

**Renata Apgaua**  
renapg@antropologia.com.br

## **A dádiva Universal**

*reflexões em um debate ficcional*

Orientadora: Léa Freitas Perez

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
1999

**Renata Apgaua**

renapg@antropologia.com.br

## **A dádiva Universal**

*reflexões em um debate ficcional*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia

Orientadora: Léa Freitas Perez

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

1999

*“Aquele que tem ciência e arte, tem também religião: o que não tem nenhuma delas, que tenha religião!”*

GOETHE, Apud FREUD. *O mal-estar na civilização.*

### *Resumo*

Este trabalho é o resultado de uma vontade de compreensão da “misteriosa” aproximação entre o econômico e o religioso, operada pela Igreja Universal do Reino de Deus através da sua “doutrina da abundância”. Uma tal aproximação vem causando – no meio acadêmico, entre outros – um vivo debate, marcado tanto pelo fascínio quanto pela repulsa e pela indignação. A proposta da dissertação é a de recriar dialogicamente o debate acadêmico, enfocando algumas das mais candentes questões que motivam a grande maioria das análises, a saber: a presença de termos econômicos no discurso religioso, a busca de prosperidade financeira ainda nesta vida e a opção pelo sacrifício do dinheiro.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus; neopentecostalismo; “doutrina da abundância”; Teologia da Prosperidade; economia e religião; dinheiro e sagrado; reciprocidade; rede; dádiva e sacrifício.

### *Summary*

This work is a result of a desire to comprehend the “mysterious” connection between the economical and the religious carry through the “Igreja Universal do Reino de Deus” through the “abundance doctrine”. This relation has been causing at the academical environment, among others, a debate punctuated by the fascination, as well as the repulse and indignation. The purpose of this dissertation is to recreate in the form of a dialogue, academical debate, focusing some of the majority of the analysis as follows: the presence of the economical expressions in the religion speach, the search for financial prosperity and the option for the financial sacrifice.

Keywords: “Igreja Universal do Reino de Deus”; neopentecostalism; abundance doctrine; prosperity theology; economy and religion; money and sacred; reciprocity; network; gift and sacrifice.

*Ao Benjamin, grande amor da minha vida. A ele, que esteve presente durante todo o processo, muitas vezes angustiante, de escrita desta dissertação, e com quem pude contar afetiva e intelectualmente. Não só o amante, mas o maior crítico e colaborador.*

### *Agradecimentos*

Aqui começa o caminho da dádiva, o que não é pouco significativo, pois, mais do que uma compreensão intelectual das obrigações de dar, receber e retribuir, parece-me ter ocorrido um despertar espiritual de estar vivendo em um majestoso *kula*, onde tudo circula livre e obrigatoriamente, interessada e desinteressadamente. O que seriam os agradecimentos senão um contra-dom, marcado pelo eterno sentimento de dívida para com as pessoas que me acompanharam e, de alguma forma, contribuíram no processo de elaboração desta dissertação?

Agradeço a Léa Freitas Perez, orientadora, que teve um papel fundamental em todo o processo de escrita desta dissertação, que está para além de uma formação estritamente intelectual. Sua orientação, sua compreensão, seu apoio e sua dedicação foram essenciais.

Não posso deixar de lembrar aqui dos colegas de trabalho e amigos da Fundação João Pinheiro, que tornaram possível o meu ingresso no mestrado em sociologia, ajudando-me com suas sugestões e críticas na elaboração do ensaio e do projeto: Bruno, José Moreira, Luciana Murari e Nícia.

Ao Cláudio Duarte, também agradeço pela enorme generosidade nesta etapa inicial.

Outros amigos da Fundação não podem ser esquecidos pelo companheirismo e incentivo para que eu não desistisse dos planos de ingresso no mestrado: Alexandre, Cristina, Eduardo, Fatinha, Jô, Maria Amélia, Marly, Ronaldo, tia Sheila e Vânia.

Já no mestrado, tive a oportunidade de conviver com os colegas Almir, Ana, Antônio, Dimitri, Fernando, Jean, Luciana Oliveira, Luciana Viana, Nícia e Márcio. Agradeço não apenas a eles, mas também aos professores e funcionários do Departamento de Sociologia e Antropologia da FAFICH, como a Magda e o Alessandro, pois cada um a seu modo teve um papel extremamente importante na minha trajetória.

Uma pausa obrigatória para dizer o quanto as amigas Ana, Lu Oliveira e Nícia foram importantes e continuam a ser.

Ainda na academia, mas atravessando fronteiras espaciais, gostaria de agradecer ao Ricardo Mariano da USP, que tive a oportunidade de conhecer e que me forneceu um

valioso acervo de textos sobre o assunto que me propus a estudar nesta dissertação. Ao professor Vagner Silva da USP, pela sua importância significativa, ainda que indireta, nos contornos finais que assumiu esta dissertação. À amiga Dedé, também da USP, pelos comentários e críticas sempre “efervescentes”.

Ao pastor Fernando, bem como a todos aqueles da Igreja Universal que tornaram possível esta pesquisa, muito agradeço. À Francisca e à Madalena, minha especial gratidão.

Ao falar de São Paulo, não posso deixar de agradecer também à Adélia e ao Cel Franklin pela recepção e compreensão em um momento tão crucial do trabalho.

Quanto à família, gostaria de parar um pouquinho para agradecer-lhe o carinho e o apoio fundamentais, presentes em todos os momentos da minha vida. Sou eternamente grata aos meus pais Paula e José Flávio e à minha irmã, Érica, pessoas que amo tanto e a quem, realmente, devo tudo.

Outro que jamais poderia ser esquecido é o meu avô Paulo, a quem disse, certa vez, ter sido um dos grandes motivadores desta minha carreira intelectual. De certa forma, sinto que sucumbi de tanto ouvi-lo falar, apaixonadamente, sobre antropologia e filosofia.

Agradeço, finalmente, à CAPES e à FAPEMIG pela bolsa de estudos que tive durante o período de elaboração desta dissertação.



<u>Notas introdutórias – A opção por outros círculos mágicos</u>	10
<u>PARTE I – A Igreja Universal do Reino de Deus e a doutrina da abundância: situando o debate</u>	18
<u>Apresentando a IURD</u>	19
<u>Voltando ao passado</u>	22
<u>Pensando as tipologias</u>	26
<u>Parentes próximos: “movimento da fé” - prosperidade, cura e confissão positiva</u>	30
<u>A abundância Universal sob foco</u>	37
<u>Fé possuidora, confissão positiva e sacrifício: caminhos para uma vida em abundância</u>	40
<u>Observando o sacrifício Universal</u>	44
<u>PARTE II – A doutrina da abundância: temas para um debate ficcional</u>	53
<u>Apresentando o debate</u>	54
<u>Religião e economia: polemizando o debate</u>	58
<u>Em busca da razão simbólica</u>	62
<u>O religioso e o econômico: discursos que se encontram</u>	70
<u>Buscando a prosperidade financeira através da religião</u>	77
<u>O aspecto maligno do dinheiro: heranças cristãs</u>	84
<u>O dinheiro enquanto vítima sacrificial</u>	91
<u>Exploração por uma empresa da fé?</u>	105
<u>Conclusões “parciais” - O mal-estar da dádiva</u>	125

## Notas introdutórias

### *A opção por outros círculos mágicos*

*“Há uma história indiana – pelo menos eu a ouvi como indiana – sobre um inglês a quem contaram que o mundo repousava sobre uma plataforma apoiada nas costas de um elefante, o qual, por sua vez, apoiava-se nas costas de uma tartaruga, e que indagou (talvez ele fosse um etnógrafo; é a forma como eles se comportam), e onde se apóia a tartaruga? Em outra tartaruga. E essa tartaruga? ‘Ah, Sahib; depois dessa são só tartarugas até o fim’”.*

GEERTZ, *A interpretação das culturas.*

Citando Wilhelm von Humboldt, Bourdieu fala da importância da linguagem para a apreensão da realidade. A linguagem de um povo pode ser vista como um círculo mágico que o cerca, não lhe sendo possível desvencilhar-se das amarras de tal círculo sem que caia em outro. Bourdieu estende esta idéia para o caso das teorias da religião, que, ao definirem métodos específicos de construção dos fatos científicos, também se apresentam como círculos mágicos. Ele mesmo parece ter criado um, leia-se a "teoria bourdiana da gênese e estrutura do campo religioso", em que muitos mergulharam<sup>1</sup>.

E aqui, provavelmente, reside uma das motivações da minha dissertação, que foi rever o debate acadêmico sobre a “doutrina da abundância” ou a Teologia da Prosperidade (TP) na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Como os autores, a partir de suas opções teóricas ou de seus círculos mágicos, têm analisado as máximas Universais, que pregam que os cristãos devem alcançar as prosperidades física, financeira e espiritual ainda nesta vida? E como interpretam a necessidade do sacrifício para alcançar a prosperidade?

Abrindo caminhos para uma “auto-etnografia”, é possível perceber, ainda que imperfeitamente, a forma como esta dissertação foi sendo construída. Digo imperfeitamente porque penso ser extremamente difícil traçar uma linearidade para este processo de construção do trabalho, sendo, talvez, até mesmo impossível, pois, em alguns momentos, tudo parece ocorrer simultaneamente.

Não posso aqui desconsiderar as próprias motivações que me levaram a fazer o mestrado em sociologia: Graduada em ciências econômicas e membro de um grupo espírita, intrigavam-me certos discursos religiosos que incorporavam noções como “dívida”, “investimento”, “retorno”, “lucro”, “pagamento”, “obrigação”, “cobrança”, dentre outros; termos que me eram tão familiares, dada a minha formação acadêmica como economista. Pode-se dizer que esta confluência de circunstâncias aguçou minha curiosidade e meu interesse a respeito da “misteriosa” relação entre economia e religião, levando-me a buscar novas formas de compreensão desta proximidade. Muito embora eu fosse economista e religiosa, a proximidade entre economia e religião em certos discursos religiosos parecia-me de uma outra natureza, que eu diria “mais radical”. Afinal, o discurso

---

<sup>1</sup> BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. *A economia das trocas simbólicas*. 1974. São Paulo, Editora Perspectiva.

religioso que eu professava não era marcado por termos que eu pensava originários da esfera econômica. De alguma forma, o sagrado que eu vivenciava parecia resguardado do mundo material, por isso, chegava a sentir um certo incômodo com a possível infiltração do econômico na religião.

Ao ter ingressado no mestrado, iniciando assim o processo de pesquisa, debruçando-me sobre textos acadêmicos que analisavam a doutrina da abundância, pode-se dizer que, a princípio, sentia apenas algumas inquietações ao me deparar com certos diagnósticos relativos à IURD: exploração, manipulação, empresa da fé, balcão de milagres, supermercado da fé, dentre outros. Um diagnóstico que, ao meu ver, muitas vezes não se distanciava do que tem sido ouvido em conversas caracterizadas pelo dito “senso comum”, e mesmo do que tem sido lido em reportagens sensacionalistas. Com a Teologia da Prosperidade, que prefiro chamar de “doutrina da abundância”, termo mais próximo das “categorias nativas”, mudam-se as relações do fiel com o dinheiro, que deixa de ser visto pelo seu aspecto maligno e passa a ser considerado como “uma ferramenta sagrada que Deus usa na sua obra”. E aqui parece residir o foco candente que motiva as mais diversas opiniões das mais diversas pessoas.

No início, realmente, não havia mais do que inquietações com a forma como certos autores conduziam suas análises, reforçando, a meu ver em demasiado, o aspecto exploratório da Universal. Inquietações que me impulsionaram a buscar outras alternativas para pensar o “caso Universal”. Todo este processo não pode ser compreendido, contudo, longe da trajetória acadêmica que eu ia traçando. Ao longo do mestrado, à medida que me aproximava mais e mais do universo maussiano, percebia que ele trazia pistas interessantes para a compreensão do repertório simbólico da IURD, pistas estas que não podiam ser deixadas de lado.

Neste percurso um tanto nebuloso, foi surgindo, portanto, a vontade de fazer uma “revisão do debate acadêmico” ou o que poderia ser chamado de uma “crítica bibliográfica”, situando esta dissertação em um plano mais teórico. Mas, muito embora o objetivo tenha sido debruçar-me sobre as análises de outros autores sobre o tema da abundância na IURD, percebi que, para dialogar com os meus interlocutores da academia, fazia-se necessário frequentar rituais, ler a bibliografia Universal, assistir a programas

televisivos e mesmo navegar na Internet no site da IURD. Era preciso, como diz Malinowski, impregnar-me do meu objeto.

À medida que ia lendo os autores que se propuseram a estudar a abundância na IURD, percebi que, naquele turbilhão de vozes, era possível traçar um fio condutor, organizador de um potencial debate. De toda forma, a tarefa de trazer para o texto fragmentos de vozes mostrou-se difícil, marcada pelo risco significativo de fazer tábula rasa dos pensamentos dos autores. Se na exegese de um único autor os riscos de infidelidade na interpretação da obra já aparecem, o que se dirá da exegese de diversos autores, e em poucas linhas. Pode parecer uma tarefa ingrata, pois não são poucos os riscos que se corre ao recortar-se outras vozes, colando-as em outros contextos, tanto quando se trata de uma única voz quanto quando se tratam de inúmeras. Existe uma certa apropriação do que o outro diz pelo exegeta, ainda que este reproduza fielmente, através de aspas, a fala original. As recorrentes aspas possuem uma aura aparente de objetividade, que deixam turvos os processos intersubjetivos, as negociações, as “edições do real”, presentes no processo de construção da narrativa. Em um texto, ocorre uma certa virtualização do pensamento do sujeito - troca-se o sujeito pela questão - com o qual o leitor passa a dialogar, ainda que em um diálogo ficcional. Não obstante tantas adversidades, através da realização de um exercício experimental, assumi o risco, o que me pareceu uma saída mais interessante do que simplesmente adotar um discurso “hipocondríaco” que se nega a qualquer diálogo, dada a existência de tantos fatores adversos na tarefa de interpretar um outro, seja ele “texto” ou “nativo de carne e osso”.

Eu diria que destas questões surgiu a vontade de colocar o trabalho na Internet, numa tentativa de amenizar esta “autoridade” sobre o outro, deixando-o “falar” um pouco mais e, assim, criando uma “autoridade dispersa”<sup>2</sup>. Como a minha dissertação é uma meta-etnografia, sendo o meu objeto outros textos, a minha idéia, a princípio, foi colocá-los na Internet, de forma a deixar mais claro para os leitores as passagens que fiz de tais textos ao meu próprio texto. No entanto isto se mostrou, ao menos no momento, uma tarefa praticamente impossível, por causa da própria lei autoral, que regula as reproduções das obras. Mas, sem deixar totalmente de lado a idéia inicial, como uma atitude experimental,

---

<sup>2</sup> Esta dissertação está disponível no endereço eletrônico: <http://www.antropologia.com.br/renatapgaua> .

criei um link que permite a passagem da minha dissertação ao site da Igreja Universal, diálogo virtual que me pareceu fascinante.

Acho importante dizer ainda que, nesse diálogo com os textos que escolhi como “objeto de pesquisa”, de uma forma ou de outra focalizei temas do meu próprio interesse. O olhar foi direcionado para expressões que retratassem mais especificamente a questão da abundância. Ao ler pontos de vista sobre as relações entre o religioso e o econômico, a minha atitude assimilava-se à de uma pessoa que marca em um mapa o local onde pretende chegar e sai para a viagem tendo feito preparativos, levando na mala, inclusive, a possibilidade do inesperado. Acomodação em relação aos valores das sociedades capitalistas; dinheiro com conotação e valor teológico positivos; Teologia da Prosperidade contrária ao mundo moderno e antipedagógica; fiéis como vigorosos consumidores; técnicas de marketing das igrejas neopentecostais; discurso religioso marcado pelo neoliberalismo econômico; sacralização do mercado pela religião; religião como contrapartida cultural do neoliberalismo econômico; abandono do fatalismo por parte dos fiéis; autonomia e inserção das mulheres neopentecostais na luta econômica; enfrentamento de crises pessoais por parte dos fiéis; pentecostalismo materialmente útil aos crentes, etc. são algumas das expressões que ativeram meu olhar e foram “fotografadas” para, assim, serem “reeditadas” neste texto sob a forma de um diálogo ficcional. Elas pareceram traçar, na verdade, um grande fio condutor que escolhi para ser o norteador do debate.

Neste itinerário, marcado pelo diálogo com as representações acadêmicas sobre a doutrina da abundância, passei a identificar três pontos nevrálgicos, que pareciam ser as questões candentes a chamarem a atenção dos diversos autores: primeiro, a presença de termos econômicos no discurso da IURD, tais como “contrato”, “investimento”, “dívida”, “negócio”, “sociedade entre os fiéis e a Divindade”; segundo, o forte incentivo para que todos os fiéis busquem uma vida em abundância aqui e agora, ligada às prosperidades física, espiritual e financeira e, terceiro, a ênfase do discurso de que, sem o sacrifício por meio de dízimos e ofertas constantes, não é possível alcançar a abundância. A grande questão para os “não-nativos” pareceu-me ser, realmente, o curto-circuito provocado pela suposta aproximação do religioso com o econômico. O que pode resultar de um encontro exótico como este? Igreja tornando-se empresa da fé; pastor virando empresário; fiel barganhando com a Divindade? O sagrado sucumbiu ao mercado?

Tendo como pano de fundo esta problemática, comecei a desenhar os contornos da dissertação. Antes do diálogo com as representações dos autores sobre a doutrina da abundância e, mais especificamente, sobre os três pontos citados (discurso religioso marcado por noções econômicas, busca de prosperidade através da religião e sacrifício do dinheiro para alcançar a abundância), achei oportuno situar o debate, apresentando a Universal, falando um pouco de seu repertório simbólico ligado à doutrina da abundância, bem como de seus “parentes próximos e distantes”.

Mas por que fazer um traçado de sua trajetória histórica? E, acima de tudo, como fazer isso?

Sem dúvida, como a idéia do debate ficcional com meus interlocutores trataria da doutrina da abundância na IURD, achei pertinente apresentar a Universal e o que seria a tão propalada “doutrina da abundância”, mais conhecida como Teologia da Prosperidade. Na apresentação da Igreja Universal, no entanto, parece não ter como fugir do passado. Ela não só é considerada, por muitos do meio acadêmico, como neopentecostal, mas também como “ponta de lança do neopentecostalismo”, estando situada na linha histórica do pentecostalismo. Diante da impossibilidade de traçar todo um passado histórico que permitiria um retrato mais preciso da Igreja Universal, o que levaria mesmo ao “caos”, como diz Lévi-Strauss, selecionei alguns pontos históricos, “momentos de passagem”, ou, como preferi chamar, algumas fotografias da história do pentecostalismo, que aparecem dispersas na literatura sobre o assunto<sup>3</sup>. Penso que o traçado de uma trajetória histórica não mostra mais do que uma aparente linearidade e coerência, aproximando-se muito mais de uma ficção. E, como em um álbum de fotografias, alguns momentos da história pentecostal foram fotografados para serem editados e colados junto às páginas da história.

Depois do esforço de apresentar algumas das fotos presentes no álbum Universal, passei a dialogar com meus interlocutores da academia sobre a doutrina da abundância. E aqui gostaria de frisar que o diálogo estendeu-se a outros interlocutores, também virtualizados na narrativa, os “iurdianos”. E não seriam também meus interlocutores nesse debate os referenciais teóricos escolhidos, reforçando a multivocalidade do texto?

Mas, voltando ao tema do debate, como foi dito anteriormente, três foram as pautas para a discussão: “o religioso e o econômico: discursos que se encontram”; “buscando a

---

<sup>3</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 1976. São Paulo, Companhia Editora Nacional, p. 293.

prosperidade financeira através da religião” e “o dinheiro enquanto vítima sacrificial”. Estas foram as principais temáticas discutidas, mas como falar de um assunto já remete a outro, outros temas surgiram, como “o aspecto maligno do dinheiro – heranças cristãs” e “exploração por uma empresa da fé?”. Ao meu ver, todas estas questões parecem reflexos de uma problemática central, qual seja, o encontro sacrílego entre o religioso e o econômico, que, para os não-iurdianos, gera um verdadeiro “mal-estar”. Afinal, outras tribos, outros xamãs.

Neste constante diálogo que passei a ter com os textos acadêmicos, percebi que, por suas próprias orientações teóricas, identificava-me mais com uns dos que com outros. Sentia uma afinidade maior por aqueles que, inspirados por leituras maussianas, faziam uma leitura mais “generosa” das relações entre o religioso e o econômico, evitando, portanto, conclusões tais como as de que o religioso tornou-se um momento do mercado ou que os iurdianos tornaram-se *homo oeconomicus*, sendo sempre o interesse religioso identificado com o interesse utilitário. Mas, ainda assim, intrigava-me o fato de os pastores serem retirados do ‘*kula* Universal’, na medida em que a teoria da dádiva era utilizada apenas para pensar as representações dos fiéis. Não estariam os pastores, também, presentes no circuito das obrigações de dar, receber e retribuir?

A idéia de rede passou, portanto, a ficar cada vez mais presente. Uma rede em sinergia formada por fiéis, pastores e Divindade, que, na verdade, faz parte de uma rede ainda maior: a nossa sociedade, e, quiçá, o planeta Terra, já que não é possível desconsiderar os rumos que a globalização tem tomado, sem dizer que a Universal possui templos em diversos países. Embora seja didático pensar em dois grandes atores em cena: fiel/pastor, corre-se o risco de criar um abismo intransponível entre o mundo dos fiéis e o dos pastores. A proximidade entre os pensamentos de Elias e de Mauss pareceu-me aqui notória e frutífera para uma reconfiguração das distâncias entre os dois mundos. Elias explora muito a questão da “rede humana”, e Mauss, ao estudar o princípio da reciprocidade, manifesto nas obrigações de dar, receber e retribuir enquanto fundamentos da vida social, não deixa de sugerir à imaginação de seus leitores a idéia de rede.

A idéia de rede também traz elementos importantes para se pensar que nenhum poder é ilimitado. E aqui voltamos a Mauss e mesmo a Lévi-Strauss, quando dizem que, para compreender os poderes de um xamã, torna-se imprescindível considerar o elemento



de aprovação social presente. Neste sentido, um certo maniqueísmo que divide o mundo entre exploradores e explorados parece, realmente, simplificar a complexidade da interação entre os agentes.

Mas, muito embora as minhas fontes de inspiração pareçam propiciar um olhar “generoso” sobre a questão das relações entre o religioso e o econômico, não quero aqui defender a idéia do “bom religioso” e, num racismo às avessas, suprimir as vozes dos meus interlocutores. Não quero dar a impressão de que ser iurdiano, acreditar na doutrina da abundância e sacrificar tudo seja o melhor dos mundos, sendo os autores que não concordam com isso, os malditos.

Se hoje a antropologia pós-moderna norte-americana tem colocado em revista as condições do encontro pesquisador-pesquisado e o processo de construção do texto etnográfico, parece-me ainda mais difícil a opção pelo diálogo com outros que não só falam a mesma língua mas também compartilham o mesmo universo simbólico, no caso, a academia. Será mais difícil o exercício da alteridade com esse outro que está “aqui”?

Talvez a saída seja pensar que a análise cultural é incompleta e “essencialmente contestável”, simplesmente uma análise parcial, sendo que o “progresso” está mais associado a um refinamento do debate do que ao alcance do consenso. Desta forma, ao analisar a doutrina da abundância no dito debate ficcional, a minha proposta resumiu-se, antes de tudo, no desejo de contribuir com apenas mais uma interpretação. Afinal, o que existem são interpretações de interpretações ou, para lembrar a história que dizem ser indiana, o que há são tartarugas sobre tartarugas!

## PARTE I

### A Igreja Universal do Reino de Deus e a doutrina da abundância:

#### *situando o debate*

*“(...) o historiador e o agente histórico escolhem, partem e recortam, porque uma história verdadeiramente total os confrontaria com o caos. (...) Mesmo uma história, que se diz universal, não é, ainda, mais do que uma justaposição de algumas histórias locais, no meio das quais (e entre as quais) os vazios são muito mais numerosos do que os espaços cheios. E seria vão acreditar que, multiplicando os colaboradores e intensificando as pesquisas, obter-se-ia um melhor resultado: na medida em que a história aspira à significação, ela se condena a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos nestes grupos, e a fazê-los aparecer, como figuras descontínuas, num contínuo, bom, apenas, para servir de pano de fundo. Uma história verdadeiramente total se neutralizaria a si mesma: seu produto seria igual a zero. O que torna a história possível, é que cabe a um subconjunto de fatos ter, num dado período, aproximadamente, a mesma significação para um contingente de indivíduos, que não viveram, obrigatoriamente, estes fatos, e que podem, mesmo, considerá-los a vários séculos de distância. A história não é, pois, nunca a história, mas a história-para. Parcial mesmo quando se proíbe de o ser, ela continua a fazer parte de um todo, o que é ainda uma forma de parcialidade”.*

LÉVI-STRAUSS, *O pensamento selvagem*.

### *Apresentando a IURD<sup>4</sup>*

Considerando que a proposta desta dissertação é rever o debate acadêmico sobre a doutrina da abundância ou Teologia da Prosperidade na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), cabe, inicialmente, uma breve apresentação desta igreja. Como muito já foi falado sobre a sua trajetória histórica e sobre as diversas dissidências que acabaram levando a sua formação, ocupar-me-ei apenas em rever algumas das fotos registradas no álbum da IURD, obra conjunta tanto dos iurdianos quanto dos diversos personagens que já dedicaram algumas reflexões sobre essa igreja.

A Igreja Universal do Reino de Deus ou IURD surgiu em 1977, como resultado de dissidências no campo religioso brasileiro. Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares, conhecido como R. R. Soares, e Samuel Coutinho da Fonseca, ao saírem da igreja Nova Vida em 1975, fundaram o Salão da Fé ou Cruzada do Caminho Eterno. Já no ano de 1977, em virtude de mais desentendimentos, Edir Macedo e R. R. Soares desligaram-se de Samuel Coutinho da Fonseca e uniram-se a Roberto Augusto, também dissidente da Nova Vida, fundando a Igreja Universal do Reino de Deus. No entanto, tal aliança desfez-se em 1980, com a saída de R. R. Soares, que fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus.

A Universal estabeleceu-se, inicialmente, em um galpão – antiga funerária – localizado no bairro da Abolição, no Rio de Janeiro. Atualmente, a Universal possui igrejas espalhadas por todo o Brasil e também no exterior, atuando em cerca de 32 países (América do Sul, América do Norte, Europa, África e Ásia). Nos 2.000 templos que possui no Brasil, ela abriga cerca de 3 milhões de fiéis. Quanto ao seu quadro de funcionários, que

---

<sup>4</sup> Para falar das características gerais da Igreja Universal, vali-me da seguinte bibliografia: ALMEIDA, Ronaldo Rômulo. “A ofensiva da Igreja Universal: ‘igrejas brasileiras’ em Portugal”. 1994. (mimeo) *XVIII Encontro Anual da ANPOCS*; BARROS, Mônica do Nascimento. “A Batalha do Armagedom”. *Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal de Minas Gerais; CAMPOS Jr., Luís de Castro. *Pentecostalismo*. 1995. São Paulo, Editora Ática; HORTAL, Jesus. “Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus”. 1994. (mimeo) *Congresso Internacional “As Novas Religiões – Missões e Missionários”*; MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. São Paulo, dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo; MARIANO, Ricardo. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. *Novos Estudos*. n. 44. Março de 1996, pp. 24-44; ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. 1996. Petrópolis, Vozes.

trabalham no país e fora dele, ela conta com 7.000 pastores e 37 bispos<sup>5</sup>. Além dos templos, seu patrimônio é constituído ainda por obras sociais e empresas<sup>6</sup>.

A organização da IURD mostra-se altamente centralizada. O quadro de funcionários é composto por obreiros, evangelistas, pastores auxiliares, pastores e bispos. Os obreiros auxiliam os pastores durante as reuniões e participam de algumas práticas de evangelização, sem receberem remuneração alguma por tais atividades. Já os pastores auxiliares recebem uma “ajuda de custo” pelo auxílio que prestam aos pastores durante as reuniões. Quanto aos pastores, compete-lhes a direção dos cultos, bem como a administração das igrejas sob suas alçadas, recebendo, por tais tarefas, um salário fixo, além de um percentual dos dízimos recolhidos<sup>7</sup>. Os bispos, por sua vez, encontram-se no topo da hierarquia, sendo Edir Macedo o líder máximo da Universal<sup>8</sup>.

Não só o arcabouço doutrinário da IURD, mas também algumas de suas características, tais como os locais escolhidos para a abertura dos templos (locais de passagem ou bairros nobres); a criação de diversos horários de reunião e mesmo o

---

<sup>5</sup> ORO. *Avanço pentecostal e reação católica*. Op. cit.

<sup>6</sup> Obras sociais: a Escola Educação Universal em Salvador; o asilo para idosos em Belo Horizonte; o orfanato “Lar Universal” e a “Associação Educacional e Assistencial Reino de Deus no Rio de Janeiro; a “Sociedade Pestalozzi” em São Paulo e a “Creche Lar Universal” em Uberlândia. Empresas: “Gráfica Universal Indústria e Comércio”; gravadora de discos “Line Records”; “UNITEC Engenharia e Empreendimentos; empresa de turismo “Universal”; fábrica de móveis; “Sambolsa Distribuidora de Títulos e Valores Imobiliários”; jornal “Folha Universal”; jornal “Hoje em Dia”; 22 emissoras de rádio e “Rede Record de Televisão”. BARROS. “*A Batalha do Armagedom*”. Op. cit., p. 41.

<sup>7</sup> Segundo o Pastor Oliveira da Igreja Universal, “o pastor coordena a Igreja, junto com os pastores auxiliares; o evangelista sai pelo mundo afora... os obreiros trabalham na Igreja e fazem um tipo de evangelismo local, como por exemplo dar assistência nos hospitais, nas favelas, etc.”. Um estado é subdividido em várias regiões, sendo que cada estado e região possui um pastor responsável. Na hierarquia, o pastor responsável por uma região deve se subordinar ao pastor responsável pelo estado correspondente. Indo além, observa-se que um conjunto de estados está sob a guarda de um bispo. Assiste-se a uma grande rotatividade dos pastores, que permanecem por tempo limitado em determinada igreja, de forma a evitar o estabelecimento de laços de fidelidade com os fiéis. Evita-se, assim, a perda de grande contingente de fiéis no caso da saída de algum pastor. HORTAL. “Um caso singular de pentecostalismo autônomo”. Op. cit., p. 3.

<sup>8</sup> Edir Macedo nasceu em 1945 no Rio de Janeiro. Embora seus pais tenham tido trinta e três filhos, criaram apenas sete, entre eles Edir Macedo. De Rio das Flores, cidade onde nasceu, mudou-se para Petrópolis e posteriormente para São Cristóvão, no subúrbio do Rio de Janeiro. Foi funcionário público da LOTERJ, abandonando tudo para se dedicar ao pastorado. No início, Edir Macedo, auto-entitulado bispo, concentrava em suas mãos todo o controle da Universal. No entanto, com os escândalos envolvendo o seu nome e o da igreja, observou-se uma tentativa de desvincular a imagem da IURD da de seu fundador. Por ocasião destes acontecimentos, no primeiro semestre de 1992, alguns pastores foram consagrados bispos, passando a dividir responsabilidades relativas à organização e à administração da igreja. Dentre eles, Renato Suhett tornou-se, além de bispo, presidente nacional da IURD. No entanto, embora tenha havido toda esta reestruturação para preservar a imagem da igreja, Edir Macedo continua sendo o principal líder da Universal, com um amplo controle doutrinário e administrativo-financeiro. Para maiores informações dos processos envolvendo Edir Macedo e a IURD ver BARROS. “*A Batalha do Armagedom*”. Op. cit., p. 32.

atendimento constante; a maneira como os rituais são organizados (cada dia está agendado para tratar de um assunto específico); a forma como são escolhidos os funcionários responsáveis pela divulgação e perpetuação da doutrina (não é exigida a formação teológica); a utilização ostensiva dos meios de comunicação de massa, como rádio e televisão e a busca de espaço político para a defesa dos interesses da Universal são alguns dos temas que vêm sendo analisados pelos estudiosos que tentam compreender o poder de sedução da IURD sobre um grande contingente de fiéis e o seu crescimento avassalador a partir de meados dos anos 80.

Ainda passando apressadamente as páginas deste álbum, que permite reconhecer apenas formas caricaturais, vale parar o olhar por alguns minutos naquelas fotografias mais antigas, que falam sobre os parentes mais distantes da IURD. Ao menos quando se lê a literatura acadêmica sobre o assunto, não é possível fugir a este passado, já que os autores localizam a Igreja Universal na linha histórica do pentecostalismo, classificando-a como uma igreja neopentecostal. Neste retorno ao passado, volta-se não apenas aos primórdios do pentecostalismo no Brasil, mas também às suas origens norte-americanas.

### *Voltando ao passado*<sup>9</sup>

O pentecostalismo ou religião pentecostal é uma religião que muito herdou do metodismo. Originária dos Estados Unidos, ela chegou ao Brasil no início deste século por meio de missionários norte-americanos, adquirindo contornos particulares. Seria relevante, entretanto, relembrar, antes de prosseguir neste itinerário histórico, que pentecostes corresponde ao dia em que o Espírito Santo desceu sobre os Apóstolos, fazendo-os falar línguas estranhas. Este fato ocorreu 50 dias após a ascensão de Jesus Cristo, que já havia dito aos apóstolos que estes receberiam o Espírito Santo em um tempo que não tardaria, e que tal fato os tornaria testemunhas das Suas promessas, que deveriam ser divulgadas aos quatro cantos do mundo<sup>10</sup>.

Retornando à caracterização da religião pentecostal, acho importante observar suas raízes protestantes, ou seja, a influência decisiva do metodismo na sua formação. Neste contexto, não se pode deixar de pensar em um nome: John Wesley, fundador do metodismo na Inglaterra, religião de forte caráter emocional que se afastou das bases dogmáticas do ascetismo calvinista. No metodismo, a experiência emocional da “conversão” é fundamental, sendo possível, por meio de um comportamento metódico, a “santificação” e a libertação do pecado ainda nesta vida. Afastando-se do “clericalismo”, o metodismo viu-se crescer junto aos leigos, permitindo a participação destes nas pregações.

Em virtude de problemas religiosos na Europa, esse movimento emigrou para os Estados Unidos, onde teve uma forte acolhida. Nos EUA, pregadores metodistas itinerantes ou *circuit riders* realizavam *camp meetings* ou encontros de reavivamento em diferentes regiões. Tais acampamentos eram marcados não só pelos grandes ajuntamentos, mas

---

<sup>9</sup> Para traçar a trajetória histórica do pentecostalismo, originário dos Estados Unidos e que no Brasil aportou no início deste século, baseei-me nos estudos de certos autores que se preocuparam, de forma mais clara, em recuperar as origens desse movimento religioso: ALMEIDA. “A ofensiva da Igreja Universal”. Op. cit.; BARROS. “A Batalha do Armagedom”. Op. cit.; CAMPOS Jr.. *Pentecostalismo*. Op. cit.; HORTAL. “Um caso singular de pentecostalismo autônomo”. Op. cit.; MARIANO. *Neopentecostalismo*. Op. cit.; ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo Brasil e América Latina*. 1995. Petrópolis, Vozes.

<sup>10</sup> “Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente veio do céu um som como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem” (Atos 2: 1-4) *A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro, Sociedade Bíblica do Brasil, p. 121.

também pela ênfase na emoção. Neles, os fiéis oravam e liam a Bíblia em grupo, sendo constantes as manifestações de êxtase.

No final do século XIX e início do século XX, surgiram inúmeras denominações em solo norte-americano que especulavam sobre o batismo do Espírito Santo. Charles Parham teria sido uma das pessoas que mais contribuiu para o desenvolvimento da doutrina do batismo do Espírito Santo. No Colégio Bíblico Betel em Topeka, Kansas (1900), Parham discutia com seus alunos quais seriam as evidências que confirmariam o derramamento do Espírito Santo. Lendo a Bíblia, concluíram que a glossolalia era a prova cabal de tal presença. No entanto, faltava-lhes uma prova empírica, que foi obtida em 1901, quando Agnez Ozman falou em línguas estranhas.

Parham criou também a escola bíblica de Houston no Texas, em 1905. O “aspecto festivo” de suas reuniões guardava muitas semelhanças com os *camp meetings* realizados pelos metodistas. Um de seus discípulos foi W. J. Seymour, que passou a enfatizar não só o dom da glossolalia em suas pregações, mas também a criação de uma igreja que levasse em conta a emoção. Em Los Angeles (1906), em uma de suas reuniões, sete pessoas falaram em outras línguas, dentre elas estava um menino de oito anos. Para Seymour, o batismo era a “terceira bênção”, sendo as outras duas a conversão (ou regeneração) e a santificação.

Outro nome importante na gênese do pentecostalismo é W. H. Durham, pastor batista de uma igreja em Chicago, que esteve presente em uma das reuniões realizadas por Seymour. Durham, no entanto, acreditava que a conversão (ou regeneração) correspondia à “primeira bênção” e o batismo correspondia à “segunda”, não à “terceira”, como apregoava Seymour, já a santificação não podia ser restrita a uma etapa específica, como pretendia Seymour, por corresponder a um processo contínuo na vida do fiel.

Esta pode ser considerada, em linhas gerais, a trajetória histórica que culmina na formação do pentecostalismo norte-americano, existindo divergências quanto ao fato que teria inaugurado o seu nascimento. Se Barros fala do batismo do garoto de oito anos em 1906 como o episódio que deu origem ao pentecostalismo, Campos Jr. considera como tal o batismo de Agnez Ozman em 1901<sup>11</sup>. De qualquer modo, o que importa reter deste movimento religioso incipiente é a centralidade do batismo do Espírito Santo e do dom da

---

<sup>11</sup> BARROS. “A Batalha do Armagedom”. Op. cit. e CAMPOS Jr.. *Pentecostalismo*. Op. cit.

glossolalia, considerada não só uma evidência bíblica da presença do Espírito Santo, mas um objetivo a ser alcançado de forma palpável na experiência religiosa de cada fiel.

Surgiram posteriormente outras igrejas norte-americanas que passaram a defender que o sinal principal do batismo do Espírito Santo era a cura e não a glossolalia, como pretendiam os pregadores citados acima. Este é, por exemplo, o caso da Igreja do Evangelho Quadrangular, criada em Los Angeles, em 1918, pela canadense Aimeé Simple Mcpherson. As mudanças de ênfase na doutrina do Espírito Santo não param por aí, ocorrendo transformações significativas que levaram à formação de outras vertentes religiosas, como é o caso dos “carismáticos”, grupos não-pentecostais que, segundo Barron, surgiram nos anos 50 e contribuíram para a formação do “movimento da fé”, centrado no triângulo prosperidade-cura-confissão positiva<sup>12</sup>. Deixarei temporariamente em suspenso maiores comentários sobre o “movimento da fé”, voltando a este tema logo a seguir, por sua significativa proximidade com a doutrina da abundância pregada pela Igreja Universal.

Para não correr o risco de me perder em meio a essas lembranças históricas, apresso-me a observar o “caso brasileiro”, sendo o meu objetivo maior contextualizar a IURD.

A gênese do pentecostalismo no Brasil está estreitamente vinculada ao movimento pentecostal norte-americano, mais especificamente ao nome de Durham, por terem sido pessoas outrora sob sua influência os primeiros missionários a chegarem no Brasil, implantando suas respectivas igrejas: Luigi Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren.

