

DÁDIVA, PROSPERIDADE E DINHEIRO NOS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS URBANOS

PROF. DRANCE ELIAS DA SILVA¹

Resumo

O presente artigo tem a intenção de abordar questões relacionadas ao comportamento das religiões no meio Urbano. Durkheim situa-se como ponto de compreensão da relação indivíduo, sociedade e religião. Mas, o eixo central deste artigo é focar o que ora se tem denominado por Novos Movimentos Religiosos e verificar aí questões pertinentes no despontar desses novos grupos, principalmente em relação aos chamados neopentecostais.

Palavras-chave: religião, sociedade, novos movimentos religiosos, neopentecostais, dádiva, dinheiro.

OFFERINGS, PROSPERITY AND MONEY IN THE NEW URBAN
RELIGIOUS MOVEMENTS DÁDIVA, PROSPERIDADE E DINHEIRO NOS
NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS URBANOS

Abstract

This paper seeks to approach questions related to the behavior of religions in Urban settings. Durkheim is taken to be the point of understanding in the relationship individual, society and religion. But the central axis of this paper is to focus on what are now deemed to be New Religious Movements and to verify within them pertinent questions on the sprouting of these new groups, especially with regard to the so-called neo-pentecostals.

Key-words: religion, society, new religious movements, neo-pentecostals, offerings, money.

I - Introdução

Conforme Gaarder (2000: 253), com o avanço da industrialização e da ciência no último século, surgiram novas explicações não religiosas para o curso dos eventos. Embora as religiões se mantenham vivas, áreas cada vez maiores da vida social e cultural têm saído de sua influência. E, além de os princípios religiosos terem perdido influência na vida social, também os conceitos éticos ensinados pelas religiões não afetaram mais as questões sociais. Esse processo é conhecido como secularização.²

Ampliando um pouco mais os horizontes acerca desse fenômeno, no Ocidente, identificamos, nos último cinco séculos, vários processos históricos de caráter eminentemente secularizante, tais como: renascimento reforma protestante, iluminismo, revolução industrial, urbanização crescente, ascensão das ciências exatas, biológicas e humanas, emancipação da educação do poder eclesiástico e sua virtual socialização para o conjunto da população, separação da Igreja do Estado; laicização da cultura e dos valores, ampliação do pluralismo religioso. Tais fatos, *ao longo da história humana*, vêm tendo efeitos diversos sobre as pessoas. E, em meio a tudo isso, alguns mantêm sua crença religiosa, mas traçam uma linha divisória entre a religião e a ciência. Outros rejeitam a religião e se tornam ateus ou agnósticos. Outros, ainda, incorporam a consciência científica a sua fé religiosa. Poderíamos dizer ainda sobre os mais radicais, que ainda sustentam a afirmação da morte de Deus, concebendo, por exemplo, a religião como uma espécie de mero anacronismo que não tardaria a findar. Na Europa, durante muito tempo, a religião pareceu desempenhar um papel menos influente na vida das pessoas. Porém, na esteira da descristianização, apareceram Novos Movimentos Religiosos, expressão de revigoração do fenômeno religioso. Gostaria de refletir essa questão, tomando, como ponto de partida e inspiração, as idéias de Durkheim acerca da relação religião e sociedade. Revisitar sua sociologia da religião, além de um esforço intelectual a desempenhar, mantém-nos balizados nessa questão.

Alguns pressupostos

- a) Émile Durkheim (1858 - 1917), em sua visão sociológica, concebia a sociedade como realidade fundamental e que as categorias subjacentes ao pensamento são derivadas da sociabilidade. Durkheim trabalhou para demonstrar que essas categorias dependem necessariamente do caminho no qual um grupo social é fundado e organizado. Uma noção importante em sua teoria social é o que ele denomina de *fato social*. Fatos Sociais são coisas em si mesmas e, portanto, externas aos indivíduos. Durkheim concebeu indivíduo e sociedade como uma dicotomia profunda e que *fatos sociais* só podem ser explicados em função de outros *fatos sociais*.³ Para ele, a realidade social consiste em diversos níveis da estrutura social. Seu modo de análise implicava um método socioestruturalista que era, ao mesmo tempo, causal, materialista e funcional. Durkheim pode ser considerado também um evolucionista, e sua tendência para o evolucionismo aparece principalmente em seus estudos comparativos sobre religiões primitivas versus pensamento científico e sua divisão social do trabalho.
- b) As Formas Elementares da Vida Religiosa (Durkheim) são, em primeiro lugar e antes de mais nada, um estudo da sociologia do conhecimento. Durkheim desejava desvendar as formas elementares da vida religiosa a fim de descobrir a gênese do pensamento. A religião, argumentava ele, moldava a forma de todo conhecimento passado e futuro; por conseguinte, se pudesse simplesmente 'buscar debaixo do símbolo a realidade que ele representa e que lhe confere significado', compreender-se-ia a 'necessidade humana' que produz o pensamento. O método de Durkheim apoiava-se na evidência etnológica para confirmar exatamente o que, na vida humana, precisava e produzia formas religiosas

particulares. Ele argumentava que essa necessidade humana era de força, poder e conhecimento e cujo potencial completo a ciência posteriormente veio a possuir. Durkheim também procurou conhecer as causas da ação. Para poder planejar uma nova orientação para a vida francesa, Durkheim precisava saber de que modo a ação havia sido impelida até aquele momento. (Erickson, 1996: 33).

- c) A religião, para ele, serviu como a ciência, para conectar coisas entre si, para estabelecer relações internas entre elas, para classificar e para sistematizar: *as idéias essenciais da lógica científica são de origem religiosa*: “Todos reconhecem hoje que o direito, a moral, o próprio pensamento científico nasceram na religião, durante muito tempo confundiram-se com ela e permaneceram penetrados de seu espírito”. Na sua visão, todas as instituições nasceram da religião e são como aspectos variáveis da religião.
- d) Durkheim rechaçou todo conceito de que a religião estivesse fundada em erro filosófico; afirmou que se a religião era falsa, não conseguiria sobreviver ao longo da história humana. Por contraste, a religião era a expressão de algo básico, real e duradouro. Numa perspectiva sociológica, ‘não existe religião que seja falsa. Todas são verdadeiras a seu modo: todas respondem, ainda que de diferentes maneiras, às condições dadas da existência humana’. Em suma, existe um real, concreto e persistente referente aos símbolos religiosos que explicam a continuidade da prática religiosa e a flexibilidade da crença religiosa. O referente real dos símbolos religiosos, que é externo aos indivíduos e que sobrevive à morte das práticas individuais, não é o totem ou o deus, senão a sociedade mesma. É a sociedade que possui a autoridade supra-individualista, a continuidade e a externalidade necessárias para impor respeito e obediência ao indivíduo solitário.

