HELLINGER, Bert. **A simetria oculta do amor**. São Paulo: Cultrix, 1998.

HERVIEU-LEGÉR, Daniele. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Revista Religião & Sociedade**, v.18, n. 1, p. 31-48, 1997.

HINKELAMMERT, Franz. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOUTART, François. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Religião e modos de produção pré-capitalistas**. São Paulo: Paulinas, 1982.

IANNACCONE, Laurence. A formal model of Church and sect. **American Journal of Sociology**, 1998.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo de 2000.

_____. Censo de 1983. Dados Gerais.

_____. Anuário Estatístico do Brasil 1996

JACOB, Cesar Romero; HELS, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2003.

JODELET, Denise. Representation sociales: phenomenes, concept et théories. In: MOSCOVICI, S. (Org.) **Psychologie sociales**. Paris, PUF, 1984. *apud* SANTOS, Maria de Fátima de Souza. Mestrado em Fundamentos e Desenvolvimento Psicossocial, UFPE, 1996.

LACLAU, Ernesto. A política e os limites da modernidade. In: HOLLANDA, Heloisa B. de. **Pós - modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

_____. ; MOUFF, Chantal. Posmarxismo sin pedido de disculpas. In: LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, p. 173-194, Junho, 2000.

LARAÑA, Ildelfonso Camacho. IN: LIMA, Degislano N.; TRUDEL, Jacques. (Org) **I Simpósio teológico internacional da UNIAP**. São Paulo: Paulinas, 2002.

LAVILLE, Jean-Louis. **Com Mauss e Polany rumo a uma teoria da economia plural**. IN: MARTINS, Paulo Henrique; NUNES, Brasilmar Ferreira. (Orgs). **A nova Ordem social**. Perspectiva da solidariedade contemporânea. Brasília: Paralelo 15, 2004.

LAVALLE, Adrián Gurza; CASTELO, Graziela. As benesses deste mundo: associativismo religioso e inclusão socioeconômica. **Novos Estudos - CEBRAP** n. 68, março 2004.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**. A usura na idade média. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LEPARGNEUR, Hubert. **Antrologia do sofrimento**. São Paulo: Editora Santuário, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis/São Paulo: Vozes, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

LIMA, Jeremias Ferraz. **Psicanálise do dinheiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**. el problema de la religion en la sociedad moderna. Salanabca: Ediciones Sígueme, 1973.

LYNN, Hunt. The sacred and the french revolution. Alexander, Jeffrey C. (Ed.) **Durkheim Sociology: Cultural Studies**. Cambridge: Cambridge University, 1990 p. 25.

MACEDO, Edir. **O perfeito sacrifício**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1996.

_____. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1990.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: ANPOCS, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Natal: Argos Editora, 2001.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

MARTINS, Paulo Henrique. **A dádiva entre os modernos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Contra a desumanização da medicina: crítica sociológica das práticas médicas**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARIZ, Cecília Loreto. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.) **Sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ATONIAZZI, Alberto...[et. al]. **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. **Identidade e mudança na religiosidade Latino-Americana**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 44, março de 1996.

MARTELI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 44, 1996.

MARX, K. **Manuscritos económicos-filosóficos: terceiro manuscrito**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção os Pensadores).

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ed. E.P.U., 1974.

_____. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. ; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.) **As religiões no Brasil**. Continuidade e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. *In*: CHAUI, Marilena (Org.) **Merleau-Ponty**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MICHELLON, Ednaldo. **O dinheiro e a natureza humana**. Rio de Janeiro: MK Editora, 2006.

MILBANK, John. **Teologia e teoria social: para além da razão secular**. São Paulo: Loyola, 1995.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política**. Novas linguagens do Religioso e do Político. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular**. *IN*: VALLE, E. & QUEIRÓS, J. (Orgs.). **A cultura do povo**. São Paulo: Cortez & Moraes: EDUC, 1979, pp. 81-118.

MORE, Barrington. **Aspectos morais do crescimento econômico**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 1999.

MOSCOVICCI, Serge. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

NATANSON, Maurice. (ORG.) **Phenomenology and social reality: essays in memory of Alfred Schütz**, 1970.

NEEDLEMAN, Jacob. **O dinheiro e o significado da vida**. São Paulo: Cultrix, 2001.

NOVOS ESTUDOS - **CEBRAP**, n. 45, junho 1996.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. A coexistência das religiões no Brasil. **Revista de Cultura Vozes**. Petrópolis, ano 71, vol. LXXI, n. 7, 1976, p. 555-562.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Neopentecostalismo: dinheiro e magia.** (2001) (Texto capturado no SITE: Google.com.Br em 13/10/2004, as 11hs. 26m.)

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** Campinas: 1996.

_____. **Palavra, fé e poder.** São Paulo: Ed. Pontes, 1987.

OTTO, Rudolf. **O sagrado.** Lisboa: Perspectiva do Homem. Edições 70, 1992.

PAIVA, Ângela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos.** Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora UFMG/IUPERJ, 2003.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina.** Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

PEÑA-ALFARO, Alex. **Ou dá o dízimo ou desce ao inferno.** Análise das estratégias de persuasão na teologia da prosperidade da Igreja Universal do Reino de Deus. Recife: Editora Livro Rápido – Elógica, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aqueles velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Versão Eletrônica), v. 13, n. 37, São Paulo, junho de 1998.

_____. ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil.** São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas e mudanças. **Tempo e Presença.** n. 310, março/abril de 2000.

_____. Religião não é mais herança, mas opção: dossiê religião. **Folha de São Paulo,** 26 de Dezembro de 1999.

_____. **Segredos Guardados.** Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. As religiões, a cidade e o mundo. IN: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil.** São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Religião paga, conversão e serviço. **Novos Estudos, CEBRAP,** n. 45, junho, 1996, p. 73.

_____. **Interesses religiosos dos sociólogos da religião.** IN: **Globalização e religião.** Petrópolis,RJ: Vozes, 1997.

RAZ, Joseph. **Valor, respeito e apego.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REVISTA VEJA - Edição 1.622, 3/11/1999.

_____. Edição 1964, ano 39, nº 27, 12 de julho 2006.

REVISTA ECLESIA - Edição 101, ano 9, 2004.

_____. Edição 116, ano 11, julho de 2006.

REVISTA OFICIAL DA IGREJA CELULAR, Ed. 17, 2004.

RIBEIRO, René. **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife: Editora Massangana – FUNDAJ, 1982.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa. – Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina**. São Paulo: Editora Olho d'Água, 2001.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ROGER, Caillois. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Gallimard, 1950.