Luigi Francescon, italiano fundador da igreja Congregação Cristã do Brasil em 1910, foi influenciado por Durham, recebendo o dom da glossolalia em 1907. Começou sua tarefa de evangelização em uma colônia italiana em São Paulo, expandindo sua área de influência inicialmente em direção ao Sul do país, para só depois partir para os estados do Norte. Já os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, também discípulos de Durham, foram os fundadores da igreja Assembléia de Deus em Belém do Pará. Ao que parece, embora os missionários norte-americanos tenham chegado no Brasil em 1911, o nome Assembléia de Deus só surgiu posteriormente, no ano de 1918. Em sentido contrário, a Assembléia de Deus difundiu-se primeiramente pelos estados do Norte e Nordeste, até chegar, em um momento posterior, ao Sul do país.

---

<sup>12</sup> BARRON, Bruce. *The health and wealth gospel*. 1987. Illinois, Inter Varsity Press.



A formação da Igreja do Evangelho Quadrangular é vista como outro marco importante do movimento pentecostal brasileiro, também sob influência norte-americana. Ela chegou ao Brasil (primeiramente em São João da Boa Vista e depois em São Paulo) no início dos anos 50, por intermédio dos missionários Harold Williams e Raymond Botright<sup>13</sup>. Considerada uma vertente do pentecostalismo, ela reconhece o dom da glossolalia, mas enfatiza o dom de cura do Espírito Santo. Na esteira do movimento de cura divina iniciado pela Quadrangular surgem outras igrejas, tais como: Brasil para Cristo, Deus é Amor e Casa da Bênção.

Se com o advento da igreja Quadrangular passa-se a valorizar mais o dom de cura do que a glossolalia, as alterações doutrinárias não param aí. Com o avanço pentecostal, surgem diversas igrejas que, ao seu modo, vão reinterpretando e reinventando o pentecostalismo. Outro grande marco desse movimento no Brasil é a fundação da igreja Nova Vida em 1960, também por um canadense, Walter Robert McAlister. Seria ele o responsável pela incorporação de novos elementos doutrinários ao pentecostalismo, como a Teologia da Prosperidade e também a flexibilização de certos “usos e costumes”. Na esteira da Nova Vida surgem outras igrejas, como a Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, a Renascer em Cristo e a Igreja Universal do Reino de Deus.

Eis a IURD, e vale lembrar que, buscar a sua genealogia em um passado longínquo, através de fotografias esparsas em seu álbum, de forma a preparar o terreno para o debate sobre a doutrina da abundância, permite, no máximo, o acesso a certos momentos fictícios que nos ajudam a construir uma narrativa de sua história.

---

<sup>13</sup> Segundo Barros, existem controvérsias quanto às datas de 1951 e 1953. Ela opta pelo ano de 1953, por ser este o adotado pelo Censo Institucional Evangélico - 1992. BARROS. “*A Batalha do Armagedom*. Op. cit.

### *Pensando as tipologias*

Ao falar da história do pentecostalismo norte-americano, citei apenas alguns momentos de mudança associados a certos nomes como os de John Wesley, Charles Parham, W. J. Seymour, H. W. Durham, Aimeé Simple Mcpherson. Isso não significa, no entanto, que a sua história deva ser marcada por descontinuidades abruptas. Pelo contrário, vejo a história do pentecostalismo marcada por recriações constantes, transformações sutis que ocorreram e foram propagadas por todo o espectro, como se o campo religioso fosse uma teia tecida por inúmeros agentes, sendo os “pais do pentecostalismo” tão criadores desse intrincado emaranhado de fios como aqueles outros que, por alguma razão, deixaram de ser citados no processo de sua reconstrução histórica.

Embora seja difícil ou mesmo impossível demarcar momentos exatos de transformação na doutrina pentecostal, a literatura acadêmica ocupou-se de estabelecer alguns marcos divisórios, criando tipologias ordenadoras de seu campo. De uma forma ou de outra, a trajetória histórica do pentecostalismo que tracei acima, citando o que poderiam ser considerados “os grandes momentos de passagem”, reflete a forma como certos autores têm retratado o movimento pentecostal. Parece haver um certo consenso na literatura acadêmica quanto a esses “grandes momentos”, ainda que os autores utilizem nomes diferentes em suas classificações, o que não é pouco significativo, na medida em que as tipologias encarnam uma forma de pensar as transformações pentecostais. Mariz chega mesmo a dizer que muitas classificações estão eivadas de preconceito<sup>14</sup>.

Surge aqui a questão da classificação, muitas vezes criada pelos estudiosos na tentativa de ordenar o campo religioso, satisfazendo a certos princípios heurísticos. Este emaranhado de teias interpretativas, tecidas à medida que a doutrina do Espírito Santo foi se expandindo, evidencia uma multiplicidade de reinterpretações doutrinárias que foram simplificadas em tipologias didáticas. Estas classificações são úteis desde que não se perca de vista a extensão do problema criado pela tipificação, se é que isso pode ser considerado um problema. Em outras palavras, as tipologias devem sempre ser pensadas enquanto

---

<sup>14</sup> MARIZ, Cecília Loreto. “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo”. *Revista de Cultura Teológica*. S/d. Ipiranga, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, pp. 37-52.

produções de autores específicos que assumem posturas teóricas particulares, sendo elas, muitas vezes, compartilhadas e aceitas como legítimas. Não quero estender-me nessas considerações, que envolveriam mesmo uma sociologia dos nomes. Gostaria apenas de chamar a atenção para a multiplicidade de grupos que foram surgindo a partir de reinterpretções da crença no Espírito Santo.

Às voltas com a questão classificatória, insisto que fazer referência à tipologia do pentecostalismo brasileiro torna-se relevante na medida em que, com freqüência, ouve-se dizer que a Igreja Universal faz parte do “neopentecostalismo” ou do “pentecostalismo autônomo”, categorias utilizadas por autores distintos. Surge então a dúvida: o que é ser “neopentecostal” ou “pentecostal autônoma”? Por que a Universal é neopentecostal? Ou mais do que isso: por que ela é considerada “ponta-de-lança do neopentecostalismo”?

Mais recentemente, Mariano, em sua dissertação de mestrado, fez uma revisão e análise crítica da forma como diversos autores classificam as igrejas pentecostais no Brasil, propondo sua própria tipologia. Muito respeitado no meio acadêmico e considerado um dos especialistas no assunto, sua classificação é hoje utilizada por inúmeros teóricos, sendo sua dissertação uma referência quando o assunto é pentecostalismo e mais precisamente “neopentecostalismo”. Mariano propõe uma tipologia inspirada na idéia de “três ondas”, que está presente, segundo ele, não só nos estudos de Freston, mas também nas análises de estudiosos dos EUA, onde o termo “onda” é muito utilizado<sup>15</sup>. Se Freston nomeia apenas as igrejas da primeira onda, chamando-as de clássicas, Mariano vai além, classificando também as igrejas da segunda e terceira ondas. Sendo mais exata, ele define a segunda onda

---

<sup>15</sup> Mariano, em sua dissertação, faz uma breve referência ao modelo norte-americano das “três ondas”, forma como os especialistas estariam ordenando os diversos grupos religiosos que surgiram na esteira do pentecostalismo. A primeira onda corresponderia às igrejas pentecostais formadas nas primeiras décadas deste século; a segunda, ao movimento de renovação carismática (final da década de 50 e início da década de 60), antes chamado neopentecostal, e a terceira, ao *mainstream church renewal*. A primeira onda enfatiza o dom de línguas, sendo que a segunda e a terceira, formadas por igrejas não-pentecostais, não concordam que a glossolalia seja o sinal primordial do batismo do Espírito Santo. A terceira onda, mais precisamente, colocaria relevo nos milagres e nos “encontros de poder”. Barron, por sua vez, parece não fazer distinção entre carismáticos e pregadores da fé, o que Mariano parece associar aos grupos da segunda e terceira onda. A diferenciação para Barron surge, no entanto, entre os termos “pentecostal” e “carismático”. O termo “pentecostal” está associado às denominações que apareceram no início do século, como a Assembléia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Já o termo “carismático” está associado aos grupos não-pentecostais que emergiram no final nos anos 50. Para Barron, o nascimento do pentecostalismo está ligado aos nomes de Parham, Mc Pherson, Wigglesworth Oral Roberts e Kathryn Kuhlman. Com a entrada no movimento carismático, tem-se os nomes de Hagins; Ken Jr.; Kenneth and Gloria Copeland, além de outros pregadores da fé, como Fred Price; T. L. Osborn; Bob Weiner; Bob Tilton; Charles Capps e Jerry Savelle. MARIANO. *Neopentecostalismo*. Op. cit. e BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit.

de pentecostalismo neoclássico e a terceira de neopentecostalismo. A primeira onda, pentecostalismo clássico, está associada ao período 1910-1950 e compreende a Congregação Cristã no Brasil e a Assembléia de Deus. A segunda onda, pentecostalismo neoclássico, formou-se no início da década de 50, sendo composta pela Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor e Casa da Bênção. A terceira onda corresponde à vertente neopentecostal, originada na segunda metade dos anos 70, vindo a crescer de forma acelerada nos anos 80 e 90, sendo suas principais igrejas a Universal do Reino de Deus, “ponta-de-lança do neopentecostalismo”, a Internacional da Graça de Deus, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e a Renascer em Cristo<sup>16</sup>.

As três categorias sugeridas por Mariano estão associadas aos dois critérios que utiliza para ordenar o campo pentecostal: o corte histórico-institucional e as diferenças teológicas. Ao considerar que as duas primeiras ondas estão separadas antes por um corte histórico-institucional do que por diferenças teológicas, ele aproveita o termo “clássicas”, já utilizado por diversos autores, para designar as igrejas da primeira onda e passa a chamar a segunda onda de “neoclássica”, termo sugestivo que indica a ausência de modificações teológicas entre as duas ondas. No entanto, ao considerar que a terceira onda impõe uma brutal mudança teológica em relação às duas anteriores, ele passa a chamá-la de “neopentecostalismo”. O autor em questão considera que a passagem da primeira para a segunda onda está antes associada a um desdobramento institucional do que a mudanças no núcleo dogmático do pentecostalismo, ainda que se tenha mudado de ênfase em relação a qual dom do Espírito Santo deva ser considerado como o mais importante. Relembrando, se para as igrejas da primeira onda é o dom da glossolalia, para as da segunda é o dom de cura. Por outro lado, o autor aponta três características das igrejas da terceira onda que demonstram as divergências teológicas em relação às duas ondas anteriores: ênfase jamais vista nos cultos de exorcismo, demonstrando que o Demônio ganha demasiada importância; adesão à Teologia da Prosperidade, associada à busca de abundância nos planos físico, espiritual e financeiro e, finalmente, liberalização de usos e costumes. Parece “senso comum” no meio acadêmico que as igrejas neopentecostais estão alicerçadas sobre o tripé cura-exorcismo-prosperidade.

As mudanças de ênfase em relação aos dons do Espírito Santo e também a

---

<sup>16</sup> MARIANO. *Neopentecostalismo*. Op. cit.

incorporação de outros elementos exemplificam o dinamismo do campo pentecostal brasileiro, que não deve ser encarado como um movimento reflexo do que ocorre no cenário religioso dos Estados Unidos. Mas, tentando me aproximar cada vez mais do meu objeto de estudo que é o debate acadêmico sobre a doutrina da abundância, apresso a pergunta: o que é a Teologia da Prosperidade que, herdada dos Estados Unidos, aqui ganhou força e constitui um dos pilares da doutrina Universal?<sup>17</sup>

Ao narrar o itinerário histórico do pentecostalismo nos EUA, falei rapidamente dos grupos carismáticos que surgiram em terras americanas no final dos anos 50, pregando a prosperidade, a cura e a confissão positiva, dando origem ao “movimento da fé”, também chamado de Teologia da Prosperidade. Voltando o olhar sobre este momento da história do pentecostalismo, passo a comentar o significado dos já citados três elementos constituintes do “movimento da fé”, que muito influenciaram a formação das igrejas neopentecostais, como a IURD. Mais uma vez retorno a fotografias do passado, que ajudam a compreender um pouco a Igreja Universal, recriada constantemente pela sobreposição de fotos passadas e presentes, numa grande colagem ficcional.

---

<sup>17</sup> A Teologia da Prosperidade, oriunda dos EUA, também é conhecida por outros nomes: “word churches”; “word of faith churches”; “movement name it, claim it”; “health and wealth gospel”; “faith-prosperity doctrines”; positive confession movement”; “faith movement”; “faith message”. Barron, pessoalmente, opta pelo termo “faith movement” ou “faith message”. BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit.

*Parentes próximos:*

*“movimento da fé” - prosperidade, cura e confissão positiva*<sup>18</sup>

O “movimento da fé” surgiu nos Estados Unidos, chegando ao Brasil no final da década de 70, onde ganhou contornos particulares. Compreender, ainda que minimamente, o significado desse movimento, é relevante porque ele inspirou a criação do que tem sido chamada a Teologia da Prosperidade do neopentecostalismo, que, no caso da IURD, optei por chamar de “doutrina da abundância”, a qual, mais adiante, será o tema central do debate ficcional.

Mariano, ao comentar as origens da Teologia da Prosperidade e seu ingresso no Brasil, fala da importância de Kenneth Hagin para a difusão do movimento nos Estados Unidos. Kenneth Hagin era evangelista batista quando conheceu o pentecostalismo com ênfase na cura divina. Depois de ser batizado no Espírito Santo em 1937, ele entrou para a igreja Assembléia de Deus. Já em 1962 fundou o seu próprio ministério, marcado por “transes, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais”, o que lhe dava uma certa “autoridade espiritual”. Em sua trajetória, nomes como Essek Willian Kenyon, Phineas Quimby e Mary Baker Eddy tiveram um papel importante, influenciando na conformação do conteúdo doutrinário do “movimento da fé”, que seria o resultado de uma “combinação sincrética de distintas tradições religiosas (ocidentais e orientais), práticas esotéricas e paramédicas, que deixaram marcas indelévelis neste movimento religioso e teológico”<sup>19</sup>.

Tentando esclarecer um pouco mais em que consiste o “movimento da fé”, passarei a concentrar-me em cada um dos seus vértices constitutivos: prosperidade, cura e confissão positiva<sup>20</sup>.

Começando pelo vértice “cura divina”, os pregadores da fé norte-americanos

---

<sup>18</sup> Para falar da Teologia da Prosperidade nos Estados Unidos, baseei-me nos seguintes autores: BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit.; HADDEN, Jeffrey K. e SHUPE, Anson. “Televangelism in America”. *Social Compass*, XXXIV/1. 1987, pp. 61-75; HADDEN, Jeffrey K.. “The rise and fall of american televangelism”. *The annals of the american academy of political and social science*, 527. May 1993, pp. 113-130; MARIANO. *Neopentecostalismo*. Op. cit.; MARIANO. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. Op. cit.; ROMEIRO, Paulo. *Super Crentes. O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*. 1993. São Paulo, Editora Mundo Cristão.

<sup>19</sup> MARIANO. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. Op. cit, p. 28 e 29.

consideram que a doença é obra do Demônio, visto que, nos planos de Deus, o homem nem mesmo deveria ficar doente. No entanto, a misericórdia divina permite aos homens que se vejam livres das doenças causadas por Satanás, caso tenham fé e confessem positivamente. Em outras palavras, é preciso que o homem tenha fé e pronuncie, por meio de palavras, que Deus não só quer a sua cura como também já a providenciou, ainda que ela não seja perceptível neste plano físico. Uma das evidências dessa vontade divina estaria inscrita na vinda de Jesus Cristo, cuja missão era destruir os trabalhos de Satã e curar as enfermidades da humanidade.

Segundo os pregadores da fé norte-americanos, poucas pessoas conhecem o direito que o cristão possui de clamar e de se manter sempre saudável. A falta de fé e a ignorância da palavra divina são alguns dos obstáculos para a realização da cura divina, sem considerar aqueles casos em que simplesmente não é dado ao homem o direito de saber os motivos por que a cura não foi concedida pela Divindade. Em suma, o lema é crer para ver: “muitos perdem sua fé quando não percebem resultados imediatos. Mas nós temos que fixar nossa fé nas promessas de Deus, e não apenas nas sensações do nosso corpo. Se nós continuamos acreditando que Deus deu o que nós pedimos, sempre haverá cura. A maioria das pessoas insiste que ver é acreditar, mas aqueles que conhecem o poder da fé dizem, ao contrário, que crer é ver. E há boa razão para tal fé, pois, na mente de Deus, já fomos curados. Não é adequado pedir-Lhe novamente que nos cure, quando, de fato, ele já fez isso”<sup>21</sup>.

Como demonstrado, a mensagem da cura divina está totalmente vinculada à “confissão positiva”, outro vértice do “movimento da fé”. Em suma, a cura exige fé e confissão positiva. Mas o que significa confessar positivamente? E. W. Kenyon, um dos inventores da confissão positiva, prega o poder das palavras proferidas pelo homem. De acordo com os princípios da confissão positiva, tudo aquilo que as pessoas possuem está diretamente ligado ao que elas têm confessado, o que implica dizer que as confissões

---

<sup>20</sup> BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 63.

<sup>21</sup> Todas as citações em inglês foram traduzidas, constando a tradução no corpo do texto e o original na nota de rodapé. “Many lose their faith when their senses perceive no immediate results. But we must fix our faith on God’s promises, not on our bodily sensations. If we continue to believe that God has given what we have asked for, it will always come to pass. Most people insist that seeing is believing, but those who know the power of faith say instead that believing is seeing. And there is good reason for such faith, for in mind of God we are already healed. It is not proper to ask him again to heal us, when in fact he has already done it” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 70.

possuem o poder de criar realidades. Se por um lado, as confissões positivas têm o poder de libertar os homens, por outro lado, as confissões negativas podem aprisioná-los. Uma vez que a cura foi alcançada por meio de confissões positivas, é necessário que se continue a obedecer aos seus princípios, pois, caso contrário, corre-se o risco de perder a bênção. Somente a persistência no caminho da Palavra garante a cura. Como mostra Barron, “o escrito de Kenyon está cheio de declarações expressivas que simbolizam o moderno ensinamento da confissão positiva. ‘Nossa fé é mensurada por nossas confissões’ (...) ‘Nossas confissões nos regem’. Segundo ele, ao se confessar positivamente, a Palavra se torna uma ‘força sobrenatural’ a nosso favor, ‘uma força dominadora em seus lábios’. (...) Isso compele a ação de Deus”<sup>22</sup>.

A Bíblia é a autoridade suprema que dá legitimidade à confissão positiva. Em outras palavras, os pedidos só são atendidos na medida em que estão prescritos na palavra bíblica<sup>23</sup>. Vale dizer ainda que não se pode confundir confissão positiva com esperança e pensamento positivo. A confissão positiva implica na crença de que os pedidos já foram atendidos. Feitos os clamores a Deus, não é preciso ver os resultados para crer que as preces já foram atendidas por Ele. A fé deve estar acima da necessidade de evidências empíricas, sendo o questionamento, a dúvida e o medo, inimigos da fé. Neste contexto, não se pode fazer o mesmo pedido mais de uma vez. Repetir um pedido é o mesmo que acreditar que ele não foi atendido por Deus. O máximo que o cristão pode fazer é lembrar a Deus o que havia pedido e agradecer por Ele já estar providenciando a resposta. Só é permitido fazer um pedido mais de uma vez quando se pede algo em nome de alguém, pois, neste caso, a resposta nem sempre está garantida.

Quanto ao terceiro vértice do triângulo, a “prosperidade”, os pregadores da fé citam Marcos 11: 22-24, e enfatizam que, pelo poder da palavra, é possível acabar com os problemas não só de ordem espiritual, mas também financeira<sup>24</sup>. Ter fé e confessar

---

<sup>22</sup> “Kenyon’s writing is full of the pithy statements that typify modern positive confession teaching. ‘Our faith is measured by our confessions’ (...) ‘Our confessions rule us’. *Making a positive confession of God’s Word, he wrote, causes the Word to become a ‘supernatural force’ on our behalf, ‘a dominating force in your lips’.* (...) *That compels God’s action*” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 61.

<sup>23</sup> Um pedido considerado impossível seria o de se viver milhares de anos. Neste sentido, a inevitabilidade da morte é incorporada na doutrina dos pregadores norte-americanos, sendo encarada como algo natural. Entretanto, uma pessoa de fé vive muitos anos, no mínimo setenta, e sua morte deve ser tranqüila. BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit.

<sup>24</sup> “Ao que Jesus lhes disse: Tende fé em Deus; porque em verdade vos afirmo que se alguém disser a este monte: Ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar no seu coração, mas crer que se fará o que diz, assim será



positivamente é o caminho eficaz para se alcançar não só a cura, como visto anteriormente, mas também a prosperidade, especialmente a financeira. Como diz Barron, “por que deveria ser diferente para cura ou prosperidade? Qualquer coisa que nós obtemos de Deus vem da mesma maneira como a salvação vem - por acreditarmos com nossos corações e confessarmos com nossas bocas”<sup>25</sup>.

Conforme os planos de Deus para a humanidade, Ele quer que o homem seja rico e próspero, não pobre e miserável: “prosperidade era parte da bênção que Abraão recebeu; pobreza era parte da maldição que Cristo cancelou. O Novo Testamento reconfirma o intento de Deus de fazer chover prosperidade física, espiritual e material nos cristãos. Séculos de tradição ensinaram erroneamente que pobreza e santidade vêm juntas. Mas Deus quer que nossas carteiras prosperem junto com nossos espíritos. Eles assim farão se, como Josué, nós meditarmos regularmente na Palavra de Deus”<sup>26</sup>.

Para isso, é preciso que o homem coloque Deus como prioridade em sua vida, acreditando ser Ele o provedor. Neste sentido, é importante não só ter fé e confessar positivamente, mas também contribuir com os dízimos e as ofertas. Em suma, além da fé e da confissão positiva, é preciso ofertar e dizimar a Deus. Ao que Barron conclui: “alguns pregadores da fé acreditam que, quando nós damos, podemos acreditar em um retorno de cem vezes em nosso investimento”<sup>27</sup>.

Ao se falar sobre o tema da prosperidade, um dos pilares do “movimento da fé”, não se pode perder de vista os nomes de Hagin e Copeland. Embora Hagin se considere o criador das mensagens de prosperidade, a prosperidade já era conhecida por evangelistas pentecostais, como Oral Roberts. Assim relata ele a grande revelação que recebeu em 1947, ao abrir a Bíblia em João 3: 2: “o que eu li naquela manhã (...) foi um dos toques essenciais

---

com êle. Por isso vos digo que tudo quanto em oração pedirdes, crede que recebestes, e será assim convosco (Marcos 11: 22-24)” *A Bíblia Sagrada*. Op. cit., p. 52.

<sup>25</sup> “Why should it be different for healing or prosperity? Anything we get from god comes just as salvation comes - through believing with our hearts and confessing with our mouths” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 71.

<sup>26</sup> “Weath was part of the blessing that Abraham received; poverty was part of the curse that Christ canceled. The New Testament reconfirms God’s intent to shower physical, spiritual and material prosperity on Christians. Centuries of tradition have erroneously taught that poverty and holiness go together. But God wants our pocketbooks to prosper along with our spirits. They will do so if, like Joshua, we meditate regularly on God’s Word” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 73.

<sup>27</sup> “Some faith teachers believe that, when we give, we can ‘believe for’ as much as a hundredfold return on our investment” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 74.

ao conceito de vida abundante, que mudou o pensamento de milhões das pessoas”<sup>28</sup>.

A ênfase na prosperidade tornou-se mais ostensiva principalmente em 1954, quando Roberts passou a levantar fundos para manter o seu programa de televisão. Nesta ocasião ele criou, segundo Barron, o *‘Blessing-Pact’*, “prometendo um reembolso a todos os que contribuíssem com \$100 ao seu ministério caso não recebessem o presente de uma fonte totalmente inesperada dentro de um ano. Roberts sabia que seu plano era audacioso, mas firmemente acreditou que este pacto ‘seria a chave para uma bênção financeira ilimitada para muitos’ dos seus partidários”<sup>29</sup>.

Outros pregadores vieram na esteira de Roberts: A. A. Allen, Gordon Lindsay, Osborn e Hagin. Uma das hipóteses de Barron, compartilhada por outros autores como Hadden e Shupe, é que a ênfase na prosperidade está diretamente relacionada às necessidades impostas pelo televangelismo norte-americano: “uma hipótese conecta o surgimento dos ensinamentos da prosperidade com uma maior demanda de fundos que resultou de viagens e gastos com programas de rádio e televisão em âmbito nacional (e até mesmo mundial). Não levou muito tempo, claro, para os pregadores perceberem que a chave do sucesso financeiro, bem como histórias de curas pela fé, atrai as pessoas que querem algo mais tangível que a exaltação emocional breve de uma reunião de revivificação. Em todo caso, a adoção do ensino da prosperidade por Hagin e seus colegas completou a  **fusão de cura, confissão positiva e prosperidade como os três elementos do principal movimento religioso moderno**”<sup>30</sup>.

Os temas de cura, confissão positiva e prosperidade são, portanto, os elementos que constituem o “movimento da fé”, originário dos Estados Unidos e que aqui criou raízes no final da década de 70. É interessante perceber que, embora Barron considere cura, confissão

---

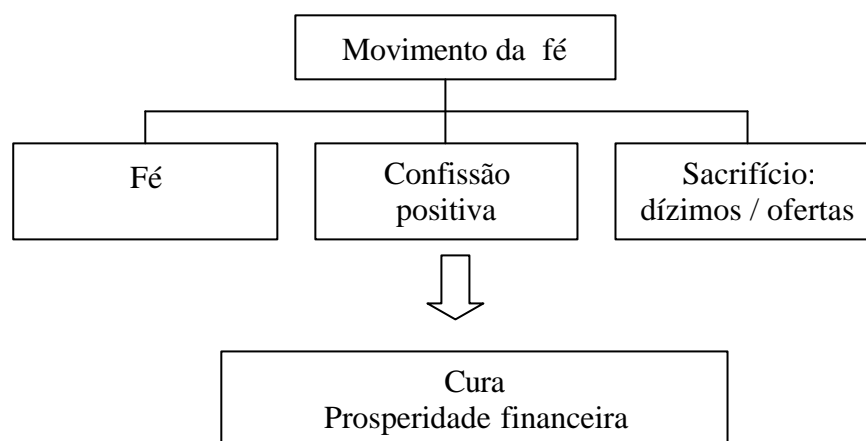
<sup>28</sup> “What I read that morning, (...) was one of the final touches to the concept of abundant life which has changed the thinking of millions of people” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 62.

<sup>29</sup> “(...) promising all who contributed \$100 to his ministry a refund if they did not receive the gift back from a totally unexpected source within one year. Roberts knew his plan was audacious but firmly believed that this pact ‘would be the key to unlimited financial blessing for many’ of his supporters” BARRON. *The health and wealth gospel*. Op. cit., p. 62.

<sup>30</sup> “One hypothesis connects the surge in prosperity preaching with the greater demand for funds resulting from nationwide (even worldwide) travel and expensive radio and television programming. It did not take long, of course, for preachers to realize that keys to financial success, like stories of faith healings, attract people who want something more tangible than the brief emotional uplift of a revival meeting. In any case, the adoption of this teaching by Hagin and his colleagues completed the fusion of healing, positive confession and prosperity as the three elements of a major modern religious movement” BARRON. *The health and*

positiva e prosperidade os pilares do movimento, de uma outra perspectiva é possível pensar que, para alcançar os “objetivos” do “movimento da fé” (cura e prosperidade financeira), é preciso ter fé, confessar positivamente e contribuir com dízimos e ofertas. O quadro abaixo ilustra, de forma simples, a maneira como interpretei a narrativa de Barron sobre o “movimento da fé”. A intenção foi criar um meio que ajudasse a leitura, evitando confusões quanto às intrincadas relações entre os vértices desse movimento.

#### QUADRO:



Pensar o “movimento da fé” desta forma, implica aproximá-lo do universo iurdiano, como será visto a seguir. Acho relevante ressaltar que o que está em jogo é proximidade e semelhança, não igualdade, pois a gestação e desenvolvimento deste movimento no Brasil, aqui conhecido como Teologia da Prosperidade, aparece com cores e tonalidades específicas. Observando o arcabouço doutrinário não só da IURD, mas também da Igreja Internacional da Graça de Deus, da Renascer em Cristo, da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, da Nova Vida, da Bíblia da Paz, da Cristo Salva, da Cristo Vive, do Ministério Palavra da Fé, da Missão Shekinah, da ADHONEP (Associação dos Homens de Negócios do Evangelho Pleno), do CCHN (Comitê Cristão de Homens de Negócios), é

---

*wealth gospel*. Op. cit., p. 63 (grifos meus). Ver também HADDEN e SHUPE “Televangelism in America”. Op. cit..

possível perceber claramente elementos do “movimento da fé” em seus *corpus* doutrinários que, de uma forma ou de outra, foram re-interpretados e re-significados. Direcionando a atenção para o caso da Universal, é importante atentar para o fato de que seus fundadores vieram da igreja Nova Vida, considerada a principal responsável pela implementação de elementos desse movimento em solo brasileiro<sup>31</sup>.

A partir de agora buscarei recuperar, no próprio universo da IURD - o que inclui uma passagem por sua bibliografia, seus rituais, seus programas televisivos e o seu site na Internet - o significado da doutrina da abundância. A opção pelo termo “doutrina da abundância” e não “Teologia da Prosperidade” deve-se apenas a uma vontade de aproximar-me um pouco mais do universo da IURD, dando um tom particular à Teologia da Prosperidade herdada dos EUA, que vem sendo constantemente reinterpretada e reinventada em terras brasileiras. Ao ler uma das obras da Universal, “Vida com Abundância”, achei que o termo “doutrina da abundância” estaria, ao menos simbolicamente, mais próximo de seu repertório também simbólico.

Neste apressado folhear de certas páginas do álbum da IURD, o terreno em que se dará o debate com meus interlocutores começa a ter seus contornos mais definidos. Urge, no entanto, demorar meu olhar um pouco mais sobre uma de suas fotos, aquela em que inúmeros fiéis, depois de terem aceito o convite do pastor a uma vida em abundância, vão à frente e depositam suas ofertas de sacrifício, suas vidas, no altar.

---

<sup>31</sup> MARIANO. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. Op. cit, p. 31.

### *A abundância Universal sob foco*

Em que consiste o convite a uma vida em abundância feito pelos pastores aos fiéis na Igreja Universal? Edir Macedo, em sua exegese bíblica, enfatiza o “propósito divino da vida do homem”. Segundo ele, as passagens bíblicas resumem-se à “chamada do homem para que [este se] volte à comunhão com Deus”<sup>32</sup>. Toda a doutrina da Universal está alicerçada na idéia de que Deus quer refazer a aliança com os homens, trazendo-os de volta ao Jardim do Éden para viverem uma vida de abundância. Este Jardim do Éden, entretanto, pode ser encontrado aqui e agora.

Segundo os princípios doutrinários da IURD, Deus criou um mundo de tal forma especial que o chamou de Paraíso. Nele reinavam a beleza, a felicidade, a abundância e a prosperidade, não existindo a doença, a pobreza, a miséria, a derrota, a dor. Assim foi o mundo criado por Deus para que nele o homem pudesse habitar. No Jardim do Éden, o homem vivia uma vida repleta de abundância e encontrava-se em total comunhão com Deus. Como afirma Macedo, Adão e Eva, antes do pecado, jamais tinham passado necessidades: “Adão não tinha escassez de água, nem alimentos, e nem precisava levar Eva, sua mulher, ao médico. Eles eram perfeitos e gozavam da perfeição de Deus, sem que lhes faltasse absolutamente **nada**”<sup>33</sup>.

Com o pecado, o homem foi expulso do Jardim do Éden, perdendo todas as suas regalias. Ele se afastou de Deus e tornou-se escravo de Satanás. Mas, desde então, Deus não desistiu de refazer a aliança com o homem e de trazê-lo “ao seu estado primitivo, ao seu estado natural, que é o de graça, virtude, felicidade e abundância”. De acordo com a vontade de Deus, “Deus da Abundância”, o homem tem o direito e deve prosperar em três aspectos: espiritual, físico e financeiro. Inspirando-se na passagem bíblica João 3: 2: “amado, eu desejo que te vá bem *em todas as coisas*, que tenhas saúde, assim como vai bem a tua alma”, Macedo afirma que “a expressão ‘em todas as coisas’ no grego original claramente inclui abundância financeira”. Alcançar a prosperidade é o mesmo que passar a viver no Reino de Deus e participar efetivamente em Sua obra. Macedo declara: “quando

---

<sup>32</sup> MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. 1996. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda, p. 13.

<sup>33</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 30.

vejo pessoas sendo curadas, recebendo o enchimento do Espírito Santo, prosperando financeiramente e vivendo constantemente um estado de vitória, me alegro grandemente e me rejubilo. Chamo a isto viver no Reino de Deus, pois a pessoa que assim vive é um verdadeiro cidadão do Reino de Deus”<sup>34</sup>.

Mas, se o homem foi expulso do Paraíso e hoje é dada a ele a oportunidade de voltar para a casa do Pai, isto só se tornou possível com a vinda de Jesus ao mundo, para que, através de sua morte na cruz, os homens fossem redimidos de seus pecados. Ao tomar sobre Si os pecados da humanidade, o Cristo livrou os homens de tudo aquilo que os separava do Pai. Mas, embora Deus já tenha feito a Sua parte e Jesus tenha preparado o caminho para a volta triunfal do homem ao Paraíso, os homens devem fazer também o que lhes cabe, competindo a eles a decisão de quererem ou não retornar ao Jardim da Abundância. Neste sentido, Edir Macedo faz o chamado aos fiéis: “decida-se agora mesmo. Dê adeus às doenças, à miséria e a todos os males, tenha um reencontro com Deus e assuma novamente a sua posição na família Divina”<sup>35</sup>.

Se os homens não estão vivendo uma vida de abundância, isto se deve ao fato de estarem distantes do Pai e do lugar que Ele lhes reservou no Seu Jardim da Abundância. Segundo Macedo, se o homem realmente quiser voltar à casa do Pai e tomar parte na Família Divina, ele deve começar “(...) hoje, agora mesmo, a cobrar Dele tudo aquilo que Ele tem prometido”. Mas, para cobrar de Deus, é preciso que o homem acredite que possui o direito concedido pela Divindade de prosperar financeira, física e espiritualmente. Como diz Macedo, o homem deve “1) Estar convencido de que Deus quer que [ele] prospere financeiramente; 2) Estar disposto a aceitar a responsabilidade de ser um dos sócios e administradores da obra de Deus”<sup>36</sup>. Em suma, para se alcançar a prosperidade, é preciso ter fé possuidora, fazer sacrifícios e exigir de Deus tudo aquilo que Ele prometeu e está escrito na Bíblia.

E, lembrando os estudos de Barron, é possível constatar a presença de elementos do “movimento da fé” norte-americano na doutrina da abundância, que também vejo alicerçada nos pilares fé - confissão positiva - sacrifício. Sem querer congelar as diferenças, volto a frisar que, entre o “movimento da fé” e a doutrina da abundância, existe antes uma

---

<sup>34</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 15 e 40.

<sup>35</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 27.

<sup>36</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 36 e 40.

semelhança e proximidade do que uma igualdade, ao que vale uma atenção maior “no caso Universal”.

***Fé possuidora, confissão positiva e sacrifício:  
caminhos para uma vida em abundância***

Para que os homens voltem a entrar em comunhão com Deus, e assim passem a reviver o “estado natural”, eles devem, antes de tudo, **convencer-se** de que Deus os quer ver prósperos e desfrutando uma vida de abundância. É preciso, assim, **acreditar** que Ele deseja ver a prosperidade de seus filhos e que a pobreza e a doença não estão nos Seus planos para a humanidade. Segundo Edir Macedo, são inúmeras as passagens bíblicas que demonstram que os planos de Deus para o homem estão ligados antes a uma vida repleta de abundância do que de miséria. “E o Senhor te fará abundar de bens nos frutos do teu ventre, e no fruto dos teus animais, e no fruto da tua terra, sobre a terra que o Senhor jurou a teus pais te dar (DT 28:11)”. Este é apenas um dentre os inúmeros trechos citados por Edir Macedo como provas bíblicas das promessas divinas de abundância<sup>37</sup>.

Para alcançar a prosperidade, o homem deve **ter fé**, adverte Macedo, que, apoiando-se nas Escrituras, afirma que a fé é “uma certeza absoluta (Hebreus 11.1). A certeza da existência de Deus, da criação de todas as coisas por Ele e, especialmente do seu plano de resgate para a raça humana através do sacrifício de Seu próprio Filho Jesus Cristo, são todos pontos básicos para uma fé bíblica funcional e salvadora. (...) A fé se torna o único canal de ligação entre o ser material e o Ser espiritual. Por isso mesmo, sem fé, é impossível agradar a Deus ou mesmo se aproximar d’Ele (Hebreus 11.6; 10.19-22)”<sup>38</sup>. É importante perceber na doutrina Universal uma classificação da fé em dois tipos distintos: a fé natural e a fé sobrenatural, sendo que, aos fiéis, é ensinado que os verdadeiros cristãos possuem uma fé sobrenatural. Enquanto a fé natural “(...) é uma certeza que naturalmente nasce com todo o ser humano”, a fé sobrenatural “(...) é uma certeza absoluta, independente da razão, vem da parte de Deus sobre os humildes de espírito que aceitam a Sua palavra. A

---

<sup>37</sup> Seguem outros exemplos de passagens bíblicas em que Deus demonstra que, em Seus planos, o homem deve levar uma vida em abundância: João 10:10; Eclesiastes 5: 19; Salmos 112: 1,3; Salmos 35: 27; Salmos 84:11; Provérbios 8: 21; Josué 1:7; Deuteronômio 29: 9; 1 Reis 2:3; Provérbios 10: 22; Salmos 23:1; Salmos 34:10; Salmos 68: 19; Mateus 6: 33; Mateus 6:33; Josué 1: 5-8; Joel 2:26; Salmos 36: 9; 1 Samuel 2: 7; 1 Crônicas 29: 12; Salmos 104: 24; 2 Crônicas 20: 20; Provérbios 8: 17,18; Êxodo 19:5; Levíticos 25: 23; Salmos 50: 10; Deuteronômio 8: 10,13; Deuteronômio: 17; Deuteronômio 8: 18; Provérbios 3: 9,10; Malaquias 3: 10. MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 44-49.



fé sobrenatural é justamente a qualidade da fé que agrada a Deus e que torna possível o milagre. Ela é o poder de Deus que opera nos Seus filhos”<sup>39</sup>.

Acho relevante ressaltar aqui que, na IURD, o cristianismo é visto como uma “prática de fé”, em oposição à religiosidade. Desta forma, os membros da Universal rejeitam a categoria “religião”, por interpretarem esta como oposta à fé prática. Barros, em sua dissertação de mestrado, ao analisar as principais categorias do repertório “mágico-religioso” da IURD, comenta o significado da categoria “religião” para os iurdianos: “condenada por bitolar o homem, em meio a tantos dogmas e doutrinas, a religião é na Igreja Universal, contraposta à fé. Os dirigentes pregam a necessidade das pessoas libertarem-se dela: ‘Jesus não fundou uma religião’, adverte Macedo; Jesus ‘pregou uma fé, uma esperança, que abrange todos os homens’, e não os divide em seitas ou religiões”<sup>40</sup>.