Nesse sentido, percebemos em Durkheim que ele parece ter chegado, em seus estudos, a uma espécie de solução civil/religiosa, isto é, uma idéia de que a “religião civil” pudesse oferecer uma base para a solidariedade social em ausência de uma consciência coletiva cristã, gerando sentimentos comuns para vincular a nação-Estado.(Turner, 1997:67;73)

A noção durkheimiana de religião

Émile Durkheim, em sua significativa obra “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*”(1996), define, de início, e apresenta sociologicamente o que é a religião. Contudo começa sua sociologia da religião dizendo o que a religião não é. E, para surpresa de muitos, ele afirma que a religião não gira em torno do “Sobrenatural”. A religião também não gira em torno do “Divino”. A religião é compreendida como um conjunto de crenças e ritos que

“ supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas”.(Durkheim 1996: 19)

Três aspectos sobressaem nessa compreensão durkheimiana : “coisas reais e ideais”, “profano e sagrado” e “sis-

temas de representações”. Poderíamos dizer que, na história, principalmente se tomarmos o ocidente cristão como referência, o cotidiano está marcado por uma forma de pensar as coisas em que são classificadas de reais e ideais. A religião, enquanto fenômeno, ao ser entendida por esse prisma, foi tomando parte nessa forma de pensar, no sentido de que, ao categorizar as coisas em reais e ideais, ela transformaria essas mesmas coisas em sagrado e profano. Porém, não obstante isso, a religião, longe de se distanciar da realidade, aproxima-se, favorecendo um conhecer e um pensar sobre essa mesma realidade.

Quanto a sua função, diz o autor:

“ A função da religião é de fazer agir-nos, de 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 das misérias humanas porque está 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”. (*Idem*, p. 30s)

Na perspectiva sociológica durkheimiana, a função da religião seria a de conservação da unidade social e a integração social. Isso porque, nos seus estudos, as coisas sagradas são símbolos da vida social, o que revela uma compreensão de que a religião é um elemento constitutivo da vida da sociedade, porém apresentando-se como uma variável dependente, isto é, dependente das formas da sociedade. Isso se expressa quando tomamos conhecimento, durante a leitura de sua obra, que Durkheim conclui dizendo ser a religião uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são coletivas e exprimem realidades

coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo (Durkheim, 1996:16). Nesse sentido, observa-se que, com Durkheim, começa o processo de integração da religião numa teoria da sociedade. Ele não identifica a sociedade e Deus. Ele coloca a sociedade na esfera dos símbolos e ritos religiosos e, dessa maneira, ele coloca a religião ligada à sociedade e, assim, justifica a crítica sociológica, o que não exclui não ter a religião um conteúdo próprio.

De acordo com seus estudos, pode-se afirmar que:

- todas as religiões se caracterizam por uma dicotomia entre sagrado e profano (essa questão será tratada mais à frente);
- as crenças e os ritos religiosos são “fatos sociais” (no sentido de Durkheim), já que existem independentemente dos indivíduos, são externos aos indivíduos e impõem certos modos de pensar e atuar aos indivíduos;
- para Durkheim, o fenômeno real e objetivo em que se baseia o simbolismo religioso não é o deus senão a sociedade;
- a religião também é o contrato dos homens pelo estabelecimento de regras que criam obrigações mútuas, cimentando as relações sociais.

Na visão durkheimiana, então, cada sociedade deve possuir certas crenças coletivas e valores gerais 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 que essas práticas e crenças gerais são, inevitavelmente, religiosas. (Turner, 1997:66s)

Partindo dessa visão acerca do fenômeno da religião, na tentativa de entender mais o referido conceito, citemos mais dois outros aspectos. Primeiro, o fenômeno religioso é um fenômeno de natureza estrutural e funcional. Não é um elemento periférico, mas um elemento constitutivo da sociedade. Segundo, o fenômeno religioso tem funções específicas que não são garantidas por outros elementos sociais. Isso quer dizer que o fenômeno religioso tem objetivos próprios e não só para os indivíduos como também para o conjunto da sociedade e da cultura, o que levanta, por sua vez, a questão da legitimação social da religião.

Peter Berger (1985: 44s) analisa historicamente a questão da religião como instrumento amplo e efetivo de legitimação social, observando que a religião, como algo constitutivo do agir humano, tem um papel bem definido, que é de procurar dar sentido a essa realidade objetiva, ligando-a com a realidade última e sagrada. Quando isso ocorre numa determinada sociedade, romper com essa “ligação” seria quase um caos; levaria, pois, à anomia. Isso se verifica quando, cada vez mais, as sociedades se racionalizam e vão, assim, abandonando ritos, mitologias etc., quer dizer, vão abandonando a partir de um determinado processo, tudo o que possibilita o “rememoramento” dos valores significativos que durante o processo histórico de construção social foram encarnados tanto pelos grupos humanos como por toda a sociedade. Daí que a religião legitima para manter e para possibilitar sempre novos sentidos a partir das situações precárias da vida cotidiana dos indivíduos e dos grupos. Desses aspectos, decorrem outros, como por exemplo, o fenômeno religioso: a) possibilita uma visão do mundo e pode garantir também ao indivíduo um comportamento de sentido e vivência de comunidade;

b) integra valores éticos que orientam a convivência; c) ordena e regula a fluência dos sentidos e, por fim, está na base da consciência de identidade, o que leva a concluir, assim, que não é só sentido, mas identidade: “Na descrição etnográfica de Durkheim, os sistemas de crenças e de ritos atuam para dirigir-se à diferença, ao conhecimento e ao significado, assim, a religião identifica, classifica e estabelece a identidade”. (Erickson, 1996: 28)

Assim, falar de religião numa perspectiva conceitual, extraída dessas linhas gerais até aqui colocadas, seria muito mais entendê-la como

“...uma empresa coletiva de produção de sentido, além de suas funções sociais na contribuição e na regulamentação de relações do homem social com seu entorno corporal, natural, social, histórico e cósmico, ela é um componente primordial do campo simbólico-cultural de um grupo ou sociedade que, do ponto de vista de suas significações, remete de forma explícita a uma realidade extraordinária e meta-social: o sagrado, o transcendente, o numinoso” (Parker, 1996: 51)

do que se referir simplesmente a sistemas de crenças e de explicação de mundo. Nesse sentido, o enfoque aqui toma o sobrenatural como referência enunciada e feita realidade simbólica pelos próprios atores que se expressam coletivamente e de forma concreta, e não como realidade com consistência extra-sociológica própria: “As representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são uma maneira de agir que nascem em meio a grupos congregados e que se destinam a estimular, manter ou recriar certos estados mentais nesses grupos”. (Erickson, 1996: 30)

Os indivíduos, portanto, numa visão durkheimiana, não produzem cada um a sua maneira pensamentos religiosos. O pen-

samento religioso é uma realidade que se apresenta coletivamente representada; é por esse motivo que, em Durkheim, a religião recebe uma importância de ser eminentemente social. Dessa forma, é salutar concordar com o referido autor, para quem a religião se define como um conjunto de crenças e práticas relacionadas com o sagrado, que criam vínculos sociais entre pessoas; são esses vínculos, portanto, que, ao se traduzirem em pensamentos e ação, processam a construção permanente de um mundo significativo.