SANCHIS, Pierre. **O campo religioso contemporâneo no Brasil: globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Desencanto e Formas contemporâneas do religioso. **Ciências Sociales y religión/Asociación de cientistas sociales de la religión del Mercosur**. Año 3, n. 3 (2001). Porto Alegre: 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1999.

SCHNAPPER, Dominique. **A compreensão sociológica**. Lisboa: Gradiva, 2000.

SCHWARTZMAN. **As causas da pobreza**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Rio de Janeiro: RECORD, 2004.

SILVA, Drance Elias da. **Representação social do dinheiro entre os neopentecostais**. Recife: UFPE, 2000. Dissertação (Mestrado) PPGS-UFPE/Recife, 2000.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **Filosofía del dinero**. Granada: Editorial Comares, [s.n.], 2003.

_____. O segredo. *In*: MALDONADO, Simone Carneiro. **Revista Política & Trabalho** n. 15 setembro, 1999.

_____. **Fidelidade e Gratidão e outros textos**. Relógio D'Água: Lisboa, 2004.

SOARES, R. R. **Perguntas e respostas sobre o dízimo – Os 10% que nunca faltam**. Rio de Janeiro: Graça, 2004.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para cétricos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no séc. XXI**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Herbert. Poder do cidadão - O que é cidadania? **Revista do IBASE “Democracia”**, n. 113, São Paulo: IBASE, 1995.

SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. (Org.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2005.

SPINK, Mary Jane. (ORG.) **O conhecimento no cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence. Rational choice propositons about religious Movements. **Religion and The Social Order**, 1993.

- STANFORD, Peter. **O diabo: Uma biografia**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- SUNG, Jung Mo. Idolatria: uma chave de leitura da economia contemporânea? reflexões em torno de economia e teologia. **Fragmentos de Cultura. Goiânia**, v. 11, n. 6, novembro/dezembro, 2001.
- TAWNEY, R. H. **A religião e o surgimento do capitalismo**. São Paulo: Ed. Perspectiva, [s.d.].
- TURNER, Jonathan H. **Sociologia: conceitos e aplicações**. São Paulo: Makron Books, 1999.
- TURNER, Bryan S. **La religión y la teoría social: una perspectiva materialista**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- VATTIMO, GIANNI. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VELHO, Otávio. **Besta fera: recriação do mundo: ensaio crítico de antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- VILLAMÁN, Marcos. La vuelta de lo sagrado: religión y dinámica social. **Ciencia y Sociedad**. Santo Domingo, vol. XXVII, n. 4, octubre – diciembre 2002.
- WATERMAN, Peter. **Religión, control y rebelión en Africa tropical: estudio del papel social de la religión**. IN: **Africa internacional**. Las religiones. Madrid: IEPALA, 1987.
- WARNER, Stephen. Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the Uited States. **American Journal of Sociology**, 1993.
- _____. **Convergence toward the new paradigm: A case of induction**. En Rational choice theory and religion. Lawrence Young, ed. NY: Routledge.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UNB, 1998. v. 1.
- _____. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- _____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.
- _____. **Metodologia das Ciências Sociais**. (Parte 2) São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- _____. **The sociology of religion**. Boston: Beacon Press, 1963.
- WEBER, Alfred. (Org.) **Einige Entscheidende Thoretiker, Ursprünge, Henri de Saint Simon und Auguste Comte**. Trad. por Roberto Motta. Eiführung in Die Soziologie, Münche, R Piper & Co Verlag, 1955.
- _____. Convergence toward the new paradigm: a case of induction. **Rational Choice Theory and Religion**. Lawrence Young, ed. New York: Routledge, 1997.
- WEATHERFORD, Jack. **A história do dinheiro**. São Paulo: Negócio Editora, 1999.

ANEXOS

Roteiro de Questões das Entrevistas Realizadas com Membros da Igreja Internacional da Graça de Deus

- 1 O que é ofertar para você?
- 2 O que você oferta? Para quem você oferta?
- 3 O que tu achas que o dinheiro significa?
- 4 Quando você oferta dinheiro, o que você pensa sobre isso?
- 5 Você acha que fazer uma oferta em dinheiro liga o fiel a Igreja?
- 6 Ofertar em dinheiro liga o fiel a Deus?
- 7 O dinheiro, quando você oferta, é ungido? Você lembra de alguma oração que é feita quando ele é ofertado? Que oração você faz quando oferta em dinheiro?
- 8 Você já recebeu alguma bênção? Qual foi a maior bênção e como foi isso?
- 9 O recebimento dessas bênçãos que mudanças trouxe para a vida de vocês?
- 10 Quando o pastor lança um desafio, como é que você se sente? Quando ele lança um propósito, como é que você se sente?
- 11 E como era a sua vida antes de pertencer à Igreja?

Síntese das Entrevistas Segundo o Roteiro Elaborado e Conforme Critério de Importância para Análise Acerca do Conteúdo

1 O que é ofertar?

- É uma ajuda que a gente dá para a casa de Deus. A oferta é como o dízimo. A oferta é bíblica, eu penso assim. Aquilo de que a Igreja precisa, como água, luz e outras coisas que são necessárias para a Igreja, ela, a oferta que a gente dá ajuda (Entrevista n. 01).
- O sentido é algum melhoramento na Igreja. Então, o que a gente oferta é uma contribuição. A gente oferta para Deus e para casa de Deus. É claro que Deus não precisa de ajuda, mas, a gente oferta e faz crescer a casa de Deus (Entrevista n. 02).
- A oferta simboliza um tipo de ajuda para manter a obra. A gente dá a oferta visando o crescimento da obra, e também visando ser abençoado, pois, é dando que se recebe, plantando que se colhe. Existem quatro tipos de ofertas que são usadas: ouro, prata e bronze. Por exemplo, tem pessoas que são assalariadas, esses não têm condições de uma oferta boa, pode ser o caso de uma oferta bronze; tem outros tipos de pessoas que são advogados, ganham bastante dinheiro, então, a oferta de 10 reais pode significar nada para essas pessoas que podem dar uma oferta ouro. A minha oferta é de cinco reais, é de bronze. O ouro é uma oferta alta, não é uma migalha. Esses tipos de oferta assim, ouro, prata, bronze é em vista de tipos de pessoas assim. O sentido é buscar uma oferta boa (Entrevista n. 03).
- Para mim irmão, oferta significa retribuir. Quando eu estou dando, estou dando algo que Deus vai me dar em dobro. Um dos itens que eu sempre coloco nas minhas orações é Deus me dê um poder aquisitivo para que eu possa ajudar na obra do Senhor. A obra do Senhor é o quê? A obra do Senhor é como nossa casa, que precisa de tudo. Infelizmente as pessoas não vêm assim, são tão incrédulas que não vê (Entrevista n. 04).
- Ofertar é uma palavra muito abrangente. Você pode dar a Deus uma oferta de louvor como um presente, eu posso está na igreja e não ter dinheiro pra dar e ofertar meu louvor, é uma forma de oferta (Entrevista n. 05).
- Ofertar é doar a Deus, não por necessidade ou por tristeza. Às vezes a gente pergunta: Senhor, o que eu posso te ofertar? Outros chegam diante de Deus e colocam qualquer coisa ou colocam pela metade. Tem pessoas que chegam na casa de Deus e que têm condições e colocam migalhas ou dão o resto. Oferta pra mim é aquilo que eu não posso dar e dou a Deus, porque eu sei que Deus não quer o meu dinheiro, mas, o meu coração e a minha fidelidade. Ofertar pra mim é: “está aqui Senhor, eu estou te entregando porque sei que isto é uma maneira de te ofertar e de te louvar.