Mas, voltando às condições necessárias à obtenção da prosperidade, é preciso que se tenha, acima de tudo, uma fé sobrenatural, que assume outros nomes, tais como “fé bíblica”, “fé possuidora”, “fé vitoriosa”. Uma característica peculiar deste tipo de fé está no fato de ela vir acompanhada de confissões positivas, nas quais o homem confessa a prosperidade, jamais as derrotas. Como diz Macedo, “nunca teremos fé suficiente nas promessas de Deus para possuir o que pretendemos, enquanto nossos lábios estiverem confessando derrotas”<sup>41</sup>. A passagem de Marcos 11: 23, também citada pelos pregadores norte-americanos, é muito utilizada na Universal para explicar aos fiéis o significado da fé possuidora, fé associada às confissões positivas<sup>42</sup>.

Confessar derrotas é o mesmo que não ter fé, o que, no limite, pode ser visto como uma fé na ação do diabo e, mais do que isto, um desrespeito a Deus. Macedo cita as frases mais comumente ditas pelos homens, e que são exemplos de falta de fé verdadeira ou de uma fé possuidora: “isso é muito bom para mim”; “eu não sou digno”; “este é o meu destino”. Segundo ele, para o verdadeiro cristão, não existem palavras como “não posso” ou “isso é difícil”. O lema deve ser: “tudo posso Naquele que me fortalece”, ao que ele é

<sup>38</sup> MACEDO. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. 1986. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda. v. 1, p. 89.

<sup>39</sup> MACEDO. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Op. cit., p. 90.

<sup>40</sup> Segundo a autora, as principais categorias do universo mágico-religioso da IURD são: religião; cristianismo; experiência; Espírito Santo; conversão; submissão e discrição; salvação e fé. BARROS. *A Batalha do Armagedom*. Op. cit., p. 75

<sup>41</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 52.

<sup>42</sup> Ver nota 24.

enfático: “(...) devemos confessar resolutamente a palavra de fé, de esperança, de certeza, pois por meio das nossas confissões obtemos as grandes vitórias. O bom cristão é aquele que tem a fé possuidora e dá testemunho de tudo o que Deus faz”<sup>43</sup>.

Se o homem acredita que Jesus morreu na cruz para a remissão dos pecados da humanidade, ele tem a certeza de estar salvo e, por esta fé, ele realmente está salvo. Da mesma forma, se ele acredita que Jesus levou consigo todas as doenças e tem a certeza de que está curado, por tal fé ele é, efetivamente, curado. Este é o poder da fé. Quanto à prosperidade financeira, uma das promessas de Deus para o homem, Edir Macedo afirma que a única forma de alcançá-la é através desta fé possuidora ou vitoriosa em que o homem confessa: “... e o meu Deus, segundo a sua riqueza em glória, há de suprir em Jesus Cristo, cada uma das vossas necessidades...”<sup>44</sup>.

A fé vitoriosa exige que se confesse apenas vitórias, mesmo que elas ainda não tenham sido percebidas pelos sentidos. A verdadeira fé não permite dúvidas e medo. Se Deus prometeu e o fiel acredita na Sua palavra, ele deve confessar a vitória já alcançada, ainda que ela não tenha se manifestado no plano visível. Confessar a vitória é o mesmo que colocar a **fé em ação**. Neste contexto, surge outro elemento fundamental que não apenas o proferir palavras positivas, ou seja, é preciso exigir de Deus que se cumpram todas as suas promessas. Desta forma, a fé vitoriosa está associada a uma conversa com Deus, na qual o fiel exige Dele todos os seus direitos e também afirma que já é um vitorioso, tendo conseguido tudo aquilo que tem direito. Afinal, “quando você coloca as suas palavras de acordo com as palavras de Jesus; quando você crê com toda a sua alma que Jesus não mentiu e exige d’Ele o cumprimento do que prometeu, então você tem a **fé possuidora** e nada poderá impedir que você seja abençoado”<sup>45</sup>.

Mas, antes do exigir, é preciso, ainda, que o fiel dê outra grande prova, leia-se, a contribuição financeira. Segundo Macedo, “promessa é dívida”. Se Deus prometeu ao homem uma vida com abundância, contanto que o homem **faça a sua parte**, ele tem todo o direito de exigir isto Dele. Afinal, Deus quer pagar as Suas dívidas, bastando ao homem querer recebê-las. Mas o que significa fazer a sua parte? Na doutrina Universal é preciso ter fé, confessar vitórias e também contribuir com dízimos e ofertas. Baseado no preceito

---

<sup>43</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 56 e p. 58.

<sup>44</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 56.

<sup>45</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 57.

bíblico: “trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimentos na minha casa... E depois fizeti prova de mim”, Macedo adverte que é preciso que o homem prove a Deus por meio da confissão positiva, mas, antes de tudo, ele deve provar a si mesmo<sup>46</sup>. Somente o dizimista tem o direito de provar a Deus e cobrar d’Ele tudo o que Ele prometeu. Em suma, alcançar as prosperidades espiritual, física e financeira, exige um elemento fundamental: fidelidade a Deus por meio de ofertas e de dízimos.

A fé possuidora, desta forma, está totalmente vinculada ao sacrifício. Por meio das ofertas e dos dízimos, constata-se a qualidade da fé, na medida em que “a oferta identifica a fé e a fé identifica o relacionamento que se tem com Deus”<sup>47</sup>. Para retornar ao Jardim da Abundância e restabelecer a total comunhão com a Divindade, é preciso que o homem coloque **tudo** aquilo que possui nas mãos de Deus, para que **tudo** o que Lhe pertence (bênçãos, paz, felicidade, alegria, prosperidade, abundância) passe para as mãos dos homens. **Este é o verdadeiro sacrifício, em que simplesmente sacrifica-se tudo, estabelecendo-se uma verdadeira aliança com a Divindade.** Agindo desta forma, o homem aceita fazer sociedade com Deus, sociedade em que o dinheiro é visto como “uma ferramenta sagrada usada na obra de Deus. Ele é o dono de todas as coisas, mas nós somos os Seus sócios nos Seus empreendimentos. Dessa maneira, o dinheiro, que é humano, deve ser a nossa participação, enquanto que o poder espiritual e os milagres, que são divinos, são a participação de Deus”<sup>48</sup>. Segundo Edir Macedo, todos ganham com essa sociedade. O homem porque viverá uma vida cheia de bênçãos e prosperidade, e Deus porque, na medida em que o homem vive com abundância, mais ele pode doar para a casa do Senhor, contribuindo para a expansão da Sua obra e o benefício de muitos que ainda não conhecem a Sua palavra.

Mas, sem perder de vista o propósito que me motiva, ou seja, dar início ao debate ficcional sobre a doutrina da abundância com meus interlocutores da academia, farei uma breve parada buscando observar, com uma riqueza maior de detalhes, o sacrifício Universal, pois, como será visto adiante, ele se mostra como questão candente no universo das análises acadêmicas.

---

<sup>46</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 74.

<sup>47</sup> MACEDO. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Op. cit., p. 95.

<sup>48</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 74.

### *Observando o sacrifício Universal*

Como visto no item anterior, a fé e o sacrifício estão intimamente ligados, sendo o sacrifício a mais alta expressão de fé. Neste sentido, é possível perceber em que medida a crença e a prática estão totalmente interligadas, e o que significa colocar a fé em ação. Surge aqui uma distinção crucial entre um verdadeiro sacrifício e uma “mera oferenda”: o verdadeiro sacrifício vem acompanhado da fé na sua eficácia, enquanto que na “mera oferenda” existe dúvida, incerteza. Como diz Macedo, “ninguém é capaz de sacrificar algo sem que tenha realmente total e absoluta certeza daquilo que espera conquistar (...) ‘Ora, a fé é a certeza de cousas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêm’ Hebreus 11.1. Podemos afirmar que a fé é a alma do sacrifício. Qualquer que seja o sacrifício, a fé é a sua fonte geradora. É a fé que o estimula; sem ela, não pode haver o perfeito sacrifício”<sup>49</sup>. Esta qualidade da fé, no entanto, não apenas reflete o que se poderia chamar de qualidade do sacrifício, mas também os resultados da prática sacrificial. Em outras palavras, a eficácia do sacrifício depende da natureza da fé e do sacrifício, simultaneamente. A eficácia exige fé incondicional e sacrifício absoluto, no qual se “sacrifica tudo”. Segundo Edir Macedo, os verdadeiros cristão estão dispostos a “sacrificar tudo” em nome de Deus.

Quando se fala em sacrifício, não é possível deixar de falar do ritual da “Fogueira Santa”, no qual os fiéis são chamados a sacrificar o “seu tudo”, como eles dizem. Realizada duas vezes ao ano, ela é considerada uma “grande prova”, em que o fiel tem a oportunidade de testar a sua fé. Tal ritual foi realizado recentemente. Para tanto, os fiéis se prepararam durante os meses de julho e agosto, recolhendo envelopes que, depois de preenchidos com ofertas de sacrifício e pedidos, deveriam ser depositados, no dia 15 de agosto, no “Monte Sinai”, representado nas igrejas da Universal. Como foi anunciado no site da Folha Universal: “a Igreja Universal do mundo inteiro convoca todos a participarem de um grande propósito de fé: a Fogueira Santa no Monte Sinai, que terminará em 15 de agosto”<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> MACEDO, Edir. *O perfeito sacrifício*. 1996. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda, p. 51.

<sup>50</sup> *Folha Universal* - 18 a 24 de julho de 1999 (capturado no site Folha Universal – <http://www.folhauniversal.com.br> - em 23 /07/1999 ).

Ou ainda: “não importa o tamanho do problema. Dia 15 de agosto, no encerramento da Fogueira Santa no Monte Sinai, os bispos da Igreja Universal do Reino de Deus estarão se preparando para uma peregrinação de fé, em que irão clamar a Jesus por todas as pessoas que estão participando da campanha”<sup>51</sup>. Dos envelopes recolhidos, o dinheiro é retirado e os pedidos são queimados, seguindo as cinzas para Israel. Ainda em uma matéria da Folha Universal: “Bispos e pastores farão uma peregrinação no Monte, requerendo do Senhor o cumprimento de Suas promessas na vida do Seu povo. Eles estarão diante do Deus Vivo e Lhe apresentarão sacrifícios, clamores e súplicas em favor de pessoas de todo o mundo. Caminharão ainda pelo deserto, em jejum e oração”<sup>52</sup>.

A Fogueira Santa no Monte Sinai é vista como um “grande propósito de fé”, o momento em que se decreta a “vitória do povo de Deus”: “a Igreja acredita que, da mesma forma que Deus livrou Israel da escravidão do Faraó, no Egito, libertará o seu povo, hoje, dos mais diversos problemas”<sup>53</sup>. Ela representa o momento do “tudo ou nada”, do “é ou não é”. Durante os meses de julho e agosto, os fiéis muito ouviram falar do encontro de Moisés com Deus no Monte Sinai, considerado o “monte que Deus escolheu para a Sua habitação”. Conforme relato do Bispo Macedo à Folha: “ainda, no Monte Sinai, Deus disse a Moisés para que se apresentasse juntamente com os anciãos de Israel ao rei do Egito e lhe dissesse: ‘O Senhor, o Deus dos hebreus, nos encontrou. Agora, pois, deixa-nos ir caminho de três dias para o deserto, a fim de que sacrifiquemos ao Senhor, nosso Deus’ (Êxodo3.18). Aquele povo estava vivendo uma situação em que o braço humano não poderia fazer nada. Tudo o que tinha estava nas mãos dos egípcios. A única coisa de que realmente [os hebreus] dispunham era a promessa de Deus. Então, começaram a clamar, até que o Senhor desceu para livrá-los, prometendo: ‘Eu darei mercê a este povo aos olhos dos egípcios; e, quando sairdes, não será de mãos vazias. Cada mulher pedirá à sua vizinha e à sua hóspeda jóias de prata, e jóias de ouro, e vestimentas; as quais poreis sobre vossos filhos e sobre vossas filhas; e despojareis os egípcios’ (Êxodo 3.21,22). Portanto, mesmo diante de toda humilhação pela qual o povo estava passando, Deus não permitiu que deixassem aquela terra de mãos vazias. – Essa confiança é que tem sido passada nas reuniões da Igreja. A

---

<sup>51</sup> *Folha Universal* - 01 a 07 de agosto de 1999 (capturado em 01 /08/1999 ).

<sup>52</sup> *Folha Universal* - 18 a 24 de julho de 1999 (capturado em 23 /07/1999 ).

<sup>53</sup> *Folha Universal* - 01 a 07 de agosto de 1999 (capturado em 01 /08/1999 ).

pessoa que diz crer em um Deus grande não pode aceitar viver de migalhas. Muitos têm se conformado com a vida que levam, quando Deus coloca diante delas um mundo de bênçãos, riqueza e prosperidade. Entre o Egito e a bênção de Deus havia um deserto e o povo deveria oferecer todo o rebanho que resgataram das mãos dos egípcios, em sacrifício ao Senhor, ficando assim, em Sua total dependência, pois é no deserto que a pessoa mostra sua confiança em Deus. Eis aí o problema! A verdade é que existem muitas pessoas que não estão dispostas a servirem a Deus com tudo o que têm. No entanto, Moisés não deteve seus olhos nos animais a serem sacrificados, mas olhou para o que eles tinham para conquistar lá na frente. Portanto, essa Fogueira Santa do Monte Sinai é a oportunidade de as pessoas terem uma experiência com Deus. Depois que conquistarem algo grande, terão estrutura para conquistar algo ainda maior, porque Deus não falha na vida daqueles que crêem de todo o coração (...)"<sup>54</sup>.

Para compreender o propósito da “Fogueira Santa”, é fundamental ter em vista a idéia do “tudo ou nada”, do “é ou não é”. É muito comum verificar-se nos relatos dos fiéis dados durante os rituais, os programas de televisão e de rádio, bem como aqueles presentes na Folha Universal, a declaração: “eu doeie o meu tudo na Fogueira Santa”. E na perspectiva da eficácia, os resultados obtidos com a “Fogueira” também são mais “significativos”. Como disse um fiel, atualmente dono de uma empresa de ônibus, em um programa de televisão: “[para mim,] o dízimo mantém e a oferta aumenta”<sup>55</sup>. Seguem outros relatos: - “De lá pra cá, aprendi a exercitar a minha fé, a usar o nome de Jesus em todos os momentos e a viver em constante comunhão com Ele. Tornei-me dizimista e ofertante, comecei a participar dos propósitos de fé na Igreja. Depois da Fogueira Santa, Deus começou a abrir as portas da minha vida financeira. Consegui comprar uma casa, nas outras fogueiras santas conquistei um sítio que transformei em empresa e hoje alugo o espaço para festas e eventos especiais. Tenho um apartamento de veraneio numa praia no Estado do Rio, telefones e carro. Na época que conheci Jesus tinha uma casa, mas não havia prosperidade. Hoje em dia, nossa vida é regalada. A família também desfruta dessas bênçãos, todos estão na presença de Deus. Vivo diariamente a promessa de Deus em minha

---

<sup>54</sup> “Entre o Egito e a bênção havia um deserto”. *Folha Universal* - 08 a 14 de agosto de 1999 (capturado em 12/08/1999). Sobre a aliança de Deus com Moisés, ver MACEDO, Edir. *Aliança com Deus*. 1996. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda.

<sup>55</sup> Programa televisivo na Rede Record – 08/08/1999.

vida” (Norma Leal Moitinho)<sup>56</sup>; – “Ao participar da ‘Fogueira Santa do Monte Sinai’ conseguimos comprar a nossa casa própria que, considerando as condições em que vivíamos, parecia impossível. Pouco a pouco fomos conquistando mais bênçãos, inclusive em uma dessas campanhas, buscamos um sobrado de três andares, do jeito que sonhávamos, e Deus nos deu, sem contar uma loja de roupas num shopping de São Paulo, telefones, carros, etc. Hoje estamos abençoados em todos os sentidos, porque além das conquistas materiais, Ele nos proporcionou o mais importante de tudo, que é a Sua paz (...)” (Maria Aparecida Filipine de Freitas, 47 anos)<sup>57</sup>.

Diante dos relatos acima, é importante que não se tire conclusões precipitadas de que os depoimentos dizem respeito apenas a conquistas materiais. Inúmeros fiéis relatam conquistas de outra ordem, como as prosperidades física e espiritual. Por ter freqüentado rituais em uma Universal de Alphaville, local nobre de Barueri (São Paulo), tive a oportunidade de ouvir relatos de “madames” que haviam conquistado não bens materiais, dos quais não tinham necessidade, mas paz, saúde, resolução de problemas familiares, de depressão, dentre outros. No entanto, para aqueles que não são privilegiados economicamente, Edir Macedo não desiste de convocá-los a buscarem a prosperidade financeira. Afinal, como ele mesmo diz, “saco vazio não fica de pé”, causando-lhe uma enorme “revolta” uma vida miserável. Para ele, o homem deve “revoltar-se” diante de sua condição de miséria, pois, se Deus é Pai e rico, o homem, enquanto seu filho, tem os seus direitos. Se Ele prometeu, é preciso cobrar e desafiar, chegando no altar na base do “tudo ou nada”: “você prometeu, agora eu quero ver”. Mas, para isso, a pessoa precisa ter fé e acreditar que Deus prometeu e, realmente, pode tudo. Segundo Macedo, isso é simplesmente “uma questão de inteligência”, pois se Deus abençoa aos outros, porque não abençoaria o fiel em questão também? Aqui entra um outro elemento que não apenas a fé: a razão, associada a uma reflexão sobre a palavra de Deus. A reflexão caminha no seguinte sentido: se está na Bíblia, logo se cumpre<sup>58</sup>.

Com a “Fogueira Santa”, momento do “tudo ou nada”, do “é ou não é”, do “dar o

---

<sup>56</sup> “Fiz o sacrifício e alcancei a promessa de vida abundante”. *Folha Universal* - 08 a 14 de agosto de 1999 (capturado em 12/08/1999).

<sup>57</sup> “Eu coloquei minha fé em ação e venci”. *Folha Universal* - 08 a 14 de agosto de 1999 (capturado em 12/08/1999).

<sup>58</sup> Programa televisivo na Rede Record - 08/08/1999

seu tudo”, evidenciam-se as máximas Universais: sacrifício perfeito, oferta perfeita e fé verdadeira. A oferta só será perfeita, santa, pura, sem defeito e oferecida com temor no coração, se a fé também for verdadeira ou, como dito anteriormente, se ela for sobrenatural, bíblica, possuidora ou vitoriosa. Reunindo estes dois elementos, oferta e fé verdadeiras, ter-se-á, portanto, sacrifício verdadeiro, considerado, na doutrina Universal, o único tipo de sacrifício aceito por Deus.

Ao se falar sobre o sacrifício na IURD, surgem inúmeras questões relevantes que tentarei pontuar a seguir, tais como: o seu lado espiritual e material; o sacrifício como forma de aliança com a Divindade; a sua natureza interesseira; os seus aspectos voluntário e involuntário; a primazia da qualidade do sacrifício em detrimento da quantidade; a importância do cumprimento de certas prescrições rituais, baseadas na tríade sacerdote-altar-oferta e a legitimidade de o pastor se beneficiar das ofertas e dos dízimos sacrificados.

A doutrina da IURD postula que o sacrifício possui dois aspectos: o espiritual e o material, sendo o primeiro, a fé e o segundo, a coisa a ser sacrificada. Considerando o caso do dízimo, vê-se que ele representa, simultaneamente, uma oferta material e espiritual, pois, além de ser um objeto material, ele encarna outros elementos como a renúncia, a abnegação, a vontade do cristão de estabelecer uma aliança com Deus. Ao doar o dízimo, o fiel está dando algo de si para a Divindade - seu tempo, suor, sangue, esforço para consegui-lo - e não simplesmente um objeto material. Conforme Edir Macedo, o dinheiro das ofertas e dos dízimos é o sangue da igreja: “quando a pessoa entrega uma oferta, está repetindo simbolicamente o que Deus fez ao dar parte de Si (Seu Filho). A oferta é parte da pessoa, pois carrega consigo o tempo de vida gasto para ser conseguida (...) A Bíblia afirma que Jesus deu o Seu sangue para salvar a humanidade. O sangue de Jesus é Ele mesmo, Sua vida, Seu sacrifício. Costumo afirmar que o dinheiro é o sangue da Igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido) (...)”<sup>59</sup>.

A presença deste conteúdo espiritual, identificado com a qualidade da fé no suporte material do dinheiro ofertado, é que identifica os verdadeiros dizimistas e ofertantes. Contribuindo com ofertas e dízimos, o fiel posiciona-se diante da Divindade, demonstrando em que medida Ele é importante em sua vida. O fiel, ao sacrificar, dá provas da intensidade

---

<sup>59</sup> MACEDO. *O perfeito sacrifício*. Op. cit., p. 21.



da sua fé e do tanto que está disposto a contribuir para a Obra, o que são pré-condições para o estabelecimento da aliança com Deus e do retorno ao Seu Reino. Nas palavras de Macedo: “oferta, de acordo com a Bíblia, é uma ação, objeto ou comportamento que serve como meio a partir do qual o indivíduo se aproxima de Deus. A raiz da palavra ‘oferta’, no hebraico, significa ‘aproximar-se’, e isso está plenamente de acordo com as Sagradas Escrituras (...)”<sup>60</sup>. Daí surge uma fórmula básica para se compreender o princípio do sacrifício: sacrificar = aliança. Neste sentido, a doutrina Universal postula que, quanto mais próximo o fiel chegar do sacrifício total, do sacrifício “do tudo”, mais próximo ele estará de Deus: **sacrificar tudo = aliança absoluta.**

Ao se falar de contato, aliança entre fiel e Deus, vem à tona a questão da natureza “interesseira” do sacrifício, que é um dos princípios básicos para se compreender o sacrifício pregado pela IURD. O sacrifício não é um ato desinteressado. Através dele, estabelece-se uma relação de reciprocidade entre o homem e Deus, o que envolve um constante dar e receber. O retorno das prosperidades física, espiritual e financeira é certo para aquele ofertante que fez tudo de acordo com a vontade divina, ou seja, que ofertou os dons que Ele espera receber. Sobre o ato de presentear, Edir Macedo afirma que a natureza do presente depende das relações entre aquele que presenteia e aquele que vai receber o presente. Ao doar um presente, a pessoa está dando algo mais do que um objeto material, ela está dando algo de si, ela está transmitindo sentimentos. E isto não implica uma atitude desinteressada, pois o ato de presentear está associado à possibilidade de provocar uma reação por parte de quem recebe o presente. Em suma, “quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe, o presente nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar. Um presente tem a finalidade de agradar, celebrar, marcar situações, transmitir sentimentos, atender ao outro em alguma necessidade ou provocar uma reação do tipo ‘dai e dar-se-vos-á’ Lucas 6.38. Estes e outros elementos constantes do ato de presentear se transformam no comportamento ideal para que a pessoa se aproxime de Deus. Foi justamente este o caminho que o Senhor Deus escolheu para salvar a humanidade através da Sua oferta maior: o Seu único Filho, Jesus Cristo”<sup>61</sup>.

Embora Macedo ressalte a característica voluntária da renúncia, do sacrifício por

---

<sup>60</sup> MACEDO. *O perfeito sacrifício*. Op. cit., p. 16.

<sup>61</sup> MACEDO. *O perfeito sacrifício*. Op. cit., p. 12.

meio de ofertas e dízimos, ele, simultaneamente, adverte sobre o seu caráter obrigatório. Apoiando-se em preceitos bíblicos, ele é enfático ao falar sobre a obrigatoriedade dos dízimos<sup>62</sup>. Quanto às ofertas, ele afirma que a oferta representa Jesus (a oferta perfeita de Deus para os homens). Logo, negar um significa negar o outro. Não ofertar é renegar Jesus e, por conseguinte, não querer estabelecer a união com Deus. Aqueles, que não revivem a atitude de Deus de ofertar o Seu próprio Filho ou a atitude de Jesus de oferecer o Seu próprio sangue, não estão aptos a fazer a comunhão com Deus.

Macedo afirma que, de acordo com o Antigo Testamento, existem inúmeros tipos de ofertas, de tal forma que mesmo o homem mais pobre tem condições de fazê-las a Deus. A parábola da viúva pobre é muito utilizada nas pregações, como uma demonstração do quanto a qualidade da oferta, indissociável da qualidade da fé, é mais importante do que a sua quantidade<sup>63</sup>. Tomando como referência a Bíblia, ele cita inúmeras ofertas possíveis, embora algumas já não sejam mais apropriadas, como aquelas em que se sacrificavam animais: oferta de sacrifício queimada; oferta de sacrifício de trabalho físico; oferta de sacrifício espiritual; oferta de sacrifício financeiro; oferta de sacrifício de manjares; oferta de sacrifício pacífico; oferta de sacrifício pelo pecado; oferta de sacrifício pela culpa; oferta de sacrifício alçada e oferta de libação. Mesmo o trabalho diário do patrão e do empregado deve ser visto como uma oferta de sacrifício, na medida em que os homens devem dar o melhor de si em tudo aquilo que fazem. Tanto o trabalho secular quanto o espiritual devem ser executados com boa vontade<sup>64</sup>.

Quanto à oferta de sacrifício financeiro, Macedo ressalta a importância da oferta de dinheiro somada às orações para que a Igreja possa cumprir seu trabalho de evangelização neste mundo, o mesmo argumento sendo utilizado em relação aos dízimos. Ele se queixa do

---

<sup>62</sup> Considerando que tudo pertence a Deus, o homem deve pagar o dízimo à Divindade para que possa usufruir dos 90% restantes, colocados a sua disposição. Por meio do dízimo, os 90% da Divindade são desconsagrados, podendo ser utilizados pelos homens. Entretanto ocorre, simultaneamente, um processo inverso de consagração, na medida em que Deus abençoa os 90% que os homens irão usufruir. MACEDO. *O perfeito sacrifício*. Op. cit.

<sup>63</sup> “a oferta não é necessariamente um grande soma de dinheiro, porque o sacrifício não é medido pelo valor, mas pela qualidade da oferta. O melhor exemplo disto foi a oferta da viúva pobre, e vale a pena analisar com mais profundidade o caso dela (...) ‘Assentado diante do gazofilácio, observava Jesus como o povo lançava ali o dinheiro. Ora, muitos ricos depositavam grandes quantias. Vindo, porém, uma viúva pobre depositou duas pequenas moedas correspondentes a um quadrante. E, chamando os seus discípulos disse-lhes: Em verdade vos digo que esta viúva pobre depositou no gazofilácio mais do que o fizeram todos os ofertantes. Porque todos eles ofertaram do que lhes sobrava; ela, porém, da sua pobreza deu tudo quanto possuía, todo o seu sustento’ (Mc 12: 41 – 44)” MACEDO. *Aliança com Deus*. Op. cit., p. 43.

esfriamento espiritual, marcado pelo afastamento da palavra divina, que teria feito com que a Casa do Senhor começasse a passar necessidades, o que comprovaria a existência de uma estreita relação entre a intensidade da movimentação financeira de uma igreja e o grau de espiritualidade de seus fiéis: “(...) quando o povo está frio na fé ou longe de Deus, então fraqueja com os seus compromissos espirituais, especialmente no que diz respeito aos dízimos e ofertas. Em consequência disso, a Igreja passa por necessidades. Aliás, o movimento financeiro de uma determinada congregação reflete o seu grau de espiritualidade”. Se por um lado, por meio das ofertas e dos dízimos, os templos, os cultos e os sacerdotes têm o seu sustento, por outro lado, são os templos, os cultos e os sacerdotes que garantem o acesso de todos os homens ao reino de Deus. Em poucas palavras, Macedo sintetiza este processo de dependência mútua ou de relações recíprocas entre o céu e a terra: “embora os filhos de Israel muitas vezes não observassem a prática dos dízimos, ainda assim ele jamais foi abolido, pois enquanto houver Deus também haverá templos, cultos, sacerdotes, e conseqüentemente, as ofertas e os dízimos para o seu sustento”<sup>65</sup>.

Surge aqui a discussão do papel da Igreja como intermediária entre Deus e os homens, a única que torna possível a libertação dos pecados e a aproximação com a Divindade, o que justificaria o recebimento dos dízimos e das ofertas em nome Dele. Edir Macedo fala da trindade “sacerdote-altar-oferta”. A oferta a ser realizada no altar e somente nele (leia-se a igreja que o fiel frequenta), exige a presença do sacerdote enquanto intermediário entre o homem e Deus. Quanto ao fato do sacerdote utilizar as ofertas para o seu próprio sustento, Macedo diz ser uma atitude agradável aos olhos de Deus. Afinal, ele é o Seu representante na terra, estando a Seu serviço. Segundo ele, “muitas pessoas pensam que dar ofertas no templo é um favor que prestam ao pastor ou à igreja. Na verdade isso demonstra uma grande falta de conhecimento da Palavra de Deus. Se a Palavra é verdadeira como temos crido de todo o coração, então a oferta é uma grande bênção para o ofertante. O apóstolo Paulo, recordando as palavras que o Senhor Jesus disse, deixa bem claro o significado do propósito da oferta: ‘Mais bem-aventurado é dar que receber’ Atos 20.35b”<sup>66</sup>.

Em suma, conforme se pode observar, a idéia de sacrifício remete a inúmeros temas

---

<sup>64</sup> MACEDO. *O perfeito sacrifício*. Op. cit., p. 26-31 e 37.

<sup>65</sup> MACEDO. *O Perfeito Sacrifício*. Op. cit., p. 65 e 67.

<sup>66</sup> MACEDO. *O perfeito sacrifício*. Op. cit., p. 34.

que estão intimamente interligados. Por meio do sacrifício o homem aproxima-se de Deus, mostrando seus sentimentos em relação a ele e demonstrando que, nessa vontade de fazer aliança, ele quer receber algo em troca. Da mesma forma, Deus sacrificou-se ofertando Jesus para salvar a humanidade, e, assim, espera do homem um contra-dom que seria a sua “tomada de consciência” associada a um despertar espiritual, em que o homem perceberia a necessidade de aceitar Jesus e tudo o que Ele significa em relação aos planos de Deus. Aqui fica perceptível a natureza da troca em que é preciso dar para receber, não sendo possível o regateio. Querer conquistar algo exige sacrifício, o qual não existe sem o elemento fé. Em poucas palavras, é possível dizer que, quanto maior for o sacrifício, maior a fé (e vice-versa) e, também, que maior será a conquista – contra-dom da Divindade. Por isso, Macedo afirma que o estabelecimento de uma aliança com Deus só é possível para aqueles que possuem fé, certeza, determinação e confiança de que, por meio do sacrifício, as conquistas almejadas serão obtidas. Sem esquecer que a aliança em si é mais importante do que os resultados trazidos por ela.

E, assim, depois de folhear o álbum Universal, abro o debate ficcional aos meus supostos interlocutores da academia, com quem discutirei diversas temáticas ligadas à doutrina da abundância.

## PARTE II

### A doutrina da abundância:

*temas para um debate ficcional*

*“Se, hoje, em geral, basta que tragam o selo da ciência para conseguir uma espécie de crédito privilegiado, é porque temos fé na ciência. Mas essa fé não difere essencialmente da fé religiosa. O valor que atribuimos à ciência depende, finalmente, da idéia que construímos coletivamente da sua natureza e da sua função na vida; isso significa que ela exprime um estado de opinião. É que tudo na vida social, até a ciência, repousa sobre a opinião”.*

DURKHEIM. *As formas elementares da vida religiosa.*

### *Apresentando o debate*

A idéia de recriação do debate acadêmico está associada à tentativa de construir um texto em que apareçam articuladas as múltiplas vozes que discutem o neopentecostalismo; mais precisamente, a questão da prosperidade neste segmento religioso. Embora o tema central que escolhi para o debate seja a doutrina da abundância na IURD, não desconsiderei aquelas vozes que falam da prosperidade no neopentecostalismo de maneira geral. Achei relevante dialogar com elas, na medida em que a Universal não só é considerada “neopentecostal” por muitos autores, mas também “ponta de lança do neopentecostalismo”<sup>67</sup>.

Construir esse texto implica, por sua vez, reunir as peças de um debate que se desenrola de forma fragmentada no meio acadêmico. A articulação dessas inúmeras vozes pode, a princípio, dar a impressão de uma totalidade e coerência. No entanto, esse todo construído nada mais é do que um fragmento, um resultado do meu olhar particular, da forma como interpreto as interpretações desses autores e de como percebo essa polifonia.

Considerando que o objetivo é recriar o debate multivocal, optei por desenvolver tal tarefa seguindo uma diretriz. Tendo em vista a doutrina da abundância, selecionei alguns temas, que têm me chamado a refletir, como pautas para um debate e, assim, posicionei os diversos autores frente a tais questões, trazendo para o texto suas interpretações. Eu diria que esta é uma tarefa criativa e altamente personalizada, na medida em que me aproprio de pensamentos inseridos em contextos específicos e desloco-os para este cenário. Embora exista o esforço de deixar as diversas vozes falarem por si e de reconhecer a co-autoria de todas elas no processo de construção do texto, nada disso pode embaçar a trajetória pessoal da autora desta dissertação construindo uma ficção.

A recriação textual do debate não pode, no entanto, ser resumida ao diálogo com os meus supostos interlocutores da academia discutindo o neopentecostalismo. O diálogo estende-se a outros interlocutores também virtualizados nesta narrativa: os “iurdianos” e os meus referenciais teóricos, o que reforça a multivocalidade do texto.

---

<sup>67</sup> MARIANO. *Neopentecostalismo*. Op. cit.

Durante todo o desenrolar do trabalho, nas leituras acadêmicas e também nas ditas leituras “nativas”, fui inspirada por idéias maussianas, que me sugeriram diversas pistas e mesmo direcionaram o meu olhar. Não quero dar, entretanto, a impressão de que degustei um delicioso jantar sem antes ter preparado, passo a passo, a entrada, o prato principal e a sobremesa.

Quando digo idéias maussianas, refiro-me a um legado deixado por Mauss que, provavelmente, está além dele: releituras, novas interpretações de discípulos, as quais, não apenas impedem que seus escritos sejam esquecidos, como dão novos tons a sua obra, muitas vezes engrandecendo-a ainda mais.

Provavelmente reside, na opção teórica, as origens de um certo olhar “generoso” sobre a doutrina da abundância e a forma como as diversas igrejas vêm combinando o religioso e o econômico, o que explicaria também a minha preferência por determinadas interpretações acadêmicas em detrimento de outras.

Da mesma forma que reconheço muito beber em fontes maussianas, acredito que muitos autores analisam a questão da abundância inspirados em outros referenciais teóricos, como, por exemplo, Bourdieu. Revendo a literatura acadêmica sobre o tema da abundância e, mais especificamente, sobre a questão do sacrifício, chamou-me a atenção o fato das teorias maussianas serem utilizadas, quase sempre, no sentido de se buscar uma compreensão maior apenas do universo simbólico dos fiéis. Ao meu ver, estudar o sacrifício na IURD sob uma certa aura do pensamento maussiano, implica não somente uma compreensão do universo simbólico dos fiéis, mas também dos ditos “especialistas religiosos”. Embora teorias como as de Mauss já sejam em si interpretações “sintéticas”, conforme diz Sperber, elas se mostram como “fontes de inspiração interpretativa, repertórios de ‘significações’ possíveis”<sup>68</sup>.

Surgem aqui algumas questões. Em primeiro lugar, tais universos simbólicos fiéis/pastores demonstram estar mais imbricados do que podem parecer à primeira vista. Em segundo lugar, ao se falar em dois universos, ainda que compartilhados, não se deve desconsiderar os problemas envolvidos na atitude de colocar todos os fiéis sob o mesmo rótulo (universo dos fiéis) bem como os especialistas (universo dos especialistas), como se existissem apenas dois grandes atores em cena. Parece simples: tendo em vista alguns fiéis

---

<sup>68</sup> SPERBER, Dan. *O saber dos antropólogos*. 1992. Rio de Janeiro, Edições 70, p. 48.

e alguns pastores, são criados os mundos dos fiéis e dos pastores. Mas, não esquecendo dos retoques, são criadas também algumas pontes entre um universo e outro. Quanto às categorias, são didáticas e redutoras, o que sugere ser importante não perder de vista seus limites e mesmo ressaltá-los, abrindo caminhos para novas formas de pensar<sup>69</sup>. Ao que parece, os “tipos-ideais” puros são ficções menos realistas do que aquele “tipo-ideal” estranho, fragmentado, que surge de forma paradigmática nas sociedades complexas. Parafraseando Simmel, os tipos-ideais estão associados a uma “exageração de certas características dos dados reais”<sup>70</sup>.

Mas por que a opção por Mauss? Penso que a teoria maussiana da dádiva traz elementos importantes para se pensar o laço social, a aliança entre indivíduos em inter(ação), e não apenas as relações de um grupo de fiéis com a Divindade.

Tentando superar os dois grandes paradigmas presentes nas ciências sociais, o holismo e o individualismo metodológico, Alain Caillé faz a sua aposta no que ele chama de “paradigma da dádiva e do simbolismo”. Visão ingênua ou o que ele chama de um certo “rousseauismo ingênuo e perigoso”? Para o autor, os dois paradigmas citados são “incapazes de pensar – ao contrário do que crêem – a *gênese do laço social* e a aliança. Totalmente incapazes, também, de pensar a dádiva. E, por conseguinte, o político”.<sup>71</sup>

Mas quais são os limites do holismo e do individualismo apontados por Caillé? O holismo não consegue explicar a formação do laço social, que existiria antes e independentemente dos sujeitos. Tal postura, segundo o autor, dificultaria pensar as

---

<sup>69</sup> Cabe aqui algumas considerações de Sperber sobre as “generalizações” antropológicas. A partir de uma afirmação de Evans-Pritchard sobre a forma como os Nuer concebem o sacrifício, ele argumenta: “o elo entre o episódio anedótico e o comentário, por um lado, e a generalização, por outro, está feito. Isto deve-se, em parte, ao facto de que a própria generalização é demasiado vaga para ser sujeita a uma corroboração ou a uma refutação decisiva. Dizer que um ‘sacrifício a Deus parece ser considerado como um resgate’ é tomar demasiadas precauções para o risco. Quem é que afinal, ‘parece considerar’? Todos os Nuer? A maior parte deles? Alguns deles? Quando? Em geral? Somente em certas ocasiões? ‘Parece’, sim, mas devido a quê? ‘Considerar’, sim, mas em que espírito? Convicto? Especulativo? (...) ‘Deus entra num pacto...’ e ‘o homem conclui uma espécie de negócio’ parecem ser as afirmações mais claras. A questão é a seguinte: quem é que afirma, exactamente? O etnógrafo? Seria muito estranho; o etnógrafo não é, geralmente, um adepto da religião que estuda; não acredita que Deus entre num pacto ou faça um negócio. Será, então, que o etnógrafo cita afirmações de Nuer? Se tal fosse o caso, di-lo-ia, sem dúvida. Estas frases, embora apresentadas pelo etnógrafo, não são proferidas nem por ele, nem pelos Nuer. Estão imbuídas de um compromisso entre o pensamento dos Nuer e os meios de expressão do etnógrafo. Por outras palavras, constituem, tipicamente, interpretações” SPERBER. *O saber dos antropólogos*. Op. cit., p. 32.

<sup>70</sup> Simmel, Apud. PEREZ, Léa Freitas. “Fim de século, eferescência religiosa e novas reconfigurações societárias”. 1999. (mimeo) *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, p. 4.