Poderíamos concluir que os sistemas de crenças não são, de modo algum, acidentais. Surgem como respostas a necessidades sociais. E isso se deve ao fato - como já se encontra aqui subentendido - de a religião ser algo integrado ao sistema social e que os indivíduos que a vivenciam refletem tão-somente necessidades advindas de uma condição de interdependência, reflexo, portanto, de um modo de vida social. Porém a religião possui suas próprias características e sua própria história. Algumas estão ligadas fortemente a uma formação econômica social, outras são mais adaptáveis. Contudo, ainda que seja um reflexo das condições sociais dadas, a religião não é algo passivo, mas reflete também suas próprias contradições, isto é, o fermento mesmo de sua evolução; geralmente conservadora, embora, em certas condições históricas, possa ser expressão de mudanças: “Se em determinadas situações históricas as classes sociais subalternas têm conseguido expressar-se graças a um código lingüístico a seu alcance, como a religião, tudo isto significa, se perguntavam Engels e Gramsci, que a religião quiçá é não só instrumento de domínio. Ela pode amplificar projetos sociais, indicar esperanças de libertação de estratos sociais, grupos minoritários, etnias e povos”. (Pace 1995: 4) Mas, em meio a esse quadro sociológico sobre indivíduo, sociedade e religião, bebendo de fontes já bem conhecidas, não poderíamos furtar-

nos de um aspecto que é próprio da busca do homem religioso e que a religião, em suas diversas formas históricas de expressão, apontam incessantemente caminhos para a eles se chegar: o sagrado. Nas palavras de H. Hubert, “a idéia mãe da religião”.

Sobre a noção de Sagrado

Há muito, já foi dito que o homem religioso toma como referência fundamental para sua relação com o mundo dois meios complementares: um onde ele pode agir sem angústias nem temor, mas onde a sua ação não compromete senão a sua pessoa superficial: outro onde um sentimento de dependência íntima retém, contém e dirige cada um dos seus impulsos e onde ele se vê empenhado sem reserva. Chamaríamos ao primeiro de profano, ao segundo, de sagrado. (Roger, 1950: 19)

Na base de todas as religiões, o termo sagrado aí está. Captamo-lo mais como uma categoria da sensibilidade. Na verdade quero expressar, com isso, que essa categoria sobre a qual assenta a atitude religiosa e que, ao impor seu caráter específico, gera no fiel um sentimento de respeito particular, que o reveste de uma força contra ameaças a sua fé.

O encontro do homem com o sagrado e as muitas maneiras como a vida humana responde ao sagrado estão como algo comum presente na história das religiões. Conforme Gaarder (2000: 17), sagrado se tornou uma palavra-chave para os pesquisadores da religião no século XX: descreve a natureza da religião e o que ela tem de especial. Esse termo ganhou realce numa obra sobre psicologia da religião. A idéia do sagrado, de Rudolf Otto, publicada em 1917. O sagrado é o ‘inteiramente outro’, ou seja, aquilo que é totalmente diferente de tudo o mais e que, portanto, não pode ser descrito em termos comuns. Otto fala de uma dimensão especial da existência a que chama de

‘mistério tremendo e fascinante’. É uma força que, por um lado, engendra um sentimento de grande espanto, quase de temor, mas, por outro lado, tem um poder de atração ao qual é difícil resistir.

Gaarder afirma, ainda, que Otto já foi criticado, refutado, plagiado e ampliado. Um dos que adotaram essa noção de sagrado foi o romeno Mircea Eliade, estudioso das religiões, em seu livro *O sagrado e o profano*. Ele elogia Otto e diz que seu sucesso como estudioso de religiões se deve a essa nova perspectiva que passou a abraçar. Em vez de estudar termos como Deus e religião, Eliade analisou vários tipos de ‘experiência religiosa’ dos seres humanos. Ele começa - continua Gaarder - com uma definição muito simples do que é o sagrado: é oposto do profano. Em seguida, põe-se a considerar o significado original dessas palavras. Sagrado indica algo que é separado e consagrado; profano denota aquilo que está em frente ou do lado de fora do templo:

- **(O espaço)** “Então do meio da sarça, Deus o chamou: “Moisés! Moisés!”, e ele respondeu: “Aqui estou”. Deus prosseguiu: “Não te aproximes daqui. tira as sandálias de teus pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa”. (Ex. 3, 4-5)

- **(O tempo)** “Deus abençoou o sétimo dia e o santificou. Porque nele descansou de toda a sua obra de criação”. (Gn. 2,3)

- **(coisas)** “O sacerdote respondeu: Não tenho pães comuns à minha disposição. Tenho só pães sagrados” . (1 sm. 21,5s)

Eliade acreditava que o homem obtém seu conhecimento do sagrado porque este se manifesta como algo totalmente diferente do profano. Ele chama isso *de hierofani*, palavra grega que

significa, literalmente, 'algo sagrado está-se revelando para nós'. É o que sempre acontece, não importa se o sagrado se manifesta numa pedra, numa árvore ou em Jesus Cristo. Alguém que adora uma pedra não está prestando homenagem à pedra em si. Venera a pedra porque essa é um *hierofani*, ou seja, ela aponta o caminho para algo que é mais do que uma simples pedra: é 'o sagrado'. E mais. É um poder misterioso que vem ao encontro do homem e o assombra; é sentido por ele como algo estranho e esmagador (*mysterium, sacrum et tremendum*) que, ao mesmo tempo, atrai (*mysterium fascinans*). Está no âmago da existência do homem que algo lhe seja 'sagrado', tanto na relação vertical entre Deus e o homem, como horizontalmente entre as diversas possibilidades religiosas da história, e entre as maneiras concretas de se viver neste mundo. A esfera sagrada é separada da existência comum e dela radicalmente distinta. O sagrado aparece como o 'totalmente diferente', por essência; é poderoso e impõe distância, e é uma vontade que exige normas éticas:

“Se seus homens não tiveram tido contato com mulheres, poderão comê-lo. Davi respondeu: 'claro. Sempre que saímos para uma expedição...nós nos abtemos de mulheres(...)'. Então o sacerdote lhe deu pão consagrado, porque aí só havia pão oferecido à Javé”. (1 Sm. 21, 5-7)

O sagrado, valor central do religioso, manifesta-se em diversas formas e códigos (hierofanias), p. ex., lugares e áreas, rios e montes, momentos, ações, escrituras, pedras, árvores, plantas e animais; também em seres humanos (sacerdotes, profetas, reis). A ação religiosa pretende deter e reproduzir o sagrado. Conforme nos mostra a história das religiões, o homem deseja sacralizar sua vida natural, principalmente por ocasião de nascimentos, da iniciação, do matrimônio e da morte. As formas histó-

ricas de religião que aí estão tentam administrar essa experiência já há muito. Há, da parte destas e de seus especialistas, uma percepção de que, para o fiel, toda sua ambição vai ao fracasso se ele não dispuser de tal recurso como fonte primordial de seu sucesso bem como de sua fortuna. Os indivíduos sempre expressaram seus desejos por querer ver bem sucedido seus empreendimentos bem como fazer fluir sua prosperidade. Para tanto, é preciso adquirir as virtudes que lhe permitirão tal êxito. Os deuses, potências pessoais ou impessoais que julgam estar dependentes, ao serem mobilizados, concedem-lhes graças, embora, para isso, o sacrifício seja grande. Esse é, a meu ver, o eixo central que, por exemplo, vários tipos de novos movimentos religiosos tem centrado seu enfoque. Sem prescindir de toda crítica a várias dessas expressões religiosas, bem como de não deixar passar despercebido o contexto de sociedade atual em que estão, esse eixo não pode ser negligenciado na análise sociológica da religião. Ao refletirmos, a seguir, sobre esses Novos Movimentos Religiosos, alguma coisa pode estar fora ou colocar-se além da razão. Isso diz respeito ao sagrado.

