

NEOPENTECOSTALISMO, DINHEIRO, DÁDIVA E REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO DIVINO

*NEOPENTECOSTALISM, MONEY, GIFT
AND DIVINE'S SOCIAL REPRESENTATION WITHIN*

Drance Elias da Silva()*

RESUMO

No Neopentecostalismo, a exemplo da Igreja Internacional da Graça de Deus, todo o caminho que vai demarcando a prosperidade financeira se ancora em certa representação do divino, a qual mobiliza o ofertante a agir corretamente, em benefício de sua conquista financeira. Esse artigo¹ reflete algumas das mais significativas imagens acerca de Deus, decorrente da práxis religiosa expressa nos discursos de fiéis membros da referida instituição.

PALAVRAS-CHAVE: Representação social. Dádiva. Prosperidade. Imagens de Deus. Igreja Internacional da Graça de Deus.

ABSTRACT

In the Neopentecostalismo, the example of the International Church of the Favour of God, all the way that goes demarcating the financial prosperity if anchors in certain representation of the the holy ghost, which mobilizes the ofertante to act correctly, in benefit of its financial conquest. This article reflects some of the most significant images concerning God, decurrent of the religious práxis express in the speeches of fiduciary offices members of the related institution.

KEYWORDS: Social representation. Gift. Prosperity. Images of God. International Church of the Favour of God.

(*) Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é professor do Departamento de Teologia e do Mestrado de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Assessor Pedagógico da Área de Sociologia e Religião da Secretaria de Educação e Cultura do Município do Jaboatão dos Guararapes”. E-mail: drance@unicap.br ou luanluan@elogica.com

¹ As análises desenvolvidas neste artigo são uma adaptação de parte do capítulo 8 da tese de doutorado “A sagração do dinheiro no Neopentecostalismo: religião e interesse à luz do Sistema da Dádiva”, defendida na UFPE.

INTRODUÇÃO

O presente artigo 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 ser o dinheiro 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.

O dom, como veremos, repercute-se 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.

O MOVIMENTO PENTECOSTAL NO 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, (1993, p. 22), 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.

Em termos de América Latina, conforme Jean-Pierre Bastian, surgiram no início do século 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 estas, ao 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, p. 246) 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 Latinos 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 valdenses (CAMPOS JR. 1995, p. 26) 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. 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, que até 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.

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, utiliza a maneira direta (sem ir às praças ou a emissoras de rádio) para transmitir “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”, 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. Contudo, a Igreja Evangélica O Brasil para Cristo aborda problemas sociais nas suas pregações e ações, o que a faz diferente dos demais ramos pentecostais. Por ter se filiado ao Conselho Mundial de Igrejas, do ponto de vista ecumênico esta igreja reforça 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 a Igreja Rosa Mística, originadas da Igreja Católica Romana. Já a Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada em 1974) e a Igreja Casa da Bênção (fundada em 1974) são de origem protestante. Outras ainda estão dentro dessa terminologia, tais como: Nova Vida, Deus é Amor, Comunidade Evangélica, e Associação Missionária Evangélica Maranata. 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, p. 203-205).

Mesmo não existindo fronteiras nítidas entre o pentecostalismo e o ne-

opentecostalismo, que até certo ponto se influenciam mutuamente, as igrejas que se situam dentro do neopentecostalismo seguem, cada uma à 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 de ser pentecostal, que surge 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 consiste em colocar bastante acento 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, p. 365; PIERRATT, 1993, p. 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, o que leva-nos a concluir que a referida teologia não se originou dentro do pentecostalismo, embora tenha sido nesses braços 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, se viu 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 ao arrependimento, e as visitas ao céu conduziram-no à fé e à conversão. Esse homem, pai da “Teologia da Prosperidade”, é Kenneth Hagin², 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

² Embora as raízes da Teologia da Prosperidade encontrem-se em Kenyon (1867-1948), o pai dessa teologia é Kenneth Hagin. (CORTEN, 1996, p. 144).

enfocados: Saúde e Prosperidade.

No Brasil, a Teologia da Prosperidade, começa a fazer seu caminho a partir da década de 70 (MARIANO, 1996, p. 31). 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.

A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS

Nossa reflexão abordará com maior profundidade a Igreja Internacional da Graça de Deus, pois esta, além de produtora de um discurso teológico de prosperidade, ancora de forma clara o dinheiro a essa categoria teológica. Nesse sentido, a concepção de prosperidade presente na Internacional da Graça se constitui, entre outras, numa porta de entrada para entendermos de forma racional as possíveis relações entre fé e dinheiro.³ Muitas expressões daí decorrentes reforçam antigos como também produzem novos significados para o dinheiro. Assim, é importante frisarmos alguns aspectos referentes às origens da Igreja Internacional da Graça de Deus.