<sup>71</sup> CAILLÉ, Alain. “Nem holismo nem individualismo metodológicos – Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13. n. 38. Outubro de 1998, pp. 5-37, p. 14.



obrigações de dar, receber e retribuir, presentes, ainda que sob aspectos particulares, em todas as sociedades e que constituem a própria essência do social. Por outro lado, o individualismo metodológico, ao hipostasiar o indivíduo e propor que “as relações sociais podem e devem ser compreendidas como resultante do entrecruzamento dos cálculos efetuados pelos indivíduos”, mostra-se incapaz, tanto quanto o holismo, “de proceder à geração lógica do elo que une esses átomos individuais”. Lembrando Durkheim, ele cita “não é possível fazer o altruísmo nascer do egoísmo”. A única saída, segundo Caillé, seria a “aposta da dádiva”: “(...) assim como a dádiva é o que permite constituir alianças entre pessoas concretas bem distintas e invariavelmente inimigas em potencial, unindo-as numa mesma cadeia de obrigações, desafios e benefícios, a dádiva não é passível de interpretação nem na linguagem do interesse, nem na da obrigação, nem na do prazer e nem mesmo na da espontaneidade, já que não é senão uma aposta sempre única que liga as pessoas, unindo simultaneamente, e de uma maneira sempre nova, o interesse, o prazer, a obrigação e a doação”<sup>72</sup>.

Para a compreensão do “caso Universal”, é muito elucidativo não só pensar, a partir da teoria da dádiva, as relações de reciprocidade que ligam fiéis/pastores/Divindade no seio da igreja, mas também que esses três atores estão inseridos em um “kula” muito mais vasto. E aqui vem à minha mente a idéia da rede humana de Elias, bem como a bela história narrada por Lévi-Strauss sobre um certo Qesalid que não havia se tornado um grande feiticeiro porque curava seus doentes, mas que curava seus doentes porque havia se tornado um grande feiticeiro<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> CAILLÉ. “Nem holismo nem individualismo metodológicos”. Op. cit., p. 13-14, 15 e 30.

<sup>73</sup> ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. 1996. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor e LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 1970. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 184.

### ***Religião e economia: polemizando o debate***

Colocando a doutrina da abundância Universal em discussão, levanta-se a questão da forma como os domínios do religioso e do econômico relacionam-se nas sociedades hoje. Na medida em que é dito aos fiéis que a eles cabe buscar as prosperidades física, espiritual e financeira sem culpa ainda neste mundo, tem-se colocado para a academia novas pautas de estudo que reavaliem o distanciamento que parecia haver entre a religião e a economia e que agora aparecem mais próximas, nublando as fronteiras entre ambas.

Se o projeto da modernidade operou a separação entre os domínios do religioso e do econômico, hoje é preciso repensar as distâncias entre tais esferas. Para Sanchis, o que explica provavelmente o grande fascínio da Universal é a combinação “genial” que faz entre pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade: “um autêntico reencantamento do Mundo, muito pouco ‘moderno’, pouco protestante também, mas que fiéis neopentecostais reassumem, junto com e à revelia de sua ‘modernidade’”<sup>74</sup>. A Teologia da Prosperidade, segundo o autor, seria uma evidência desta “diacronia que se sobrepõe na sincronia”, pois o dinheiro teria um lado tanto pré-moderno quanto moderno.

Neste debate, parece pairar a suspeita de que a esfera religiosa foi violada, perdendo sua castidade para o grande vilão personificado na figura da economia de mercado. Para não restringir o “impacto” da suposta “novidade” (se é que isso é realmente uma novidade) ao âmbito da academia, é possível perceber como a discussão está infiltrada na mídia e em conversas informais entre “comuns”. Como diz Perez: “nossos intelectuais e os mídias parecem sofrer de uma atração fatal por visões reducionistas, utilitaristas, bipolares, em consonância com a razão iluminista”. A autora continua: “a modernidade e seu projeto universalizante de assimilação e de conformidade ao padrão do Estado-nação como paradigma de civilização hipostasiaram a diferença, fundando o humano numa condição existencial de separação e isolamento, em nome da razão e, portanto, contra o irracionalismo da religião. (...) Ela atua em nome de uma pretensa integração harmônica de

---

<sup>74</sup> SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. *Globalização e religião*. 1997. Petrópolis, Vozes, pp. 103-115, p. 109.

um todo constituído por partes organicamente articuladas, o que – no plano da cultura – constitui o ‘mito da integração cultural’”<sup>75</sup>.

A presença de elementos associados ao econômico na religião neopentecostal é vista com olhares surpresos, se não indignados, instigando estudos para uma compreensão da forma como o cenário religioso tem se apresentado em consonância com a esfera econômica. Se antes modelos teóricos como o de Bourdieu já eram utilizados para pensar a religião, agora a utilização de suas idéias potencializa-se; suas categorias: empresa, cliente, dentre outras, parecem se encaixar como uma luva, quando se trata de analisar o universo neopentecostal. A lógica interna da economia de mercado é vista no interior do campo religioso, se é que é possível traçar fronteiras precisas entre as diferentes esferas sociais. Parece sutil a distinção, mas o modelo bourdiano, por exemplo, já não é mais visto como um modelo heurístico para pensar possíveis relações entre atores sociais. Suas categorias econômicas, como empresa, cliente, não são utilizadas com a finalidade das analogias didáticas; elas são empregadas literalmente. Se tal modelo parece “encaixar-se” na análise de qualquer religião, no caso do neopentecostalismo, “encaixa-se” duplamente. Não só fomos vencidos pelo primado da razão prática, mas, no limite, passamos a viver em um mundo onde as igrejas neopentecostais transformaram-se em empresas e seus fiéis em consumidores.

A polêmica entre o econômico e o religioso, no que diz respeito à IURD, parece surgir em três níveis: Primeiramente, choca a utilização de certos termos supostamente econômicos para se falar em Deus. Ao falar do “significado espiritual” das ofertas e dos dízimos, Edir Macedo enfatiza a necessidade de se fazer um “contrato” com Deus, tornando-se “sócio” Dele. Neste discurso da reciprocidade, surgem termos como “dívida”, “retorno”, etc. Em segundo lugar, parece problemática a busca, na religião, da prosperidade, inclusive financeira. A garantia da sociedade com Deus está alicerçada na possibilidade de se alcançar uma vida próspera e abundante, o que envolve os aspectos espiritual, físico e financeiro. O sucesso financeiro, por sua vez, é muito enfatizado, correspondendo a um dos grandes planos de Deus para o homem. O próprio sucesso da IURD, que envolve tanto as curas espirituais e físicas quanto a expansão de seu patrimônio,

---

<sup>75</sup> PEREZ, Léa Freitas. “Campo religioso em conflito! Mas que conflito é esse?”. 1996. (mimeo) *VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, p. 10.

é explicado a partir desta crença. E, finalmente, parece incomodar a incorporação do dinheiro enquanto vítima ritual. Embora existam inúmeras formas de sacrifício, no caso da IURD, a oferta e o dízimo estão praticamente indissociados do dinheiro, considerado a “ferramenta sagrada que Deus usa na Sua obra”.

Ao se pensar a presença do economicismo na religião surge, no entanto, uma situação análoga, qual seja, o economicismo no discurso científico. Muito embora certos analistas critiquem a infiltração de categorias econômicas no discurso religioso, suas próprias falas parecem reproduzir um certo “economês”.

Como a economia é, nas sociedades modernas, o *locus* de produção simbólica e toda a sociedade é atingida por seu quadro classificatório, a própria ciências sociais corre o risco de incorporar o discurso econômico em sua análises do fenômeno religioso, reduzindo a religião a uma extensão do mercado, como se, no domínio do religioso, operasse apenas a dinâmica própria da economia de mercado<sup>76</sup>. A “naturalização” de tal quadro classificatório, que emana da esfera econômica, pode levar a sérias distorções, como achar que as culturas humanas são formuladas simplesmente a partir de uma razão instrumental.

Sergio Miceli chama a atenção para os riscos de tal atitude: “(...) se, por um lado, [Bourdieu] critica a importação apressada e inconsistente de imagens e vocábulos extraídos do discurso biológico e mecânico, de outro, solicita ‘elasticidade nas definições’ e ‘disponibilidade semântica dos conceitos’ como uma das condições para a invenção sociológica. Agora o fato de que ele próprio levou às últimas conseqüências a analogia econômica ao transpor para a análise do campo simbólico o vocabulário da esfera propriamente econômica - capital cultural, bem simbólico, empresa de salvação etc. - são os alvos explicativos da sociologia sistêmica fundada no método comparativo que, na verdade, justificam o equipamento metodológico a que recorre”<sup>77</sup>.

Organizando o debate com meus supostos interlocutores, seguem alguns temas como pautas para a discussão. Como disse na introdução, diante da proposta de me debruçar sobre as temáticas “o religioso e o econômico: discursos que se encontram”; “buscando a prosperidade financeira através da religião” e “o dinheiro enquanto vítima

---

<sup>76</sup> A idéia de que, nas sociedades modernas, a economia é local privilegiado de produção do simbolismo é apresentada por Sahlins em “Cultura e razão prática”. Deixo esta questão temporariamente em suspenso, voltando a ela a seguir. SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. 1979. Rio de Janeiro, Zahar.

<sup>77</sup> MICELI, Sergio. “A força do sentido”. *A economia das trocas simbólicas*. Op. cit., p. XXX.

sacrificial”, que refletem a tensão presente na relação religião-economia, torna-se relevante passar também por outros temas que permitam um olhar mais “generoso” sobre as combinações, a princípio exóticas, que a Universal vem fazendo.

### *Em busca da razão simbólica*

Como diz Barros, baseando-se em Oro, enquanto alguns autores preferem apoiar suas análises nas representações dos pastores, que estariam marcadas por uma lógica utilitária do lucro e do ganho, outros optam pelas representações dos fiéis, associadas à lógica cultural e simbólica<sup>78</sup>. E aqui, como dito anteriormente, a teoria maussiana da dádiva tem sido utilizada para pensar apenas a lógica dos fiéis, sendo que, para explicar a lógica dos pastores, outros são os instrumentais utilizados, como o de Bourdieu, que alicerça seu arcabouço teórico sobre a noção de “razão prática”.

No caso da opção pelas teorias bourdianas para a análise da Universal, a ênfase recai sobre o fato do interesse religioso estar estreitamente ligado à necessidade de legitimação das condições de existência e da posição na estrutura social. Neste sentido, se por um lado, a mensagem religiosa legitima as posições privilegiadas na estrutura das relações sociais, de outro, justifica as posições inferiores. Para Bourdieu, a religião, enquanto “estrutura estruturada estruturante”, deve ser vista, também, como um instrumento de dominação que, ao cumprir a sua função ideológica, naturaliza a “topografia política”, legitimando e perpetuando a estrutura das relações sociais. A religião serve a interesses “temporais”, ligados às condições de existência e à posição na estrutura social. Os sistemas religiosos são construídos a partir de uma razão prática<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> BARROS. “*A Batalha do Armagedom*”. Op. cit., p. 176.

<sup>79</sup> Para Bourdieu, a religião, enquanto sistema simbólico, mostra-se como um “instrumento de dominação estruturante porque estruturado”. “Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos”. Não basta considerar os sistemas simbólicos enquanto “estruturas estruturantes” (instrumentos de conhecimento), como o faz Durkheim, ou como “estruturas estruturadas” (instrumentos de comunicação), como propõe Lévi-Strauss. É preciso fazer uma síntese destas duas abordagens; os sistemas simbólicos são “estruturas estruturantes” porque estão “estruturados”. No entanto, falta ainda recuperar a função política dos sistemas simbólicos, na medida em que são veículos de poder e de dominação. Para tal, o autor busca elementos tanto na teoria weberiana quanto na marxista. A construção sociológica do fato religioso implica em percebê-lo como a “expressão legitimadora de uma posição social”. A produção simbólica corresponde a uma transfiguração da realidade para a satisfação de interesses “temporais”, sendo o seu objetivo, legitimar e perpetuar a ordem social, servindo aos interesses de certos grupos sociais. Qualquer abordagem que não leve em conta a função política e ideológica da religião mostra-se limitada. Os limites da análise etnográfica, segundo Bourdieu, estão no fato dos etnógrafos postularem uma “ideologia ingenuamente antifuncionalista”, que não leva em consideração as relações entre estrutura social e estrutura das mensagens religiosas. Para ele,

Não gostaria de perder de vista, também, a força daquele que Godbout chamou de “paradigma dominante”, pois acredito ser ele a fonte inspiradora de muitos estudiosos que têm analisado a doutrina da abundância. Segundo o autor, as diversas teorias: da escolha racional, da racionalidade instrumental, do individualismo metodológico, do utilitarismo, do *homo oeconomicus* e econômica neoclássica são aspectos diferentes do neoliberalismo, considerado o “paradigma dominante”, que possuem um núcleo comum: “elas dizem respeito ao que circula, procuram explicar o sistema de produção e, sobretudo, de circulação das coisas e dos serviços na sociedade a partir das noções de interesse, de racionalidade, de utilidade”<sup>80</sup>. Debruçando-se sobre o “paradigma dominante”, ele comenta sobre duas de suas noções fundamentais: a preferência e a otimização. De acordo com esse paradigma, o indivíduo toma suas decisões a partir de suas preferências – interesses, valores, fins, necessidades e paixões. A preocupação está em saber, “dadas” as preferências, de que maneira o indivíduo toma as suas decisões. Surge aqui outro conceito-chave fornecido pela teoria da racionalidade instrumental ou racionalidade dos meios em relação aos fins: a otimização, atitude do indivíduo de maximizar a diferença custo-benefício, independente dos seus valores, e escolher a ação que traga melhor resultado de acordo com os seus interesses “naturais”.

Diante das questões levantadas, acho relevante rever as origens da razão prática e os seus limites explicativos. De uma perspectiva diferente, Sahlins pensa os sistemas simbólicos a partir da “razão simbólica”, trazendo *insights* importantes para que se possa repensar o fenômeno religioso. Para o autor, as culturas humanas não podem ser compreendidas a partir da atividade prática e do interesse utilitário<sup>81</sup>. Se as pressões

---

é preciso recuperar as informações acerca do recrutamento, formação, posição e função na estrutura social dos agentes religiosos. BOURDIEU. “Gênese e estrutura do campo religioso”. Op. cit., p. 34.

<sup>80</sup> GODBOUT, Jacques T.. “Introdução à dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13. n. 38. Outubro de 1998, pp. 39-62, p. 39.

<sup>81</sup> Em relação às velhas dicotomias, tema polêmico que parece sustentar o debate nas ciências sociais, Sahlins postula que o conceito antropológico de cultura seria um desafio à razão prática e deixaria para trás velhos dualismos como espírito/matéria, idealismo/materialismo, uma das marcas da teoria antropológica desde o século XIX. No debate entre os defensores do utilitarismo e os do enfoque cultural; os primeiros postulam que a ação intencional e pragmática do homem determina a cultura enquanto os segundos defendem que a cultura determina a experiência prática e a prática ordinária. Nesses termos, o debate fica restrito à escolha entre, de um lado, a existência de objetos sem pensamento, e, de outro, de homens sem mundo. A solução não estaria, tão pouco, no meio destes pólos teóricos. “(...) nunca há um verdadeiro diálogo entre o silêncio e o discurso: de um lado, as leis e forças naturais 'independentes da vontade humana' e do outro o sentido que os grupos de homens conferem invariavelmente a si mesmos e ao mundo" SAHLINS. *Cultura e razão prática*. Op. cit., p. 68.

materiais conformam as culturas, isto só é possível a partir de um esquema simbólico, característico de cada formação cultural. Baseando-se em Boas, para quem "(...) o olho que vê é considerado em sua particularidade cultural", ele afirma que a cultura estabelece as mediações entre sujeito e objeto não só ao permitir a apreensão do real por meio de formas e conteúdos significativos, como também ao definir os elementos relevantes do real a serem apreendidos<sup>82</sup>. Como diz Tolosana, não existe um contato imediato entre sujeito e objeto. O sujeito antecipa o significado do objeto, não existindo barreiras que impeçam a atividade criadora do espírito humano de conferir diferentes significados às coisas e aos fatos. Há, neste processo, uma verdadeira "orgia associativa"<sup>83</sup>.

O que parece ocorrer, segundo Sahlins, é uma ilusão do homem moderno de que uma razão prática determina a cultura, provocada pelo fato da economia ser, nas sociedades modernas, o local institucional privilegiado onde se exerce a atividade simbolizadora. Ela oferece o código para a compreensão de outras relações e atividades, sendo suas categorias difundidas por todo o espectro cultural: "mesmo fora das transações comerciais, no que é às vezes chamado de 'vida' em vez de 'trabalho' - nas associações de bairro, grupos de igrejas, clube, ou no pôquer semanal - também aí entra um elemento econômico decisivo: um reflexo, direto ou indireto, mas sempre essencial das relações de produção (...) nenhuma instituição, não importa se dirigida por outros princípios ou orientada com outros propósitos, é imune a essa estruturação pelas forças econômicas (...) O dinheiro é para o Ocidente o que o parentesco é para os demais"<sup>84</sup>.

A diferença entre as sociedades primitivas e as civilizações ocidentais, segundo o autor, está no fato de que, nas sociedades primitivas, o *locus* de produção simbólica está

---

<sup>82</sup> A possibilidade que os homens possuem de atribuir às coisas significados distintos e valores diferenciais faz com que os grupos sociais constituam quadros culturais distintos. O domínio do social é o domínio da modalidade, como diria Mauss. De acordo com Sahlins, as culturas devem ser compreendidas, assim, enquanto sistemas simbólicos específicos, cada qual apresentando uma organização particular das relações dos indivíduos entre si e dos indivíduos com a natureza. Considerando que a cultura é formulada a partir de uma razão simbólica ou significativa, somente por meio do estudo do significado é possível compreender a unidade de certa ordem cultural. Qualquer explicação funcional deve ser subordinada ao sistema significativo, ou seja, a utilidade e o interesse prático são criados pela atividade de simbolização. Isto não implica, contudo, a exclusão das possíveis conseqüências das forças e das limitações materiais sobre a ordem cultural. No entanto, a natureza das forças não determina a natureza dos efeitos. "(...) a natureza dos efeitos não pode ser interpretada a partir da natureza das forças porque os efeitos materiais dependem de sua localização cultural. A própria forma de existência social da força material é determinada por sua integração no sistema cultural" SAHLINS. *Cultura e razão prática*. Op. cit., p. 140 e 227.

<sup>83</sup> TOLOSANA, Carmelo Lisón. "Antropología Hermenéutica". *Antropología Social y Hermenéutica*. 1983. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 133.



associado às relações de parentesco, enquanto que, na civilização ocidental, o *locus* está na economia. Na primeira, as transações são mediadas por um “coeficiente social”, na segunda, por um “coeficiente material”. Considerando que tanto as sociedades primitivas quanto as civilizações ocidentais são sistemas culturais, a diferença entre ambas é que as últimas possuem a ilusão de que a economia e a sociedade são formuladas a partir de uma razão prática<sup>85</sup>.

Tendo em vista as análises acadêmicas sobre a doutrina da abundância, acho extremamente delicado conduzir as reflexões para o domínio exclusivo do utilitarismo, da racionalidade instrumental. Considero relevante, portanto, buscar em Sahlins a idéia de que o interesse pragmático ou temporal é criado pela cultura, tendo em vista a possibilidade humana de simbolizar. Como ele sugere, não se pode dissolver a ordem simbólica na “verdade ácida da razão instrumental”. A economia capitalista, mais precisamente, “produz não somente objetos para sujeitos apropriados, como sujeitos para objetos apropriados”<sup>86</sup>. E, lembrando Mauss, “a própria **palavra interesse é recente** (...) Nas morais antigas mais epicuristas, são o bem e o prazer que se procura, e não a utilidade material. Foi preciso a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que fossem postas em vigor e elevadas à altura de princípios as noções de lucro e de indivíduo”<sup>87</sup>. Neste contexto, vale rever também a opinião de Polanyi sobre as profecias de Adam Smith acerca do *homo oeconomicus*: “um pensador do quilate de Adam Smith sugeriu que a divisão do trabalho na sociedade dependia da existência de mercados ou, como ele colocou, da ‘propensão do homem de barganhar, permutar e trocar uma coisa pela outra’. Esta frase resultou, mais tarde, no

---

<sup>84</sup> SAHLINS. *Cultura e razão prática*. Op. cit., p. 236.

<sup>85</sup> "(...) ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo 'pensamento selvagem'. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles. Ainda assim, falamos como se nos tivéssemos libertado de concepções culturais constrangedoras, como se nossa cultura fosse construída a partir das atividades e experiências 'reais' de indivíduos voltados para seus interesses práticos. (...) Marx escreveu que uma sociedade primitiva não poderia existir a não ser disfarçando para si mesma as bases reais daquela existência, como através de formas de ilusões religiosas. Mas a observação talvez se aplique mais à sociedade burguesa. Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema especialmente aquelas teorias acadêmicas de práxis pelas quais nos concebemos e ao resto do mundo. Uma teoria da práxis baseada em interesses pragmáticos e condições 'objetivas' é a forma secundária de uma ilusão cultural, e seu fruto elaborado, empírico e estatístico, a investigação 'ética' de nossas ciências sociais, a titulação intelectual de uma mistificação 'êmica'" SAHLINS. *Cultura e razão prática*. Op. cit., p. 239.

<sup>86</sup> SAHLINS. *Cultura e razão prática*. Op. cit., p. 237.

<sup>87</sup> MAUSS, Marcel. "O ensaio sobre a dádiva". *Sociologia e Antropologia*. v. 2. 1974. São Paulo, EPU e EDUSP, p. 178.

conceito de Homem Econômico. Em retrospecto, pode-se dizer que nenhuma leitura errada do passado foi tão profética do futuro. Na verdade, até a época de Adam Smith, essa propensão não se havia manifestado em qualquer escala considerável na vida de qualquer comunidade pesquisada e, quando muito, permanecia como aspecto subordinado da vida econômica<sup>88</sup>.

Mas, afastando-me um pouco das origens simbólicas da razão instrumental, e considerando que hoje a economia é o espaço privilegiado de produção do simbolismo, o que ocorreu com a religião? Sahlins provavelmente diria que a forma e o conteúdo da mensagem religiosa estão condicionados ao lugar que ocupam no sistema cultural, à maneira como se encontram integrados na cultura, possuidora de um “código existencial”, de um esquema significativo particular. De toda forma, ainda que nas sociedades modernas o religioso seja influenciado pela economia, de onde emana o simbolismo, faço a defesa de que a religião não foi totalmente submetida e absorvida pelo econômico estrito senso. Não parece satisfatório pensar que todo homem religioso age como um homem econômico *tout court*, que orienta sua ação social unicamente de modo racional com relação a fins. O homem religioso, antes de mais nada, orienta sua ação tendo em vista certos valores presentes na cosmologia a qual adere. O fato do discurso religioso Universal estar repleto de noções da esfera econômica e dos fiéis estarem buscando a prosperidade não implica, necessariamente, que o sagrado vendeu-se ao capitalismo selvagem.

Como mostra Mauss, há, nas sociedades modernas, elementos típicos do sistema de dádiva-troca como o “dar espontânea e obrigatoriamente”, ainda que estejam um pouco nebulosos. Ao investigar a circulação obrigatória de riquezas, tributos e dádivas existente na Polinésia, Melanésia e nas sociedades americanas, Mauss constatou a presença do sistema de prestações com os seus três momentos complementares e interdependentes: as obrigações de retribuir, de dar e de receber. Tais obrigações constituem o que Mauss chamou de uma “teoria geral da obrigação” em que “tudo vai-e-vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as categorias, sexos e gerações”. Direitos e deveres, que se mostram simétricos e contrários, dão vazão à circulação de dádivas entre os diversos

---

<sup>88</sup> POLANYI, Karl. *A grande transformação – as origens da nossa época*. 1980. Rio de Janeiro, Editora Campus, p. 61.

grupos. Tudo circula, as dádivas circulam, mas, na realidade, o que está em jogo são as alianças espirituais. Trocam-se matérias espirituais por meio das dádivas. Os homens estão ligados espiritualmente a seus bens que, quando passados a outrem, estabelecem ligação espiritual com o doador. E, neste sentido, misturam-se doadores e beneficiários, homens, coisas e matéria espiritual<sup>89</sup>. Mas, voltando ao argumento de Mauss sobre a atualidade do regime da dádiva, seguem seus esclarecimentos: “instituições desse tipo forneceram realmente a transição para nossas próprias formas de direito e de economia. Elas podem servir para explicar historicamente nossas próprias sociedades. (...) Uma parte considerável de nossa moral e mesmo de nossa vida continua estacionada nessa mesma atmosfera da dádiva, de obrigação e de liberdade misturadas. Felizmente, nem tudo está classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor sentimental além de seu valor venal, tanto é que há valores que pertencem somente a este gênero. Não temos apenas uma moral de comerciantes. Restam-nos pessoas e classes que guardam ainda os costumes de outrora, e quase todos dobramo-nos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em determinadas ocasiões”<sup>90</sup>.

Proponho, desta forma, que a razão prática não determina irremediavelmente a religião. Nas sociedades modernas, em específico, as relações entre os homens não se resumem aos códigos da economia, ou seja, não são mediadas simplesmente por “coeficientes materiais”. Certas trocas não podem ser vistas simplesmente em termos de compra e venda e, embora exista interesse, o interesse é de outra natureza, que não aquele predominante em uma economia de mercado; as coisas trocadas possuem uma virtude especial, um valor sentimental, antes de um valor venal.

Por uma questão de sensibilidade teórica, acho difícil pensar o fenômeno religioso a partir de instrumentais como o de Bourdieu e daqueles associados ao “paradigma

---

<sup>89</sup> Um relato de um informante maori mostra-se bastante elucidativo para a compreensão desta moral dos presentes: “o *hau* não é o vento que sopra. Nada disso. Suponha que o senhor possui um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; o senhor o dá sem um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento (*utu*), presenteando-me como alguma coisa (*taonga*). **Ora esse *taonga* que ele me dá é o espírito (*hau*) de *taonga* que recebi do senhor e que dei a ele. Os *taonga* que recebi por esses *taonga* (vindos do senhor) tenho que devolver-lhe.** Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, quer sejam desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los ao senhor, pois são um *hau* de *taonga* que o senhor me havia dado. Se eu conservasse esse segundo *taonga* para mim, isso poderia trazer-me um mal sério, até mesmo a morte. Tal é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta (...)” MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 53 e 59, grifos meus.

<sup>90</sup> MAUSS. “O Ensaio sobre a Dádiva”. Op. cit., p. 163.

dominante”. E sinto um incômodo ainda maior quando, por uma opção pelas representações dos pastores, como diz Barros, tais instrumentais são utilizados para se pensar a presença de uma provável lógica do lucro e do ganho, operante no universo dos pastores. Antes de tudo, em que medida os pastores não são também fiéis? Por que, por um lado, os fiéis que são também empresários estão colocados junto ao universo dos fiéis e, por outro lado, os pastores, enquanto fiéis e empresários, são postos junto ao universo dos pastores?

A situação parece um pouco mais complicada, já que é possível pensar que não apenas a razão instrumental tem origem simbólica, como também que ela não domina totalmente as sociedades modernas, portadoras, a princípio, de um “código material de existência”. Para a compreensão de algumas relações sociais, torna-se relevante o afastamento de um modelo estritamente utilitário sob o risco de se perder de vista a não-onipresença e a não-onipotência da razão instrumental e do *homo oeconomicus*.

Quanto à idéia defendida por inúmeros autores acerca da localização periférica da dádiva (nos interstícios sociais), embora fundamento da vida social, eu levanto a pergunta: será que ela ocupa hoje um espaço tão marginal assim? A própria configuração do religioso, combinando pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade, como diz Sanchis, não levantaria uma provável desconfiança da localização periférica da dádiva?<sup>91</sup> Ao falar das novas sensibilidades religiosas, Perez comenta a dinâmica da hibridização, para a qual “a questão não é ter coerência ou exclusividade, pois o que importa é o jogo, a efervescência que re-ligam, que criam ambiência, que põem em contato os seres e as coisas deste mundo com os seres e as outras dos outros mundos. Dito de outro modo: o que importa é a reciprocidade”<sup>92</sup>. Ao que penso: esta atmosfera da dádiva, ao estar presente no contexto religioso, não fica aí encerrada, ultrapassando seus limites e “contaminando” a vida profana. Para desenvolver meus argumentos, recorro às noções geertzianas de “modelo de” e “modelo para”. A religião é um “modelo de” e um “modelo para”: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência

---

<sup>91</sup> SANCHIS. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. Op. cit.; SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileira’”. *Nem anjos nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 1996. Petrópolis, Vozes, pp. 34-63.

<sup>92</sup> PEREZ. “Campo religioso em conflito”. Op. cit., p. 14.

geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”<sup>93</sup>.

A crença religiosa serve enquanto um “modelo de” ação no mundo, um ethos. Portanto, penso que o fiel incorpora a lógica da dádiva também na sua vida profana.

Macedo cita o exemplo do trabalho diário do patrão e do empregado que deve ser visto como uma oferta de sacrifício, na medida em que os homens devem dar o melhor de si em tudo aquilo que fazem. Tanto o trabalho secular quanto o espiritual devem ser executados com boa vontade. Não é à toa, que os crentes são reconhecidos por sua “probidade reconhecida”, sendo valorizados em certas profissões, como no caso das mulheres pentecostais enquanto empregadas domésticas<sup>94</sup>.

Mesmo os defensores do modelo da dádiva afirmam que, no âmbito do mercado e do Estado, não existe espaço para a dádiva, circunscrita a um outro domínio. No entanto, é interessante pensar em uma sobreposição ou talvez em um entrelaçamento de momentos. Em outras palavras, mesmo no que poderia ser considerado um momento de mercado, há espaço para a dádiva e vice-versa. A dádiva não possui uma localização, mas ela surge na relação das pessoas com as coisas, com as pessoas e com os acontecimentos, o que pode ocorrer mesmo durante o expediente de trabalho, considerado um momento de mercado. Não existe, necessariamente, hora e local para o surgimento da dádiva. Ela é relacional, contextual e imprevisível. Talvez existam momentos propícios, mas a imprevisibilidade e o mistério caracterizam a própria dádiva. Faço minhas as palavras de Godbout: “a dádiva seria uma experiência em que a distância entre fins e meios é abolida, em que não há mais fins e meios, mas um ato que preenche o espaço de significação do sujeito e faz com que sejamos ultrapassados pelo que passa por nós. (...) Uma experiência em que a sociedade é vivida como comunidade”<sup>95</sup>. Há um momento, em meio ao burburinho da cidade, à efervescência da bolsa de valores, às tensas negociações comerciais, ao apelo de venda do camelô, à pechincha no sacolão em que a troca passa a ser mais importante do que a coisa trocada.

---

<sup>93</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1989. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, p. 104.

<sup>94</sup> CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. 1996. Petrópolis, Vozes, p. 140.

<sup>95</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 49.

### *O religioso e o econômico: discursos que se encontram*

Depois de sinalizar quais os referenciais teóricos que estão a orientar o meu olhar e que, de alguma forma, circunscrevem-me em determinado círculo mágico, volto aos três grandes focos de polêmica, norteadores do debate ficcional: noções econômicas no discurso religioso, busca de prosperidade financeira e sacrifício do dinheiro.

A começar pela presença de termos econômicos na religião, percebe-se que pairam no ar algumas frases enigmáticas que levantam dúvidas, promovem repulsa e causam indignação. Como compreender um discurso religioso permeado por noções como: “contrato”, “negócio”, “empreendimento”, “dívida”, “investimento”?

É interessante observar que esta discussão sobre o entrelaçamento dos discursos religioso e econômico vai além do diagnóstico de que supostamente a IURD está utilizando termos econômicos em seu vocabulário. Muitos analistas apostam que a incorporação de tais termos ocorre simultaneamente à introjeção de formas de conduta também tipicamente econômicas. Haja visto que muitos afirmam que o “discurso neoliberal” da IURD está fazendo com que os fiéis se tornem “homens econômicos”, não só em suas relações com o sagrado, mas também em suas vidas profanas. No âmbito do sagrado, eles negociam com a Divindade e, do profano, eles são “vigorosos consumidores”<sup>96</sup>.

Diante de tanto barulho, quem diria que o econômico nasceu do sagrado? Como nos mostra Mauss, nas sociedades arcaicas, “excedentes muito grandes, falando em termos absolutos, são acumulados; são gastos amiúde com puro desperdício, com um luxo relativamente enorme e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moeda, que são trocados. Mas toda esta economia muito rica está ainda cheia de elementos religiosos (...)”. Ao que ele completa: “sob esse ponto de vista, respondemos já à questão da origem religiosa da noção de econômico”<sup>97</sup>. Termos como “dívida”, “pagamento”, “reembolso”, “empréstimo”, “crédito” e “prazo” já estavam, assim, presentes no sistema de trocas-dávivas e, nem por isso, os homens poderiam ser considerados *homo oeconomicus*.

---

<sup>96</sup> JARDILINO, José Rubens Lima. “Neopentecostalismo: religião na fronteira da modernidade”. *Revés do Avesso*. Novembro/dezembro 1994, pp. 42-50 e CAMPOS, Leonildo Silveira. “Teatro, templo e mercado: a Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo religioso protestante”. 1998. (mimeo). *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*.

Não obstante a presença de tais noções, o econômico estava submerso nas relações sociais e, antes de ser um *homo oeconomicus*, o homem era um ser social. Ao analisar a importância do crédito no sistema econômico dos índios da Colômbia Britânica, Mauss comenta: “corrigindo os termos ‘dívidas, pagamento, reembolso, empréstimo’ e substituindo-os por termos como: presentes dados e presentes retribuídos, que Boas, aliás termina por empregar, tem-se uma idéia muito exata do funcionamento da noção de crédito no potlatch”<sup>98</sup>.

Focalizando a atenção na noção de moeda, observa-se que ela já esteve estritamente vinculada à idéia de poder mágico, sendo a definição que hoje fazem os economistas do que venha a ser a moeda algo muito característico de um momento específico da história. Mauss levanta a pergunta: a fé que alimentamos pelo ouro não seria um resultado da confiança que possuímos no seu poder? Poder de constranger o outro a estabelecer contato, poder de obrigar o outro a fazer aliança. Como constata o autor, em diversas sociedades primitivas, “la noción de moneda aparece aliada com la noción más precisa de sagrado”. A moeda, enquanto um fato social, deve ser vista, portanto, no contexto mais amplo das relações sociais, não sendo possível reduzi-la à esfera estritamente econômica: “la moeda no es de ningún modo un hecho material y físico, sino que es, esencialmente, un hecho social; su valor reside en su poder de compra, y en la medida de la confianza que se ha depositado en ella. Estamos hablando del origen de una noción, del origen de una institución, en una palabra, de una fe”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 170.

<sup>98</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 96.

<sup>99</sup> Entre os ewhé, a noção de *dzó*, semelhante a de *mana*, corresponde à noção de poder, sendo que do radical *dzó* deriva o termo *dzonú*, que significa “coisa mágica”. Ou seja, associa-se poder e coisa mágica. Entre os algonquinos, poder-mágico, *manitú*, também está intricado com a noção de moeda, referida como “las escamas de un pescado *manitú*”. Na Melanésia, *mana* e moeda estão estreitamente vinculados. No *kula* melanésio, sistema de comércio intertribal e intratribal, presente nas ilhas Trobriand, anteriormente estudado por Malinowski, o objeto essencial das trocas são os *vaygu’a*, que podem ser de dois tipos: os *mwali* (braceletes) e os *soulava* (colares). Estes objetos, cheios de *mana*, diferenciam-se das mercadorias úteis, chamadas de *gimwali*, presentes nas simples trocas econômicas, ditas trocas vulgares. Os talismãs, os cristais de quartzo e os churinga são outros exemplos que Mauss utiliza para demonstrar a estreita associação entre moeda e poderes mágicos. Os talismãs apareciam como moedas e, simultaneamente, encerravam poderes mágicos. Aqui ele cita as tribos do Noroeste americano, mais precisamente os Kwakiutl. Nesta sociedade, o talismã, *lògwa*, era identificado por seus poderes sobrenaturais, como também era a moeda utilizada no potlatch. *Lògwa*, talismã, tem sua derivação da raiz *lòg*, poder natural. Mauss enfatiza a semelhança dos fenômenos observados tanto no Noroeste americano como na Austrália. A semelhança está tanto no fato de a tais pedras os homens conferirem poderes mágicos e religiosos e também um papel importante na esfera econômica, que jamais pode ser vista fora do contexto mais amplo das relações sociais. Ele cita um dado extremamente significativo: nas tribos australianas, comercializam-se não somente os talismãs mágicos, como

E, para não esquecer Durkheim e seu argumento de que quase todas as instituições sociais possuem origem religiosa, vale lembrar sua fala: “uma única forma da atividade social ainda não esteve expressamente ligada à religião: a atividade econômica. Todavia, as técnicas, que derivam da magia revelam, por esse mesmo fato, origens indiretamente religiosas. Além disso, o valor econômico é uma espécie de poder ou de eficácia, e conhecemos as origens religiosas da idéia de poder. A riqueza pode conferir *mana*; isso significa, portanto, que ela o tem. Por aí, percebe-se que a idéia de valor econômico e a de valor religioso estão certamente interligadas”<sup>100</sup>.

As noções econômicas já estavam, portanto, presentes desde tempos remotos nas relações com a Divindade, mas nem por isto poderíamos dizer que o homem era e, no limite, sempre foi um *homo oeconomicus* ou que, desde cedo, a economia já havia emprestado seus jargões à religião. Às voltas hoje com o debate sobre os rumos que a religião está tomando, esquecemos que ambos sempre estiveram mais próximos do que se poderia imaginar e, muitas vezes, tomamos as dores do sagrado, que parece estar sendo usurpado pelo econômico. Relembrando algumas vozes: Jardimino afirma que o discurso da IURD sofreu um ajuste pelo “viés econômico”, possuindo uma “metodologia vazada no marketing”. Guareschi, por sua vez, mostra sua indignação quanto ao fato de os fiéis terem assimilado o discurso capitalista na esfera do sagrado<sup>101</sup>.

Mas qual a importância de se voltar ao passado? Em que medida o sistema de presentes está vivo nas sociedades modernas? Rever os estudos de Mauss sobre as sociedades arcaicas não seria um anacronismo? Afinal, se tais categorias já existiam nas relações dos homens com o sagrado e tinham outros significados, na medida em que as relações eram mediadas por “coeficientes de parentesco”, essas categorias poderiam ter sido re-significadas por “coeficientes materiais”, considerando, como já dito, que a economia é o *locus* de produção simbólica nas sociedades modernas. Desta forma, poder-se-ia argumentar que o discurso da Universal re-significou todos os símbolos religiosos a partir do dito “coeficiente material”.

---

também os *churinga*, considerados como detentores dos atributos sagrados dos indivíduos. Os *churinga* funcionam, segundo ele, como medida de valor nestas tribos. MAUSS, Marcel. “Valor mágico y valor de cambio”. *Obras II*. 1971. Barcelona, Barral Editores, p. 87, 89 e 92.

<sup>100</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 1989. São Paulo, Edições Paulinas, p. 496.