Sobre novos movimentos religiosos

Frente a um espetacular revigoramento do fenômeno religioso no mundo contemporâneo e que não expressa apenas formas institucionais, como também caminhos que possibilitam uma experiência de sagrado, percebemos que tal contexto coloca a religião no campo das preocupações de diversos cientistas sociais, estudiosos da Religião, que vêm já, há algum tempo, buscando uma terminologia que englobe as diversas expressões religiosas hoje, fazendo um esforço, contudo, de não cair em conotações meramente pejorativas, mas contribuir para uma maior clarificação do fenômeno. A denominação que vem encontrando

um certo espaço nessa busca por clarificar o fenômeno religioso, hoje, é a de **Novos Movimentos Religiosos (NMR)**.

Observam-se também outras formas de denominação, tais como: novos cultos, movimentos religiosos contemporâneos, novos grupos religiosos, movimentos religiosos alternativos (Moraleda, 1994: 12). É salutar, no entanto, observarmos que tal denominação ora escolhida não deixe de trazer seus problemas. NMR também encerra ambigüidades, mas consideraremos para o momento uma expressão que goza de uma maior neutralidade valorativa (o que pode não acontecer em outros países, como por exemplo, Itália, onde a expressão se encontra situada no campo eclesiástico católico).

Conforme Robbins (1988), os NMR encontram-se situados numa teia de conflitos sociais, haja vista que o surgimento de novas seitas⁴, na segunda metade do presente século, constitui sinais significativos no que se refere às fronteiras morais na sociedade moderna. Neste momento, optarmos pela terminologia “Novos Movimentos Religiosos”, a expressividade plural de grupos religiosos que ora se apresentam e que chamam a atenção de qualquer estudioso do fenômeno.

E, conforme Frigerio (1993: 26), a diversidade se relaciona com: “as características do grupo em questão; o grau de desenvolvimento ou expansão do mesmo no país em que se situa; as características da sociedade receptora (as relações Igreja - Estado que em cada uma se estabelece, por exemplo) e a história particular que os novos movimentos religiosos vem construindo em cada sociedade”. Esses grupos primam, também, por sua independência - ora estabelecem alguma ligação entre si e ora se ignoram completamente.

Poderíamos apresentar, numa breve síntese e de forma bem genérica, com base numa tipologia oferecida por Moraleda (1994), uma classificação dos principais NMR. O quadro que se-

que é demonstrativo, dá-nos uma visão bem ampla, porém não deixa de ter sua importância para o nosso propósito:

<p>1. Movimentos relacionados com o cristianismo</p>	<p>a) movimentos evangélicos fundamentalistas; movimentos pentecostais, <i>nos quais poderíamos situar a brasileira Igreja Universal do Reino de Deus</i>(grifo nosso) ; grupos que se movem ao redor da Maioria Moral de Jerry Falwell e do Evangelismo Eletrônico; e uma grande quantidade de novas igrejas evangélicas introduzidas na Ibero-América de caráter conservador;</p> <p>b) os novos movimentos separados do catolicismo. São grupos que podem ser qualificados também de fundamentalistas: Igreja Católica Renovada, Igreja de Cristo de Montfavet, Igreja do Palmar;</p> <p>c) os " movimentos de Jesus", que surgiram na Califórnia no final dos anos sessenta: Jesus Freaks, os Jesus People e os "hippies" cristãos;</p> <p>d) igrejas milenaristas não-cristãs : Mórmons, Testemunhas de Jeová, Amigos do homem...</p>
<p>2 . Movimentos originados no judaísmo</p>	<p>A cisão mais importante é o judaísmo reformado</p>
<p>3. Movimentos procedentes do Islã</p>	<p>Religião Bahá'í, Ahmadiyya, e numerosos grupos fundamentalistas, como os Irmãos Muçulmanos.</p>
<p>4. Movimentos orientais</p>	<p>Índia: Associação Internacional para a Consciência de Krishna. Coréia: Igreja da Unificação do Rev. Moon, Igreja Central do Evangelho Pleno. Japão: as novas religiões têm caráter milenarista e as mais conhecidas são: Tenrikyô, Ômoto, Honmichi, Soka Gakkai, Sekai Kyusei Kyo (conhecida no Ocidente como "Igreja da Messianidade Mundial") .</p>
<p>5 . Movimentos inspirados nas religiões antigas.</p>	<p>Nesse grupo incluem-se as religiões afro-americanas, fusões sincréticas de elementos religiosos africanos e cristianismo: o Vodou, novos movimentos como o Rastafarismo na Jamaica, Mita em Porto Rico, o La Palma Sola em Santo Domingo.</p>
<p>6 . Movimentos esotéricos</p>	<p>Nesse grupo apresentam-se os movimentos religiosos ou para-religiosos de inspiração ocultista ou gnósticas; apresentam-se como associações culturais e científicas: Antroposofia, Rosacruz, Fraternidade Branca Universal, Nova Acrópolis, Igreja da Cientologia .</p>
<p>7. Movimentos de enriquecimento pessoal</p>	<p>Grupos que pertencem ao movimento do potencial humano e todas aquelas correntes terapêuticas e místicas de vida saudável e crescimento espiritual pela potencialização da energia psíquica..</p>

Esse leque de expressões religiosas, ou para-religiosas, a que assistimos admirados surgirem a cada instante no mundo, dá sentido ao uso do termo Novos Movimentos Religiosos. É bem verdade, no entanto, que essa classificação ou outra que estivesse ao nosso dispor como exemplo, tem a ver com os critérios dos estudiosos que, do lugar de onde falam, escolhem uns grupos e não outros para tecerem suas análises acerca dessa denominação, que é NMR.