Eu creio que o Senhor vai me suprir de tudo na minha vida”. Oferta, então, pra mim é isso, é louvor a Deus. Oferto para Deus (Entrevista n. 06).

- Oferto também meu tempo, meu tudo, porque ser crente não é ser crente só na igreja (Entrevista n. 06).
- Ofertar é dar, ofertar é presentear. É presentear a Deus. Oferta, se a gente for na bíblia é precisamente isso. O pastor pede, mas ele é apenas um instrumento; nós damos, nós ofertamos à casa. A gente sabe que a crítica é grande, porque muitos dizem que estamos dando dinheiro ao pastor, mas, o entendimento da gente é outro. E com o passar do tempo, a gente começa a não vê isso mais como uma gozação, mas como uma falta de entendimento. Quando eu oferto dinheiro eu penso assim, que aquele dinheiro que estou dando é para a manutenção da casa de Deus. A igreja precisa de tudo, o dinheiro dado ali ele é transformado, o pastor coordena tudo isso. Na hora da oferta o que é que eu sinto? Sinto: puxa, que bom que eu tenho, se eu não tiver, eu vou para um canto e digo: Senhor, hoje eu não tenho mais a manhã eu terei. Eu sempre digo, irmão, irmã não fique triste na hora que o pastor estiver pedindo a oferta, mas, levanta-te e diz: Senhor, eu estou aqui, eu não tenho dinheiro, mas, a minha vida eu oferto hoje ao Senhor. Isso tudo é oferta. Muitas que têm ficam murmurando, ela até gosta de tudo o que se fala na igreja menos ofertar. Para ofertar tem que a pessoa saber como ofertar. Eu não fico presa, eu sei daquilo que eu posso. Quando tenho, digo: Senhor, aqui está a minha oferta, meu Deus estou sentindo a tua palavra, meu Deus eu estou sendo obediente Senhor, meu Deus que cada dia eu nunca venha a fraquejar meu Pai na obediência.

O que a gente planta a gente colhe. Olha, todos os dias a gente toma bênçãos de Deus. A minha filha ficou curada de uma enfermidade. Veja, lá em Deuterônômio está dito que a doença é uma maldição, e que não devemos aceitar. Ficar doente todos nós ficamos, mas, permanecer doente aí é maldição. E eu não poderia deixar a doença da minha filha se tornar uma maldição, e comecei a clamar aqui dentro da minha casa. Quando eu digo que não aceito, eu estou fazendo aquilo que Deus está pedindo a mim que é resistir, ou seja, resistir ao diabo, a essa maldição. E na minha oração ao não aceitar isso, eu me levanto contra esse mal.

Fui no hospital e fui buscar minha filha. Lá me perguntaram se eu estava doida (mas, eu já sabia através das minhas orações e da minha resistência que ela não tinha mais nada, a minha própria irmã já havia dito isso a mim). Eu dizia que eles não iriam entender, para eles eu iria ser compreendida como doida, mas, para Deus não. E a gente veio embora, e não é que ficou tudo logo resolvido, mas, resisti. Nem aquele bombinha para asmático eu aceitei, pois isso era também da maldição. Eu dizia a todos que a respiração dela iria continuar sendo como aquela com que ela nasceu. E assim foi.

Na hora que você oferta não é necessário pedir tudo. Através das ofertas a gente pede, mas, a oferta é uma promessa. Se a gente prometeu, então tem que cumprir (Entrevista n. 07).

- Veja, o meu filho recebeu uma graça. Hoje ele fala, anda...Quer dizer, isso foi também a minha graça. Isto eu recebi de Deus e sei que tudo eu alcancei aqui na Igreja. A oferta que eu dou vai para Jesus. Vou com meu filho para a Igreja e sempre dou minha oferta. Claro, às vezes não tem, mas vou mesmo assim. E quando tem, dou. Eu recebi, ele recebeu, então a gente dá, a gente oferta a Jesus. Quando eu oferto eu estou ofertando para Jesus (Entrevista n. 08).
- Ofertar significa agradecer a Deus por tudo o que ele fez, é gratidão. Isso porque Deus é fiel e a gente ajuda na obra do Senhor para que ela cresça (Entrevista n. 09).

2 O que você oferta e para quem você oferta?

- O que é ofertado lá, o que se é pedido é dinheiro. Quem dar uma oferta de cinco mil reais, quem pode dar uma de 10 mil, ou de 15...O pastor dá um tempo ali para ver se aparece, caso não, ela, a oferta começa a diminuir, a perder seu estipulamento, e chegar a um pedido de até um real Já foi dado carro como oferta, já escutei que até apartamento já foi dado como oferta à Igreja. O sentido da oferta é para que a obra possa crescer, a obra de Deus. A obra de Deus é levar o evangelho a todas as pessoas para conhecimento, porque tem muita gente sofrendo por falta desse conhecimento. Então, tendo uma casa de oração que se diz “igreja” é melhor, porque se for saber do evangelho na rua não é certo, então tem que ter uma casa de oração (Entrevista n. 03).
- Eu oferto para o Senhor. Eu sei que aquela oferta não é que o Senhor que precisa. Como eu falei antes, a Igreja é como nossa casa, necessita de tudo. É tão maravilhoso quando a gente chega na igreja e ver ela tão cuidada, bem limpa, bem organizada, você convida alguém para ir e a pessoa gosta de está ali...É uma maravilha (Entrevista n. 04).
- Para Deus. Por exemplo, no caso financeiro, tem pessoas que pensam que quando a gente dá, é porque está esperando logo algo em troca. Deus não precisa que a gente pague para receber. Eu estou dando porque sei que têm pessoas que estão no campo missionário, estão dando tudo só pra cuidar de almas para evangelizar, para dar uma palavra, uma palavra amiga e de amor; então, eu dou para suprir a obra de Deus.