Diante das perguntas acima, eu diria que voltar às sociedades em que prevalece o sistema de presentes não se mostra um anacronismo, pois, como diz Mauss, o sistema de presentes persiste nas nossas sociedades hoje, permanecendo vivos aqueles momentos em que a troca não funciona apenas em termos de compra e venda como no mercado, sendo a troca mais importante do que a coisa trocada.

Como lembra Lévi-Strauss, a troca de presentes de natal, o jogo, o “dar uma recepção”, o ritual da refeição nos restaurantes baratos no sul da França são alguns dos exemplos que evidenciam a sobrevivência dos dons recíprocos nas nossas sociedades. Um momento em que “os bens não são somente comodidades econômicas, mas veículos e instrumentos de realidades de outra ordem, potência, poder, simpatia, posição, emoção. O jogo sábio das trocas (onde freqüentemente não há transferência real, assim como os jogadores de xadrez não dão um ao outro as peças que avançam alternativamente no tabuleiro, mas procuram somente provocar uma resposta) consiste em um conjunto complexo de manobras, conscientes ou inconscientes, para adquirir garantias e prevenir-se contra riscos no duplo terreno das alianças e das rivalidades”<sup>102</sup>.

Autores como Caillé e Godbout também nos ajudam a pensar a atualidade do pensamento maussiano. Se Caillé propõe o paradigma da dádiva como alternativa ao holismo e ao individualismo metodológico, Godbout também faz a defesa da dádiva, desafiando o holismo e o “privilégio paradigmático” do “paradigma dominante” – o neoliberalismo – que, segundo ele, tem forte impacto sobre as ciências sociais<sup>103</sup>.

Voltando à Universal, como pensar as relações presentes em seu seio refletindo apenas em termos de utilitarismo e racionalidade instrumental? Como diz Godbout, paradigmas como estes não conseguem explicar o que diz respeito ao domínio da dádiva, no qual eu incluo a Igreja Universal. Mas, para lembrar, qual é o domínio da dádiva? Godbout diz ter duas respostas para isto; uma de conotação negativa, que diria que a dádiva está ligada a tudo o que escapa ao domínio do mercado, do Estado e da violência física (categorias típico-ideais), e uma outra resposta, de conotação positiva, que diria que a

---

<sup>101</sup> JARDILINO. “Neopentecostalismo: religião na fronteira da modernidade”. Op. cit. e GUARESCHI, Pedrinho A.. “Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais”. *Textos em representações sociais*. 1995. Petrópolis, Vozes, pp. 191-223.

<sup>102</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 1976. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 94.

<sup>103</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 39.

dádiva representa “tudo [o] que circula em prol do ou em nome do laço social”<sup>104</sup>. Sem esquecer que a dádiva – presentes, hospitalidade e serviços - circula não apenas entre amigos, vizinhos, parentes, mas também entre desconhecidos: “doações de sangue, de órgãos, filantropia, doações humanitárias, benevolência etc”. Como diz Godbout, onde há dádiva, surge “não-equivalência, espontaneidade, dívida e incerteza” ou, para lembrar Caillé, não apenas interesse e obrigação, mas também prazer e doação, o que jamais poderia ser explicado pelos dois paradigmas que dominam as ciências sociais<sup>105</sup>. Não perdendo Lévi-Strauss de vista: com a dádiva circula potência, poder, simpatia, posição e emoção. O caráter econômico das trocas fica submerso em meio ao “fato social total”, segundo ele, uma “expressão feliz” criada por Mauss<sup>106</sup>.

Penso que, embora o domínio do econômico influencie a esfera do sagrado (e vice-versa), o homem religioso não é, estritamente falando, um homem econômico. Existem outros elementos envolvidos que talvez sejam perceptíveis somente pela via da dádiva. Enveredar por tal caminho possibilita o encontro de pistas valiosas para uma compreensão - que eu diria mais “generosa” - das relações entre o religioso e o econômico. A presença de termos econômicos no discurso religioso da IURD não deve levar a conclusões apressadas e redutoras, que enfatizem unicamente o fato de que as relações com o sagrado são agora mediadas por um “coeficiente material”.

O deslocamento dos termos supostamente econômicos da esfera econômica para a religiosa, implica um processo de re-significação, em que outros significados passam a ser incorporados. Não é possível entender tais termos em sua polifonia se eles não estiverem sob a lupa do simbolismo. Os significados de negociar ou contratar com Deus, investir na aliança com Ele, exigir que Ele pague Suas dívidas parece ser algo muito diferente de um momento de mercado estrito senso. Observando a citação do Pr. J. Cabral, percebe-se uma outra dimensão do discurso religioso quando se coloca em primeiro plano a importância da “relação de fidelidade e comunhão com Deus”. Nas palavras do Pr. J. Cabral: “lembro-me de um episódio em que um velho pastor, após falar sobre o dízimo no seu sermão dominical, foi questionado por um jovem que não concordava fosse o dízimo um negócio

---

<sup>104</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 44.

<sup>105</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 44 e CAILLÉ. “Nem holismo nem individualismo metodológicos”. Op. cit.

<sup>106</sup> LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Op. cit., p. 92.

com Deus. - O Senhor está nos propondo negociar com Deus? Perguntou o jovem. Respondeu-lhe o pastor: - E você quer uma pessoa melhor do que Deus para se negociar?”. Mais adiante, Pr. J. Cabral conclui: “embora segundo o velho pastor seja uma boa coisa negociar com Deus, a prática nos mostra que não está aí o verdadeiro sentido do dízimo. (...) Os testemunhos isolados de pessoas que enriqueceram, venceram na vida ou melhoraram sensivelmente o seu padrão, pelo fato de se tornarem dizimistas, são válidos e importantes; entretanto, não justificam satisfatoriamente o pleno sentido do dízimo, que é a contribuição permanente e efetiva para a realização da obra de Deus. Retratam, na verdade, uma relação de fidelidade e comunhão com Deus”<sup>107</sup>.

O que presenciamos na Universal? Eu diria que uma mistura de interesse, obrigação, prazer, doação, não-equivalência, espontaneidade, dívida e incerteza, onde tudo circula a favor do laço social, da solidariedade, da inter(ação). Embora a doutrina da abundância pregue a reciprocidade com Deus, ela não existiria se os fiéis, antes de tudo, não trocassem entre si. A ritualização do desafio a Deus, na IURD, por meio de ofertas sacrificiais, demonstra a importância da coletividade, ainda que as trocas com a Divindade sejam individuais. A coletividade fornece o pano de fundo que sustenta a troca com o divino. Trocar somente com Deus, sem a participação coletiva, seria mesmo um “incesto social”, fazendo uma analogia aqui a Lévi-Strauss, que comenta que certos atos não podem ser realizados sem a presença da coletividade, sob pena de ironia, zombaria, desgosto, desprezo e, até mesmo, cólera: “nesta realização individual de um ato que normalmente exige a participação coletiva, parece que o grupo percebe confusamente uma espécie de incesto social”<sup>108</sup>. Exemplo trivial, mas genialmente lembrado por Lévi-Strauss: uma garrafa de vinho velho, um licor raro, um *foie gras* “são iguarias que ninguém compraria e consumiria sozinho, sem um vago sentimento de culpabilidade. O grupo, com efeito, julga com singular dureza aquele que ‘bebe sozinho’”<sup>109</sup>.

Vale lembrar, ainda, o comentário de Perez, inspirado em Durkheim, sobre a possibilidade de “produção de laços sociais baseados não em interesses racionais, mas em sentimentos/emoções”. Ao que ela conclui: “a efervescência diz respeito a uma forma de estabelecimento de laço social, no qual o acento é posto na comunhão/comunicação ou seja

<sup>107</sup> CABRAL, Pr. J.. *A Deus o que é de Deus*. 1997. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda, p. 34.

<sup>108</sup> LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Op. cit., p. 98.

<sup>109</sup> LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Op. cit., p. 97.

na realiança”<sup>110</sup>. E aqui eu acrescentaria: nesta efervescência, ligam-se iurdianos (fiéis e pastores-fiéis) e Deus. Gostaria aqui de gravar uma imagem da IURD como uma rede de relações, e que, todas as vezes em que eu voltasse a falar nela, viesse à mente dos meus leitores um emaranhado de fios em sinergia. A metáfora da rede parece, sem dúvida, uma das melhores para retratar a questão da dádiva. Caillé, ao associar o *kula* - o grande círculo do comércio simbólico intertribal - a uma rede, define: “rede é o conjunto das pessoas em relação às quais a manutenção de relações interpessoais, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade. Mais do que em relação aos que estão fora da rede em todo caso. (...) essa aliança generalizada que constitui as redes, atualmente como nas sociedades arcaicas, só se cria a partir da aposta da dádiva e da confiança”<sup>111</sup>. Não quero restringir a teoria da dádiva aplicando-a apenas no estudo das relações entre o fiel e a Divindade. Gostaria, portanto, de utilizá-la para pensar também as relações dos fiéis entre si e também dos fiéis com os pastores, sempre lembrando que os pastores são também fiéis. No limite, são todos iurdianos.

---

<sup>110</sup> PEREZ. “Campo religioso em conflito!”. Op. cit., p. 10.

<sup>111</sup> CAILLÉ. “Nem holismo nem individualismo metodológicos”. Op. cit., p. 18.

### ***Buscando a prosperidade financeira através da religião***

Além da presença de termos econômicos no discurso religioso, outro tema polêmico, que leva a uma verdadeira “efervescência” no meio acadêmico, refere-se à busca da prosperidade financeira através da religião. Como dito anteriormente, a garantia da sociedade com Deus está alicerçada na possibilidade de se alcançar uma vida próspera e abundante, o que envolve os aspectos espiritual, físico e financeiro. O sucesso financeiro corresponde, para os iurdianos, a um dos grandes planos de Deus para o homem. Como diz Macedo, “o homem foi colocado na Terra para viver em abundância, sob a fartura e a prosperidade”. Vale rever aqui seu relato: “Lembro-me perfeitamente que quando me casei, em 1971, recebia de ordenado apenas Cr\$ 550,00 mensais. Pagava aluguel de Cr\$ 315,00 e dava Cr\$ 55,00 de dízimo. Era um verdadeiro desafio para mim, pois como iria viver com a quantia de Cr\$123,00 que era o líquido que sobrava, para sustentar o meu lar e arcar com as despesas de móveis e utensílios que todo recém-casado necessita? Eu sabia que a minha prosperidade dependia muito da minha fidelidade a Deus e nunca hesitei em fazer prova d’Ele. Continuei não somente dando o meu dízimo, mas ainda dava também ofertas e ofertas especiais na igreja que frequentava. Provei a Deus e Ele me respondeu. Onze meses após o casamento, além de ter todas as minhas contas em dia, tive a satisfação de sair de uma agência de automóveis com um carro zero quilômetro. Deus me abençoou no meu emprego tendo-me feito galgar postos importantes; aumentando com isso meu salário, e até hoje nunca me faltou nada”<sup>112</sup>.

Comentei, anteriormente, que o discurso da abundância pregado pela Universal, por apresentar algumas noções típicas da esfera econômica, é visto como um problema por alguns analistas, na medida em que ele, mais do que um conjunto de palavras, tem incentivado os fiéis a terem comportamentos econômicos nas esferas religiosa e profana. Na vida religiosa, eles negociam com Deus. Em relação à vida profana, mais precisamente, esse discurso estaria alimentando o ideal de consumo dos fiéis, contribuindo para a criação de potenciais consumidores econômicos. Surgem aqui inúmeras falas.

---

<sup>112</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 71.

Para Jardimino, o discurso religioso da Universal teria sofrido um ajuste “pelo viés econômico”, ainda que não intencionalmente, estando completamente marcado pelo “neoliberalismo econômico”. O autor não deixa passar em branco as conseqüências advindas de um “ideal de consumo”, da “grande motivação à obtenção dos bens de consumo e à propriedade privada”, do “desejo de ter para ser ‘sujeito’ integrado na sociedade”. O discurso Universal só se afasta do neoliberalismo econômico na medida em que ele não é indiferente aos desejos dos excluídos<sup>113</sup>.

Mariano, por sua vez, analisa a TP como uma propulsora da atitude de acomodação em relação aos valores das sociedades capitalistas, sendo ela uma “crença nada franciscana”, “profundamente comprometida com a ideologia da sociedade de consumo”. Segundo o autor, o dinheiro teria adquirido conotação e valor teológicos positivos: se por um lado, “pastores, sem cerimônia, passaram a pedi-lo em grandes quantias”, por outro, “fiéis, sem culpa, assumiram seus desejos e ambições materiais”<sup>114</sup>. Aos desfavorecidos, a Teologia da Prosperidade traria a promessa de prosperidade ainda neste mundo e, aos favorecidos, ela legitimaria o gozo terreno de suas bem-aventuranças.

Campos é outro autor que problematiza a idéia de “consumidor”. Ele afirma que a prosperidade e o sucesso são alguns dos pilares da teologia da Universal, sendo o objetivo desta igreja fazer com que os fiéis, em sua maioria pertencentes às camadas mais pobres, tornem-se “vigorosos consumidores”. Ele ressalta o caráter atraente de tal discurso para a maioria dos fiéis, que não participam da sociedade de consumo, sendo, para este segmento da população, “um protesto tímido e limitado, diante de uma ordem econômica, que não cessa de produzir excluídos ou ‘sobrantes’”<sup>115</sup>.

Para Lehmann, a dimensão globalizante do fenômeno pentecostal está associada a uma pregação que legitima e incentiva o desejo consumista, na medida em que este “evoca um sonho de incorporação à civilização consumidora mundial”. O autor chega a dizer que, segundo as evidências, tal fenômeno trata-se de uma “contrapartida cultural do neoliberalismo econômico...”<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> JARDILINO. “Neopentecostalismo: religião na fronteira da modernidade”. Op. cit., p. 46.

<sup>114</sup> MARIANO. “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade”. Op. cit., p. 32 e 42.

<sup>115</sup> CAMPOS. “Teatro, templo e mercado”. Op. cit. 15.

<sup>116</sup> LEHMANN, David. “Prolegômeno às revoluções religiosas na América Latina”. *Tempo social, Revista de Sociologia USP*. v. 4. n. 1-2. 1992, pp. 155-167, p. 167.

O que pensar ao ouvir declarações de que a religião se torna um “investimento seguro”? Seria pensar que o fiel, por ser pobre e querer participar da sociedade capitalista, passa, portanto, a investir na religião? Ou então, se rico, adere à religião neopentecostal com o intuito de, senão enriquecer mais, pelo menos viver em paz com a sua prosperidade? Pelo que compreendi do discurso neopentecostal, as duas hipóteses seriam corretas. Investir na sociedade com Deus para obter a abundância parece ser a regra número um dos fiéis. Não esqueço de um culto, assistido por mim em uma das Igrejas Universais de São Paulo, no qual o pastor, muito didático, explicou ao fiéis como o verdadeiro cristão deveria fazer para alcançar a prosperidade: Ele chamou dois “auxiliares”, juntou-se a eles e criou uma linha imaginária de três pontos: fiel-Deus-dinheiro. Afirmou que o fiel - em um extremo da linha fictícia - para alcançar o dinheiro - em outro extremo - deveria antes passar por Deus: homem ? Deus ? dinheiro. Isto porque o fim último não está na aquisição do dinheiro, mas na própria aliança: “a maior importância de uma aliança com Deus não está apenas na certeza de uma vida abundante, mas sobretudo no relacionamento e comunhão com Ele (...)”<sup>117</sup>. Em suma, a prosperidade financeira é absolutamente legítima, desde que antes se passe por Deus. Feito desta forma, a abundância não só é alcançada, como a profecia divina se concretiza, não existindo problemas lógicos nesta hibridização do religioso com o econômico.

Ao ver desta forma, meu olhar parece, a princípio, não denunciar incongruências entre certos fragmentos de análises acadêmicas e fragmentos do discurso nativo. Tendo em vista certas críticas acadêmicas, Edir Macedo realmente não nega que é preciso investir em uma sociedade com Deus e nem mesmo que os fiéis devem ser prósperos e devem usufruir de seus direitos de consumidor. No entanto, à medida em que o debate fictício prossegue, parecem surgir dissonâncias. Por um lado, a doutrina Universal dá sinais de uma “coexistência pacífica” entre o religioso e o econômico, no sentido de uma imbricação que mostra deslocamento de fronteiras e criação de novos espaços interseccionais. Como diz Sanchis, “para o pentecostal, o mundo está cheio de sinais, de intervenções do além, de milagres”<sup>118</sup>. Mas, por outro lado, autores acadêmicos parecem anunciar o “apocalipse”. Jardimino chega a falar que a religião “sacraliza o mercado como o realizador de todos os

---

<sup>117</sup> MACEDO. *Aliança com Deus*. Op. cit., p. 216.

<sup>118</sup> SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileira’”. Op. cit., p. 50.

desejos. Tal como o discurso neoliberal. Aceitam e divulgam, ingenuamente, o mercado como um Deus”<sup>119</sup>. Pierucci, por sua vez, refere-se aos neopentecostais como os novos protestantes *made in Brazil* a sofrerem um possível “ataque definitivo de pós-protestantismo explícito”. Inovando em termos de religião, os protestantes não-genuínos estariam inovando, dentre outras coisas, ao expressarem um “fascínio irreprimível” pelo “retorno material, pelo *do ut des*, pela gratificação imediata de natureza sensível ou emocional, pelo milagre trivializado-mediatizado que dizem que funciona”<sup>120</sup>.

Penso que reside nestas falas uma inversão que desconsidera aquela linha imaginária que citei acima: homem ? Deus ? dinheiro. Argumentar a favor da divinização do mercado parece diferente da idéia Universal de submissão do mundo material a Deus. A prosperidade e a inserção no mercado não são mais divinas do que na proporção de sua “origem divina”, considerando que “tudo pertence a Deus” e é Ele que determina se a pessoa, depois de cumpridas todas as suas obrigações cristãs, merece ser abençoada, recebendo “tudo aquilo que ela tem direito”. Nas palavras de Macedo, “todas as riquezas do mundo foram criadas pelo nosso Pai. O ouro e a prata, o petróleo e os minerais, as pedras preciosas e os campos, os rebanhos e as manadas; tudo, todas as coisas foram criadas pelo nosso Pai. **Ele é o dono de tudo**”. E ele continua: “os homens são apenas administradores temporários das riquezas da terra. (...) E assim concluímos que afinal de contas, não temos nada; tudo pertence Àquele que é eterno, isto é, o Senhor Jesus Cristo. Por isso mesmo, é que nós apelamos às pessoas, a se envolverem com o Senhor Jesus, pois sendo Ele o dono de tudo, certamente, ‘emprestará’ para elas tudo que se fizer necessário à sua vida”<sup>121</sup>.

A idéia do consumidor religioso não restrita apenas ao consumo de produtos religiosos, mas associada a uma gama mais ampla de bens oferecidos na sociedade, parece ser antes uma indignação do que uma revelação para os autores citados. Não há nada de novo, na medida em os pastores convidam os fiéis, em alto e bom som, para quem tiver ouvidos para ouvir, não apenas a terem prosperidade física e espiritual, mas também financeira. Macedo reforça: “imagino que Deus não é um Pai pior do que eu ou do que

---

<sup>119</sup> JARDILINO. “Neopentecostalismo: religião na fronteira da modernidade”. Op. cit., p. 46.

<sup>120</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. “Liberdade de culto na sociedade de serviços”. *Novos Estudos*. n. 44. Março de 1996, pp. 3-11, p. 3.

<sup>121</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 41.



outros pais. E eu, por exemplo, tenho duas filhas e, pela minha vontade, daria a elas um castelo milionário no melhor lugar do mundo. As melhores roupas, as mais lindas jóias, a mais fina educação, e, se pudesse, escolheria para elas príncipes que as desposassem. Não tenho a menor dúvida de que faria isso, se pudesse. Quando ficassem doentes, mandaria trazer até elas os melhores especialistas do mundo, e, com respeito à alimentação, mandaria vir pêssegos da Califórnia, laranjas e maçãs da Argentina, azeite de Portugal, queijos da Suíça, e especiarias diretamente dos países que são os melhores fabricantes. Eu faria para elas tudo o que de melhor pudesse fazer, simplesmente porque elas são minhas filhas...”<sup>122</sup>. Embora esta fala tenha um certo ar de fábula, ela ilustra outras falas, menos poéticas, em que os pastores chamam os fiéis a conseguirem casa própria, promoção no emprego, carro zero, etc. O discurso Universal parece transitar entre as esferas religiosa e econômica sem problemas de consciência, restando aos “não-nativos” as dúvidas quanto a combinações tão exóticas.

Quanto às críticas dos analistas, concordo que a Universal oferece um “modelo de” mundo e um “modelo para” ação no mundo, para utilizar os termos de Geertz, em que o dinheiro ou, no sentido mais amplo, a riqueza e a relação do fiel com ela saem dos padrões pregados pela religião cristã. Pesa um certo tom irônico em muitas das falas que dizem que os fiéis estão se tornando consumidores vorazes. Realmente, eles estão demonstrando ter uma relação “amistosa” com a vida material. No entanto, e aqui reside o ponto fundamental, isto não significa que o credo do neoliberalismo econômico tornou-se a máxima religiosa pregada na IURD.

Ao ouvir os diversos interlocutores, sinto o que se poderia chamar de uma maior afinidade com os estudos de Mariz, Machado e Mônica Barros. Suas vozes me parecem mais familiares, pois sinto-me mais próxima de suas opções teóricas ou, pelo menos, da forma como abordaram a questão da abundância, não obstante algumas divergências. Elas, cada qual a sua maneira, tentam se afastar daquele diagnóstico implacável de que a religião cedeu às leis do mercado e virou um balcão de milagres, um supermercado da fé. Eu diria que, arriscando uma análise mais conscienciosa e refinada do fenômeno Universal, elas tentam ver um pouco além das “aparências”.

---

<sup>122</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 33.

Ao falarem dos impactos da doutrina da abundância sobre a conduta do fiel, é interessante ver, para além do domínio do econômico, os argumentos de Machado e Mariz sobre as conseqüências não-intencionais da adesão religiosa, como o abandono de um certo fatalismo, levando a “mudanças nas relações com familiares e com a sociedade mais ampla”<sup>123</sup>. Quanto à mulher, mais especificamente, seria observada uma tendência a autonomização, já que o sentimento de pertencer a um grupo religioso elevaria a auto-estima, fazendo questionar o fatalismo e promovendo a conquista de certa autonomia. Para as autoras, a TP é responsável pelo incentivo às mulheres para que se engajem na “luta econômica”, entrando no mercado de trabalho e aumentando a renda doméstica, papel antes tipicamente masculino e ligado à esfera pública. Como elas dizem, “ganhar mais dinheiro adquire o *status* de missão divina. Além de alterar a agenda de consumo, que leva ao abandono dos gastos com bebidas e cigarros, essa teologia estimula a transformação das mulheres em agentes econômicos ativos”<sup>124</sup>.

Embora o diagnóstico das autoras seja do impulso dos crentes a uma adesão e inserção no mercado, elas enfatizam um ponto fundamental, no qual parece residir uma pista importante: as conseqüências não-intencionais da adesão religiosa. Isso me faz pensar se elas não estariam falando sobre aquela ambigüidade que permeia a dádiva, marcada pelo jogo incessante do interesse e desinteresse ou, como diz Caillé: seguindo a lógica da dádiva, no final, se tudo der certo, acaba compensando.

Barros, por sua vez, apoiando-se nos estudos de Mariz, faz a defesa de que “os grupos religiosos são materialmente úteis aos pobres”, sendo que o pentecostalismo, mais precisamente, ajuda no enfrentamento de crises pessoais. A autora expõe alguns relatos de fiéis acerca das mudanças ocorridas depois que se tornaram dizimistas: “consegui comprar

---

<sup>123</sup> MACHADO, Maria das Dores C. e MARIZ, Cecília L.. “Mulheres e práticas religiosa nas classes populares: uma compreensão entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 12. n. 34. Junho de 1997, pp. 71-87, p. 73.

<sup>124</sup> Em seu estudo comparativo entre CEBs e igrejas pentecostais, Mariz afirma que, se no plano dos “valores ideais” tais grupos tendem a assumir posições contrárias, no plano da experiência vivida eles se apresentam marcados por inúmeras semelhanças. Tais similitudes estão associadas a estratégias comuns de sobrevivência e de enfrentamento da pobreza: “adoção de valores que aumenta a auto-estima do pobre; uma rede social de apoio de dimensão nacional; desenvolvimento da habilidade de liderança, de falar em público e de organização e mobilização popular; estímulo e motivação para aprender a ler; estímulo para adotar um estilo de vida sóbrio, utilitário e ascético; formação de um canal de defesa de interesses grupais e/ou classe; apoio psicológico durante crises pessoais” MARIZ, Cecília Loreto. “Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e igrejas Pentecostais”. *Comunicações do ISER*. n. 30. 1988. Rio de Janeiro, ISER, pp. 10-18, p. 17, 73 e 83.

a casa dos meus sonhos!'; 'meu sobrinho arranjou emprego'; 'eu determinei e consegui: já assinei o contrato para alugar a minha loja'- ou participaram de alguma 'campanha' em que o 'dízimo especial' foi solicitado. 'A benção para o homem', dizem os pastores, 'vem por ser ele um dizimista na casa de Deus'". Para ela, "tal como as classes médias que, nos primórdios do capitalismo, buscavam nas seitas um meio de ascensão social, as pessoas que freqüentam a Universal (e são dizimistas), buscam usufruir de bens materiais que, de outra forma não teriam acesso"<sup>125</sup>. Mas, para compreendermos um pouco melhor os argumentos da autora, torna-se imprescindível ler com maior atenção a abordagem que ela faz da relação dos fiéis com a Divindade, totalmente embebida na lógica da dádiva e do simbolismo. Só não concordo com Barros quando ela, apoiada em Oro, abstem-se de usar os estudos de Mauss para compreender simultaneamente o universo dos pastores, deixando-o para ser explicado pela lógica bourdiana. Aqui parece ser criada uma ruptura na rede de relações que constituem a IURD, um corte nos fios entrelaçados e até então em sinergia, dificultando a compreensão da dinâmica Universal.

---

<sup>125</sup> BARROS. "A Batalha do Armagedom". Op. cit., p. 184, 186 e 187.

### *O aspecto maligno do dinheiro: heranças cristãs*

Por que choca o fato do dinheiro ser um símbolo ritual privilegiado e por que a polêmica em torno da máxima religiosa que incentiva a busca de prosperidade financeira?

Cabem aqui algumas reflexões sobre a inversão das relações do cristão com o dinheiro, presente na IURD. Como adverte Edir Macedo: “nunca ouça a voz dos inimigos de Cristo, que colocam mensagens demoníacas, afirmando que o dinheiro é mau, que a riqueza é diabólica ou cousas semelhantes a estas. Procure sempre observar que o que você tem pertence a Deus, e que quanto mais você se coloca em Suas santas mãos, mais Ele lhe usa como Seu embaixador, procurador ou administrador”. Talvez a frase paradigmática seja: “o dinheiro é uma ferramenta sagrada que Deus usa na sua obra”<sup>126</sup>.

Um dos motivos que parece explicar a polêmica em torno dessa nova forma de conceber o dinheiro refere-se ao fato do neopentecostalismo surgir num contexto social em que o dinheiro parece assumir uma aura demoníaca, sendo considerado como algo tipicamente profano<sup>127</sup>. Uma das possíveis respostas para a configuração dos fatos está no ideal de pobreza herdado do cristianismo. Embora a Bíblia legitime a aquisição da riqueza como uma bênção de Deus, ao mesmo tempo “é mais fácil um camelo passar por um buraco de uma agulha do que um rico ir para o reino do céu”, posto que a riqueza está associada à vaidade, à luxúria, à ganância, em suma, ao pecado. Se não a riqueza, como no caso do protestantismo, ao menos o seu usufruto tem um valor teológico negativo. O cristianismo separa, portanto, de um lado, dinheiro e abastança, de outro, valores morais e espirituais.

---

<sup>126</sup> MACEDO. *Vida com abundância*. Op. cit., p. 43 e 76.

<sup>127</sup> É elucidativa a passagem do livro “Psicologia do dinheiro”, escrito por Mário Gonçalves Viana, que fala sobre um concurso realizado por um jornal londrino, no final do século XIX, que premiou a melhor definição de dinheiro: “Dinheiro - Um artigo que pode usar-se como passaporte universal para ir a todas as partes menos ao céu, e como fornecedor geral de todas as cousas, à excepção da felicidade”. Seguem outras definições de outros candidatos que participaram do concurso: “ - Um ídolo que se venera em todo o mundo, sem que tenha um só templo dedicado ao seu culto, e que é adorado por todas as classes sociais, sem que exista um só hipócrita; - A comodidade que está sempre em moda, de geração em geração; - Para o pai, independência; para a mãe, satisfação; para o filho, motivo de progalidades; e para a filha, motivo de adoradores; - O Deus do avarento, o joguete do rico, a jóia da classe média e a inveja do pobre; - O dinheiro como para os religioso a fé, é a melhor consolação da vida; mas o seu valor não é devidamente apreciado, senão por aquêles que o possuíram e depois caíram na miséria” VIANA, Mário Gonçalves. *Psicologia do dinheiro*. s/d. Pôrto, Domingos Barreira Editor, p. 8.

Um exercício frutífero seria o de recuperar o processo de construção simbólica da malignidade do dinheiro, o que reforça o argumento acerca da impossibilidade da busca de uma verdade absoluta em determinado sistema de símbolos, como os sistemas religiosos. Torna-se irrelevante, assim, a resposta de qual seria a interpretação bíblica verdadeira; a que estabelece um valor teológico positivo para o dinheiro ou aquela que o define como um problema para a salvação. Se por um lado, é possível observar certas sociedades em que o dinheiro não está desvinculado dos valores morais e espirituais, por outro, mesmo em nossas sociedades modernas, é possível ver o dinheiro de uma outra perspectiva, em que não se perca de vista as complexas relações sociais presentes nele.

Dumont traz pistas importantes em seu estudo sobre “os primórdios cristãos do individualismo”, quando faz comentários sobre a tradição cristã de pobreza, associada a uma atitude de afastamento do indivíduo em relação ao mundo, e que persiste até os dias de hoje. Vejamos o que ele tem a nos dizer sobre as “heranças cristãs”.

Para o autor, a partir dos ensinamentos de Cristo, surge uma nova concepção do homem, que passa a ser visto como um “indivíduo-em-relação-com-Deus” ou como um “indivíduo-fora-do-mundo”, como ele prefere chamar. A comunhão com Deus, por meio do afastamento do mundo material e de tudo aquilo o que lhe diz respeito, confere à alma individual um valor eterno. Se por um lado, os primeiros cristãos renunciavam ao mundo social, por outro, eles idealizavam a fraternidade universal através de e em Deus. Segundo Dumont, uma fórmula passível para o cristianismo pode ser expressa por meio da idéia de “união de indivíduos-fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra mas tem seu coração no céu”. Baseando-se na idéia de hierarquia, ou melhor, de “complementaridade hierárquica”, o autor afirma que a ordem mundana não é exterminada, no entanto, é englobada pelos valores extramundanos, considerados absolutos. O mundo social é relativizado, na medida em que se prioriza o “além”. O mundo e o corpo não são considerados importantes em si mesmos, mas apenas em suas relações com o além e com a alma, fim último a ser perseguido. Os “pares paulinos”: mundo/além; corpo/alma, dentre outros, estariam, assim, hierarquizados. Como diz Dumont, “a atitude dos primeiros cristãos não sofre dúvidas, porquanto as coisas apenas constituem meios ou estorvos na busca do reino de Deus, ao passo que as relações entre homens baseiam-se em indivíduos feitos à imagem de Deus e destinados à união com ele. Talvez seja nesse ponto que o

contraste com os modernos está mais marcado. Assim podemos supor (e constatamos) que a subordinação do homem em sociedade, seja no Estado ou na escravatura, apresenta questões mais vitais para os primeiros cristãos do que a atribuição permanente de possessões e pessoas, ou seja, a propriedade privada das coisas. Os ensinamentos de Jesus sobre a riqueza como impedimento e sobre a pobreza como adjutório de salvação, dirigem-se à pessoa individualmente”<sup>128</sup>.

Quanto aos motivos que explicam o porquê da atitude de desvalorização do mundo material, Dumont fala da influência do mundo helenístico sobre o cristianismo, o qual provavelmente não teria triunfado caso oferecesse um individualismo diferente, que não fosse aquele que idealizasse o indivíduo-fora-do-mundo. A transição das idéias de Platão e Aristóteles para aquelas postuladas pelas escolas do período helenístico marca a passagem de pensamentos que reverenciavam o mundo social para outros que passaram a enfatizar a importância do indivíduo desvinculado do mundo<sup>129</sup>. Os epicuristas, estóicos e cínicos, marcados pela influência dos pré-socráticos e dos sofistas, defendiam, cada qual ao seu modo, a renúncia do mundo. Pairava, assim, o ideal do sábio desprendido do mundo social, estranho a ele, sendo que qualquer atuação no mundo era vista como uma adaptação secundária. “Essas escolas ensinam a sabedoria e, para tornar-se um sábio, é preciso em primeiro lugar renunciar ao mundo. Um traço crítico percorre todo o período sob diferentes formas; é uma dicotomia radical entre a sabedoria e o mundo, entre o sábio e os homens não esclarecidos que permanecem escravos da vida mundana”<sup>130</sup>.

Os primeiros padres buscam junto aos estóicos a idéia da Lei da Natureza, a partir da qual existe um plano supremo de Deus para o homem. Relativiza-se, assim, a importância da vida no mundo, na medida em que quem o governa é Deus por meio da Lei da Natureza, identificada com uma Razão universal. Esta Razão, por sua vez, está impressa nos homens, e é a prova maior da igualdade entre eles: “os homens são iguais enquanto seres racionais”. As ações, quanto mais identificadas com a Natureza ou com a Razão, mais próximas estão da Lei da Natureza absoluta. A Lei da Natureza relativa é, no entanto, a

---

<sup>128</sup> DUMONT, Louis. *O individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. 1985. Rio de Janeiro, Rocco, p. 50.

<sup>129</sup> Tanto o contexto social marcado pela ruína da *polis* grega quanto a atividade filosófica são importantes para o desenvolvimento do individualismo. Dumont ressalta também a importância de se levar em consideração a influência direta ou indireta do renunciante indiano.

<sup>130</sup> DUMONT. *O individualismo*. Op. cit., p. 40.

contraparte da Lei da Natureza absoluta, e a ela estão ligadas as ações distanciadas do que é considerado ideal.

O fato da concepção da primazia do extramundano estar presente entre as pessoas instruídas da época de Cristo deve ser compreendido, desta forma, à luz das idéias veiculadas no mundo helenístico. O cristão, em sua relação com Deus, deve afastar-se do mundo, encontrando a comunhão com seus semelhantes apenas através de e em Deus. No entanto, segundo Dumont, a pressão exercida pelos valores supremos sobre o elemento mundano faz com que o mundo social seja contaminado pelo extramundano, confundindo-se com ele. A vida no mundo passa, então, a ser compatível com o valores supremos, surgindo um novo indivíduo, o “indivíduo-no-mundo”. Segundo Dumont, os primeiros séculos da história da Igreja evidenciam esse processo de adaptação ao mundo, de adequação da mensagem religiosa às instituições terrenas<sup>131</sup>.

Mas como explicar o fato de que, mesmo com o surgimento de um “indivíduo-no-mundo” persiste o ideal de pobreza cristão? Dumont dá algumas pistas para a compreensão deste fato: “no nível social, a regra secular da Igreja é bem conhecida; trata-se de uma regra de uso e não uma regra de propriedade. Pouco importa a quem a propriedade pertence, desde que ela seja utilizada para o bem de todos, sobretudo daqueles que são necessitados (...)”<sup>132</sup>. Permanece, desta forma, o ideal cristão de pobreza, na medida em que são poucos os que conseguem ser “bons ricos”, compartilhando a sua riqueza com aqueles que necessitam. A Igreja outorga-se, portanto, não só o direito como a competência de administrar a riqueza em nome dos necessitados. O dinheiro deve ser utilizado, antes de tudo, para que os sacerdotes possam praticar a caridade, mas jamais para o usufruto pessoal. O dinheiro só deixa de ser “maldito” na medida em que serve a outros fins que não os dos interesses particulares.

Diante das questões colocadas, é importante ressaltar que não apenas o “senso comum” cristão tem mostrado sentir um certo incômodo diante da re-significação do dinheiro, que deixa de ser “maligno” e passa a ser uma “ferramenta sagrada”. Do “senso acadêmico” parece vir, muitas vezes, um sopro de inconformismo em relação a uma

---

<sup>131</sup> Quando Constantino converte-se ao cristianismo, no século IV, “o Estado tinha, em suma, dado um passo fora do mundo, na direção da Igreja mas, ao mesmo tempo, a Igreja tornou-se mais mundana do que já fora até aí”. Uma ruptura ainda mais drástica ocorreu no século VIII, quando a Igreja rompe com Bizâncio e assume um poder temporal sem precedentes no Ocidente. DUMONT. *O individualismo*. Op. cit., p. 53.

possível união sacrílega entre o dinheiro e o sagrado. Mariz fala muito apropriadamente acerca de um certo preconceito racionalista que ronda o neopentecostalismo, e que eu completaria dizendo que, no limite, chega a ser um preconceito religioso, uma vez que não consegue compreender a aproximação de domínios que supostamente deveriam se manter separados. Segundo a autora, muitas das críticas, que atacam a pouca ênfase na teologia e a importância demasiada que assumem o emocionalismo e a magia, bem como o charlatanismo, “padecem de um preconceito racionalista” que tende a ver a “experiência religiosa emocional e mágica” como “alienada”. Conforme suas palavras, “a crítica ao emocionalismo baseia-se no pressuposto de que a emoção não leva à experiência da verdade religiosa. Assume-se que somente se chega a esta pela razão e que a emoção, os sentimentos, a experiência corporal criam ilusões e assim são menos competentes para alcançar a verdade”. Mariz prossegue: “a maior parte dos críticos do neopentecostalismo reconhecem o fracasso desses pressupostos [racionalistas] e dessa promessa do Iluminismo, mas não os abandonam em suas análises. A racionalidade aparece como base para um juízo de valor”<sup>133</sup>. Ouçamos algumas vozes.

Guareschi denuncia o excessivo apelo afetivo e emocional dessas igrejas: “multidões batendo palmas, levantando-se, sentando, exclamando, gritando”, o que deixaria as pessoas “psicologicamente enfraquecidas”, sem o “pleno controle de si mesmas”, privando-as de “pensar, refletir, considerar, criticar e escolher livremente”. Segundo o autor, tudo isto contribui para que os fiéis sejam mais facilmente dominados. “É após estes momentos poderosos de catarse e alívio espiritual que se chega ao elemento material. Deus fez sua parte, operando milagres e curas. Os fiéis devem fazer a deles: pagar a conta”<sup>134</sup>.

Para Prandi, os princípios que norteiam a Teologia da Prosperidade mostram-se contrários ao mundo moderno e antipedagógicos. Eles levam a uma dependência maior em relação à religião e aos pastores e à submissão ao sistema exploratório de dízimos e de ofertas. Segundo o autor, embora o fiel tenha a possibilidade de melhorar suas condições de vida por meio da religião e do sistema de administração de vida que oferecem, “a sociedade inteira não pode ser neopentecostal, pois os que já são capazes de administrar sua

---

<sup>132</sup> DUMONT. *O individualismo*. Op. cit., p. 50.