Mas todas essas expressões e outras que não se encontram aqui identificadas, não são aceitas passivamente como se o fenômeno, por si só, fosse apenas um tipo de resposta a uma dada realidade (econômica, política, social, ideológica) de contexto mundial, que vem incidindo sobre o campo religioso. Ao lado desse quadro, encontra-se também, uma diversidade de críticas ou razões, que procuram, de uma forma ou de outra, explicar a expansão desses novos grupos: Bastian (1997: 12-13), referindo-se à América Latina, assinala a seguinte hipótese:

“Esta explosão religiosa é radicalmente nova na história religiosa da América Latina. Até 1950, a imensa maioria dos consumidores de bens religiosos de salvação aceitava a necessária mediação dos clérigos-produtores de bens simbólicos católicos. Hoje em dia, podemos indicar que cada vez mais as camadas sociais diversificam suas compras de bens religiosos. O mercado tem se transtornado e as empresas independentes de salvação se multiplicam. Tem lugar certo paralelismo entre a situação econômica e a religiosa: o crescimento da economia informal parece corresponder um crescimento das religiões informais. Este “outro sendero” religioso é também, como para o econômico, um meio de sobrevivência, desta vez simbólica. Mas, longe de ser marginal, condiciona o devenir de um campo religioso que passa de uma eco-

nomia religiosa de manópio a outra economia religiosa de competência. Neste sentido, comparando a dinâmica adquirida por um campo religioso até bem pouco regulado pela Igreja católica romana e a situação atual de um campo religioso meio louco, apontando em todas as direções, se pode falar de mutação; quer dizer, não existe outra dinâmica que a de mera competência da economia de livre mercado religioso. Para expressar essa mesma hipótese em outras palavras, se poderia dizer que se tem passado de uma situação onde a Igreja católica romana lograva impor-se aos movimentos religiosos que surgiam e aos catolicismos sem sacerdotes que sempre proliferaram, a uma nova, onde predomina a confrontação e o rechaço entre a Igreja católica romana e um universo religioso independente, em crescimento exponencial”.

Uma realidade como essa, em que percebemos um rápido avanço na demonstração não só de forças entre essas diversas expressões religiosas como também, em certos momentos, apresentam-se como rivais abertamente, merece, da parte não só da sociologia, uma busca para tentar entender essas transformações, mesmo que seja enfocando um aspecto, o que tento fazer seguir.

Retomando o quadro acima, indicando uma certa classificação, destacaríamos o *movimento pentecostal evangélico*. No momento, observamos uma forte expressão e expansão desse movimento, por exemplo, aqui no Brasil.

O Movimento Pentecostal: origem e chegada ao Brasil

O Movimento Pentecostal deita suas origens no século XX, o que faz desse movimento uma expressão religiosa, diríamos, algo recente ou relativamente novo. Segundo Alan Pierratt, os

primeiros pregadores apareceram nas décadas de 1850 e 1860, na Inglaterra e na Alemanha (o que deixa claro, também, que suas raízes históricas remontam aos meados do século XIX na Europa). Mas o que esses pregadores traziam de novidade para o mundo religioso cristão? Traziam suas afirmações de cura por meio da fé somente. Esses afirmavam possuir o dom espiritual da cura, aspecto que demarcava originalmente o movimento pentecostal. Explica o referido autor:

“No final do século XIX, vários pregadores na América do Norte também começaram a afirmar que possuíam dons de cura e, além disso, que todos os cristãos tinham direito à saúde como parte da expiação. A. J. Gordom, fundador de uma respeitada instituição de ensino teológico, e A. B. Simpson, fundador da Aliança Cristã e Missionária, foram dois líderes importantes. Ambos escreveram livros sobre cura que até hoje são utilizados como fontes básicas por aqueles que ensinam a cura pela fé. Por meio da liderança deles, junto com muitos outros que pregavam idéias semelhantes, o número de pessoas que curavam pela fé havia crescido dramaticamente no final do século XIX, e a expressão ‘cura pela fé’ havia se tornado quase um chavão na Europa e nos Estados Unidos. Alguns pregadores da cura ganharam reconhecimento nacional, incluindo Dowie, Parham, Mcpherson, Wigglesworth, Seymour, Bosworth e alguns outros. Esses homens e mulheres trabalhavam de modo independente, como evangelistas itinerantes que afirmavam ter vários dons especiais, incluindo invariavelmente línguas e cura. (eles também partilhavam da característica de não terem treinamento teológico formal)”. (Pierrat 1993: 22)

Em termos de América Latina, conforme Jean-Pierre Bastian, surgiram no início do sec. XX e se explicam mais por uma anomia das massas que iam migrando para as cidades do que por sua relação com movimentos religiosos pentecostais norte-americanos. É a face urbana do movimento pentecostal que mais nos interessa, pois o urbano está necessariamente ligado ao surgimento das grandes cidades e, com essas, o agravamento da pobreza, da injustiça, da fome, da enfermidade, que não se apresentam como questões teóricas, mas como realidades subjacentes à vida integral do povo latino-americano. Essa realidade é fator preponderante para um momento de explosão no campo religioso latino-americano. É assim que Jean-Pierre Bastian (1994: 246s) vê o contexto do surgimento do Pentecostalismo na América Latina:

“(…) a partir dos anos cinqüenta, produziu-se um fenômeno totalmente novo por sua amplitude e por seu efeito destabilizador no terreno religioso. Centenas de sociedades religiosas novas surgiram entre as populações marginalizadas e analfabetas. Em vez de desenvolverem-se vinculadas com o catolicismo dominante, rompiam com ele e o combatiam. Assim, se produziu uma importante mutação religiosa: pela primeira vez desde o século XVI, vastos setores sociais Latino Americanos escapavam do controle da Igreja Católica”.

Já, no Brasil, o pentecostalismo chegou e foi demonstrando, aos poucos, a sua tendência a produzir formas autóctones. Em 1910, um imigrante italiano, chamado Luigi Francescon, de raízes valdenses⁵ e que professara o presbiterianismo nos Estados Unidos, onde também tivera algumas experiências carismáticas, chegou ao Brasil, pregando na cidade de São Paulo e na pequena localidade de Santo Antônio, Paraná.⁶ Não se

encontrava ligado a nenhuma organização eclesiástica estrangeira. A sua pregação acabou dando origem à Congregação Cristã no Brasil, a primeira igreja pentecostal brasileira. Até o dia de hoje, conserva características próprias e mantém-se independente de qualquer outra denominação estrangeira. Essa originalidade será uma constante no surgimento de novas denominações pentecostais no Brasil (Hortal, 1990: 19ss) No desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro, podemos distinguir três gerações, segundo Freston (1993). A Congregação Cristã no Brasil e as Assembléias de Deus, que se iniciaram em 1911 e que se tornaram altamente institucionalizadas, constituem a primeira geração. Nesse período, observa-se que a “cura divina”, embora admitida como dom particular, não dá lugar a sessões espetaculares ou a publicidade proselitista. Em se tratando de estratégia no modo de evangelizar, a Congregação Cristã, por exemplo, restringe seu proselitismo feito de maneira direta (sem ir às praças ou a emissoras de rádio), transmitindo “a Palavra”, a fonte de inspiração divina.