O culto tem vários momentos: tem o começo do culto que é só oferta de adoração a Deus; você vai louvar, você vai orar, você vai buscar aquela intimidade com Deus isso é uma forma de oferta; tem a parte que é do

ofertório com dízimo e ofertas, isto é, falando financeiramente. Nessa parte, por que pedir dízimo? É algo que realmente está na bíblia, está lá em Malaquias onde se fala mesmo sobre o dízimo; 10% de tudo que a gente recebe, de tudo que vem à mão da gente. Isto é para a obra D'ele, é pra sustentar a igreja; a igreja como a gente sabe não é sustentada por prefeito, por algum político, é sustentada por quem está ali dentro. Então, se eu amo aquilo ali, se eu estou sendo alimentada com aquelas palavras, tudo que está acontecendo ali está me fazendo o bem, eu devo dar alguma coisa pra sustentar aquilo ali. Entra então o dízimo e a oferta que não é estipulada é uma coisa do seu coração para Deus (Entrevista n. 05).

- Eu dou o meu dízimo e dou sempre a minha oferta de gratidão. Se eu recebo de Deus por que não devolver a Ele uma oferta pelo o que ele me faz? O dízimo é uma coisa e a oferta a gente é quem faz (Entrevista n. 09).
- Oferto assim, na hora eles passam e pedem para a Igreja, para ajudar o missionário na obra do Senhor (Entrevista n. 09).

3 O que tu achas que o dinheiro significa?

- O dinheiro só é ruim quando a ele se tem apego; quando se emprega mal esse dinheiro, como através do vício (Entrevista n. 01).

4 Quando você oferta dinheiro, o que você pensa sobre isso?

- Olha, tudo o que fazemos hoje implica sempre o dinheiro, não é. É como eu já lhe disse, não é Deus que precisa dessa ajuda. A oferta como o dízimo não é algo bíblico?! Há Deus nessa história, mas, como já disse, não é que ele precise disso; quem precisa é a Igreja (Entrevista n. 01).
- Quando a gente oferta o dinheiro a gente pensa naquilo do porque tá ofertando. A gente pensa na obra, como disse; agora temos que acompanhar essa oferta que fazemos, para ver se o dinheiro está sendo investido mesmo naquilo. É preciso ter uma visão espiritual sobre isso (Entrevista n. 03).
- Quando eu oferto dinheiro, eu não penso em bem material. Eu penso sempre que eu estou ofertando aquele dinheiro por amor que eu sinto ao Senhor. E sempre colocando no meu coração que Deus me dê a cada dia posse para que eu oferte e oferte sempre mais; porque eu sei que isso agrada a Deus (Entrevista n. 04).

- Eu penso que é para ajudar a manter a Igreja. Eu oferto normalmente só dinheiro. O pastor sempre fala que se a gente quer ser abençoado, alcançar muitas bênçãos a gente deve ofertar, a gente deve dar. O dízimo é todo mês e as ofertas a gente sente o nosso coração quer dar. O pastor pede, se você tiver muito você dar, se você tiver pouco você dar. Na oferta o pastor também bota o valor, por exemplo, ele mostra o envelope e diz o valor que será aquela oferta, pega quem quer, pega quem sente desafiado, quem quer alcançar o dobro. O coração da gente diz na hora. O pastor mesmo avisa que é o coração que a gente deve escutar, e se a gente escuta é porque é Deus que está falando. A gente dá não é porque o pastor manda, mas, o coração e a nossa fé. É isso que eu penso (Entrevista n. 04).

5 Você acha que fazer uma oferta em dinheiro liga o fiel a Igreja?

- Às vezes pode chegar até perder o fiel. Tem fiel que pensa assim, que a igreja só fala em dinheiro, só fala em oferta...A ligação é com a fé e com a certeza que vai ser abençoado.Se a gente dá, é pra receber muito, receber de Deus.Quando a fé da gente está afastada, não há bênção. A gente se agarra naquela palavra, tem gente que dá tudo. A pessoa é orientada a ofertar e a receber, então há um ligamento, não é. Ele vai testemunhar esse recebimento na igreja, então liga (Entrevista n. 03).
- Na igreja lá só pode entrar, as moedas, né. Lá não sai nada. Por exemplo, o pastor leva uma fita mostrando aquela situação de miséria do povo, a gente assiste e fica emocionado com a aquela situação que você viu, criança com fome, cheias de feridas, chorando...Então, o pastor pergunta, se temos amor para com o seu irmão, quem tem amor para com o seu irmão? E muito falam e levantam a mão dizendo “eu pastor, eu pastor”. Se os governantes não ajudam seu irmão naquela situação, então vamos ajudar; traga suas ofertas, traga alimentos não perecíveis, então toda a igreja é convocada a trabalhar pela fé.A igreja cresce porque a gente dá tudo. A Igreja só dá a palavra (Entrevista n. 03).
- A oferta já é uma dádiva de Deus, não é. Como eu já disse, é bíblico. Eu acho que isso liga a Igreja, porque não é de Deus. Se é bíblico, que já é de Deus, liga mais a Igreja; e como já disse, a Igreja precisa (Entrevista n. 01).
- Quando eu pego um envelope para dar uma oferta eu dou pensando em Deus; assim, aquela oferta que a Igreja está necessitada eu não gosto de falhar porque a gente tem que ser obediente e eu gosto de ser obediente. Então, aquela quantia que a gente prometeu a Deus a gente não pode falhar (Entrevista n. 02).

- O dinheiro não é uma coisa ruim como muitos pensam. Eu já disse que é necessário. Deus até nos aumenta quando a gente dá (Entrevista n. 01).

- Com a igreja tem porque a igreja é o físico, ela precisa da realidade material, nesse sentido tem ligação. Agora, porque uma pessoa deu uma oferta maior e dizer que ama mais a Deus, isso acho que não. Às vezes aquele que não deu nada tem mais amor e mais respeito (Entrevista n. 05).

- Liga. Eu tinha uma vida de muita bebida, fumava muito...Era tudo muito conturbado. O meu dinheiro era para isso que eu digo. O dinheiro que a gente leva para a Igreja é para Jesus. Eu sinto assim. Essas coisas que eu fazia não quero mais comigo. O que eu levo para a Igreja é pouco, eu sei. Mesmo não sendo obrigado, como o pastor mesmo diz, esse pouco eu levo. Muita gente fala da Igreja por causa disso. Mas, não tá lá. Eu não vou todo dia na Igreja, e mesmo que eu fosse não tenho que levar dinheiro sempre (Entrevista n. 08).