<sup>133</sup> MARIZ. “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo”. Op. cit., p. 43.

<sup>134</sup> GUARESCHI. “Sem dinheiro não há salvação”. Op. cit., p. 214, 215 e 222.



capacidade de ganhar dinheiro nunca se conformariam em dividi-lo com Deus”<sup>135</sup>. Para ele, este procedimento tende a funcionar apenas nas camadas mais pobres, que não têm “uma experiência cultural mais amadurecida do que sejam as relações estritamente monetárias. (...) Ou seja, a lógica do dinheiro como meio de pagamento faz pouco sentido”<sup>136</sup>.

Oro, por sua vez, afirma: “(...) os pastores estão, em primeiro lugar, efetuando uma leitura distorcida do evangelho, e, em segundo lugar, procedendo à ‘fetichização’ do dinheiro, enquanto mercadoria privilegiada para se adquirir os bens de salvação”. Vale lembrar aqui os motivos que, segundo o autor, explicam a escolha do dinheiro como vítima sacrificial. Para ele, o fato de o dinheiro ser “o valor de troca por excelência” nas igrejas neopentecostais, deve-se tanto a razões práticas quanto simbólicas. De acordo com a razão prática, “é mais cômodo para os crentes efetuar seus dons em dinheiro pois em sua maioria não são produtores de bens comestíveis ou utilitários, tendo que adquiri-los, mediante pagamento em dinheiro, caso lhes fosse exigido. Os pastores, por seu turno, preferem doações em dinheiro porque conseguem mais facilmente lhes dar a destinação que desejam”. Já a razão simbólica “percebe o poder divino, a graça e o milagre, como mercadorias que o dinheiro pode comprar. Essa relação mercantil milagre/dinheiro que o neopentecostalismo estabelece, constituindo uma representação positiva do dinheiro, não se dá sem nexos com a economia neo-liberal de mercado. (...) Os agentes religiosos neopentecostais, por seu turno, vão vestir o simbolismo religioso com trajes mercantis, anunciando ‘o poder divino (...)’ que também pode e deve ser comprado com o bem fetiche do dinheiro. Trata-se, neste caso, da ‘mercantilização do sagrado’”<sup>137</sup>.

Concordo plenamente com as suspeitas de Mariz acerca de um certo “preconceito racionalista”, inquisidor de religiões supostamente menos “racionais”. Neste contexto, seria interessante pensar a forma como tem sido construído o “saber acadêmico”. Perez, inspirada em Roberto Motta, lembra a existência de um “bem pensar do intelectual, que, mesmo não tendo consciência exata, executa o programa comteano da religião da humanidade, realizando uma espécie de santa aliança com um certo número de religiões e

---

<sup>135</sup> PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”. *Novos Estudos*. n. 45. Julho de 1996, pp. 65-77, p. 77.

<sup>136</sup> PRANDI. “Religião paga, conversão e serviço”. Op. cit., p. 75.

<sup>137</sup> ORO, Ari Pedro. “‘Podem passar a sacolinha’: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro”. *Cadernos de Antropologia*. n. 9. 1992. Programa de Pós-Graduação em

(...) declarando guerra santa à outras.” E ela conclui: “a atitude do intelectual é, no frigidar dos ovos, tão religiosa quanto o fiel”<sup>138</sup>. E aqui não posso deixar de pensar em Geertz, quando ele diz que: “um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia e do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes sofisticados, de forma que as implicações sociais e psicológicas de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra. Quando isso é feito, todas as questões sobre uma religião é ‘boa’ ou ‘má’, ‘funcional’ ou ‘disfuncional’, ‘reforçadora do ego’ ou ‘produtora de ansiedade’ desaparecem como as quimeras que são, e se fica com valorizações, avaliações e diagnoses particulares em casos particulares. Permanecem, sem dúvida, as questões pouco importantes – se é verdadeira esta ou aquela afirmativa religiosa, se é genuína esta ou aquela experiência religiosa, ou se são possíveis afirmações religiosas verdadeiras ou experiências religiosas genuínas. Todavia, tais questões não podem sequer ser formuladas, quanto mais respondidas, dentro das limitações auto-impostas pela perspectiva científica”<sup>139</sup>.

---

Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 7-44, p. 32 e ORO. *Avanço pentecostal e reação católica*. Op. cit., p. 81.

<sup>138</sup> PEREZ. “Campo religioso em conflito!”. Op. cit., p. 9.

<sup>139</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Op. cit., p. 140.

### *O dinheiro enquanto vítima sacrificial*

Além da polêmica acerca da presença de termos econômicos na religião e da busca de prosperidade financeira, outro ponto nevrálgico do debate refere-se ao sacrifício do dinheiro, escolhido como meio, por excelência, para se estabelecer a aliança com Deus. Como dito anteriormente, para obter as prosperidades física, espiritual e financeira, é preciso que o homem aproxime-se de Deus não apenas por meio de sua fé, mas também através da doação de dízimos e ofertas, obedecendo, assim, ao princípio da reciprocidade. Ao explicar a importância do sacrifício, Macedo afirma que “oferta, de acordo com a Bíblia, é uma ação, objeto ou comportamento que serve como meio a partir do qual o indivíduo se aproxima de Deus”. Surge aqui, portanto, o sacrifício como tema diretamente ligado à possibilidade de obtenção da abundância. Não é possível chegar-se a ter prosperidade sem antes percorrer as etapas necessárias, ou seja, primeiro alia-se à Divindade e, posteriormente, usufrui-se de suas benesses.

Embora existam inúmeras formas de sacrifício, no caso da IURD a oferta está praticamente indissociada do dinheiro, considerado a “ferramenta sagrada que Deus usa na Sua obra”. Por que a opção pelo dinheiro e não por outro símbolo ritual? A defesa da importância, ao menos do dízimo, mas que acredito poder se estender para o caso das ofertas, está em suas principais finalidades, que são: “manutenção dessa comunidade de fé que é a Igreja, o culto a Deus para o qual todas as pessoas devem ser convidadas e, conseqüentemente, o suporte financeiro necessário para ganhar os que ainda não foram salvos (...)”<sup>140</sup>. Em o “Perfeito Sacrifício”, Macedo fala também que o “dinheiro é o sangue da Igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido)”<sup>141</sup>. Neste sentido, Pr. J. Cabral lembra a impossibilidade de se separar os aspectos espiritual e material do sacrifício: “quando o cristão entrega o seu dízimo na Igreja, está oferecendo a Deus um pedaço de si mesmo, que representa toda a sua vida. É nesse ponto que fica difícil separar o espiritual do material no que se refere à oferta

---

<sup>140</sup> CABRAL. *A Deus o que é de Deus*. Op. cit., p. 29.

<sup>141</sup> MACEDO. *O Perfeito Sacrifício*. Op. cit., p. 21.

ao Senhor. Se compreendidos dessa maneira, tanto o dízimo quanto qualquer oferta reveste-se de completa espiritualidade”<sup>142</sup>.

Para a compreensão do sacrifício Universal, é preciso ter em vista, ainda, que não basta sacrificar “qualquer dinheiro”, pois a oferta tem que ser “perfeita”. Não existe mérito algum em doar a Deus ofertas que não sejam “perfeitas”, que não exigiram esforço para serem conquistadas. Relembrando o comentário de Macedo sobre o ato de presentear: se as pessoas devem doar aos entes queridos o melhor que têm a oferecer, o que dirá quando o receptor do presente é Deus? Ao assistir a cultos da Universal, diversas vezes escutei os pastores dizendo aos fiéis que não bastava que eles ofertassem “aquele dinheiro que não lhes faria falta”. Ao contrário, eles enfatizavam que o grande mérito ou a grande prova de sacrifício estava em doar exatamente “aquele dinheiro que iria fazer falta”. A maior demonstração de fidelidade a Deus está exatamente no “sacrificar tudo”, naquela oferta que a pessoa “sentirá na carne”. Pode-se dizer que a oferta é sinônimo de desafio, de coragem, de fé. Ao não ter coragem de sacrificar uma quantia elevada, o fiel está demonstrando que o mundo material é mais importante do que mundo espiritual.

Ao falarem sobre o sacrifício, percebe-se que alguns autores fazem a defesa dos pastores e fiéis enquanto indivíduos que possuem comportamentos econômicos também no domínio da religião, ainda que de forma diferenciada, provavelmente por ocuparem “posições diferentes na estrutura social”. Diversas vozes acadêmicas parecem comungar da idéia de que os fiéis possuem uma relação econômica com o sagrado, na medida em que compram benesses por intermédio da instituição religiosa. E, por outro lado, a instituição religiosa, nada mais do que uma empresa da fé, seria uma “representante” de Deus, no sentido comercial do termo.

Como são inúmeras as questões que surgem ao analisar-se as relações “promíscuas” entre fé e dinheiro, talvez seja interessante organizar um pouco o debate começando pela questão do sacrifício como um investimento. Embora seja impossível pensar de forma separada fiéis e elite religiosa, todos os discursos acadêmicos fazem esta distinção, separando o que seria o investimento do fiel do da elite religiosa.

Voltando aos meus interlocutores, chamam-me a atenção algumas falas. Para Jardimino, os fiéis barganham com a Divindade na certeza de estarem fazendo um bom

---

<sup>142</sup> CABRAL. *A Deus o que é de Deus*. Op. cit., p. 12.

investimento. Segundo ele, a religião está no mercado competindo com outras instituições sociais “na produção de bens de consumo que dão sentido à vida das massas, transformando a fé num investimento seguro”<sup>143</sup>.

Prandi é outro que percebe o fiel como um investidor, que não teme gastar tudo com Deus, por estar certo de que o dinheiro não só será restituído como retornará acrescido. Neste contexto, ele desenvolve a idéia de privatização da religião, em que é preciso pagar para participar, como em clubes privativos. Segundo ele, “é no pentecostalismo que se colocou mais decisivamente a questão do pagamento da religião e da expansão religiosa financiada seguidamente por todos os seus adeptos. Não sabemos quanto de fato se paga, quanto além do dízimo, que já é algo muito excepcional, conhecida a nossa tradição, mas em muitas igrejas, a maior parte do culto se realiza em torno de expedientes constrangedores de arrecadação da oferta”<sup>144</sup>. O fiel é visto como um consumidor de bens religiosos, colocados a sua disposição em um mercado que deveria ser regulamentado pelo Estado, enquanto defensor do consumidor religioso - idéia defendida por Pierucci, também acatada por Mariano.

Para Almeida, na Universal, o dízimo é visto como um investimento, enquanto que, nas demais igrejas; protestantes, pentecostais e católicas, ele é considerado um sinal de gratidão do fiel pelo recebimento das graças de Deus. O autor é enfático ao afirmar que “a Igreja Universal proclama uma relação com Deus baseada na certeza de um bom investimento”<sup>145</sup>.

Mendonça, ao analisar o neopentecostalismo, chega até mesmo a duvidar da sua identidade cristã. Para ele, “seus frequentadores são clientes e a relação entre a ‘empresa’ e o ‘cliente’ é na base do *do ut des*”<sup>146</sup>. A relação com o sagrado deve ser compreendida, assim, à luz das relações estabelecidas entre o fiel enquanto cliente e a igreja enquanto um sindicato ou uma empresa, sendo a reciprocidade com a Divindade vista como uma relação imediatista e interesseira.

---

<sup>143</sup> JARDILINO, José Rubens Lima. *Religião e pós-modernidade: as recentes alterações do campo religioso brasileiro*. 1997. São Paulo, tese de doutorado, PUC - SP, p. 190-191.

<sup>144</sup> PRANDI. “Religião paga, conversão e serviço”. *Op. cit.*, p. 72-73 e 74.

<sup>145</sup> ALMEIDA, Ronaldo Rômulo. “A universalização do reino de Deus”. *Novos Estudos*. n. 44. Março de 1996, pp. 12-23, p. 16.

<sup>146</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. “Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas)”. *Estudos da Religião*. n. 8. 1992. São Bernardo do Campo, Ed. IMS – Edims, pp. 49-59, p. 52.

Guareschi frisa as semelhanças existentes entre as igrejas neopentecostais e o supermercado, corroborando a idéia de “supermercados da fé”. Ele afirma que as mesmas leis que regem o mercado estão presentes nas relações entre fiel e Divindade. O autor associa as representações do mercado capitalista às representações da ‘reciprocidade’ e da reciprocidade ‘equilibrada’, presentes no universo simbólico das camadas populares. Desta forma, ele afirma que “inseridos numa sociedade capitalista, os fiéis passam a assimilar o discurso capitalista, até mesmo com relação ao sagrado. Os pregadores apresentam os assuntos religiosos dentro do referencial simbólico do mercado, levando as pessoas à conclusão de que o dinheiro é um meio eficaz para se conseguir bens espirituais como a paz, felicidade, conforto espiritual, alegria, etc., numa espécie de transação simbólica estabelecida com Deus, através da igreja”. Ainda nas palavras do autor: “assim como você chega a um armazém, compra e paga um produto, assim você também chega agora à igreja, compra seu milagre, sua graça, sua cura, sua salvação, e volta tranqüilo para casa, feliz e convencido de que fez um bom negócio. (...) É explicada, assim, a surpresa, e quase indignação dos neófitos diante da despudorada insistência em se pedir dinheiro, e a tranqüila aceitação dos fiéis (...)”<sup>147</sup>.

Rolim não se distancia muito destes autores ao dizer que os iurdianos, ao enfatizarem o poder de Deus, transformam a crença pentecostal em “mercadoria levada a leilão na sala dos cultos”<sup>148</sup>. O autor associa o princípio da reciprocidade a uma “mercantilização do culto”, sendo que, na Universal, esta mercantilização atingiria patamares não observados até então.

Defendendo a idéia da Universal não só como vendedora de produtos religiosos para consumidores religiosos, mas acima de tudo como uma igreja que se preocupa com a satisfação dos desejos de seus consumidores, Campos vai além e afirma que, para a satisfação desses desejos, existe um preço a ser pago. No caso, tal preço é monetarizado, já que “é preciso pagar o preço por meio de dízimos e ‘ofertas de amor’”. (...) O dinheiro ocupa

---

<sup>147</sup> Para Guareschi, as “representações sociais do dinheiro”, presentes entre os fiéis neopentecostais, estão “ancoradas” nas representações tradicionais do povo, vinculadas à religiosidade popular, sendo elas: a representação da ‘reciprocidade’; a representação da reciprocidade ‘equilibrada’; a representação social da ‘promessa’; a representação do mercado (capitalista); a representação da predestinação (teologia calvinista) e a representação (ameaça) da culpa e do castigo. GUARESCHI. “Sem dinheiro não há salvação”. Op. cit., p. 217 e 218.

<sup>148</sup> ROLIM, Francisco. “A propósito do trânsito religioso”. *Comunicações do ISER*. n. 45. 1994. Rio de Janeiro, ISER, pp. 13-17, p. 16.

um papel importantíssimo dentro do ritual desse empreendimento neopentecostal, pois é por meio dele que se estabelece o *do ut des*, capacitando as pessoas a adquirirem as coisas boas que Deus teria prometido para o povo de Israel, particularmente para os fiéis da IURD”. O autor fala que a IURD pode ser vista como um “exemplo paradigmático” dos rumos que têm tomado as organizações religiosas. Ele ressalta aqui o “caráter híbrido” de uma igreja que mistura religião e mercado, fazendo nascer uma “religião *light*, segura e confortável”, o que ele associa a “um contrato jurídico ou [a] um acordo burocrático, no qual a Igreja entra como fiadora dessa aliança entre os seres humanos e a Divindade. Aliança essa que ocorre dentro dos quadros, fronteiras e horizontes de uma sociedade de massas, que por estar baseada no consumo, encontra-se bem distante dos tipos ideais da ‘ética protestante’ e ‘espírito do capitalismo’ (...)”<sup>149</sup>.

Como dito anteriormente, na medida em que pensam o fiel como um cliente que negocia com a Divindade por intermédio da igreja sob a guarda de especialistas religiosos, estes autores sugerem que tanto os fiéis quanto os pastores possuem um comportamento econômico também no domínio da religião. Mariano é um dos que afirmam com todas as letras que o sacrifício do fiel está baseado em cálculos utilitários, sendo o utilitarismo o pilar da TP. De acordo com seus argumentos, “se do ponto de vista do cálculo econômico, tais sacrifícios são extremamente arriscados e irracionais, da perspectiva dos que depositam plena fé na pregação desses pastores, que dizem que Deus devolve centuplicado o valor ofertado, os desafios constituem investimentos que se crêem compensadores. Encerram, portanto, cálculos utilitários: são sempre meios para atingir determinado fim. Utilitarismo bem próprio da Teologia da Prosperidade, que inverte a postura puritana pentecostal tradicional de rejeição à busca de riqueza (...) em troca de dízimos e ofertas, [o fiel] está destinado a ser próspero, saudável, feliz e vitorioso”. Não à toa, ele se refere ao princípio da reciprocidade como o “polêmico e desvirtuado adágio franciscano ‘é dando que se recebe’”<sup>150</sup>.

Destoando das vozes acima, Barros, com quem concordo, afirma que “(...) para os fiéis, não é o valor monetário o mais importante; mas, a capacidade que tem o dinheiro de,

<sup>149</sup> CAMPOS. “Teatro, templo e mercado”. Op.cit., p. 1 e 10.

<sup>150</sup> MARIANO, Ricardo. “O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal”. 1998. (mimeo). XXII Encontro Anual da ANPOCS, p. 21 e MARIANO. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. Op. cit., p. 26.

ao ser ofertado, tornar-se meio de acesso ao sagrado”. Quando o referencial é o universo simbólico dos fiéis, “ao ser introduzido num ritual, o dinheiro reassume um lugar na esfera mágico-religiosa: deixa de ser uma “moeda”, para tornar-se um ‘dom’”. E a graça de Deus recebida seria um “contra-dom”. Partindo da hipótese de que os dízimos e as ofertas possuem um *hau*, ela prefere pensar nos dízimos e nas ofertas como instrumentos de acesso ao sagrado, e não como moedas vulgares, como aquelas que circulam no mercado<sup>151</sup>. Talvez seja necessário ter cuidado ao dizer que as idéias de Barros “destoam” dos demais autores, na medida em que eles também falam da presença da lógica simbólica na relação dos fiéis com o dinheiro, muitas vezes citando o princípio da reciprocidade. Provavelmente, a distância da autora em relação aos demais teóricos esteja na análise maussiana cuidadosa que faz do dízimo, desenvolvendo os temas relativos às obrigações de dar, de receber e de retribuir. Uma análise que evita banalizações e conclusões superficiais das relações entre o religioso e o econômico.

Eu diria que é muito instigante o discurso de Edir Macedo sobre o sacrifício, ainda mais para aqueles que tiveram não só acesso, mas, sobretudo, afinidade com os estudos de Mauss sobre o princípio da reciprocidade. Mauss fornece pistas valiosas para o processo de tradução das “categorias nativas”, ou seja, das “categorias iurdianas” e para a compreensão do sacrifício Universal. Ele parece ter elaborado um código que nos permite dialogar com aqueles que sacrificam, aproximando-nos deles e facilitando a compreensão do seu universo simbólico. E volto a dizer que, ainda que sejam “interpretações sintéticas” como diz Sperber, teorias como as de Mauss são “fontes de inspiração interpretativa, repertórios de ‘significações’”<sup>152</sup>.

Mas, o que diz Mauss sobre o sacrifício que poderia ser útil na compreensão do sacrifício Universal? Não só o “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício”, mas também “O ensaio sobre a dádiva” aparecem, sem dúvida, como um roteiro precioso para a compreensão desse enigmático fenômeno. “Enigmático” porque muitas análises parecem sugerir que o sacrifício Universal possui uma aura mágica e capitalista simultaneamente, pois se o sacrifício evoca um certo barbarismo, ao mesmo tempo parece ser uma atitude

---

<sup>151</sup> Apoiando-se em Sanchis, Barros traça uma associação entre o dinheiro e a promessa como meios de acesso ao sagrado. Ambos teriam a possibilidade de permitir o vínculo, a comunicação com a Divindade. No entanto, enquanto a promessa é vista como um contra-dom, o dízimo e a oferta devem ser considerados como um dom. BARROS. “A Batalha do Armagedom”. Op. cit. 166 e 167.



para aqueles que possuem um bom tino comercial. Religião e economia: mistura difícil de compreender e que, no entanto, salta cada vez mais aos olhos.

No “Ensaio sobre a dádiva”, Mauss, ao estudar as trocas dos homens com a Divindade, afirma: “um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram que contratar e que, por definição, ali estavam para contratar com eles foi, antes de tudo, o dos espíritos dos mortos e dos deuses. Com efeito são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Inversamente, porém, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar. A destruição sacrificial tem precisamente por fim ser uma doação que seja necessariamente retribuída”<sup>153</sup>. Se nas trocas entre os homens era-se obrigado a retribuir sempre mais, quiçá nas trocas entre os homens e os deuses, os quais sempre retribuíam as pequenas dádivas com outras incomparavelmente maiores.

Através do sacrifício, não só se estabelecia um contrato com a Divindade, obrigando-a a retribuir, como também se comprava dos seres sagrados o direito de realizar determinados atos<sup>154</sup>. É interessante perceber que, se por um lado, os sacrifícios não eram totalmente facultativos, por outro, os benefícios sacrificiais podiam ser considerados como contragolpes necessários, não existindo vontade divina livre - a Divindade só existe na medida em que existe o sacrifício<sup>155</sup>. “Em todo sacrifício, há um ato de abnegação visto que o sacrificante se priva e dá. Mesmo esta abnegação às vezes lhe é imposta como um dever. Pois o sacrifício não é sempre facultativo; os deuses o exigem (...) Mas esta abnegação e esta submissão não são isentas de um retorno egoísta. Se o sacrificante dá alguma coisa de

<sup>152</sup> SPERBER. *O saber dos antropólogos*. Op. cit., p. 48.

<sup>153</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 63.

<sup>154</sup> Uma das características fundamentais do sacrifício refere-se à alteração da natureza do objeto consagrado, ou seja, da vítima. Para que haja sacrifício, é necessário que haja a destruição da vítima. É a natureza devastadora do sacrifício que o distingue da oferenda. O sacrifício sangrento só se difere das oferendas em termos de grau, mas não de natureza. “Pressente-se que a diferença entre estes dois tipos de operações [sacrifício e oferenda] refere-se à sua desigual gravidade e à sua desigual eficácia. No caso do sacrifício, as energias religiosas postas em jogo são mais fortes; daí suas devastações” HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. *Ensaios de sociologia*. 1981. São Paulo, Perspectiva, p. 149.

<sup>155</sup> O sacrifício pode ser visto como a condição de existência da Divindade. “É pelo semelhante que se alimenta o semelhante e a vítima é o alimento dos deuses. Por isso o sacrifício foi rapidamente considerado como a própria condição da existência divina. É ele quem fornece a matéria imortal de que vivem os deuses. Assim, não só é no sacrifício que alguns deuses nascem, mas é ainda pelo sacrifício que todos mantêm sua existência. Portanto o sacrifício acabou por aparecer como sua essência, sua origem, seu criador. É também o criador das coisas; pois é nele que reside o princípio de toda a vida” HUBERT e MAUSS. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. Op. cit., p. 220.

si, ele não se dá; ele se reserva prudentemente. É que, se ele dá, em parte é para receber. O sacrifício se apresenta, portanto, sob duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação. O desinteresse se mistura aí com o interesse. Daí porque com tanta freqüência foi tão amiúde concebido sob a forma de contrato. No fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha alguma coisa de contratual. As duas partes em presença trocam serviços e cada uma tem aí sua conta. Pois os deuses, também eles, têm necessidade dos profanos (...) Para que o sagrado subsista, é mister que se lhe dê sua parte, e é da parte dos profanos que se tira esta porção. **Esta ambigüidade é inerente à própria natureza do sacrifício**”<sup>156</sup>.

Em suma, o sacrifício envolve simultaneamente abnegação, interesse, liberdade e obrigação. Estas são as características não só das trocas entre os homens e a Divindade, mas também das trocas dos homens entre si. Ao analisar os motivos do *kula*, Mauss conclui: “concorrência, rivalidade, ostentação e procura de grandeza e de lucro são os motivos diversos que estão por baixo de todos esses atos”<sup>157</sup>. Neste contexto, as trocas devem ser vistas como um fato social total: um complexo econômico, jurídico e moral que tem, simultaneamente, seu lado místico, religioso e mágico<sup>158</sup>. Sobre o que, ele diz: “assim, uma parte da humanidade, relativamente rica, laboriosa e criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis sob outras formas e por outros motivos diferentes dos que conhecemos (...) A vida material e moral e a troca funciona aqui sob a forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Além disso, esta obrigação exprime-se de maneira mítica, imaginária ou, se quiser, simbólica e coletiva: assume o aspecto de interesse ligado às coisas trocadas. Estas nunca são completamente desligadas dos que as trocam: a comunhão e a aliança que eles estabelecem são coletivamente

<sup>156</sup> HUBERT e MAUSS. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. Op. cit., p. 225. (grifos meus).

<sup>157</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 85.

<sup>158</sup> “(...) o *potlatch* é muito mais que um fenômeno jurídico: é um daqueles fenômenos que nos propusemos a chamar de ‘totais’. É religioso, mitológico e xamanístico, visto que os chefes que nele se empenham representam e encarnam os antepassados e os deuses cujo nome usam, cujas danças eles dançam e cujos espíritos os possuem. É econômico e cumpre aquilatar o valor, a importância, as razões e efeitos dessas transações enormes, mesmo na atualidade, quando expressos em valores europeus. O *potlatch* é também um fenômeno de morfologia social: a reunião de tribos, de clãs e de famílias, e mesmo de nações, produz um nervosismo e uma excitação notáveis; confraternizam-se, contudo continuam estrangeiros; comunicam-se e opõem-se em um gigantesco comércio e um constante torneio. Passamos por cima dos fenômenos estéticos, que são extremamente numerosos. Enfim, mesmo do ponto de vista jurídico, além daquilo que já desprendemos da forma desses contratos e daquilo que poderíamos chamar de objeto humano do contrato, e ademais do estatuto jurídico dos contratantes (clãs, famílias, categorias e esponsais), cumpre acrescentar o seguinte: **os objetos materiais dos contratos, as coisas que são trocadas, têm, também elas,**

indissolúveis. Na realidade, esse símbolo da vida social - a permanência da influência das coisas trocadas - apenas traduz, de maneira assaz direta, o modo pelo qual os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, imbricam-se constantemente uns nos outros e sentem que se devem tudo”<sup>159</sup>.

Para Mauss, a moral presente nas sociedades primitivas corresponde a uma moral universal e eterna, não sendo possível menosprezar, nas sociedades modernas, traços do sistema de presentes, como o dar espontânea e obrigatoriamente. “Assim, de um extremo a outro da evolução humana, não há duas sabedorias. Que se adote pois, como princípio de nossa vida, aquilo que sempre foi um princípio e o será sempre: sair de si, dar, livre e obrigatoriamente; não há risco de se enganar (...) Um belo provérbio maori diz: ‘Dá tanto quanto recebes, tudo estará muito bem’”<sup>160</sup>.

Os padrões da economia da troca-dádiva, ainda presentes em nossas sociedades modernas, diferenciam-se completamente dos princípios da economia utilitarista. O móvel da troca não é a posse de bens, o acúmulo de riquezas, o lucro, e sim o estabelecimento de laços, de contato, de comunhão. Não é possível dizer que as trocas são livres e desinteressadas; entretanto, o interesse pela troca e a sua utilidade não podem ser enquadrados naquilo que o homem moderno considera como interesse econômico-utilitário. Como diz Mauss, “foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um ‘animal econômico’. Mas não somos ainda todos seres desse gênero. Em nossas massas como em nossas elites, a despesa pura e irracional é prática corrente; é também característica de alguns fósseis da nossa nobreza (...) felizmente, ainda estamos distantes desse constante e glacial cálculo utilitário”<sup>161</sup>.

Volto a fazer a defesa do modelo da dádiva, pois não vejo outra alternativa, ao menos no momento, que forneça elementos para a tradução não só do universo nativo neopentecostal, mas de outros cenários em que convivem em solidariedade outros *homos* que não apenas os *homo oeconomicus*.

Vale aqui voltar ao precioso trabalho de Godbout, em que ele comenta sobre o que existe no universo da dádiva que não aparece no modelo mercantil. A dívida seria um

**uma virtude especial que faz com que sejam dadas e sobretudo com que sejam retribuídas” MAUSS.** “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 103. (grifos meus).

<sup>159</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 92.

<sup>160</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 170.

exemplo. Segundo o autor, o modelo mercantil prega a ausência de dívida, na medida em que prevalece a lei da equivalência, ou seja, as relações são pontuais; cada troca tem um término, o que não compromete o futuro. A liberação de um sistema de obrigações faz com que as pessoas se sintam livres. Ausência de dívida: aqui residiria, portanto, a liberdade do homem mercantil moderno. O autor define como mercado “um laço social que visa escapar das obrigações normais inerentes aos laços sociais”<sup>162</sup>.

Mas o que ocorre onde há dádiva? E, precisamente, este é o caso do universo religioso iurdiano. Godbout afirma que, em um sistema de dádivas, a lei da equivalência não faz o menor sentido; as relações não são pontuais e as trocas não são completadas. A noção de dívida assume aqui um papel fundamental. Ao contrário do mercado, a dádiva é realizada em uma atmosfera onde as pessoas sentem que estão endividadas umas em relação às outras, que suas retribuições nunca foram suficientes. Como diz o autor, “é um equívoco aplicar a ela o modelo linear fins-meios e dizer: ele recebeu depois de ter dado, portanto deu para receber; o objetivo era receber, e a dádiva era um meio. A dádiva não funciona assim. Dá-se, recebe-se muitas vezes mais, mas a relação entre os dois é muito mais complexa e desmonta o modelo linear da racionalidade instrumental”<sup>163</sup>.

É interessante recuperar aqui o argumento do autor de que surge no sistema da dádiva uma liberdade de outra natureza daquela presente no mercado. Na dádiva, as regras, as obrigações de dar, receber e retribuir estão implícitas, jamais sendo explicitadas, surgindo portanto uma “etiqueta” muito particular. Os doadores tendem a negar a importância da doação, o que pode ser visto no recorrente: “não foi nada”, “de nada”. Como lembrava Mauss, existe o apelo a uma “modéstia exagerada”. Esta atitude, por sua vez, contribui para aliviar a obrigação do receptor de retribuir, deixando um certo ar de mistério quanto à retribuição e dando a abertura para a manifestação da espontaneidade, para o risco, para o imprevisto. Aqui surge a liberdade na dádiva. Citando Lefort, Godbout afirma: “não se dá para receber; dá-se para que o outro dê”. Esta indeterminação na troca, gerada pela dádiva, faz com que ela, mais uma vez, afaste-se do mercado. Trazendo novamente as palavras de Godbout: “os atores da dádiva introduzem, deliberada e permanentemente, uma incerteza, uma indeterminação, um risco quanto à efetivação do

---

<sup>161</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 176-177.

<sup>162</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 41.

<sup>163</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 44.

contradom, de modo a se afastarem o máximo possível do contrato, do comprometimento contratual (mercantil ou social), e também da regra do dever; na verdade de qualquer regra universal. Por quê? Porque estas últimas têm a propriedade de obrigar o outro independentemente de seus ‘sentimentos’ em relação a mim, independentemente do elo que existe entre o outro e eu”<sup>164</sup>.

E por falar nesta ambigüidade da dádiva, talvez seja o momento de comentar um pouco sobre a forma como ela também combina interesse e desinteresse. Pelo fato de estar baseada na dívida, ela foge da máxima de que o interesse é o aspecto determinante da ação humana. Godbout sugere que nos afastemos do “atrativo do ganho” para pensar no “atrativo da dádiva”: “em relação às pessoas que importam, gostamos de fazer com que as coisas passem pela dádiva, gostamos de fazer e dar por prazer, confiantes de que não sairemos perdendo. Dar com a certeza de que não sairemos perdendo é a base de toda sociedade. Se essa certeza não existe não há sociedade possível. É a luta contra o determinismo, contra a necessidade”. Comentando também a questão do interesse e do desinteresse, Caillé fala que provavelmente ganhará aquele que souber correr o risco<sup>165</sup>. O interesse existe, mas ele aparece no final do processo, e não no início, como seria o caso do utilitarismo. Considerando que a dádiva é uma aposta, se tudo der certo ela acaba compensando. A idéia de aposta, de risco, de incerteza quanto à retribuição é fundamental para a compreensão das obrigações de dar, receber e retribuir.

Levi-Strauss também é elucidativo ao dizer que “a troca não produz um resultado tangível, como no caso das transações comerciais de nossa sociedade. O lucro esperado não é nem direto nem inerente às coisas trocadas, como são o lucro de dinheiro ou o valor de consumo”. Conforme diz o autor, o valor simbólico do bem, no caso, excede o valor do trabalho e da matéria-prima, ao que ele exemplifica com os bens vendidos em “casas de regalia” ou “casas de presente” ou “gift shops”<sup>166</sup>. Tais presentes são, quase sempre, qualificados pelo seu caráter não utilitário. Não seria este o caso das jóias? Em suma, a troca vale mais do que as coisas trocadas, pois, na circulação dos presentes, também circulam gentilezas, banquetes, ritos, danças, festas. Para Mauss, a finalidade das trocas

---

<sup>164</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 45.

<sup>165</sup> CAILLÉ. “Nem holismo nem individualismo metodológicos”. Op. cit.

<sup>166</sup> LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*. Op. cit., p. 94.

neste regime da dádiva é sobretudo moral, sendo o objetivo a produção de um sentimento amistoso entre as partes<sup>167</sup>.

Ao comentar a noção de sociação para Simmel, Perez sugere uma pista importante, que deve ser lembrada: “(...) para Simmel, a noção de interesse não está relacionada ao cálculo utilitário e ao egoísmo individualista, característicos da modernidade ocidental. Interesse, impulso, propósito, inclinação, estado psíquico, movimento são ‘as matérias com as quais a vida é preenchida’, no entanto, em si mesmos, ‘não são sociais’. Tal como ele diz: ‘Estritamente falando, nem fome, nem amor, nem trabalho, nem religiosidade, nem tecnologia, nem as funções e resultados da inteligência são sociais. São fatores de sociação apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em *formas específicas de ser com e para um outro – formas que estão agrupadas sob o conceito geral de interação*’”<sup>168</sup>.

Novamente insisto que não é um absurdo a afirmação de que os iurdianos são investidores por apostarem na sociedade com Deus, já que os próprios pastores chamam os fiéis a tomarem esta atitude o quanto antes. O problema surge apenas quando se reduz o momento sacrificial a um momento de mercado. No sacrifício ou, se preferirem, no momento do investimento decisivo na aliança, estão presentes também outros elementos que escapam à lógica do lucro e do ganho. Aqui opera a lógica da dádiva e do simbolismo, em que as palavras-chave seriam: não-equivalência, espontaneidade, dívida, incerteza, prazer do gesto, liberdade, obrigação, desinteresse e interesse.

Revedo as idéias de Bataille sobre o sacrifício, é possível vislumbrar outros caminhos para a compreensão do sacrifício Universal, que não o reduzam a um simples fanatismo, interesse ou exploração religiosa. Como nos mostra Bataille, o princípio do sacrifício é a destruição; sendo que sacrificar não é matar, ao contrário, é abandonar e dar, sendo a característica do dom passar do “mundo real” para o mundo do consumo precipitado, em que não se conserva, mas antes gasta-se. **O dom tem a natureza do fogo, simplesmente, consome-se, furtando a toda utilidade.** Em suma, sacrificar é passar de uma ordem duradoura, em que prevalecem as operações de longo prazo, a produção com vistas ao futuro para um outro domínio, submetido à violência do consumo incondicional,

---

<sup>167</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit.

<sup>168</sup> PEREZ. “Fim de século, efervescência religiosa e novas reconfigurações societárias”. Op. cit., p. 4.

onde o que importa é o instante imediato. A intenção é permitir a passagem do “mundo real”, da utilidade, ao “mundo da intimidade”. Poeticamente, o autor fala: a intimidade ou o retorno da vítima sacrificada ao estado de imanência é indescritível, é a ausência de individualidade, é a sonoridade inapreensível de um rio, a limpidez vazia do céu, no entanto, ela também é violência e destruição. A consumação intensa exige mais do que o consumo da riqueza útil de um povo, ela exige o próprio povo<sup>169</sup>.

Acho extremamente rico este ponto de vista de Bataille, ajudando em muito na compreensão do sacrifício na Igreja Universal. A associação que ele faz do dom com o fogo, ambos sendo consumidos, furtando a toda utilidade, parece estar muito próxima dos propósitos implícitos da “Fogueira Santa” da IURD. Continuando a seguir as pistas deixadas pelo autor, é possível perceber que não basta sacrificar o dinheiro, é preciso que o ofertante se sacrifique. O fiel, ao sacrificar, está entregando mais do que algumas notas cifradas ou moedas; ele está entregando um pouco de si, ele está se sacrificando, morrendo um pouco na cruz, como o Cristo fez por ele: “quando o cristão entrega o seu dízimo na Igreja, está oferecendo a Deus um pedaço de si mesmo, que representa toda a sua vida”<sup>170</sup>.

Mas será que o fiel não sabe que ele está doando o bem mais precioso das sociedades capitalistas, o dinheiro? Embora os pastores enfatizem que o dinheiro sacrificado é o sangue do fiel, será que eles não fazem a distinção entre dinheiro e sangue?

Diante da dúvida, vale lembrar os comentários de Lévi-Strauss sobre o sacrifício, baseado no princípio da substituição: “na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, que é a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar. O sacrifício situa-se, então, no reino da continuidade (...)”. E, para esclarecer o seu argumento, ele cita Evans-Pritchard: “Quando um pepino faz às vezes de vítima sacrificial, os nuer falam dele como se fosse um boi e, exprimindo-se assim, vão um pouco além da simples afirmação de que o pepino substitui o boi. Certamente, não pretendem que os pepinos sejam bois e, quando se referem como a um boi a tal pepino particular, em situação de ser sacrificado, dizem apenas que é o mais susceptível de se assimilar a um boi, nessa contextura particular, e agem em conformidade com isto, cumprindo cada rito do sacrifício, tanto quanto é possível, exatamente como fazem quando

---

<sup>169</sup> BATAILLE, Georges. *Teoria de la religion*. 1981. Madrid, Taurus Ediciones.

<sup>170</sup> CABRAL. *A Deus o que é de Deus*. Op. cit., p. 12.

a vítima é um boi. A semelhança é conceptual, não perceptiva; o “é” baseia-se numa analogia qualitativa que não implica a expressão de uma simetria: um pepino é um boi, mas um boi não é um pepino”<sup>171</sup>.

O exemplo de Lévi-Strauss parece trazer uma pista interessante: dinheiro é sangue, mas sangue não é dinheiro. Não existe inocência. Ao ofertar, o iurdiano reconhece o valor monetário do dinheiro, mas, ainda assim, acredita que ele deva ser “queimado” para que possa fazer a aliança com a Divindade. Ele crê que deve dar uma quantia que, de uma forma ou de outra, fará falta, pois, caso contrário, não seria um sacrifício. Ele deve dar um pedaço de si, seu suor, seu sangue. E o que representa o dinheiro senão isto, na medida em que ele é resultado do trabalho diário? O que está em jogo, portanto, é o desprendimento do fiel, a sua possibilidade de colocar Deus acima de tudo. É impossível pensar a dádiva sem a idéia de desafio, de risco, de aposta. Aposta-se na dádiva, lança-se o desafio interessada e desinteressadamente e, numa atmosfera de mistério, surpresa e incerteza, aguarda-se o contra-dom, para, assim, recomeçar o ciclo. Trazendo a bela citação de Godbout, “a ‘verdadeira’ dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar em movimento, uma obrigação que o doador dá a si mesmo, mas uma obrigação interna, imanente”<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> LÉVI-STRAUSS. *O pensamento selvagem*. Op. cit., p. 257.