A segunda geração, surgida nos anos 50, poderia ser considerada de “movimento de cura divina”. Embora tenha começado em 1952, com uma denominação importada dos Estados Unidos - a “Igreja do Evangelho Quadrangular”⁷, que adotou inicialmente o nome de “Cruzada Nacional de Evangelização” - o movimento rapidamente produziu formas nitidamente brasileiras, como a “Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo” (1955), do pastor Manoel de Melo e a “Igreja Evangélica Deus é Amor” (1962), de Davi Miranda. Nelas, ainda se conserva a preocupação com a formação de comunidades de crentes, mas o ponto focal já se encontra no evento, na concentração de massas, no exorcismo e, sobretudo, nas sessões de cura divina, que vão ao encontro das necessidades imediatas do povo. No caso da Igreja Evangélica O Brasil para Cristo, essa aborda, nas suas pregações e ações, problemas sociais, o que a faz diferente dos demais ra-

mos pentecostais. Por se ter filiado ao Conselho Mundial de Igrejas, do ponto de vista ecumênico, essa igreja reforçava sua diferença em relação às demais.

Os neopentecostais

Os Neopentecostais são grupos religiosos, surgidos nas últimas três décadas, originando-se de todos os tipos de igrejas tradicionais (segundo Pedrinho Guareschi, não apenas das protestantes), como a Igreja Evangélica Pentecostal Cristã (chamada também Igreja Bom Jesus dos Milagres) e Igreja Rosa Mística, originadas da Igreja Católica Romana e a Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada em 1974), Igreja Casa da Bênção (fundada em 1974), de origem protestante. Outras ainda estão dentro dessa terminologia, tais como: Nova Vida, Deus é Amor, Comunidade Evangélica, e Associação Missionária Evangélica Maranata.⁸ Todas se dizem Pentecostais e fazem parte do grande número de grupos religiosos que se espalham por toda a América Latina. Mas as cinco primeiras igrejas citadas figuram entre as mais importantes e compreendem mais ou menos 80% das igrejas neopentecostais.

(Guareschi, 1995: 203-205)

Mesmo não existindo fronteiras nítidas entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, que até certo ponto se influenciam mutuamente, as igrejas que se situam dentro do neopentecostalismo seguem, cada uma a sua maneira, os fundamentos doutrinários do pentecostalismo tradicional, apresentando características próprias e, por isso, denominadas de neopentecostais. Há que se admitir a imensa capacidade que esses grupos religiosos têm de reinventar, cada um a sua maneira, ser pentecostal, que vai da inspiração tradicional ao “novo”,

descoberto na malha fina da vida cotidiana. A força dessas expressões religiosas reside exatamente nisso: sabem que, metodologicamente, o ponto de partida para se ter êxito na forma de evangelizar é colocar demasiadamente o acento desse processo na vida cotidiana dos fiéis.

A teologia da prosperidade

Nesse caldo histórico, um aspecto nos chama a atenção: a Teologia da Prosperidade. Essa sustenta, a partir de uma reflexão sobre Deus, todo um discurso sobre aspectos financeiros junto aos fiéis. É bem verdade que o contexto favorável ao desenvolvimento dessa teologia já estava colocado, embora ela só tenha surgido tempos mais tarde. Sua origem, conforme alguns autores, remonta aos dias de E. W. Kenyon (Campos, 1997: 365; Pierratt, 1993: 21), que chegara a ser bastante conhecido nos anos 30 e 40. A doutrina da prosperidade, portanto, é muito mais recente do que o próprio movimento pentecostal; isso leva-nos a concluir que a referida teologia não se originou dentro do pentecostalismo, embora tenham sido esses os braços em que melhor teve acolhida. A Teologia da Prosperidade não encontra, em suas origens, referências em experiências coletivas de vida, mas na experiência de vida de um único homem que, em plena adolescência, viu-se doente e confinado a uma cama sem esperanças e que, mais tarde, tivera visões, através das quais fora levado ao inferno e depois ao céu por três vezes consecutivas. As viagens para o inferno o impeliram para o arrependimento, e as visitas ao céu conduziram-no à fé e à conversão. Esse homem, pai da “Teologia da Prosperidade”, é Kenneth Hagin⁹, nascido em 1918. A “Confissão Positiva” é o grande pressuposto filosófico dessa teologia e consiste na convicção de que a palavra dita com fé, repetida continuamente, sem dúvida alguma, a

despeito de quaisquer evidências contrárias, gera milagres. No núcleo central dessa teologia, dois eixos temáticos são enfocados: saúde e **prosperidade**.

No Brasil, a Teologia da Prosperidade começa a fazer seu caminho a partir da década de 70.¹⁰ As primeiras instituições religiosas que marcaram o período da chamada terceira geração, já mencionadas anteriormente, foram plasmadas pelo ensino proveniente dessa teologia. É bem verdade que cada uma delas assimilou esses ensinamentos de acordo com suas necessidades, interesses e convicções. Vale destacar, no entanto, que as igrejas neopentecostais se apresentam como as mais inventivas da teologia da prosperidade atualmente. Portanto é a essas igrejas que se deve o rápido e significativo crescimento dessa teologia. Por debaixo dessa teologia, aspectos poderíamos ainda focar como eixo central, porém salientando que não compõem diretamente o referencial teórico dessa teologia, mas os identificamos na base de sua expressão quando no cotidiano da relação religiosa?

A dádiva e o dinheiro

Foucault (1987: 205) 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, o qual, com somos de acordo, é indispensável para a vida de uma maneira geral, porém, seguindo a linha de questões levantadas por Foucault, tem valor nulo. Para esse autor, 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 a 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.

Mas, esse “penas” não implica que tudo seja simples, afinal, o que é preciso para que uma coisa, ao substituir outra, demonstre poder de representar? É preciso que, nesse processo de permutabilidade, a coisa a ser permutada, trocada, esteja previamente imbuída de valor. Só assim poderá haver a troca. Mas, não só isso; como haverei de refletir mais à frente, é preciso que tal coisa seja também objeto de desejo e percebida como necessidade.

A dádiva

A dádiva, ou seja, a posse de um bem ou de um serviço vindo de outro sem nenhuma contrapartida tem como característica fundamental o fato de ser sempre de um caráter limitado e

de estar sempre relacionada com motivações efetivas poderosas. Além disso, a dádiva não garante a ninguém a oportuna ou imediata consecução dos bens e dos serviços de que se necessita ou se deseja. Dessa forma, ela inclui sempre a possibilidade de se pensar sobre suas motivações subjacentes e essa constatação é de fundamental importância para a observação das sociedades primitivas no que diz respeito à sua ocorrência. Parece que essa forma de comportamento se acha fortemente relacionada com os hábitos religiosos dos povos primitivos bem como das sociedades complexas modernas (Lima, 1996: 30). 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 Maus (1999: 351), essa tradição, como forma de mercadoria, deriva da psicologia de presentear. Não só isso, o próprio movimento dos dons e contradons, cuja circulação é regida pelo princípio de **dar / receber / retribuir**, funda alianças sociais próprias a um determinado grupo humano. Refletindo a dádiva à luz desse princípio que funda alianças sociais, diremos, portanto, que ela fundamentalmente estabelece relações.¹¹ Godbout (1999: 16) insiste nesse aspecto, isto é, em que é preciso “pensar na dádiva não como uma série de atos unilaterais e descontínuos, mas como relação”. E, diga-se bem, como relação social. O campo religioso é bastante fértil como lugar desse tipo de troca. Os altares, os púlpitos, estão aí para demonstrar como os fiéis são gratos pela ação poderosa de seus deuses. Todos os objetos, inclusive dinheiro - objeto que continuo pesquisando, agora no doutorado - são ofertados como troca, e esse ato decorre de um compromisso fundamental, o de significar, já que tal doação é uma ação simbólica, carregada de fé e reveladora de uma dada situação existencial.