- Quando você é convertido e vai muito atrás das bênçãos você esquece isso, ou seja, você esquece os bens materiais. Quando você não é convertido ao Senhor, o dinheiro predomina mesmo e destrói muito. O dinheiro é bênção e é maldição. Ele bênção quando você sabe usufruir dele. Quando você vai a um supermercado você vai comprar a boa alimentação para sua família; o dinheiro é maldição quando você o pega e vai para uma mesa de bar e começa a usufruir demasiadamente, e as vezes chega até prejudicar um ao outro quando começam a desconhecê-lo; é maldição quando você dá um valor para acabar com a vida de fulano. Então, tem resposta de bênção e de maldição (Entrevista n. 04).

6 Ofertar em dinheiro liga o fiel a Deus?

- Não, não liga diretamente, mas liga pela fé (Entrevista n. 03).

- Tem muita gente que pensa que sim. Quando eu não tenho oferta, eu digo Senhor tu sabes, hoje eu não vou te ofertar, mas tu sabes o desejo do meu coração. O pastor dessa minha igreja diz, meu irmão, se você tem você oferta, se você não tem, você oferta do mesmo jeito; porque quando você está aqui na casa do Senhor, você já está ofertando. Quando você faz algo pela sua igreja você já está ofertando ao Senhor. Gosto muito de ir a Igreja nas terças, quintas e domingos. Nas terças, é o dia da prosperidade financeira, e quando chego lá me ajoelho e primeiramente peço pela minha prosperidade espiritual, porque eu acredito que, quando a gente não é próspera espiritualmente, é difícil a coisa material chegar. Eu me baseio muito quando Deus pediu para que Salomão pedisse algo a Ele; e o que Salomão pediu foi sabedoria e conhecimento, para que ele pudesse passar para as pessoas. E sabe o que foi que Deus respondeu para ele? Eu não só vou te dar sabedoria e conhecimento, vou te dar honra, riqueza (Entrevista n. 04).

- A bíblia fala que uma das raízes do mal é o amor ao dinheiro, e às vezes até isso serve para nos provar. Se você tem amor ao dinheiro você vai negar dar até um real. Quando a pessoa tem amor mesmo ao dinheiro ela não dar nada. Quando se pede a oferta, se quebra um pouco disso, isto é, o amor ao dinheiro, e mostra-se mais o amor a Deus. Então, dinheiro não tem nada a ver com Deus, ligação nenhuma. A gente precisa de dinheiro porque a gente vive na terra, não estamos no céu porque lá não se precisa de dinheiro, e que a igreja vai pela fé para ser sustentada; a gente precisa de dinheiro porque estamos na terra e estamos lhe dando com pessoas humanas (Entrevista n. 05).
- Não que liga a pessoa a Deus, “meu dinheiro vai me ligar a Deus”, não, de maneira alguma. A minha fé me liga a Deus. O dinheiro é um detalhe, eu estou ali e sei que eu preciso ofertar. A oferta é um tipo de louvor não só com meus lábios, mas com minha atitude. Eu preciso ofertar por causa disso, mas, que o dinheiro me liga com Deus não. Eu tenho que saber da minha comunhão com Deus (Entrevista n. 06).
- De jeito nenhum. Eu creio que o dinheiro, como é pra gente, é algo para sustentação; quando a gente está ofertando a gente diz: pronto Senhor aqui está a minha oferta, o meu dízimo, isso é espiritualmente, mas na verdade o dinheiro vai ficar na igreja. Aquele dinheiro é para o sustento da igreja e para o nosso sustento também. “Trazei todo o tesouro para a casa do Senhor” o tesouro de que Ele fala é o dinheiro. A ligação que a igreja tem com o dinheiro é para isso. Quando a igreja prospera, o pastor também prospera, não há nada de errado nisso. Agora, quando o pastor prospera e a igreja não, então, aí tem alguma coisa errada. E quando a igreja prospera é porque o povo está tendo. Quando a pessoa está dando o dízimo ou fazendo uma oferta é porque o Espírito Santo está tocando naquela pessoa. Então, o que faz a pessoa dar, não é o pastor pedindo não, porque na hora que a pessoa não quiser dar, é muito simples, mas, quando é Deus que a toca ela dar (Entrevista n. 07).
- Eu acho que liga, né. Quando eu dou sinto minha alma mais livre; quando pego o dinheiro em minha mão, o dízimo, por exemplo, e vou até lá dar, sinto uma felicidade (Entrevista n. 08).
- O dinheiro não é coisa ruim não. Eu digo o seguinte. Se a gente não tivesse Jesus e o dinheiro a gente não era nada. Não é com o dinheiro que a gente compra as coisas pra gente? Quando a gente dá na Igreja e dá para Jesus e dá com o coração da gente, a nossa fé tá junto (Entrevista n. 08).

7 O dinheiro quando você o oferta é ungido? Você lembra de alguma oração que é feita quando ele é ofertado? Que oração você faz quando oferta em dinheiro?

- Não, ele é apresentado ao Pai. Ele é oferta e é apresentado no altar. O pastor se ajoelha com outros pastores líderes, e apresenta a Deus aquelas ofertas, né. Ele diz: “Deus, meu Pai, diante do teu altar eu lançarei aqui o sacrifício desse povo; esse povo que deu o melhor, esse povo deu o que tinha Senhor, então faça o que o Senhor fez com aquela viuva que só tinha uma moeda, e deu tudo; abençoa esse povo, porque a Tua palavra diz”. Então, ali é guardada a oferta e essas ofertas vão para pagar o aluguel do templo, a energia...(Entrevista n. 03).

- Uma vez o pastor pegou uma corda, a ungiu e ela passou sete dias ungida em cima do altar. Ele pediu em obrigação a todo mundo para que a gente também abençoasse aquilo, depois aquela corda foi estendida dentro da igreja, no meio do salão, as pessoas que por ali começa a circular e pegar na corda, ali ela se manifesta, se manifesta na hora, o demônio que tiver né, o demônio do desemprego, do vício, da cachaça, da prostituição; aquele demônio é repreendido, o pastor até entrevistava ele perguntando o “que você estava fazendo na vida dele, o que você ganhou pra acabar com a vida dele” e o demônio passa o relatório todo. E diz, “você vai sair da vida dele, em nome de Jesus”, então repreendia aquele demônio em nome de Jesus, através de uma oração muito forte, e o demônio saía daquela pessoa, e depois tinha uma conversa com aquela pessoa. E se diz a ela: “meu, amigo, pra tudo isso tem fé em Jesus. Creia em Jesus, viva a fé, e esse demônio jamais vai voltar para você. Porque ele ia acabar com você, alguém mandou e ele ia destruir você. Veja, tem gente no presídio inocente, por que? Porque o demônio usou, estava com o satanás”. Após, a pessoa recebe uma oração de fé, se liberta daquele mal, e depois, quando ela já notando o que aconteceu, ela vai passando a entender a obra, e trabalhar por ela sem ganhar nada, de graça (Entrevista n. 03).