A Igreja Internacional da Graça de Deus hoje é bastante conhecida sobretudo por sua forte projeção na mídia, 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 Internacional da Graça de Deus. Romildo Ribeiro Soares deu início, então, a uma expressão religiosa que, em pouco tempo, se tornou forte con-

³ Uma referência se faz importante aqui: “A idéia de usar dinheiro em rituais religiosos não é estranha à mentalidade brasileira, e está presente em algumas formas de religiosidade popular. Por exemplo, em cultos afro-brasileiros usa-se dinheiro no assentamento dos orixás, particularmente as moedas que circulam durante muito tempo, e por isso mesmo estão ‘carregados de axé’. O axé é algo que pode ser alimentado ou diminuído, sempre em função do cumprimento de algumas obrigações para com os santos. A realização desses compromissos depende de dinheiro tanto para a compra de oferendas como, às vezes, para entrega de moedas aos santos em papel-moeda para o exu. O dinheiro é o grande ‘manjar vivificante’, o canal que mantém as ligações do ser humano com a graça dos Orixás” (CAMPOS, 1997, p.369).

corrente 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. O projeto empreendedor midiático da Graça⁴ 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 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”. 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 e que, parece-nos, não esconde 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.

A visibilidade da Igreja Internacional da Graça de Deus no grande Recife (grupo de referência desta nossa reflexão) se deve mais ao programa de TV Show da Fé, realizado sob o comando de seu líder maior, o Pastor R.R. Soares. O culto no templo se processa 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 biblicamente e que incidem sobre a práxis religiosa da referida instituição e de seus membros. Isso se mostra como um de seus aspectos importantes, porquanto a distingue da sua poderosa concorrente, a Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo.

⁴ Para maior conhecimento acerca do projeto midiático da Graça, ver a revista Isto é *on-line* em reportagem de 22/09/2004 intitulada “Exportação da Fé”, de autoria de Gilberto Nascimento, na qual o autor nos fornece breve panorama do reino neopentecostal.

Nosso procedimento teórico-metodológico toma como unidade de análise o dinheiro, numa 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 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 enquanto produto da Economia Política há muito tempo prevaleceu como referência de entendimento. Porém, o valor impresso às coisas consideradas como referências de troca não se restringe ao significado de pura equivalência; a visão sociológica que se delineia nesse artigo 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: dinheiro como meio de desobstrução e obtenção de benefícios emanados do seio de Deus. Afirma-mos ser o dinheiro, na experiência religiosa mencionada, mediação relacional com o Sagrado.

DOM E SIMBOLISMO DO DINHEIRO

A perspectiva interacionista simbólica repousa, em última análise, sobre três simples premissas: a primeira é a de que os seres humanos dirigem sua ação às coisas sobre as bases do significado que estas coisas têm para eles; a segunda é a de que o significado de tais coisas deriva ou surge da interação social que uma pessoa tem com outra pessoa; e a terceira é a de que este significado é dirigido e modificado através de um processo interpretativo usado por uma pessoa em relação às coisas que ela encontra. Nesse sentido, o caminho para se efetivar uma análise plausível sobre o dinheiro, na ótica do *dom*, seria tomá-lo na perspectiva sociológica da *interação*. Por esse prisma, a concepção da moeda muda, pois estaria aberta a porta para tratá-la por sob o viés da *dádiva*.

A perspectiva da interação – diferente, por exemplo, da perspectiva pu-

ramente funcionalista – impõe um rumo, a nosso ver, mais plausível de análise, em se tratando do objeto que mencionamos, pois sua concepção demonstra que a sociedade é possível porque os indivíduos se constituem como seres de relação, assim vivendo em permanente interdependência. As “práticas sociais” configuram o domínio básico de estudo sociológico. Por esse eixo, afirmamos, então, que a vida em sociedade resulta de processo cultural que se concretiza pelas relações sociais instituintes dos símbolos, os quais expressam determinada 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 os comportamentos humanos, dependendo da capacidade de eles transmitirem e reforçarem um sistema ideológico já dado. Marcel Mauss demonstra, em seu *“Essai Sur le Don: Forme et Raison de l’Échange dans les Sociétés Archaiques”*, de 1924, como “toda representação é relação”. Seu argumento é aquele segundo o qual a dádiva produz alianças, tanto as matrimoniais quanto as políticas, religiosas, econômicas, jurídicas.

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, segundo Merleau-Ponty (1984, p. 194). Na dádiva, o bem circula a serviço do vínculo. A reciprocidade é o que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade. E, na visão de Mauss, indubitavelmente, “uma das rochas sólidas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades”.

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, sendo que a circulação desses prescinde da idéia de valor em prol da prodigalidade. O sentido aqui proposto 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 âmbito do *potlatch*, pois tal coisa é a base radical da troca simbólica, ou seja, a não-equivalência, o que possibilita a festa, o esbanjamento.

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, 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. Chama atenção, por exemplo, 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 uma determinada práxis religiosa, a qual, sem dúvidas, encanta. Daí é contraditório taxar determinada expressão religiosa 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 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. E o sentido do dinheiro na perspectiva do simbolismo, significa, tal como acontece numa cerimônia de *potlatch*, um objeto constituinte de uma economia que nada tem a ver, originalmente, com competição por recursos escassos e sendo utilizado por pessoas no sentido de se livrarem uns dos outros. Tem a ver, sim, com o reconhecimento mútuo e a facilitação das relações humanas.