<sup>172</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 47.



### *Exploração por uma empresa da fé?*

Se, no item anterior, esforcei-me para trazer à tona a visão dos autores acerca do sacrifício dos fiéis, agora tentarei abordar suas opiniões sobre o significado do sacrifício para os pastores, sem antes deixar de lembrar que esta divisão é antes um reflexo da opção da maioria dos autores por pensar de forma separada o universo dos fiéis e o da elite religiosa, a qual, embora didática, incorre no risco de simplificações estereotipadas.

Como já disse, para muitos autores o sacrifício é visto como um investimento econômico, embora haja uma distinção entre o que venha a ser o investimento de um fiel e o de um pastor. Quando se trata de pensar o sacrifício do ponto de vista da elite religiosa, certos autores passam a problematizar a subordinação do fiel às leis da reciprocidade, “recriada” pelos especialistas religiosos da IURD e vista, muitas vezes, como uma submissão a um sistema exploratório. O sacrifício torna-se um investimento para o pastor, na medida em que o sacrifício do fiel permite-lhe obter lucros fabulosos. Como num desenrolar dos fios de um novelo, de uma problemática surgem outras, e aqui estamos às voltas com a questão da idoneidade da elite religiosa da Universal.

Mariano é um dos que coloca em dúvida o caráter coercitivo e não espontâneo das doações, pois, segundo ele, “ninguém doa espontaneamente parte de seu mísero salário, o relógio, a aliança de casamento (...)”. O autor sustenta que os fiéis são muito bem doutrinados de forma a encararem como natural a possibilidade de homens e Divindade trocarem entre si. Tanto que, quando questionados, tendem a dizer que não são explorados, o que poderia ser explicado “parcialmente” pela idéia de Bourdieu acerca do “poder da religião de absolutizar o relativo, de legitimar o arbitrário e sacralizar o sacrilégio”. Ao que Mariano acrescenta: “poder capaz, portanto, de metamorfosear o obrigatório em voluntário e tornar o inaceitável desejável, digno de louvor, divino. Poder perfeito, enfim, para transformar uma pequena igreja numa grande empresa multinacional e fazer de um desconhecido pastor do subúrbio um empresário de sucesso, um magnata”. Segundo ele, tendo em vista os estudos de Bourdieu e Berger, são perfeitamente compreensíveis os objetivos econômicos da igreja. No entanto, “isto não implica que as agências de bens de salvação eminentemente mágicas transformem-se em vorazes caixas registradoras

exploradoras da boa-fé alheia. Embora as instituições financeiras dependam dos recursos de seus fiéis para sua manutenção e reprodução, nem por isso costumam explorá-los financeiramente, passando os limites do recato e do decoro”. Se a aliança com Deus interessa aos fiéis, ela é muito mais interessante para a instituição, devido à “dinheirama” que arrecada com as doações, sendo que os pregadores nem mesmo escondem o grande interesse que possuem pelo dinheiro. Mariano é contundente ao afirmar: “negar que certas lideranças religiosas tentam explorar financeiramente os fiéis é como esmurrar ponta de faca”<sup>173</sup>.

Mendonça diz que “a auréola religiosa que cobre toda essa atividade não é suficiente para esconder os mecanismos muito bem articulados que estão no seu interior”<sup>174</sup>.

Ao analisar a “lógica utilitária do lucro e do ganho” implícita no comportamento dos pastores, Oro pontua algumas das estratégias utilizadas para arrecadarem dízimos e ofertas, sendo a “apropriação e manipulação de importantes elementos do repertório simbólico dos fiéis” a mais eficaz para incentivar “os fiéis a desembolsarem alguma quantia em dinheiro”<sup>175</sup>. Ao fazerem isso, os pastores estariam se apropriando e manipulando as representações presentes no universo simbólico dos fiéis, como o princípio da reciprocidade, sobre o qual Oro comenta: “este princípio constitui, ainda hoje, um componente do repertório simbólico das camadas baixas da sociedade brasileira – embora não seja exclusivo delas e geralmente ele se confunde, sendo por isso mesmo difícil estabelecer as fronteiras, com a modalidade transacional de compra e venda – tanto nas suas relações sociais quanto nas suas relações com os deuses. Ora, os pastores neopentecostais vão não somente se apropriar deste princípio mas também manipulá-lo”<sup>176</sup>.

Na esteira do pensamento de Oro, Guareschi afirma que a representação da “reciprocidade”, associada às camadas sociais mais pobres, é apropriada e manipulada pelos pastores, que, por meio de uma “interpretação fundamentalista da bíblia”, exploram a

---

<sup>173</sup> MARIANO. “O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal”. Op. cit., p. 17, 21, 23 e 24.

<sup>174</sup> MENDONÇA. “Sindicato de mágicos”. Op. cit., p. 56.

<sup>175</sup> Estratégias de arrecadação utilizadas pelos pastores: pedidos para enfrentar as despesas ordinárias e extraordinárias; apelo para o cumprimento do “dever sagrado” do dízimo; “campanhas de massificação”; distribuição de bens simbólicos; garantia de eficácia simbólica; controle sobre as doações financeiras; oferecimento de oportunidades para conquista de prestígio; apropriação e manipulação de importantes elementos do repertório simbólico dos fiéis. ORO. *Avanço pentecostal e reação católica*. Op. cit., p. 71-82.

multidão de pobres que freqüentam as igrejas neopentecostais, “acumulando grandes somas”. Para ele, a exploração ganha proporções ainda maiores quando os pastores apropriam-se das “representações da reciprocidade ‘equilibrada’”, também presentes no universo simbólico dos fiéis. Em suas palavras, “os pregadores vão ainda mais além, acentuando a idéia de que deve existir uma relação eqüitativa entre a quantia doada e o tamanho, ou importância, do milagre ou da graça, esperados (...)”. Segundo Guareschi, enquanto houver pessoas que acreditam em crenças populares, existirão outras que “propositada e interesseiramente” se apropriarão destas “representações sociais”, criando e re-criando novas representações a serem ancoradas nas primeiras<sup>177</sup>.

Campos *et alli*, no entanto, parecem não concordar com as críticas feitas pela mídia, que denunciam a “mercantilização do sagrado” e os preços elevados dos produtos religiosos oferecidos pela IURD. Os autores argumentam que tais críticas não são válidas para os fiéis porque estes seriam movidos por um raciocínio bem peculiar, característico de pessoas que acreditam que não têm muito a perder. Para os autores, as pessoas nesta situação tenderiam a pensar da seguinte forma: “(...) ‘Se Deus vai me dar a saúde de que tanto preciso, o emprego e a casa com as quais sempre sonhei, e se irei conseguir comprar um carro ‘zero’, o que é dar apenas 10% ou 20% do que estou ganhando? (...) A Igreja Universal vende esperanças e promessas para pessoas que, por se sentirem no ‘fim da linha’, têm pouco a perder. Daí decorre a facilidade de uma inserção na base do tudo ou nada”<sup>178</sup>.

Ao problematizar a possibilidade de combinar religião e mercado, trazendo à tona as acusações feitas à Universal de “charlatanismo”, “mercantilização da fé”, “mercantilizadora de milagres e esperanças”, “balcões de milagres”, Campos faz uma crítica aos analistas que baseiam suas análises apenas nas relações entre “vendedor” e “comprador”, não levando em consideração a presença de “comunidades da fé” no interior dessas igrejas. Desta forma, ele opta pela idéia de “marketing do sagrado”, em detrimento de “mercantilização do sagrado”. Em sua opinião, “é difícil negar que o ‘campo religioso’ corre o risco de se transformar em ‘mercado religioso’ quando o utilitarismo toma conta das relações que as pessoas estabelecem no templo, entre si e com o sagrado. Mas, mesmo assim, é temerário

---

<sup>176</sup> ORO. *Avanço pentecostal e reação católica*. Op. cit., p. 79.

<sup>177</sup> GUARESCHI. “Sem dinheiro não há salvação”. Op. cit., p. 214 e 215.

<sup>178</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira, COBRA, Marcos Henrique Nogueira e COSTA, Esdras Borges. “Hóstias Edir contêm mais Deus – marketing e religião”. *RAE Light/EAESP*. 1996. São Paulo, FGV, pp. 5-11, p. 10.

concluir que a IURD é apenas um ‘balcão de milagres’. Por isso julgamos que essa perspectiva de ‘mercantilização do sagrado’ teria que ser substituída pela noção de ‘marketing do sagrado’, dada a sua capacidade de privilegiar os desejos do ‘consumidor’ e não somente a ‘sagacidade’ e ‘manipulação’ dos ‘vendedores’”<sup>179</sup>.

Neste diálogo de acusações contra as práticas exploratórias, a voz de Mariz parece destoar, ao afirmar que não concorda com o fato das críticas tenderem sempre a enfatizar o processo de exploração e enriquecimento dos líderes dessas igrejas às custas dos fiéis, em sua maioria componentes das camadas mais pobres da população. A autora afirma que tais argumentos críticos não são satisfatórios, e deixam de considerar os benefícios de que gozam os fiéis de tais igrejas, muito embora seja realmente “chocante ver gente tão pobre, magra, desdentada e mal vestida, dar tanto dinheiro para pastores jovens bem vestidos, com saúde, com carro e com aparência de uma classe mais elevada”. Para ela, o exercício do princípio da reciprocidade possui aspectos positivos, como fazer com que o fiel acredite que, ainda que seja pobre, ele é capaz de doar. Como no *potlatch* ou no carnaval, em que existe uma associação entre gasto e poder, o fiel, ao doar, sente-se poderoso e deixa de ser subjetivamente pobre. Acho relevante frisar ainda o comentário de Mariz de que “numa visão de mundo encantada ou não secular valoriza-se muito o gasto com o sagrado e com o mundo sobrenatural. Esta é uma despesa lógica e legítima. (...) Nesta visão de mundo, o fiel não se importa como o dinheiro será utilizado, o que importa para ele foi o sacrifício material que fez para o santo ou para Deus. A preocupação com o destino destas doações, com seu possível roubo ou uso não religioso é uma preocupação secular (racional) daqueles que não compartilham uma visão encantada do mundo onde a doação, tal como um sacrifício, por si apenas, já tem sentido e eficácia”<sup>180</sup>.

Como é possível perceber, a maioria dos autores, com os quais venho dialogando, coloca em xeque a idoneidade da Universal, considerando que a incorporação dos princípios da reciprocidade na doutrina da IURD atende a interesses de uma elite religiosa. Eles tendem, portanto, a reduzir o sacrifício a uma estratégia da instituição religiosa, visando tirar proveito da fé alheia. Com os contornos que o debate vai assumindo, torna-se premente discutir a polêmica questão do status religioso da Universal. Ela é uma igreja,

---

<sup>179</sup> CAMPOS. “Teatro, templo e mercado”. Op. cit., p. 9.

<sup>180</sup> MARIZ. “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Op. cit., p. 46-47.

uma empresa, uma igreja-empresa? Como uma provocação, assumindo um pouco o papel de advogado do diabo, chamo meus interlocutores a se posicionarem diante desta questão, embora os fragmentos de suas idéias, já incorporados neste texto, tenham sinalizado suas opiniões.

Para Mariano, o crescimento do número de templos, o sucesso empresarial, bem como a maior participação na mídia e na política-partidária por parte das igrejas neopentecostais sinalizam o surgimento de “algo até então absolutamente novo no cenário religioso brasileiro: o início da transformação de pequenas seitas pentecostais, desorganizadas e pouco estruturadas em verdadeiras empresas, ainda que de bens de salvação”. Para o autor, esta atividade pode ser considerada ilícita, na medida em que instituições religiosas não podem ter fins lucrativos, uma das razões de possuírem isenção fiscal. Baseando-se em Pierucci, ele se mostra a favor da idéia de defesa do consumidor religioso pelo Estado, não obstante todas as dificuldades envolvidas neste processo. Quanto às limitações de se classificar os fiéis enquanto vítimas ou não, por se tratar de um “sentimento, subjetivo”, ele argumenta que, nem por isto, os poderes públicos deveriam desistir da tarefa de investigar abusos e ilegalidades cometidas em nome da religião<sup>181</sup>.

Pierucci, ao avaliar o discurso persecutório dos neopentecostais, diz que, se existe discriminação em relação a tais igrejas, ela é, pelo contrário, uma discriminação a favor, positiva, dados os privilégios que possuem no que toca ao fisco e às facilidades burocráticas a elas concedidas. Para ele, mostra-se anacrônica a situação de isenção fiscal dessas igrejas, na medida em que são verdadeiras empresas econômicas: “(...) a Igreja Universal inova muito em matéria de comportamento religioso, quando concebe abertamente a igreja como empresa econômica e a religião como fonte de lucro e enriquecimento pessoal. Maneira menos hipócrita de encarar o dinheiro do que a usual, das igrejas tradicionais”. Diante deste cenário, ele levanta a suspeita: “agentes econômicos não religiosos, empresários operando por exemplo em certos tipos de serviço, não estariam usando o rótulo de ‘religiosas’ ou ‘pastorais’ em suas atividades apenas para tirar vantagem das mordomias concedidas às religiões? Não é impossível acontecer.” O autor propõe, neste contexto, a defesa do consumidor religioso, como existe nos Estados Unidos, o que envolveria uma transmutação jurídica através da transformação do fiel em consumidor de

---

<sup>181</sup> MARIANO. “O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal”. Op. cit., p. 4, 9, 14.

bens e serviços, com o direito de reclamar junto às autoridades competentes. Segundo seu ponto de vista, “o uso do modelo ‘defesa do consumidor’ pode ser uma boa saída para os mais modernos opositores da opressão religiosa: tornarem-se os defensores pós-modernos das vítimas da mercantilização religiosa, vítimas da tapeação e da fraude religiosa, promessas não cumpridas, milagres não acontecidos”. Para Pierucci, todo este debate levanta novas idéias como a necessidade de “definição de religião para uso legal”<sup>182</sup>.

Oro considera as igrejas neopentecostais como “empresas de cura divina” submetidas a uma “lógica mercantilista”, possuindo, portanto, um “caráter moderno e neoliberal”. Ele ressalta a habilidade da liderança neopentecostal no que toca às questões administrativas, financeiras e de marketing. O fato do econômico e do religioso estarem tão imbricados dificultaria a observação dos limites entre o lícito e o ilícito. Em suas palavras: “(...) fica claro que o neopentecostalismo coloca o dinheiro como denominador universal, o que reflete o caráter moderno e neo-liberal deste segmento religioso. Evidentemente que essa lógica mercantilista não é sempre consciente na mente dos funcionários das ‘empresas de cura divina’. Por isso mesmo, torna-se difícil estabelecer as fronteiras entre o exercício lícito e o exercício ilícito da atividade econômico-religiosa dos pastores. De qualquer modo, e contrariamente a uma visão de mundo que separa religião e economia e que acredita no dinheiro enquanto bem que, por si só, dá sentido e plenitude à vida, os membros das igrejas neopentecostais, mas não somente eles, concebem religião e economia, e, mais especificamente, religião e dinheiro, como domínios que não se separam nem se excluem havendo uma imbricação entre eles”<sup>183</sup>.

Influenciado pelas idéias de Oro, Jungblut defende que, ao buscar no pentecostalismo as idéias de Espírito Santo e Demônio, a Universal estrutura sua crença a partir de uma polaridade. Neste sentido, ela coloca-se ao lado de Deus e as demais religiões passam a estar associadas à figura do Demônio, ainda que de maneiras específicas. Indo mais além, ele afirma que esta forma de construção de identidade é “estratégica e operacional”, visando à satisfação dos interesses de apropriação de um “nicho econômico e de expansão”<sup>184</sup>. Existe, segundo ele, um “mercado de fé” em expansão, junto ao qual a

---

<sup>182</sup> PIERUCCI. “Liberdade de culto na sociedade de serviços”. Op. cit., p.8-9 e 11.

<sup>183</sup> ORO. *Avanço pentecostal e reação católica*. Op. cit., p. 85.

<sup>184</sup> “(...) por ‘nicho econômico’, entende-se toda uma série de interesses não só materiais como também políticos e simbólicos” JUNGBLUT, Airton Luiz. “Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da

IURD busca conquistar cada vez mais espaço. Ele chama a atenção, desta forma, para a natureza concorrencial e expansionista da Universal, visando sempre ao aumento de sua clientela: “a IURD tem inegavelmente características empresariais e expansionistas, como foi apresentado [por] (...) Oro. Não se pode deixar de levar em consideração a avidez que tal igreja demonstra em se tornar cada vez maior, disputando abertamente fiéis com outras igrejas e religiões. Dessa forma, o arranjo feito em torno de sua identidade obedece a uma estratégia de interesse, o que faz desta igreja algo muito próximo do que Abner Cohen (1978) chama de ‘grupo de interesses’. Sendo assim, a identidade sustentada pela IURD deve ser pensada como uma estratégia simbólica’, onde os símbolos ou traços são escolhidos, ajustados e manipulados, visando atender aos seus interesses de expansão”<sup>185</sup>.

Ao comentar a característica ambígua da IURD, que age enquanto empresa e igreja, Campos *et alli* afirmam que não haveria meios da instituição subsistir em uma sociedade pluralista se não utilizasse estratégias de marketing e propaganda. E, neste contexto, ela “revolucionaria” no seu esforço de marketing. Em suas palavras: “(...) num contexto de competição, a sobrevivência tornou-se questão básica para as organizações religiosas, exigindo delas a incorporação da lógica do mercado e, conseqüentemente, o desenvolvimento de práticas derivadas do marketing das organizações seculares”. Segundo os autores, tudo indica que “o marketing está se tornando uma ferramenta para as organizações religiosas atingirem objetivos que vão da cooptação do laicato para seus projetos de crescimento institucional até a acumulação de poder e dinheiro (...) O crescimento patrimonial da IURD e de outros empreendedores autônomos atesta a existência, no País, de um rendoso mercado que funciona à margem da ‘economia religiosa’ (...)”<sup>186</sup>.

Jardilino fala de uma característica ímpar do discurso neopentecostal, qual seja, a forma assumida pelo binômio religião e economia. Ele considera as igrejas neopentecostais enquanto “supermercados da fé”, “lojas de conveniência” que comercializam a fé, considerada como um investimento rentável. O autor mostra-se enfático ao afirmar que o “neopentecostalismo assume, de maneira velada, sua classificação como religião de

---

identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus”. *Cadernos de Antropologia*. n. 9. 1992. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 45-61, p. 56.

<sup>185</sup> JUNGBLUT. “Deus e nós, o diabo e os outros”. Op. cit., p. 56.

<sup>186</sup> CAMPOS, COBRA e COSTA. “Hóstias Edir contêm mais Deus”. Op. cit., p. 5 e 6.

mercado, através do que os estudiosos estão chamando de teologia da prosperidade. (...) usa, declaradamente, tanto no marketing como em seus serviços religiosos, a questão financeira como elemento essencial da fé – o homem atual tem que tomar posse da bênção financeira que Deus lhe deu. O epíteto de religião de mercado cunhado por seus opositores, no que pese à jocosidade, está carregado de significado, pois os templos do movimento se transformam em grandes supermercados da fé ou lojas de conveniência, onde os bens religiosos são colocados nas vitrines para atrair consumidores. Isso não se faz de maneira disfarçada, mas abertamente, assumido como marca característica do movimento”. Jardimino, como Campos, explora muito as relações entre marketing e religião. O marketing seria visto como uma estratégia de sobrevivência para as religiões, atualmente inseridas em uma “sociedade de massa”. Para sobreviver neste “século das comunicações”, a religião não poderia continuar com os “pés fincados na Idade Média”. No entanto, segundo o autor, no que toca a possíveis alterações no campo religioso, os indivíduos mostram-se refratários. Não só o senso comum, mas até mesmo certas personalidades da academia, defenderiam que a igreja deveria se restringir à sacristia e ao confessionário, desconsiderando os possíveis pontos positivos desta nova configuração dos fatos, como a “alimentação dos sonhos dos excluídos”, comentada outrora<sup>187</sup>.

Para Mendonça, as igrejas neopentecostais são “empresas mágicas” ou “empresas de cura divina”, que funcionam como verdadeiros “sindicatos de mágicos”. Baseando-se em Durkheim, Mendonça opta pela noção de sindicato de mágicos, na medida em que não existem igrejas mágicas. Por outro lado, pelo caráter altamente empresarial de tais instituições, ele também se refere a elas como “empresas mágicas” ou de “cura divina”, vistas como “estruturas empresariais de maior ou menor amplitude que, sob a liderança de uma espécie de sacerdote-mágico, mágicos credenciados agem nos limites de certa individualidade. Há empresas menores, às vezes familiares (...). Estas quase não transcendem a individualidade mágica, mas a característica empresarial reside no investimento que o mágico tem de fazer a fim de abrir sua porta e sustentar o empreendimento”<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> JARDILINO. *Religião e pós-modernidade*. Op. cit., p. 162, 167 e 190-191.

<sup>188</sup> Dentre os traços principais do neopentecostalismo, Mendonça cita: “características empresariais de prestação de serviços ou de oferta de bens, de religião mediante recompensa pecuniária, com modernos sistemas de administração e ‘marketing’. Algumas já são multinacionais”; “distanciamento da Bíblia, usada



Prandi, ao falar do cenário religioso atual, ressalta o afastamento das igrejas pentecostais e neopentecostais das igrejas protestantes históricas. A TP estaria fazendo das primeiras, verdadeiras “igrejas-empresendimentos”, contrariando todas as profecias acadêmicas, pois “não houve sociólogo que ousasse prever para as religiões reformadas uma descendência que pregasse as benesses do dinheiro e do consumo alcançáveis pela graça divina, nos moldes da recentíssima teologia da prosperidade que redefine o neopentecostalismo das grandes igrejas-empresendimentos para muito longe do universo ideológico protestante”. O autor afirma que, no universo neopentecostal, a Universal é a igreja mais bem-sucedida e com maior visibilidade, graças ao seu estilo próprio de oferta, propaganda e linguagem, sobre os quais ele comenta: “seus pastores são empresários com baixa ou nula formação teológica, mas que devem demonstrar grande capacidade de atrair público e gerar dividendos para a igreja, de acordo com um know-how administrado empresarialmente pelos bispos, a igreja já estruturada como negócio”<sup>189</sup>.

Analisando a ocupação pela IURD de novos espaços que extrapolam o âmbito religioso, como a política e os meios de comunicação, Almeida constata que “expansão religiosa e empreendimento financeiro são coisas pouco distintas na Igreja Universal”<sup>190</sup>. Se antes o mercado evangélico, que coloca à disposição de seus consumidores produtos como discos, livros, vídeos, jornais, entretenimento, roupas, cosméticos, etc., era liderado por empresários vinculados a alguma igreja, agora, ele passa a ser disputado pela própria IURD, como uma “empresa com objetivos bem determinados”<sup>191</sup>. Falando ainda sobre a expansão para além das fronteiras consideradas religiosas, o autor exemplifica: “nas mãos da Igreja Universal, a TV Rio foi tratada antes de tudo como um negócio que precisa se auto-sustentar e dar lucro. Ao invés de ocupar os horários nobres com uma programação religiosa, a Rede Record vende à Igreja Universal os horários 23h30 até às 8h00 do dia seguinte, mantendo uma programação comercial no restante do tempo. (...) Ademais, demonstrando um agudo senso empresarial, a Igreja Universal não restringiu seus negócios

---

esporadicamente sem nenhum rigor hermenêutico ou exegético, não estando afastado o uso mágico”; “inexistência de comunidade. Seus frequentadores são clientes e a relação entre ‘empresa’ e o ‘cliente’ é na base do *do ut des*”; “o ‘culto’ tem características de ajuntamento de interessados na obtenção imediata dos favores do sagrado” e “os mágicos de plantão estão a serviço da ‘empresa mágica’ que traça normas gerais de prática mas outorga certa margem de liberdade às características de cada uma” MENDONÇA. “Sindicato de mágicos”. Op. cit., p. 51 e 52.

<sup>189</sup> PRANDI. “Religião paga, conversão e serviço”. Op. cit., p. 66.

<sup>190</sup> ALMEIDA. “A universalização do reino de Deus”. Op. cit., p. 21.

à televisão. Além da Record, a igreja possui, entre outras coisas, o Banco de Crédito Metropolitano, trinta emissoras de rádio no Brasil, duas gráficas, a gravadora Lines Record, uma editora, uma produtora de vídeo, uma fábrica de móveis, dois jornais e outros tantos imóveis espalhados por 47 países de todos os continentes”. Tendo em vista tantas evidências, Almeida conclui que “se a ética protestante orientava a conduta econômica do puritano calvinista, cabendo à instituição religiosa somente o ensino da doutrina da predestinação, com a Igreja Universal temos a própria instituição relacionando-se com o mercado, impulsionada pela missão evangelizadora. Desse maneira, a igreja construiu, em apenas dezoito anos de existência, uma verdadeira holding multinacional, cujo produto básico que dinamiza toda a estrutura é a fé. Logo, mais do que o usufruto do dinheiro da igreja nas praias de Angra dos Reis por parte dos líderes – conforme o vídeo apresentado pelo pastor Carlos Magno -, o que impressiona é a eficiente estratégia de expansão cujos negócios convergem para um único fim: o arrebanhamento de fiéis. Uma construtora de templos, nos quais são recolhidas as ofertas, que são depositadas no banco, para financiamento da editora, rádio e televisão, que, por sua vez, têm a função de evangelizar novas pessoas, que necessitam de mais templos...”<sup>192</sup>.

Para Droogers, dentre as igrejas pentecostais existem diferentes tipos de igreja, como, por exemplo, os “salões de cura”, os quais podem ser considerados como “empresas pessoais com serviços diários”<sup>193</sup>.

Quanto a uma nova configuração do cenário religioso, marcada pela “constituição de uma situação de mercado”, em que as empresas religiosas distinguem-se muito mais pelos seus rótulos e embalagens do que pelos produtos que colocam disponíveis no mercado, Monteiro diz: “(...) constituição de uma situação de mercado que tem em germe todos os problemas de ‘marketing’ que lhe são peculiares, tais como a necessidade de tender às exigências variáveis do consumidor, garantindo, ao mesmo tempo, aquela diferença marginal que distingue o produto, mas isto sem prejuízo para a padronização imposta por uma ação racional. Este fenômeno bem salientado por Berger, relaciona-se de maneira direta com o caráter assumido por esses movimentos religiosos, que são nucleados

---

<sup>191</sup> ALMEIDA. “A ofensiva da Igreja Universal”. Op. cit., p. 15.

<sup>192</sup> ALMEIDA. “A universalização do reino de Deus”. Op. cit., p. 19.

por verdadeiras agências obrigadas a enfrentar os problemas práticos do trato com massas, às vezes numerosas, e com recursos financeiros vultuosos. Tendem por isso a organizar-se enquanto empresas destinadas à produção e distribuição de bens e de serviços religiosos (...) na atuação dessas agências religiosas – por seu estilo empresarial ou quase empresarial, pela indispensável separação entre especialistas e leigos – talvez se exiba cruamente a ‘verdade’ escondida, ou em germe, nas formulações ideológicas sofisticadas que fundamentam a atuação dos grupos religioso vinculados às classes médias e superiores”<sup>194</sup>.

Hugarte afirma que, por meio das doações dos fiéis, as igrejas neopentecostais ou “empresas de cura divina” têm a possibilidade de arrecadar muito dinheiro, aumentando o seu poder religioso e econômico<sup>195</sup>.

Lehmann fala da “modernidade do aparelho burocrático-comercial” das igrejas pentecostais em relação às igrejas católicas. Embora os pastores chamem a igreja católica de “a grande prostituta”, ela parece não administrar de forma eficiente suas riquezas, além de suas paróquias da periferia mostrarem-se extremamente pobres. Neste sentido, ele comenta: “o contraste com os pentecostais não podia ser mais visível: em seus templos os fiéis dão contribuições em dinheiro, e parecem dar muito. (...) para lidar com essas finanças é necessário um sistema de gestão. Ao que parece, o dinheiro arrecadado é distribuído entre o pastor do templo e a igreja, segundo regras desconhecidas. (...) Seria um erro pensar que os beneficiados têm vergonha desse sistema. Os fiéis, muitos dos quais recém-convertidos e, por isso, praticantes entusiastas, querem que seus pastores sejam pobres e esfarrapados?”. Segundo Lehmann, a organização não apenas é centralizada, mas também personalizada, sendo uma mistura entre a estrutura burocrática de uma empresa e os aparelhos stalinistas de poder. Diante deste contexto, ele fala da apropriação das ciências administrativas pela religião, o que não se sabe se é bom ou ruim, e também da possibilidade de se pensar em

---

<sup>193</sup> DROOGERS, André. “Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile”. *Estudos da Religião*. n. 8. 1992. São Bernardo do Campo, Ed. IMS – Edims, pp. 61-83, p. 64.

<sup>194</sup> MONTEIRO, Douglas Teixeira. “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”. *A cultura do povo*. 1979. São Paulo, Cortez e Moraes, EDUC, pp. 81-111, p. 106.

<sup>195</sup> HUGARTE, Renzo Pi. “El dinero y el prestigio en la expansion de los cultos en crisis”. 1994. (mimeo). *Congresso Internacional “As novas religiões – missões e missionários - expansão internacional dos movimentos religiosos e mágicos”*.

uma transformação cultural em curso, que seria uma contraparte cultural do neoliberalismo econômico<sup>196</sup>.

Neste emaranhado de falas, não identifico apenas a constatação de que as igrejas estão tomando uma forma empresarial. Vejo este diagnóstico aliado à confirmação de que ela está sendo impregnada por um conteúdo econômico que estaria moldando a religião e mudando a sua natureza. Os autores citados parecem estar propondo que o problema não está no fato das igrejas estarem se organizando administrativamente, mas em estarem incorporando a lógica do ganho e criando práticas religiosas que permitam a realização do lucro, objetivo de toda empresa com fins econômicos. O problema continua porque a IURD não só tem aumentado o seu patrimônio de forma avassaladora, como a cúpula da igreja, mas não todos os pastores, também tem conseguido expandir em muito seus patrimônios particulares. Para aumentar ainda mais as suspeitas, os relatos de prosperidade dos fiéis parecem, na maioria das vezes, restringirem-se a melhoras no equilíbrio emocional, afetivo e psicológico. Quanto aos poucos que conseguem o carro, a casa própria, o emprego tão almejados, seus relatos se não duvidosos, correspondem a uma minoria irrelevante estatisticamente. Junto às noções “empresas da fé”, “supermercados da fé”, “balcões de milagres”, “igrejas empreendimentos”, “empresas de cura divina”, “mercados da fé”, parece conviver a crença de que existe exploração e, se há exploradores, com certeza existem explorados. No caso, não parece difícil perceber quem são os protagonistas destes papéis.

Toda esta discussão me faz pensar se as críticas que acusam a Universal de reproduzir um sistema exploratório não estariam questionando a veracidade do conteúdo de sua mensagem ou a sua legitimidade em um mundo em que se acredita que certos domínios deveriam manter-se separados e que algumas coisas deveriam ser escolhidas por serem “melhores”. Penso que, no limite, existe toda uma religiosidade, crença ou fé permeando o debate acadêmico, da qual, é bom deixar bem claro, não me excludo, e que, no limite, estamos indecisos quanto a quem seriam os legítimos portadores da verdade. Escolhemos nossos “xamãs” como qualquer outro fiel. Ao que vale lembrar o comentário de Perez sobre uma certa religiosidade dos intelectuais, que os leva a fazer aliança, ainda que não de

---

<sup>196</sup> LEHMANN. “Prolegômeno às revoluções religiosas na América Latina”. Op. cit., p. 163-164.

forma totalmente consciente, com algumas religiões, ao mesmo tempo que declaram guerra santa a outras<sup>197</sup>.

Para compreender a atmosfera da dádiva, é fundamental não perder de vista a sua ambigüidade intrínseca, que combina obrigação, liberdade, interesse e desinteresse. Trazendo de novo a imagem da Universal como uma rede sinérgica, é interessante pensar fiéis, pastores e Divindade ocupando, cada um deles, um ponto nesta teia reticular, formando uma “cadeia de (inter)dependências e relações de confiança”, na qual prevalece o sentimento de dívida de uns para com os outros<sup>198</sup>. Mesmo a Divindade não foge à regra. Ela também está submersa no universo da reciprocidade, devendo obedecer às obrigações de dar, receber e retribuir, o que não implica em reduzir a Sua soberania. É preciso não perder de vista toda uma etiqueta presente no ato de cobrar de Deus Suas promessas. Uma etiqueta que tende, ao contrário, a resguardar a Sua soberania. Para o fiel exigir de Deus, é preciso que ele antes cumpra suas obrigações. Como exemplificou uma fiel, se um pai promete ao filho que, se ele estudar e tirar boas notas, será recompensado; assim que o filho tiver em mãos as provas de que cumpriu com suas obrigações, ele deverá procurar o pai e exigir que cumpra o que prometeu.

Acho extremamente relevante reforçar o fato que aos pastores também é exigido o sacrifício, para não cairmos naquela velha história de que os pastores são os “malditos”. Mas, mais do que isto, minha intenção é sugerir que o mundo dos pastores também pode ser analisado pela lógica da reciprocidade, e não simplesmente pela lógica do lucro e do ganho. Não gostaria de perder de vista aqui que os pastores não ficam assistindo ao sacrifício de camarote. A princípio, todos os cristãos devem sacrificar. Os pastores devem sacrificar como qualquer outro cristão, e justificam a prosperidade alcançada por realizarem sacrifícios “perfeitos”. Afinal, apenas estes são, segundo a doutrina Universal, aceitos pela Divindade. É recorrente ouvi-los afirmar que realizam sacrifícios constantes, na medida em que suas vidas já não mais lhes pertence, tendo colocado tudo nas mãos de Deus. Vivem para a Obra e muitos fiéis espelham-se nos pastores, considerados, muitas vezes, exemplos dignos de serem seguidos. Anteriormente, falei do próprio testemunho do Edir, que caberia aqui ser lembrado. Em um dos cultos que presenciei, o pastor também falava que a todos

---

<sup>197</sup> PEREZ. “Campo religioso em conflito!”. Op. cit., p. 9.

<sup>198</sup> CAILLÉ. “Nem holismo nem individualismo metodológicos”. Op. cit., p. 18.

cabiam a prova de fidelidade a Deus, inclusive a eles pastores. Ao chamar os fiéis a ofertarem, ele dizia que, embora não fosse depositar o envelope no altar, sua esposa, que estava presente na reunião, faria-o em seu nome. Fiéis com quem tive a oportunidade de conversar afirmavam que a vida de pastor não é fácil, e que eles se sacrificam pela Obra de Deus.

Estaria eu aqui reproduzindo a teoria nativa, deixando-me mistificar pelo nativo?<sup>199</sup> Afinal, “Nos Bastidores do Reino”, Mário Justino, ex-pastor da Igreja Universal, mostra a “vida secreta” desta igreja: os segredos e os podres do “Reino” de Macedo, havendo “mais coisas na Igreja Universal do que anunciam seus pastores e obreiros. Sexo, dinheiro e drogas se confundem, no mesmo altar, com orações e salmos de Davi”. Em um dos grandes momentos do livro, ele revela: “quando eu era um simples fiel, não imaginava o que se passava nos bastidores, depois que a cortina cai. Os atos de alguns pastores logo me levaram a descobrir que a Igreja Universal nada mais era do que uma empresa com fins lucrativos como qualquer outra na ciranda financeira. A única diferença era o produto vendido: sal que tira vício, lençinhos molhados no ‘vinho curativo’ – o conhecido K-suco –, água da Embasa, que dizíamos ter vindo do Rio Jordão, azeite Galo, que dávamos ao povo como legítimo óleo ungido proveniente de Jerusalém, e uma longa lista de outros produtos tão falsos quanto as gotas de leite extraídos dos seios da Virgem Maria, que eram vendidas na Europa, nos primeiros séculos, aos otários em busca de milagres”<sup>200</sup>.

Diante das questões que se colocam, acho que seria relevante rever os comentários de Brumana sobre a crítica que Lévi-Strauss faz a Mauss de tentar “explicar o fenômeno pela consciência explícita que dele tem o agente”. Para Brumana, a atitude maussiana é absolutamente coerente, na medida em que para Mauss, conforme suas próprias palavras, “(...) a explicação sociológica está terminada quando se viu o que é que a gente crê e pensa, e quem são as pessoas que acreditam e pensam isso”. O seu projeto e o da escola sociológica francesa seria construir um catálogo geral das categorias humanas, baseado na idéia de que “uma sociedade se explica por suas categorias, uma categoria se explica por sua sociedade”. O que ocorre, segundo Brumana, é que a reciprocidade não é categoria ou

---

<sup>199</sup> Essas são algumas das críticas feitas por Lévi-Strauss a Mauss em sua Introdução à coletânea de ensaios de Marcel Mauss: MAUSS. *Sociologia e Antropologia*. Op. cit.

<sup>200</sup> JUSTINO, Mário. *Nos bastidores do Reino – a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. São Paulo, Geração Editorial, p. 49.

uma representação coletiva, mas algo mais “profundo”. Ao que ele explica: “as representações coletivas formam (...) uma espécie de lógica das sociedades, as condições de visibilidade e operatividade. Este outro nível aparece mais como condição de possibilidade, em um sentido ainda mais radical: a condição de possibilidade da própria existência da sociedade. As representações coletivas são um produto da vida social, produto que, também já foi visto, a reproduz e condiciona. Esse tipo de dialética não ocorreria com o princípio da reciprocidade, que não seria um produto reprodutor da sociedade mas o ato mesmo de sua produção”. O autor argumenta que, se as representações coletivas são históricas e mutáveis, o princípio da reciprocidade com suas três obrigações de dar, receber e retribuir é universal, variando apenas as representações coletivas ligadas a ele. De toda forma, ele lembra: “esta diferença não é formulada explicitamente por Mauss, e essa ausência é causa de não poucas ambigüidades. Mas, de qualquer maneira, há em Mauss a certeza – não elaborada, mas presente – de se encontrar frente a uma instância muito particular: ‘acreditamos ter encontrado aqui uma das rochas humanas sobre as quais estão construídas nossas sociedades’”<sup>201</sup>.

Colocadas estas questões, volto ao “caso Universal” e me pergunto se, diante do discurso doutrinário da Abundância, não seria mais interessante buscar um circuito de troca ou de comunicação “para além do bem e do mal”. E aqui vejo novamente aquela teia de fios em sinergia, sobre a qual falei outrora. Parece sutil mas, simultaneamente ao discurso dos pastores nos rituais sobre a necessidade de troca, de reciprocidade, de comunicação com Deus, já não estaria havendo uma troca entre pastores e fiéis? Uma pregação sobre a importância da dádiva já não estaria ocorrendo em uma atmosfera da dádiva? E aqui não é possível esquecer, como diz Perez, do “grande ancestral” Durkheim e de sua idéia de efervescência, em que ele enfatiza “a produção de laços sociais baseados não em interesses racionais, mas em sentimentos/emoções”. A autora prossegue: “vale dizer que a efervescência diz respeito a uma forma de estabelecimento do laço social, na qual o acento é posto na comunhão, na realiança”<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> BRUMANA, Fernando Giobellina. *Antropologia dos sentidos – introdução às idéias de Marcel Mauss*. 1983. São Paulo, Editora Brasiliense, p. 77 e 78.