- Quando eu oferto na Igreja, o meu intuito é de primeiro agradecer; quando eu oferto eu digo: ” Senhor, eu te agradeço, eu que não te conhecia e tu que me escolheste, eu nasci católica, mas tu tivesses um plano melhor pra minha vida, e hoje sou evangélica. Senhor, obrigada por ter-me escolhida, obrigada por hoje eu saber lutar mais pela minha família. Intercedei pela vida do meu esposo, pela vida da minha filha e de todos os meus familiares que precisam conhecer esse Deus que eu conheço hoje”. Isso eu digo antes de ofertar. Eu sempre penso assim quando oferto. O que eu quero é poder dar o melhor (Entrevista n. 04).

- O pastor diz: “Senhor, eis aqui essas ofertas... e quero que honres essas pessoas” O dízimo se devolve e as ofertas se entregam. Agora, se você tiver alguma mágoa no coração de algum irmão teu, então deixas aí a tua oferta e vai reconciliar com ele. Essa oferta Deus não aceita, pois é com o coração que você oferta, e como pode oferta com mágoa? (Entrevista n. 06).

8 Você já recebeu alguma bênção? Qual foi a maior bênção e como foi isso?

- A minha maior bênção foi um emprego. Com 54 anos eu consegui. Isso foi uma graça de Deus. Por que qual a firma que iria aceitar uma pessoa com essa idade para trabalhar e com carteira assinada? E outra foi esse apartamento. Comprei as chaves desse apartamento. Depois, teve a cura da minha neta, pois ela era paraplégica e ficou curada. Ela teve meningite e ficou assim doente. O médico tinha falado que ela não iria mexer nem um dedinho. O meu filho levava ela para o médico e para fazer fisioterapia e com ajuda das orações que a gente fez, Deus deu a vitória, deu essa bênção (Entrevista n. 01).
- A maior bênção que eu recebi foi o que aconteceu com o meu filho. Ele trabalhava na Coca-Cola e foi demitido. Passou cinco anos sem trabalhar e através das orações na Igreja ele arranhou outro emprego e trabalha na fábrica Portela. Essa foi a maior bênção (Entrevista n. 02).
- A gente deve muito a nossa Igreja. Testemunhamos todas essas bênçãos lá. Todos os dias o pastor pergunta por nossas bênçãos. A Igreja toda deve conhecer sim as nossas vitórias. Então, a gente conta (Entrevista n. 02).
- Quando eu cheguei na igreja, eu era um camarada viciado. Viciado na bebida, no cigarro...Então, me afastei disso tudo. Então aquela porta estava aberta por que? Porque alguém ofertou. Eu fui liberto dos vícios. Todo o dinheiro que eu pegava gastava com bebida, cigarro. Então, quando comecei a ofertar à igreja, foi nesse sentido, de me libertar desses vícios e ajudar outras pessoas. A palavra que é lançada por sobre nós é uma palavra forte. Isso mudou muito a minha vida e de meus familiares mais próximo. Até alguns diziam para que algum parente seguisse o meu exemplo. Os familiares notam essas coisas (Entrevista n. 03).
- Eu recebi várias bênçãos. Agora, a bênção mais significativa foi a conversão da minha filha. Essa bênção aconteceu assim: uma colega dela convidou-a para esse ministério. Ela antes participava e freqüentava a Igreja Católica quatro vezes por semana. Ela ia, mas, parece que ela não absorvia bem as coisas. Eu pensava assim. Eu sei que tinha muitas coisas bonitas que eles falavam lá, mas, eu conversava com ela e dizia que certas coisas não são assim; e ela me dizia, “ah mãe a vida é assim” e eu perguntava será que é assim mesmo? Então, quando ela começou a entrar neste ministério eu estava sentindo transformação, só que eu não passava para ela; ela freqüentava a igreja de Boa Viagem – a Renascer – mas, eu achava muito longe. A gente morando aqui em Moreno e ela ia para tão longe, isso poderia trazer algum problema. Eu perguntava: tem muita igreja evangélica por aqui e por que ir para Boa Viagem? Observava tudo e comecei a conversar com ela para ela ficar por aqui. Comecei a levar o pai dela também para conhecer esse ministério evangélico...Quer dizer, tudo isso foi bênção! Eu me preocupava com os amigos que a gente tinha, pois, agora a gente sendo evangélica pensávamos que eles iriam se afastar daqui. Mas, não aconteceu isso. Isso também foi bênção. Nós fomos

durante muito tempo, da Católica, mas a experiência que a gente agora está fazendo é muito diferente, e eu me sinto hoje muito equilibrada, bastante equilibrada. Eu sinto hoje que luto muito mais, sinto que eu tenho um conhecimento maior, oro pelas pessoas. A conversão vem quando a gente ouve, e eu passei a ouvir a palavra do Senhor. (Entrevista n. 04).

- Já recebi várias bênçãos. Primeiro, a minha salvação, porque eu achava que eu nunca ia mudar, e mudei; segundo, quando eu comecei a frequentar a igreja e por ser já uma igreja nova, causou uma grande polêmica na família, principalmente com o meu pai, que não aceitava que eu mudasse tão rápido assim. Hoje meu pai já está na igreja. Teve um tempo que meu irmão quebrou a bacia, e, normalmente quando acontece isso, a pessoa não anda. E ele, ao ir para a igreja, veio depois andando para casa. Agora mesmo, meu outro irmão estava com um caroço na perna. E o médico achava que poderia ser um câncer. Só que no dia em que foi fazer a operação, o médico viu que não era nada, e até o médico se surpreendeu. Como a gente crer, esse mal não entrou na nossa casa. (Entrevista n. 05).

- A minha vida, ela em si é uma bênção. Eu tinha antes, dentro de mim, um vazio que nunca era preenchido. E a partir do momento que eu fui para a igreja e fiquei escutando a palavra de Deus, esse vazio da minha vida foi preenchido; a partir do momento que cheguei na igreja e me deparei com o evangelismo, esse vazio foi sendo preenchido; eu conheci esse amor e comecei a passar esse amor para as pessoas. Fui ter uma experiência de evangelizar nos hospitais, como no IMIPE, na Restauração... Via crianças isoladas, mães chorando... Agente orava, pedia a Deus.

Eu mesma fiquei internada, passei oito dias no hospital; saí não porque o médico me deu alta, saí porque não agüentava mais, não queria ficar ali sendo maltratada. E dizia ao Senhor que ali não ficava, mesmo sabendo que eu só tinha dois meses na casa d'Ele, mas eu queria ficar curada e ali eu não poderia. Cheguei em casa, piorei. Minha mãe disse: "Você vai voltar". E eu insistia: "Não, não vou voltar" (eu tinha pneumonia). Fiquei magra, muitos pensavam que eu ia morrer. Isso eu testemunhei na igreja. No decorrer do tempo, sentia que Deus havia operado, Deus operou. De 1999 para cá, não tenho mais nada. Isso trouxe mudanças na minha família, pois sabem agora que Deus cura, transforma e liberta. O meu irmão, mesmo não sendo evangélico, vez em quando está com uma dor, pede para eu orar naquele lugar que ele sente dor. (Entrevista n. 06).