Mas uma questão parece importante ser colocada: a forma de permutar, no mundo moderno, ao sofrer permanentes mudan-

ças em seu processo de aperfeiçoamento, levou-as a estabelecerem o uso das trocas como resultado das especializações do trabalho e diversificação dos meios de produção. O que alterou significativamente a compreensão do mundo moderno sobre a dádiva, pois, embora concebendo-a como uma relação social, reduziu-se a algo utilitário.

Com as sociedades capitalistas modernas estamos no pólo oposto ao das sociedades que Mauss analisa em seu 'Essai sur le don'. Pode-se dizer sem exagerar que nossas sociedades são marcadas em profundidade por 'uma economia e uma moral de mercado' e que, de maneira oposta, as sociedades que figuram no 'Essai sur le don' aparecem a Mauss como sociedades profundamente marcadas por 'uma economia e uma moral do Dom'. Isto não quer dizer que as sociedades mercantis de hoje deixaram de praticar o Dom. O problema é ver, em cada caso, qual dos princípios domina o outro na sociedade e por quê. (*Godellier, 2001: 26*)

O mundo capitalista analisado e denunciado por Marx, em *O Capital*, revela, a meu ver, que o sentido da troca foi alterado substancialmente em relação ao "mundo das trocas de presentes" estudado por Mauss, no qual a gratuidade era o princípio fundamental. Com isso, o que percebemos no momento? Percebemos que a lógica atual, do paradigma atual, é o seu funcionamento a partir do interesse; essa é a lógica do mundo mercantil. E, para tal empenho, só funciona a partir do contrato, e esse se funda numa ideologia utilitarista: dar/pagar; funciona pela equivalência; o objetivo não o de criar vínculo social, pois acontece o contrário, ou seja, o vínculo social se extingue. Há um lado perverso nessa lógica.

Se voltarmos ao exemplo que Marx dá ao referir-se, em *O Capital*, à forma mercadoria do produto do trabalho no caso, citando o exemplo de um casaco, é que o objeto não é visto como algo que é fabricado e vestido, mas como uma mercadoria que é trocada. E, como uma mercadoria, fruto de um processo de produção, o casaco não pode ser definido como uma coisa a ser vestida ou cuja utilidade seja de aquecer alguém. Como uma mercadoria, expressão de um processo de universalização da produção (é isso que, para Marx, significa o capitalismo), o casaco não é mais uma coisa, mas um valor de troca. Através dessa troca (que se dá fundamentalmente através do pagamento por tal peça) tem-se um outro sentido, revela-se um outro tipo de relação social. A mediação para essa relação é o mercado, e este, ao ser constituído como referência central para as relações capitalistas, ocultou a dádiva, ou a “verdadeira” dádiva, através da qual a relação é marcada pela gratuidade. É assim que Godbout (1999: 29) qualifica a dádiva: “qualquer prestação de bem ou serviço, sem garantia de retorno, com vistas a criar, alimentar ou recriar os vínculos sociais entre as pessoas”. Nessa lógica, as relações não tendem a esfriar; o excluído da lógica mercantil aqui se refaz e tende a reproduzir esses vínculos sob a base de uma dívida social: dar/receber/retribuir. Há, por assim dizer, uma expectativa de devolução.

O dinheiro no espaço cúltico: um vínculo através da coisa

O que pretendo expor agora, à luz do que refleti acima, é que um certo movimento trazido pela onda capitalista do mundo moderno, causou um deslocamento das coisas que se dão para aquelas que se guardam e que essa coisa chamada dinheiro, algo a todos nós tão familiar, parece apresentar-se na vida social, no ápice de sua ousadia, quando, por qualquer motivo, o en-

contramos tomando parte ou penetrando o domínio do sagrado: dinheiro não é danação, mas santificado, quando imolado para ser oferta e fazer multiplicar as obras de Deus. Alguns tenderiam a dizer que a penetração do dinheiro no espaço do sagrado seria para profaná-lo, destruí-lo. Será? O dízimo é dinheiro. É algo que pertence a Deus. O que há de sagrado nesse objeto tão nomeado hoje no espaço do religioso? Há uma alma nesse objeto que não é pequena. Nessas experiências de neopentecostalismo, costumo observar que o dinheiro parece prolongar os fiéis e esses parece identificarem-se com o dinheiro, de tal modo que, quando um fiel o possui, este se vê impelido a imediatamente dar, ofertando-o, para que o retorno seja em dobro. O dinheiro é um forte ponto fixo, isto é, uma entre tantas realidades abstraídas às trocas de dons, que identificamos na experiência religiosa atual de neopentecostalismo. Num contexto de sociedade centrada numa economia de sistema de mercado, tal ponto fixo ao qual chamamos dinheiro parece ter encontrado aí uma “nova” base de sustentação que, como uma realidade abstraída por tal experiência religiosa mencionada, não o percebemos como algo simplesmente provisório, mas durável. (Por quanto tempo existir e/ou evoluir tal sistema mercantil, pois este tem sido, a meu ver, senão a causa principal, pelo menos o “alimento” que dá visibilidade e nomeação do dinheiro no espaço de culto neopentecostal, o que tem feito desse objeto, um dos principais conteúdos de expressão da fé da membresia dessa experiência religiosa).¹² Mas, a pergunta a partir do espírito da dádiva, e para mim não quer calar, é: o dinheiro é um objeto sagrado? Quem o pede e recebe? Quem o dá e espera? Há um “laço” espiritual que costura esse processo no espaço a que faço referência. É preciso percorrer esse itinerário, mesmo sabendo que a viagem não seja fácil.

Notas

- ¹ Prof. do Departamento de Teologia e Ciências da Religião. Mestre em Sociologia pela UFPE e doutorando do mesmo programa. E-mail luanluan@elogica.com.br
- ² Confere também, Dicionário do Pensamento Social do Século XX, p. 679.
- ³ Um fenômeno social deve ser explicado com outros fenômenos sociais. Um fenômeno social existe quando envolve uma camada significativa de pessoas da sociedade.
- ⁴ O termo “seita” designa a “noção de uma coletividade voluntária que se separou da corrente principal de idéias religiosas ou políticas e que ciosamente preserva a sua exclusividade social, cultural e ideológica”. Ao nos referirmos a “seitas” no campo religioso, poderíamos, portanto, concordar com o seguinte: fala-se de um grupo cindido que se organiza como comunidade diferenciada em relação a uma das religiões universais, com uma cosmovisão original, algumas crenças peculiares e algumas práticas próprias. (cf. Moraleda, 1994: 10).
- ⁵ O fundador da Congregação Cristã recebeu influência dos valdenses. Esses tinham um conceito fundamental: a Bíblia, em especial o Novo Testamento, constituía-se na única regra de fé e vida, e as interpretações eram realizadas de forma literal. Dentre os preceitos básicos estavam: o uso apenas da oração dominical, ações de graça antes das refeições, a prática de ouvir confissões e a de celebrar em conjunto a ceia do Senhor. (cf. Campos, Jr. 1995: 26)
- ⁶ O fundador da Congregação Cristã chegou a atrair presbiterianos, metodistas, batistas e católicos romanos. Um grupo saiu da Igreja Presbiteriana e começou a se organizar. Francescon fora operário e, portanto, possuía linguagem simples, conseguindo atrair, no início de seu movimento, os seto-

res mais pobres da população. Hoje, além dessas camadas, encontram-se empresários e a classe média, embora diminuída (Campos, 1995: 27s)