Na perspectiva da dádiva, portanto, não se concebe o dinheiro enxergando-o 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 (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 impulse a comunhão e se produza, portanto, sociedade. Dizendo numa linha positiva, a dádiva “é o que circula em prol do ou em nome do laço social” (GODBOUT, 1998, p. 44).

IMAGENS DE DEUS NO NEOPENTECOSTALISMO

Quando nos situamos no campo da Sociologia das Representações, isso implica apreender 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. 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 [...]. 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 (Entrevista).⁵

⁵ As *entrevistas* e os *relatos de campo* citados nesse artigo foram realizados junto a Igreja Internacional da Graça de Deus, na cidade do Recife, durante o estudo de doutorado concluído em 2006 na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. (SILVA, 2006).

Esse despertar espiritual da fé se faz 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 que se pode depreender nas citações acima. O segundo parágrafo da entrevista 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).

Podemos apontar as imagens mais significativas de Deus que circulam por todo o campo neopentecostal, exemplificando certa diversidade de representações acerca do divino, as quais, sabemos, estão subjacentes à prática socioreligiosa do Neopentecostalismo: “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, e 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 e exige, por exemplo, que o indivíduo integrante do círculo saia 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’Ele, 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 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 uma 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 que impeça a transposição do abismo imposto pela distância, impossibilitando 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 costuram o vínculo social, ao mesmo tempo em que, quando este se rompe, é por aquela cerzida.

UM DEUS INCONFORMADO, DISPOSTO E GUERREIRO.

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”.

Observamos 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”, “Ele convoca o povo para fazer um desafio [...]. Eu fico afrontado”; “o desafio é para que você se fortaleça”; “então por que eu vou me negar a participar”; “tem que trabalhar e conseguir até mais”; “Deus faz prova em todo mundo”. 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, diz o fiel numa entrevista. 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: “A imagem de Deus não tem existência limitada ao universo religioso. Existe, 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 bênçãos⁶. Ser crente significa sê-lo também na família, prevenindo-a da mais indesejável situação: chegar ao “fundo do poço”⁷.

PROSPERIDADE E TESTEMUNHO

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 confuso, os vários testemunhos de um membro durante o dia-a-dia da vida intrafamiliar vão contaminando a todos até conquistar adesões. 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). Do-a-me (doador). Doando-me me terás de novo (MAUSS, 2003, p. 282).

Para um deus que se localiza no peito, provavelmente do lado esquerdo, exigindo “o tudo”, o fiel doador, bem sabe que, se continuar dando – mais ainda em sacrifício – terá a possibilidade de se manter no vínculo, pois, de ou-

⁶ É significativa 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. Ver também Machado (1996, p. 87) a propósito da influência positiva da conversão a este tipo de expressão religiosa sobre a vida familiar.

⁷ Essa situação de vida é representativa da incapacidade de dar, pois a posse e o usufruto de realidade material mínima estão trancados 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.

tra 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”, afirma um entrevistado.

A representação do divino assim concebido no Neopentecostalismo e, mais especificamente, na expressão religiosa aqui pesquisada – Igreja Internacional da Graça de Deus –, 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 propiciado fácil convivência nem com seu criador – o próprio homem –, nem, muito menos, com as religiões. Estas tentam livrá-lo do estigma do mal a ele conferido para, 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. A oferta é um tipo de louvor não só com meus lábios, mas com minha atitude (Entrevistas).

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 demônio⁸, 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

⁸ 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”.

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 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).

CONCLUSÃO

O dinheiro ofertado é dinheiro transformado. Quando aludimos à representação do dinheiro como “ferramenta de Deus”, visamos 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 à sua estabilidade social.

REFERÊNCIAS

- BASTIAN, Jean-Pierre. *“Protestantismo y Modernidad Latino-americana”, Historia de las minorías religiosas activas en America Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CAMPOS Jr., Luiz de Castro. *Pentecostalismo: As Religiões na História*. São Paulo: Ática, 1995.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis, São Paulo: Vozes; Simpósio Editora; UMESP, 1997.
- CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo*. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DILON, Gláucio Ary; RAMOS, Paola Novaes. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 23, n. 1, 2003.
- FRESTON, Paul. *Pentecostais e Política no Brasil: Da Constituinte ao impeachment*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.) *Textos em Representações Sociais*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GODDBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13, n. 18, outubro de 1998.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 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.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: ANPOCS, 1996.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MARIANO, Ricardo. *Os neopentecostais e a teologia da prosperidade*. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 44, março de 1996.
- _____. *Neopentecostais : Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: CHAUI, Marilena (Org.) *Merleau-Ponty*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

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

SILVA, Drance Elias da. *Representação social do dinheiro entre os neopentecostais*. Recife: UFPE, 2000. Dissertação (Mestrado) PPGS-UFPE/Recife, 2000. Não publicado.

_____. *A sagração do dinheiro no neopentecostalismo. Religião e interesse à luz do sistema da dádiva*. Tese (Doutorado) PPGS-UFPE\Recife, 2006. Não publicado.

SPINK, Mary Jane (Org.) *O Conhecimento no Cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

Recebido em 12.3.2008