- Esse meu filho não comia, não falava, tinha dificuldade de andar...Andava muito com ele para os médicos. Comecei a participar da Igreja da Graça; uma amiga me levou. Levei meu filho. O pastor orou, pediu por ele e desde daí não deixei mais de ir. Os pastores oravam muito pelo meu filho. Ele hoje está bom, bom mesmo. (Entrevista n. 08).

- Quando a gente recebe uma bênção, a gente presta um sacrifício, a gente dá uma oferta maior. Tem o retorno e tem nosso sacrifício, a nossa

melhor oferta. Agora, o retorno não é porque você vai para igreja direto viver todo dia lá; não é assim não. A gente tem que confiar, viver em oração tanto na igreja como em nossa casa. A gente se reúne e ora por aquele propósito que a gente fez e espera. (Entrevista n. 01).

9 O recebimento dessas bênçãos que mudanças trouxe para a vida de vocês?

- No meu caso, trouxe uma grande vitória, porque eu era uma pessoa muito doente. Isso foi outra bênção, a minha saúde. Eu sofria de coluna e isso trazia muitos problemas. Eu só vivia no médico, e hoje, graças a Deus, eu não sinto nada. Só o cansaço, pois, na minha idade, não há como fugir. Eu tomava até remédio controlado, e, hoje em dia, eu não tomo mais. Estou com 68 anos e não sinto nada. Lá, na igreja, a gente faz muitas orações e pede por tudo. (Entrevista n. 01).

- A mudança que aconteceu com essas bênçãos recebidas trouxe paz, mais confiança em Deus, não é? E a gente fica mais confiante. (Entrevista n. 02).

- Através das orações, Deus escuta e nos dá a vitória. E a vitória é de todos aqui, na família. É isso que mudou (Entrevista n. 01).

- A gente sabe que não é a Igreja que salva, que nos dá tudo, é a confiança da gente em Deus. É claro que também o pastor conta. Ele está ali ouvindo o nosso testemunho, porque também ele orou para que todas essas mudanças acontecessem (Entrevista n. 02).

- Essa do meu irmão, foi a partir daí que meu pai se converteu. Meu pai era um tipo de pessoa que dizia: “Eu não preciso disso, não; não preciso ir para igreja”. Ele fez até uma promessa de nunca levar a família para igreja; então, ele era uma pessoa completamente afastada de Deus. Quantas vezes, eu cheguei em casa, umas onze horas por aí, e apagava-se toda a luz, e íamos dormir, e mais nada. Isso não era hora de vir da igreja, quem vai à igreja chega cedo. Muitas vezes, fui trancada e proibida de ir à igreja. Quantas reclamações! Quantos jovens estão nas drogas e o pai pode fazer o que quiser? Ir para uma igreja e ficar sentada... Que mal eu estou a fazer para alguém? Nenhum, mas irrita muitas pessoas. E isso irritava meu pai. (Entrevista n. 05).

- Ah, foi uma maravilha! Uma graça mesmo! Não só para mim, mas para todos aqui de casa. É bem verdade que ele precisa melhorar de uma dor de cabeça que ninguém sabe ainda o que é, mas, com certeza, Jesus vai curar ele. As orações da Igreja são para isso. O pastor já disse que eu confiasse, continuasse confiante, e por isso ele ora. Esse último presente eu sei que vou receber, aí tudo muda, né? (Entrevista n. 08).

10 Quando o pastor lança um desafio, como é que você se sente? Quando ele lança um propósito, como é que você se sente?

- A gente dá quando a gente tem condições. Pode ser até 50 centavos, e se a gente dá, é porque é de coração; Deus, então, abençoa e multiplica nossas doações. Eu, graças a Deus, pago o dízimo e agora sou fiel; pago e tudo corre bem. E há prosperidade! (Entrevista n. 01).
- Nas correntes que a gente faz, o pastor deixa claro que dê o que temos condições de dar. A gente pede a Deus o que é necessário, diz o pastor, e a gente dá o que é de nossas condições. Tem pessoas na Igreja que não têm condições de dar nada, mas tá lá pedindo e orando. As correntes servem para a gente mesmo se ajudar: a gente escolhe um desses dias que tem a ver com nossos problemas e vamos lá, por exemplo, sete quintas-feiras, sem perder nenhuma; não pode faltar, senão não recebe a bênção. A gente tem que perseverar. (Entrevista n. 01).
- Ele convoca o povo para fazer um desafio, porque, na Bíblia, tem dizendo: “Não fazeis votos tolos”. Ele diz: “Você, diante de Deus, quem pode dar uma oferta de x?” Isso é um desafio. Quando ele faz isso, eu fico acompanhando as possibilidades minha e das pessoas. Às vezes, demora aparecer quem aceite. Mas o pastor insiste até aparecer. E a pessoa tem que se levantar para que vejam os seus desafios. Eu fico afrontado ali, até uma oportunidade que eu possa aceitar – um desafio de cinco mil, é claro que eu não posso. Quando a pessoa aceita o desafio é visando que ela vai ganhar aquilo em dobro ou mais. Se você aceitar o desafio, jamais Deus vai deixar você de fora. Aceite o seu desafio, ou faça você mesmo seu desafio, e faça sua oração. Coloque isso num envelope. (Entrevista n. 03).
- Eu sinto vontade de participar. Esse desafio é para que você se fortaleça cada vez mais; para que você busque, cada vez mais, a luz do Senhor; quando pastor lança, eu sinto vontade cada vez mais de lutar, de prosseguir e da certeza da vitória. Porque eu sempre digo: a vitória não é minha, é de Jesus, pois, se eu tenho a convicção de que Jesus é comigo, então, por que eu vou me negar a participar dos desafios. Esse ano teve uma campanha chamada “Projeto de Vida 2003”, aonde a gente vai e faz nossos pedidos. O primeiro plano desse projeto é: “Os bens necessários da tua vida”. Eu mesmo pedi para que meu filho colocasse como pedido que ele fosse reconhecido no seu trabalho. (Entrevista n. 04).
- Na nossa Igreja, lançam-se desafios – propósitos como é mais chamado. Mas a pessoa aceita se quiser. Na nossa Igreja, é uma oferta lançada, estipulada; e, se você puder ajudar, você ajuda; caso não, não é problema. O que eu sinto é de eu mesmo estipular para mim o que ele nem falou. Primeiro, eu sei o trabalho que a Igreja faz e eu sei como as vidas chegam lá; eu sei do que se precisa. Veja, aqui mesmo, na igreja de Moreno, a gente paga seiscentos reais de um salão; como é que vamos quitar esse débito se eles, os irmãos, não ajudarem? Chega um certo momento que a

gente tem que dizer: “irmão, quem poderia ajudar com trinta, quarenta, com cinco reais? Então, isso é obrigar alguém?” Não, isso é mostrar para as pessoas que há uma dificuldade, principalmente da igreja evangélica, de se manter. Tem igrejas evangélicas por aí que têm feito um trabalho muito grande com pessoas curadas de AIDS, com doenças que, na nossa sociedade, hoje não têm cura. Quem está dentro e está vendo isso, não se fere não quando se pede.