- ⁷ De início, essa igreja usou como estratégia, na sua forma de evangelizar, as tendas de lona, estratégia essa que torna o trabalho “mais próximo do povo”. A ênfase na cura divina funcionou como verdadeiro fator de desenvolvimento dessa seita, que, já em 1964, contava com 25 mil membros. Depois do uso das tendas, seguiu-se a construção de templos com características arquitetônicas diversas. (Idem. p. 37)
- ⁸ “A expressão ‘pentecostalismo autônomo’ tem sido usada desde a segunda metade dos anos 80, para designar aqueles grupos pentecostais que se estabelecem fora das grandes denominações brasileiras, pentecostais ou protestantes, fundadas e lideradas por empreendedores religiosos, líderes carismáticos, que teriam preferido se ‘estabelecer por conta própria’, sem vínculos, inclusive, com missões estrangeiras. José Bittencourt Filho e outros analistas da religião, no Brasil, ligados ao antigo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação); ao ISER (Instituto de Estudos da Religião); Ari Pedro Oro, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Jesus Hortal, da PUC do Rio de Janeiro, estão entre os que divulgam esse termo, através de seus escritos e abordagens, para designar o que aqui chamamos de neopentecostalismo”. (Idem. 1997: 18) Numa perspectiva ainda tipológica, ver também Siepierski, 1997.
- ⁹ Embora as raízes da Teologia da Prosperidade encontrem-se em Kenyon (1867-1948), o pai dessa teologia é Kenneth Hagin. (Cf. Corten, 1996:144)
- ¹⁰ Mariano fez a seguinte observação, em artigo publicado em 1994: “ Robert Mclister, fundador da igreja de Nova Vida, parece ter sido pioneiro no trato da questão da prosperidade

financeira nos meios pentecostais, mas não da Teologia da Prosperidade propriamente dita. Já no começo dos anos 60, ele escreveu o livro *Como Prosperar* (Rio de Janeiro, Nova Vida, 1978, 3ª edição), orientando os crentes a serem fiéis no pagamento do dízimo para terem suas finanças abençoadas. Em 1981, publicou *Dinheiro: assunto altamente espiritual* (Rio de Janeiro: Carisma Editora), no qual criticava, por um lado, os pastores que viam o dinheiro como ‘a raiz de todos os males’ e, por outro, o triunfalismo dos ‘supercrentes’, pregadores da Teologia da Prosperidade, que viam a prosperidade como ‘prova da espiritualidade e das bênçãos de Deus’, tratando este como ‘um empregado sempre à disposição’ ou tentando ‘fazer negócio’ com Ele. Embora crítico dos ‘negociadores de bênçãos’, McAlister, paradoxalmente, dizia com muita tranquilidade: ‘se você deseja garantir o seu futuro financeiro, pague seu dízimo. Dê também ao Senhor ofertas de amor. (1981, p.14, 43, 68)’ (cf. Mariano, 1994: 31)

- ¹¹ O sentido popular de “ajudar”, “fazer caridade”, “construir em mutirão”, organizar uma festa na base do compromisso de “levar um pratinho”, a participação das mulheres nas reuniões da associação dos moradores durante a noite, depois de uma jornada de trabalho em casa à luz da teoria da dádiva, diríamos que são formas de construção de um imaginário social a que a sociologia brasileira não tem dado atenção suficiente. A tentativa de caracterização a partir dessa base de inter-relação, leva os indivíduos a criarem vínculos sociais e desejarem ficar juntos. Tomando isso como pressuposto, concluiríamos que a dádiva não é um valor moral, mas uma lógica de ação social.
- ¹² O sistema de mercado atual não favorece uma justa distribuição de renda para que as pessoas possam suprir suas carências de base, tipo: alimentação, vestuário, moradia, transporte, saúde, educação. Tal impossibilidade do sistema, expres-

são dessa fase de desenvolvimento capitalista internacional, gera uma corrida, uma disputa (impulso de um antigo desejo) por dinheiro. E isso é bem captado pela instituição religiosa. No espaço do religioso, de tipo neopentecostal, o dinheiro, ao ser exigido através de uma prova, como uma prenda ditada por deuses, será sacrifício imolado no altar e transformado em “ferramenta de Deus”, para multiplicação de sua obra (crescimento da igreja) em primeiro lugar.

Referências

BERGER, Peter. **O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BASTIAN, Jean-Pierre. **Protestantismo y modernidad latino-americana.** Historia de las minorias religiosas activas en America Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. **La mutación religiosa de América Latina.** (Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica). México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CAMPOS, JÚNIOR, Luiz de Castro. **Pentecostalismo: as religiões na história.** São Paulo: Ática, 1995

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado.** Petrópolis: Vozes; Simpósio Editora; UMESP, 1997.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo.** O Pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ERICSON, Victoria Lee. **Onde o silêncio fala.** Feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1996.

FRIGERIO, Lejandro. La invasion de las sectas. El debate sobre Nuevos Movimentos Religiosos en los medios de comunicacion en Argentina. In: Sociedad y Religion, Junior, nº 10/11, 1993.

FRESTON, Paul. **Pentecostais e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1987.

GAARDER, Jostein; et al. **O Livro das religiões.** São Paulo: CIA das Letras, 2000.

GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (org). **Textos em representações sociais.** Petrópolis: Vozes, 1995.

GODBOUT, Jacques T. **O Espírito da dádiva.** Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1999.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HORTAL, Jesus. **Diversidade religiosa no Brasil.** Cadernos do ISER, n. 23, 1990.

LIMA, Jeremias Ferraz. **Psicanálise do dinheiro.** Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

MORALEDA, José. **As seitas hoje.** Novos Movimentos Religiosos. São Paulo: Paulus, 1994.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. In: **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo: n. 44, 1994.

MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PACE, Enzo. Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones. In: **Sociedad y Religión**. n. 13, 1995.

PIERRAT, Alan B. **O evangelho da prosperidade**. São Paulo: Sociedade Religiosa, Vida Nova, 1993.

ROBBINS, Thomas. Converts and charisma: Religious. In: **Current sociology**. v. 36, n. 1, SAGE, London: 1988, caps. 6-7.

ROGER, Caillois. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Gallimard, 1950.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política. In: **CADERNOS da Escola Superior de Teologia Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. n. 1 1997.

TURNER, Bryan S. **La religión y la teoría social**. Una perspectiva materialista. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.