Quantas pessoas chegam na igreja e aceitam aquele desafio, e acabam por ter que trabalhar e conseguindo até mais! Acaba, então, ajudando também a pessoa (Entrevista n. 05).

- A minha reação é simples. Eu sei que Deus faz prova em todo mundo ali. O pastor faz aquele lance ali, uma oferta alçada, que é assim que está na Bíblia, é aquele valor estipulado. Eu sinto aquela vontade mesmo de dar e não me sinto sendo coagida a dar, como talvez muitos pensam. (Entrevista n. 07).
- O pastor não obriga ninguém a fazer. Eu fico às vezes calada, quando não posso. Mas o pastor não obriga. E quem aceita, aceita de coração e não por ser obrigado. Esses desafios... O pastor chama mais propósito mesmo, isso testa a nossa força, a nossa fé. O pastor mesmo diz: “Se você tem fé, faça”. Se a gente consegue, com certeza conseguiremos o dobro como retorno que Deus nos dá. Eu acho bom, mas não me sinto obrigada. Vou para luta e busco. Quando aceito é para realizar mesmo. (Entrevista n. 08).

11 E como era a sua vida antes de pertencer à Igreja?

- Eu era uma pessoa muito doente, sacrificada, sofrida; graças a Deus, depois que eu comecei a ir para a igreja e que começa a obedecer à palavra de Deus, é uma bênção em tudo, em saúde, emprego...Amizade, a gente se transforma, deixa de viver mentindo, não age com falsidade, porque é assim, se a gente recebe bênçãos, a gente teme a palavra de Deus, e então obedecemos. Minha vida mudou muito graças a Deus. (Entrevista n. 01).
- Eu já fui católica, já fui do Espiritismo... Só colhia inimizade, revolta. Quando eu descobria que alguém estava me fazendo mal, eu tinha ódio, mas hoje, graças a Deus, isso não tem mais. (Entrevista n. 02).
- Minha vida era totalmente bagunçada. Sentia muita desunião...Quando a gente chega na igreja, normalmente a gente chega arrebatada. Então, há um avivamento da fé. O trabalho de evangelização, o trabalho de pregação abre e examina nossa mente e, a partir dali, você vai vivendo a

fé e vai colocando em prática. E quando vai colocando em prática, vai havendo uma diferença, vai havendo uma quebra, porque a pessoa chega cercada de vários demônios. Então, com isso, o diabo se afasta da pessoa, e aquele mal que perseguia vai desaparecer. A visão agora não vai mais ser uma visão do passado, vai ser uma visão espiritual, uma visão de só coisa ligada a Deus. Então, Deus, tendo misericórdia nos abraça. Eu cheguei cansado com o meu fardo, Ele retirou e me aliviou. E fiquei. (Entrevista n. 03).

- Mais do que nunca, eu sei como era atribulada. Não que eu não vivesse assim feliz, mas era uma felicidade assim momentânea. Eu sentia isso. A partir do momento que eu comecei a conhecer esse Jesus que hoje eu sinto, eu me sinto mais segura em todas as áreas. Eu me converti através da conversão da minha filha. Ela não participava do ministério da Graça, era do ministério da Renascer. Então, eu fui até lá, comecei a escutar a palavra e comecei descobrindo coisas que antes eu não tinha a sabedoria que hoje tenho: entendendo as pessoas, ter uma compreensão maior com as coisas, ter misericórdia com meus irmãos. E hoje, por obra e graça do Senhor, me sinto uma nova criatura. (Entrevista n. 04).

- Eu fazia parte de uma outra Igreja também evangélica, mas não neopentecostal. Tinha uma vida normal, saía, ia a bailes, conhecia o que vida oferece aos jovens, pois hoje eles sabem que têm muita coisa que é oferecida para eles. Agora, era uma vida não muito cheia de aventuras porque eu sou uma moça de família e sempre respeitei meus pais, apesar de que não estava sempre na igreja. Era uma vida de descobrimento. Como jovem, na igreja que hoje frequento, trabalho com pessoas adultas em situação de vícios, como fumo, droga, doenças, pessoas envolvidas com macumba etc. Esse trabalho é de aconselhamento, apesar de ser jovem. As pessoas chegam doente e buscam uma restauração. (Entrevista n. 05).

- Desde os quatorze anos que eu conheço a Igreja Internacional da Graça de Deus. A partir do momento que houve a palavra de Deus, fui chamada e comecei a participar e fui aceita. O convertimento é um processo, e hoje já sou convertida e, a cada dia, me converto. Eu comecei como professora de criança e depois passei a ser obreira, e hoje faço parte da liderança com os jovens. Como liderança junto aos jovens da igreja, cada sábado, faço uma programação diferente, como debates abrangendo vários temas, por exemplo, a sexualidade dos jovens...estudos bíblicos, temas que são do interesse dos jovens e que, muitas vezes, eles não discutem por vergonha. Tem também o grupo de gestos e coreografias, passamos filmes. A gente também evangeliza, marcamos para sair e falar do amor de Deus. Evangelizamos muitas pessoas que foram viciadas, pessoas que estão doentes, com problemas em casa – a gente vai, ora, aconselha. (Entrevista n. 06).

- Eu não era uma pessoa boa para com Deus. Mas, como que eu fui identificar isso? Eu era uma pessoa completamente tímida, a timidez tomava conta de mim. Eu me encontrei com Jesus e não com a Igreja. A gente não pode confundir. A experiência é diferente. A minha conversão

à Igreja foi através de um programa de TV. Tomei conhecimento através de uma colega minha que me falou desse programa. Eu sentia que era Deus mandando através dela. Mas, um dia chuvoso, sentei no sofá e comecei a assistir e fui ouvindo e gostando da palavra: algo que eu nunca tinha escutado mesmo. Antes, eu não freqüentava muito nenhuma igreja; não posso dizer que eu era de igreja. (Entrevista n. 07).