<sup>202</sup> Mostra-se elucidativo o comentário da autora sobre a origem etimológica das palavras “comunhão” e “comunicação”: “ambas vêm de comum [do latim *communicare*], isto é, aquilo que é feito em sociedade ou comunidade e acentuam idéias tais como pôr-se ou ficar em contato, ligar-se, unir-se, participar, partilhar” PEREZ. “Fim de século, efervescência religiosa e novas reconfigurações societárias”. Op. cit., p. 6 e 7.

Pensar na Universal como uma rede parece fornecer meios para uma compreensão mais “generosa” das relações entre fiel, pastor e Deus, que não se resumem em exploração, fazendo da IURD apenas uma empresa da fé ou um balcão de milagres. Não seriam os pastores “sinceros pela metade” ou “Quesalids”?

Estas questões me fazem lembrar as conclusões de Mauss em seu estudo sobre os poderes mágicos nas sociedades australianas, onde ele afirma que a gênese dos poderes mágicos é sobretudo social, sendo o mágico “sincero pela metade”. Como ele diz, “o mágico é um ser que se acreditou e se colocou, ao mesmo tempo que o acreditaram e o colocaram, como único”. Ao que ele continua: “estes espíritos, estes poderes, só possuem existência devido ao consenso social, à opinião pública da tribo. É ela que o mágico segue, e dela ele é, ao mesmo tempo, explorador e escravo. Ele próprio é sincero pela metade. Por um lado, os êxtases que efetivam a imagem tradicional da aquisição dos poderes mágicos não são simulados (...) as crenças tradicionais são corroboradas por sua própria experiência e também a corroboram. Por outro lado, quando é uma iniciação tradicional que ocorre (...) O principal é que ele sente que os iniciadores lhe transmitem intimamente os poderes que ele lhes atribui (...) São estas sensações experimentadas de uma só vez que lhe dão a confiança e a semi-sinceridade que sempre foram características do mágico profissional de todos os lugares”<sup>203</sup>.

Lévi-Strauss também faz um estudo brilhante sobre os poderes dos xamãs e a eficácia simbólica de suas práticas mágicas. Ele conclui ser inquestionável a eficácia de determinadas práticas mágicas; no entanto, para que a magia seja eficaz, é preciso que se acredite nela. A crença na magia está associada às relações que se estabelecem entre três “personagens” essenciais: o feiticeiro, o doente (ou a vítima) e a coletividade. É preciso que o feiticeiro acredite nele mesmo, que o doente acredite no feiticeiro e, também, que a sociedade confie no feiticeiro. Lévi-Strauss cita, neste contexto, uma passagem muito ilustrativa: “um indígena australiano, vítima de um enfeitiçamento (...) foi transportado, moribundo, ao hospital de Darwin. Colocado num pulmão de aço e alimentado por meio de uma sonda, ele se estabeleceu progressivamente, convencido de que ‘a magia do homem branco é a mais forte’”<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> MAUSS, Marcel. “A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas”. *Mauss Grandes Cientistas Sociais*. 1979. São Paulo, Ática, p. 100 e 101.

<sup>204</sup> LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Op.cit., p. 184.



Não é possível deixar de citar aqui o caso de Quesalid, que, por não acreditar no poder dos xamãs, resolveu ser um deles, para, assim, desmascará-los. Embora tenha descoberto todas as simulações feitas pelos mágicos, por estar completamente envolvido com o grupo e ter alcançado, até mesmo, certo reconhecimento público no exterior, percebeu que não podia mais voltar atrás ou mesmo protestar<sup>205</sup>. Quando, finalmente, teve a oportunidade de realizar o primeiro tratamento, ele obteve sucesso absoluto. Sem perder o espírito crítico, atribuiu razões psicológicas ao seu sucesso. A cura era possível, justificava ele, na medida em que o doente acreditava no poder do feiticeiro. A partir de então, constatou que existiam diversos tipos de “falso-sobrenatural”, sendo que uns eram menos falsos que outros, o que o levou a se interessar por outras técnicas mágicas, tentando conhecer aquelas que seriam menos falsas, menos desonestas, menos mistificadoras e, portanto, mais eficazes.

Segundo Lévi-Strauss, não se deve duvidar das curas realizadas pelos xamãs, no entanto, deve-se enfatizar o pólo do consenso coletivo para a compreensão destas inextricáveis relações. De acordo com suas palavras, “(...) é provável que os médicos primitivos, do mesmo modo que seus colegas civilizados, curem ao menos uma parte dos casos de que cuidam, e que, sem esta eficácia relativa, os usos mágicos não teriam podido conhecer a vasta difusão que os caracteriza, no tempo e no espaço. Mas este elemento não é essencial, pois está subordinado aos dois outros: Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro. (...) É, de fato, na atitude do grupo, bem mais que no ritmo dos reveses e dos sucessos, que é necessário procurar a verdadeira razão da derrocada dos rivais de Quesalid (...) O problema fundamental é, pois, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre um certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo. (...)”

---

<sup>205</sup> “Quesalid não se fez de rogado, e sua narrativa descreve, detalhadamente, quais foram suas primeiras lições: estranha mistura de pantomima de prestidigitação e de conhecimentos empíricos, onde se encontram misturados a arte de fingir o desfalecimento, a simulação de crises nervosas, o aprendizado de cantos mágicos, a técnica para se fazer vomitar, noções bastante precisas de auscultação e obstetrícia, o emprego de ‘sonhadores’, ou seja, de espíões encarregados de escutar as conversações privadas e de relatar secretamente ao xamã os elementos de informação sobre a origem e os sintomas dos males sofridos por alguém, e, sobretudo, a *ars magna* de certa escola xamanística da costa noroeste do Pacífico, isto é, o uso de um pequeno tufo de penugem que o prático dissimula num canto de sua boca para expectorá-lo todo ensangüentado no momento oportuno, após se haver mordido a língua ou ter feito brotar o sangue de suas gengivas, e apresentá-lo solenemente ao doente e à assistência, como o corpo patológico expulso em consequência de suas sucções e manipulações” LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Op. cit., p. 192.

Tratando o seu doente, o xamã oferece a seu auditório um espetáculo. Que espetáculo? Com risco de generalizar imprudentemente certas observações, diríamos que esse espetáculo é sempre o de uma repetição pelo xamã do ‘chamado’, isto é, a crise inicial que lhe forneceu a revelação de seu estado. Mas a expressão do espetáculo não deve enganar: o xamã não se contenta em reproduzir ou representar mimicamente certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, originalidade e violência”<sup>206</sup>.

Aqui recorro a Geertz para fazer a defesa das ideologias enquanto sistemas simbólicos que devem ser estudadas não com o objetivo de se descobrir se são verdadeiras ou não, mas sim visando a entendê-las enquanto modelos do mundo e modelos de ação no mundo. Para o autor, as ideologias correspondem a formas particulares de apreensão da realidade, devendo ser estudadas enquanto sistemas de símbolos, característicos de contextos específicos. Enquanto “programas”, elas ordenam os processos sociais e psicológicos, solucionando as tensões presentes em determinado grupo social<sup>207</sup>. Não cabe, no caso, o critério da verdade. Penso, portanto, que não existem sistemas religiosos mais verdadeiros do que outros, mas sim religiões consideradas mais legítimas do que outras pela opinião coletiva. E para não esquecer Durkheim, “não há, pois, no fundo, religiões que sejam falsas”, sendo preciso ter fé tanto na religião quanto na ciência para que elas sobrevivam<sup>208</sup>.

Diante de tudo o que foi dito, é preciso reter a importância da aprovação social para que um sistema simbólico sobreviva, independentemente de sua veracidade ou não. Pastores não são mais charlatães do que outros “xamãs” e nem mais virtuosos do que estes últimos, bem como seus sistemas simbólicos não são mais verdadeiros ou mais falsos do que os demais. Pode-se dizer, ainda, que da mesma forma que eles criam sistemas de símbolos, tornando-se portadores da Divindade na terra, são também criados pela demanda social. E aqui vale parar um pouco na idéia de manipulação de Soares, segundo a qual “toda formação cultural existe para ser manipulada – reinventada, no limite. A rigor, existe sendo manipulada e enquanto manipulação, que se dá sempre em contextos sociais definidos,

---

<sup>206</sup> LÉVI-STRAUSS. *Antropologia estrutural*. Op. cit., p. 198.

<sup>207</sup> GEERTZ. *A interpretação das culturas*. Op. cit..

<sup>208</sup> DURKHEIM. *As formas elementares da vida religiosa*. Op. cit., p. 30.

segundo dinâmicas interacionais específicas”<sup>209</sup>. Pastores são criadores e criaturas ou, como diria Elias, eles são “matriz e moeda”, moldando e sendo moldados<sup>210</sup>. Volto aqui a invocar o exemplo da IURD como uma teia de relacionamentos em sinergia, na qual os pastores não estão sozinhos. Ao contrário, eles estão em constante inter-ação com os demais “atores sociais”.

É importante observar, no entanto, que, embora seja relevante pensar na Universal como uma rede para uma maior compreensão do processo de interação entre os seus agentes, talvez seja necessário dirigir o olhar para um circuito um pouco mais vasto, no qual a Universal encontra-se inserida. Se porventura está ocorrendo exploração por uma empresa da fé, estariam os pastores sendo criados apenas pelos fiéis? Essa rede Universal, ironicamente, é apenas um ponto nodal de uma rede muito mais ampla, onde, para “além do bem e do mal”, “muitos fios isolados ligam-se uns aos outros. No entanto, nem a totalidade da rede nem a forma assumida por cada um de seus fios podem ser compreendidas em termos de um único fio, ou mesmo de todos eles, isoladamente considerados; a rede só é compreensível em termos da maneira como eles se ligam, de sua relação recíproca. (...) como modelo de reflexão das redes humanas, é suficiente para dar uma idéia um pouco mais clara da maneira como uma rede de muitas unidades origina uma ordem que não pode ser estudada nas unidades individuais”<sup>211</sup>.

Como diz Elias, a sociedade é marcada por uma estrutura específica de relações sociais, que estão em constante movimento e tensão. Estas tensões, por sua vez, propiciam mudanças na estrutura social, ou melhor, na estrutura das relações sociais, que levam a modificações na divisão de funções, no comportamento humano e na regulação psíquica do comportamento. E, neste contexto, a liberdade de ação individual não é ilimitada. As oportunidades, entre as quais a pessoa é levada a escolher, não são criadas por um indivíduo em particular. Elas dependem do complexo funcional, característico de determinada estrutura social. E, mesmo dentre as oportunidades que ela venha a escolher, sua escolha será entremeada com as escolhas de outros indivíduos. Com isso, será desencadeada uma seqüência de ações, “cuja direção e resultado provisório não dependerão

---

<sup>209</sup> SOARES, Luiz Eduardo. “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”. *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. 1994. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, p. 207.

<sup>210</sup> ELIAS. *A Sociedade dos Indivíduos*. Op. cit., p. 56.

<sup>211</sup> ELIAS. *A Sociedade dos Indivíduos*. Op. cit., p. 35.

de um indivíduo, mas da distribuição do poder e da estrutura das tensões em toda essa rede humana móvel (...) Nenhuma pessoa isolada (...) consegue transgredir as leis autônomas da rede humana da qual provêm seus atos e para a qual eles são dirigidos”. A margem de decisão individual, característica própria de uma determinada sociedade, é muito variável em sua natureza e extensão, ainda que jamais ilimitada, estando associada ao acesso ou não dos indivíduos aos instrumentos de poder. Quanto maior a possibilidade de decisão individual, maior será o poder, que, no entanto, nunca chega a ser ilimitado<sup>212</sup>.

Para Elias, a sociedade nada mais é do que uma rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação às outras. Talvez resida aqui a proximidade entre Elias e Mauss, o que torna as análises eliasianas uma fonte inesgotável de inspiração para a compreensão do universo da dádiva na IURD. Inseridos na rede, os pastores, tanto quanto os fiéis, e mesmo Deus, não estão livres das obrigações de dar, receber e retribuir. Seria extremamente empobrecedor pensar que só recebem (sacolas gordas de dízimos e ofertas) sem precisarem dar e retribuir. Antecipando possíveis perguntas: mas o que dão e como retribuem? As respostas dos fiéis são as mais diversas: consegui arrumar um emprego, comprar o carro dos meus sonhos, adquirir a casa que sempre quis, livrar-me daquela doença que a vida inteira me infernizou, viver em paz com o meu marido, parar de fumar, alcançar a paz, etc. Mas, diriam alguns, estas respostas não contam, afinal, eles não sabem o que dizem e desconhecem o “poder da religião de absolutizar o relativo, de legitimar o arbitrário e sacralizar o sacrilégio”<sup>213</sup>. A argumentos como este, eu responderia, recorrendo a Geertz. A supressão do outro, em nome de uma busca cega de coerência ou de uma rígida lógica científica, pode ser uma atitude arriscada pois, “não há nada tão coerente como a ilusão de um paranóico ou a estória de um trapaceiro”<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> “(...) aquilo a que chamamos ‘poder’ não passa, na verdade, de uma expressão um tanto rígida e indiferenciada para designar a extensão especial da margem individual de ação associada a certas posições sociais, expressão designativa de uma oportunidade social particularmente ampla de influenciar a auto-regulação e o destino de outras pessoas.” ELIAS. *A Sociedade dos Indivíduos*. Op. cit., p. 48 e 50.

<sup>213</sup> MARIANO. “O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal”. Op. cit., p. 24.

<sup>214</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Op. cit., p. 28.

## Conclusões “parciais”

### *O mal-estar da dádiva*

*“Não esqueçais que não passo de um pobre obstinado na razão, um homem dos números, um ser que não entende a ansiedade a não ser nos amanhã da razão, no incógnito que está por vir, no pensamento que ainda vai se formar. E, por vós, sei que existe um pano de fundo no ontem, um desconhecido de onde a gente provém. Dizei-me, descrevei-me essa viagem que não fiz”.*

BACHELARD, Apud VELHO. *Besta fera*.

Diante de todas as questões levantadas ao longo desta dissertação, acho relevante reforçar que o convite que a Universal faz aos fiéis para que estabeleçam uma sociedade com Deus tem gerado um enorme mal-estar porque introduz outras formas de relação com a Divindade. Se por um lado, muitos autores afirmam que tais relações assemelham-se a um investimento como qualquer outro observado no mercado capitalista, por outro lado, eles referem-se ao “sacrifício Universal” como algo incompatível com o que se espera do homem racional moderno. Parece paradoxal que muitos vejam o discurso da Universal como um discurso neoliberal e que tal discurso incorpore elementos tão “anacrônicos”. O sacrifício, associado ao gasto improdutivo, é o exemplo mais paradigmático do que venha a ser uma atitude contrária ao que se espera do *homo oeconomicus*. Muitos analistas tendem a resolver tal controvérsia afirmando que a Universal apropria-se de uma “lógica capitalista”, devendo mesmo ser considerada uma “empresa da fé”. E o sacrifício, antes de ser um empecilho, é um dinamizador de todo esse processo, porque é através dele que a Igreja Universal consegue acumular grandes somas e, assim, reinvestir em seu patrimônio. O rito sacrificial é reduzido a um momento de mercado. E o diagnóstico parece indicar que, embora os fiéis sejam “consumidores” e “investidores” do “mercado religioso”, eles estão destinados a permanecerem na posição que ocupam na estrutura social e a corroborarem para que se perpetuem as condições de classe.

Mas por que gera tamanho mal-estar falar de “sociedade” com Deus ou da necessidade de se “oferecer sacrifícios” a Ele? No limite, chega-se mesmo a ouvir que os pastores são capitalistas empedernidos e os fiéis pobres vítimas da “mercantilização do sagrado”. Tamanho mal-estar soa-me como um grito de inconformismo contra outras misturas “impuras”, no limite, “irracionais”: o sagrado aproximando-se do econômico de uma forma jamais vista até então. Um fato talvez imperdoável à nossa herança cristã e à nossa tradição moderna, racional, que não perdoa combinações espúrias. E aqui gostaria de lembrar nomes que citei outrora: Mariz e sua fala sobre um certo preconceito racionalista que rondam as críticas ao neopentecostalismo; bem como Perez e o seu argumento de que muitos intelectuais, herdeiros do programa comteano da religião da humanidade, fazem aliança com algumas religiões e declaram “guerra santa” a outras.

Outro autor que traz *insights* para se pensar este problema é Bataille que, em sua teoria da religião, comenta como esta foi subordinada à moral e à razão o que, de forma análoga, corresponde ao processo de divinização da moral e da razão. Para o homem moderno, segundo o autor, só seria possível uma religião que impusesse limites ao gasto improdutivo, aos excessos contrários ao mundo da produção. Se, em religiões antigas, os homens sacrificavam e se sacrificavam, agora já não haveria espaço para tamanha “selvageria”.

Considerando a rejeição do “homem moderno” por tudo aquilo que implique uma ameaça à razão e à moral, como o retorno do sacrifício por exemplo, não estaria aqui um dos prováveis motivos que explicariam uma certa repulsa do dito “homem moderno” pela crença Universal? Mas a questão parece complicar-se, pois, embora haja tamanho mal-estar ao se falar de sacrifício nas sociedades modernas capitalistas, alicerçadas no princípio da produtividade, ele sobrevive para além do domínio religioso. Bataille chama a atenção para o fato dos atos sacrificiais aparecerem, hoje, encobertos pelo nome de consumo capitalista (associado ao ato de consumir ou destruir através do consumo)<sup>215</sup>. Ao que parece, existem certos sacrifícios que são mais “tolerados” do que outros, ou talvez “menos ilegítimos”. Crítico feroz da modernidade, o autor ironiza também o sacrifício da fortuna com despesas sociais improdutivas, leia-se, festas, espetáculos e jogos: “uma certa evolução da riqueza, cujos sintomas têm o sentido da doença e do esgotamento, chega a uma vergonha mesquinha. Tudo o que era generoso, orgíaco, desmedido desapareceu: os temas de rivalidade que continuam a condicionar a atividade individual desenvolvem-se na obscuridade e se parecem a eructações vergonhosas. Os representantes da burguesia adotaram uma atitude retraída: a ostentação de riquezas faz-se agora entre quatro paredes,

---

<sup>215</sup> Para Bataille, o ser humano, por meio do desenvolvimento do pensamento reflexivo, tem colocado um abismo entre ele e o “mundo da intimidade” (um mundo como “água dentro d’água”), na medida em que postula regras morais que tendem a conter as regras da “ordem íntima”. Ao privilegiar as relações entre o indivíduo e a sociedade, tal pensamento prioriza a “ordem do real”, conferindo-lhe um valor universal e condenando a destruição ostentatória de riquezas, as consumações inúteis, a violência ritual. Ocorre, de um lado, a moralização e a racionalização da Divindade e, de outro, a divinização da razão e da moral, o que evidencia uma subordinação do divino à “ordem do real”, aos princípios da razão e da moral. O mundo do espírito, segundo o autor, passa a ser o mundo inteligível da idéia. Bataille evidencia, no entanto, o aspecto paradoxal da busca perpétua do homem moderno pela “intimidade perdida”. Uma busca sempre interrompida, pois, somente por meio do sacrifício, seria possível voltar à “imanência”. No entanto, a operação sacrificial e a promessa de retorno à “intimidade” mostram-se como uma ameaça ao mundo da ordem, ao “mundo real”. BATAILLE. *Teoria de la religion*. Op. cit..

conforme convenções deprimentes e cheias de tédio”<sup>216</sup>. E lembrando Mauss: “em nossas massas como elites, a despesa pura e irracional é prática corrente; é também característica de alguns fósseis da nossa nobreza”<sup>217</sup>.

Para Bataille, não há como fugir do sacrifício ou dos gastos improdutivos, ainda que eles assumam novas formas, pois os homens, isolados ou em grupo estão totalmente envolvidos em processos de despesa, embasados no princípio da perda. Tal princípio seria característico dos “estados de excitação” ou “estados tóxicos”, que ele define como “impulsos lógicos e irresistíveis para a rejeição dos bens materiais ou morais que teria sido possível utilizar racionalmente”<sup>218</sup>. Quais seriam as razões dessa busca, que parece impressa no ser humano, fazendo mesmo parte de sua natureza? Conforme o autor, existe um impulso em busca da “intimidade” ou da “imanência”, presente tanto nos homens do mundo antigo quanto nos homens do mundo moderno. Associada a um estado “como água dentro d’água”, a “imanência” “opõe-se” ao “mundo real”, visto como um mundo caído, marcado pela objetividade vazia dos úteis. No “mundo real”, os objetos estão distantes das realidades que o constituem e mesmo de seus próprios fins, o que traria em si o desejo de nascimento do mundo da “imanência”<sup>219</sup>.

É interessante ver em Freud uma explicação sobre a necessidade do homem de buscar o “sentimento oceânico”, o que, de alguma forma, faz lembrar a idéia de imanência de Bataille. Para Freud, a busca do sentimento oceânico está associada ao retorno ao estado original do ego que inclui tudo, não havendo separação entre mundo interior e mundo externo, considerado como fonte de ameaças e de desprazer. Buscar o sentimento oceânico ou o sentimento primário do ego é o mesmo que obedecer ao princípio do prazer<sup>220</sup>. A

---

<sup>216</sup> BATAILLE. *A noção de despesa – a parte maldita*. 1975. Rio de Janeiro, Imago, p. 38.

<sup>217</sup> MAUSS. “O ensaio sobre a dádiva”. Op. cit., p. 176.

<sup>218</sup> BATAILLE. *A noção de despesa*. Op. cit., p. 44.

<sup>219</sup> Para Bataille, a posição do objeto está dada no emprego dos “úteis” pelos seres humanos. O “útil” é elaborado objetivando o alcance de um fim determinado. A consciência humana faz com que o útil irrompa da continuidade indistinta, pela sua transcendência em relação ao eu (ou o contrário), como um não-eu. Enquanto um objeto, uma coisa, o útil diferencia-se dos seres humanos, subordinando-se a eles ou ao fim que eles lhe outorgam. No entanto, a coisa, o objeto, é estranho ao sujeito, impenetrável para ele, na medida em que o conhecimento que o sujeito tem do objeto é absolutamente exterior. Mas, ainda que seja um conhecimento exterior e superficial do objeto, o conhecimento humano sustenta a separação existente entre sujeito e objeto. O autor afirma que o fim do útil está definido no plano do meio, no plano da utilidade. Não existe um “verdadeiro fim”. A arte seria a única a libertar o objeto do servilismo do útil. A arte é um “verdadeiro fim”. BATAILLE. *Teoria de la religion*. Op. cit., p.

<sup>220</sup> “(...) originalmente o ego inclui tudo; posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo. Nosso presente sentimento do ego não passa, portanto, de apenas um mirrado resíduo de um sentimento muito mais



realização do prazer, no entanto, deve ser episódica, pois a satisfação acontece somente na medida em que certos desejos são represados, criando situações contrastivas<sup>221</sup>.

Diante das questões que se colocam, vale recuperar o tema da dádiva. Ao relembra os comentários de Bataille acerca do impulso humano à imanência e também a análise de Freud sobre a busca do “sentimento oceânico”, estou querendo reforçar que o sacrifício está “para além do bem e do mal”. Embora se negue o sacrifício ou o puro desperdício, ele continua existindo, senão no consumo de bens, ao menos entre quatro paredes. A idéia de efervescência parece aqui crucial. Como diz Durkheim, é preciso nos colocarmos em contato com fontes de “energia religiosa” da mesma forma que “para aquecer um corpo ou para eletrizá-lo colocamo-lo em contato com um fonte de calor ou de eletricidade”<sup>222</sup>. Essa “urgência” da dádiva para que o social não se desintegre, faz com que ela não se torne anacrônica, mas que, ao contrário, sobreviva, ainda que assumindo novas formas.

Por que as pessoas trocam, por que elas sacrificam? Godbout responde: “para se ligar, para se conectar à vida, para fazer circular as coisas num sistema vivo, para romper a solidão, sentir que não se está só e que pertence a algo mais vasto, particularmente a humanidade, cada vez que se dá algo a um desconhecido, um estranho que vive do outro lado do planeta, que jamais se verá. Por isso eu dizia que a dádiva é o que circula a serviço do laço social, o que o faz aparecer, o alimenta. Desde os presentes para os amigos e familiares até a doação por ocasião de grandes catástrofes naturais, a esmola na rua, a doação de sangue, é fundamentalmente para sentir essa comunicação, para romper o isolamento, para sentir a própria identidade. Daí o sentimento de poder, de transformação, de abertura, de vitalidade que invade os doadores, que dizem que recebem mais do que dão,

---

inclusivo – na verdade, totalmente abrangente -, que corresponde a um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca. Supondo que há muitas pessoas em cuja vida mental esse sentimento primário do ego persistiu em maior ou menor grau, ele existiria nelas ao lado do sentimento do ego mais estrito e mais nitidamente demarcado da maturidade, como uma espécie de correspondente seu. Nesse caso, o conteúdo ideacional a ele apropriado seria exatamente o de ilimitabilidade e o de um vínculo com o universo – as mesmas idéias com que meu amigo [Romain Rolland] elucidou o sentimento ‘oceânico’” FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. 1997. Rio de Janeiro, Imago, p. 14.

<sup>221</sup> “Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas”. Ainda citando Freud, “O sentimento de felicidade derivado da satisfação de um selvagem impulso instintivo não domado pelo ego é incomparavelmente mais intenso do que o derivado da satisfação de um instinto que já foi domado. A irresistibilidade dos instintos perversos e, talvez, a atração geral pelas coisas proibidas encontram aqui uma explicação econômica.” FREUD. *O mal-estar na civilização*. Op. cit., p. 24 e 28.

<sup>222</sup> DURKHEIM. *As formas elementares da vida religiosa*. Op. cit., p. 497.

e muitas vezes do próprio ato de dar. A dádiva seria, então, um princípio consubstancial ao princípio vital, aos sistemas vivos”<sup>223</sup>.

Parece haver uma maior condescendência quando os sacrifícios dizem respeito a outros domínios, como, por exemplo, o carnaval, as festas profanas, embora todos envolvam gastos, muitas vezes grandiosos, que visam simplesmente a satisfação no momento imediato. Sem esquecer que são momentos em que o acento da relação é posto na aliança, na comunhão, no contato “efervescente”. Mesmo na esfera religiosa, é interessante perceber que certos cultos afro-brasileiros realizam rituais sacrificiais e nem por isso tem sido travada uma verdadeira guerra santa contra eles. Quais seriam as razões do sacrifício Universal ser fonte de tamanho mal-estar enquanto tantos outros são “tolerados” pela sociedade? Uma das respostas possíveis é que, no rito sacrificial da IURD, a vítima sacrificada é o dinheiro. Sacrifica-se a Divindade, mas a Divindade das sociedades de mercado, o que é um verdadeiro sacrilégio. Mas nas festas profanas, no carnaval, no futebol, não se consome grandes somas de dinheiro para se obter o prazer de um instante fugaz? Talvez a IURD compartilhe da sina dos “novos movimentos religiosos”: “não enobrecidos nem estetizados pela pátina do tempo, e por isso mesmo capazes, seguidamente, de provocar antipatia sob muitos aspectos”, como bem diz Velho<sup>224</sup>.

Passando os olhos em tudo o que foi dito até aqui, penso que um dos dinamizadores da “efervescente” polêmica em torno da doutrina da abundância parece residir na aceitação e mesmo explicitação de uma provável “ambigüidade do dinheiro”, uma ambigüidade, muitas vezes velada, que permite a proximidade entre o sagrado e o profano. Ele em si é a representação máxima do encontro destes dois domínios e de sua conjunção. Relembrando a forma como Hubert e Mauss definem a vítima sacrificial: “a vítima é o intermediário pelo qual se estabelece a corrente [entre os domínios do religioso e do profano]. Graças a ela, todas as correntes que se encontram no sacrifício, aí unem-se. Todas as forças que para aí concorrem, confundem-se”<sup>225</sup>.

Gostaria de reforçar, aqui, a localização desta discussão no plano do simbólico. E o que é o símbolo? Dentre as inúmeras definições, as de Eco e de Duran parecem ser as mais

---

<sup>223</sup> GODBOUT. “Introdução à dádiva”. Op. cit., p. 49.

<sup>224</sup> VELHO, Otávio. “O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?” 1998. (mimeo) *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, p. 3.

<sup>225</sup> HUBERT e MAUSS. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. Op. cit., p. 183.

apropriadas. Para Eco, o símbolo reflete uma relação entre significante e significado, sendo o significado uma nebulosa, plurívoco, inesgotável. Ele está tonificado de tal maneira por uma certa energia que jamais poderá ser traduzido de maneira precisa<sup>226</sup>. Não se afastando muito de Eco, Duran afirma que o símbolo é a “epifania de um mistério”, sendo que, se o significante possui uma certa concretude, o significado seria a parte indivisível e indizível do símbolo, corroborando para a sua “flexibilidade”. Destas considerações, quero reforçar apenas a idéia de que o significante pode remeter, como diz Duran, “a todas as espécies de ‘qualidades’ não figuráveis, e isso até a antinomia”. Ao que ele cita o exemplo do fogo: “é assim que o signo simbólico, ‘o fogo’, aglutina os sentidos divergentes e antinômicos do ‘fogo purificador’, do ‘fogo sexual’ e do ‘fogo demoníaco e infernal’”<sup>227</sup>. Mesmo Turner, ao estudar os rituais *ndembo*, comenta a “polissemia” e “multivocidade” dos símbolos<sup>228</sup>. Diante dessas considerações, por que não pensar o mesmo em relação ao dinheiro? Por que ele não pode ter muitas significações? Por que o dinheiro não pode ser tanto “maldito” quanto “sagrado”? Por que ele não pode ser visto tanto como o “excremento do Diabo” quanto como um “suspiro de Deus”?

Hoje, se a economia adquiriu certa autonomia em relação às demais esferas sociais e o dinheiro foi re-significado, é possível pensar em algumas questões. Como, por exemplo, por mais que a economia corresponda ao *locus* dominante de produção simbólica, dependendo da esfera, do momento, do “contexto relacional” em que o dinheiro apareça, é possível utilizar outros coeficientes interpretativos que não o “material” para a compreensão do seu significado. Ele pode, sem contradições, adquirir uma aura mágica e ser sacrificado, tornando-se um mediador por excelência entre os homens e a Divindade. Por que não pensar o dinheiro como o símbolo da mediação? E aqui eu me lembro de Simmel, para quem, mesmo na esfera estritamente econômica, o dinheiro “representa interacción pura en su forma más pura”<sup>229</sup>. Como afirma Frisby, ao analisar Simmel, o dinheiro “es la araña que teje la red de la sociedad”<sup>230</sup>.

<sup>226</sup> ECO, Humberto. “Símbolo”. Enciclopédia Einaudi, 1994, pp. 138-176.

<sup>227</sup> DURAN, G. *A imaginação simbólica*. 1988. São Paulo, Cultrix, p. 16.

<sup>228</sup> TURNER, Victor W. *O processo ritual ‘Estrutura e anti-estrutura’*. 1974. Petrópolis, Vozes.

<sup>229</sup> Simmel considera que o dinheiro não só encarna uma rede de relacionamentos sociais, como tais relacionamentos estão em movimento constante. O dinheiro representa um “*actus purus*”, embora ele, simultaneamente, simbolize a permanência das relações sociais, na medida em que representa “o valor econômico abstrato em geral”. O dinheiro, enquanto meio, é marcado por sua indiferença ou por seu “carácter incoloro”, o que permite que ele encarne os intercâmbios sociais. Simmel adverte, no entanto, que, com o

Sobre a “ambivalência do dinheiro”, as idéias de Sanchis são muito esclarecedoras. Para o autor, a Teologia da Prosperidade consegue articular modernidade e pré-modernidade, o que talvez explique o fascínio, e aqui eu acrescento, ou o repúdio, pela IURD. O lado pré-moderno do dinheiro surge quando ele assume o papel de “mediador sacramental” entre o fiel e a Divindade. Neste contexto, “o dinheiro continua funcionando como elemento de uma radical lógica simbólica, emergindo numa significação ‘sagrada’. É quando, para os fiéis, no ato da oferta, ele simboliza e realiza a entrega de si a Deus por Jesus, através da Igreja”. Por outro lado, o papel moderno do dinheiro não desaparece, continuando a existir enquanto o “próprio mediador abstrato universal bem conhecido na modernidade do capitalismo”. O autor conclui, portanto, que o dinheiro é, ao mesmo tempo, “sagrado e secular, simbólico e prático, referido a valores ‘pré-modernos’ e totalmente inserido nos embates econômicos da modernidade”<sup>231</sup>.

Não estariam nestas combinações exóticas entre modernidade e pré-modernidade as razões para a realização de uma verdadeira guerra santa em relação às três grandes ordens de problema que levantei anteriormente, leia-se a presença de noções econômicas no discurso religioso, a busca de prosperidade financeira e a queima do dinheiro? Afinal, quem são aqueles que estão a empreender esta guerra santa contra os iurdianos? Eu diria que são pessoas que optam por outras misturas, combinando de forma diferenciada os temperos: pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. E voltando aonde comecei, cito novamente Bourdieu: não é possível sair de um círculo mágico sem que se caia em outro!

Como entender viagens que não fazemos? A resposta, provavelmente, está no exercício da alteridade, explícito na quase súplica de Bachelard a Martin Buber para contar-lhe a tal viagem que ele nunca fez<sup>232</sup>.

---

desenvolvimento da economia, o dinheiro pode vir a deixar de ser um meio para converter-se em um fim absoluto. Em sua teoria da alienação cultural, ele enfatiza a questão da naturalização do dinheiro. Ele se torna vítima de sua própria aparência de objetividade, adquirida na medida em que encarna os intercâmbios sociais. As conseqüências dessa aparência manifestam-se na forma como os indivíduos percebem o dinheiro, como algo que lhes é alheio. Ao perceberem o dinheiro como uma entidade natural, eles deixam de perceber que “(...) las relaciones entre los objetos son realmente relaciones entre individuos” FRISBY. “La filosofía del dinero”. Op. cit., p. 165 e 179.

<sup>230</sup> FRISBY, David. “La filosofía del dinero”. *Georg Simmel*. 1990. México, Fondo de Cultura Económica, p. 167.

<sup>231</sup> SANCHIS. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. Op. cit., p. 110.

<sup>232</sup> Ver a epígrafe de “Conclusões parciais – o mal-estar da dádiva” nesta dissertação.

O que o “outro” pode fazer por nós? A essa pergunta, Velho faz a defesa do “deixar-se afetar pelo nativo”, já que ele tem sempre algo a ensinar, não só sobre si mas também sobre nós mesmos. Velho fala de um “forte desejo de semelhança”, que não significa nem oposição nem identificação, mas “proximidade”, e que levaria ao sentimento de pertencimento a um “meta-padrão de que fazemos igualmente parte”, característico de um “espírito de época” contrário “a toda e qualquer exotização advinda de um congelamento e absolutização das diferenças”. E aqui não há outra alternativa senão “abdicar da pretensão a uma posição privilegiada, tal como sugerida na oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático, reduzindo-se então essa oposição ao reconhecimento tácito de uma dificuldade de comunicação”<sup>233</sup>.

Não estaríamos aqui, novamente, no domínio da dádiva. Montes, parece fornecer algumas chaves de compreensão desta relação com o “outro”, que estendo para todos aqueles que pensam diferente de nós, quando diz que “no fundo temos que aceitar essa condição de objeto de um saber que o outro nos traz, mas demonstrar que nossa solidariedade e possibilidade de reciprocidade está não apenas nessa humildade que é a virtude maior que a Antropologia tem que ensinar para gente”. Ao que ela acrescenta: “o que faz a nossa humanidade é a capacidade de troca ou de reciprocidade”, não sendo necessário ir em busca de outra ética, senão esta que é o “único fundamento das sociedades humanas”<sup>234</sup>.

Enfim, as conclusões “parciais” de um debate ficcional. Gostaria aqui de reforçar o aspecto inconclusivo desta dissertação, por pensar que toda análise é incompleta. Como diz Geertz, “a análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjunturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea”. A intenção é colocar esta dissertação na galeria das ficções antropológicas, junto a outros textos, considerados interpretações de “segunda e terceira mão”. Não apenas realizei um debate ficcional com meus interlocutores da academia, como esta dissertação em si já é uma ficção, sendo ela “algo construído, modelado”. Para Geertz,

---

<sup>233</sup> VELHO, Otávio. “O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?” Op. cit., p. 3.

<sup>234</sup> O livro “Antropologia e seus espelhos” mostra-se como o resultado de um encontro entre pesquisados e pesquisadores em que os primeiros falaram dos impactos das representações etnográficas sobre seus grupos.

um ato da imaginação, mas não uma falsidade<sup>235</sup>. Por que não uma manipulação? Uma manipulação no sentido de recriação, reinvenção, como propõe Soares<sup>236</sup>. E, lembrando Clifford, os etnógrafos são fabuladores, mas não fingidores, já que fabular não implica em tergiversar dados e realidades, mas sim criar verdades parciais<sup>237</sup>. Confesso não ter poderes xamânicos para criar verdades e mesmo conclusões definitivas, e aqui estou pensando em Silva que, à pergunta de Malinowski, “qual é, então, esta magia do etnógrafo, com a qual ele consegue evocar o verdadeiro espírito dos nativos, numa visão autêntica da vida tribal?”, responde que esta magia consiste em “uma ‘auto-ilusão’ de que isto seja possível, pois não existe, percebemos cada vez mais, um ‘verdadeiro’ espírito dos nativos nem uma ‘visão autêntica’ da vida dos grupos. Ambas são construções realizadas a partir da convivência entre pessoas que se observam e se interpretam mutuamente, não sendo possível haver ‘palavras finais’ além das que são pronunciadas continuamente no fluxo ininterrupto do diálogo cultural”<sup>238</sup>.

Considerando o provérbio javanês: “outros campos”, “outros gafanhotos”, provavelmente só nos resta o exercício da alteridade e algumas conclusões “parciais”, pois, como já foi dito a Sahib, até o final o que existem são tartarugas sobre tartarugas!

---

MONTES, Maria Lúcia. “Etnografia: identidades reflexivas”. *Antropologia e seus espelhos – a etnografia realizada pelos observados*. 1994. São Paulo, FFLCH/USP, pp. 35-51, p. 43.

<sup>235</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Op. cit., p. 30.

<sup>236</sup> SOARES. “Religioso por natureza”. Op. cit., p. 207.

<sup>237</sup> CLIFFORD, James. “Introducción: verdades parciales”. *Retóricas de la antropología*. 1991. Madrid, Júcar, p. 33.

<sup>238</sup> SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. 1998. São Paulo, tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, p. 226.

## Bibliografia

*A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro, Sociedade Bíblica do Brasil.

ALMEIDA, Ronaldo Rômulo. “A ofensiva da Igreja Universal: ‘igrejas brasileiras’ em Portugal”. 1994. (mimeo) *XVIII Encontro Anual da ANPOCS*.

ALMEIDA, Ronaldo Rômulo. “A universalização do reino de Deus”. *Novos Estudos*. n. 44. Março de 1996, pp. 12-23.

BARRON, Bruce. *The health and wealth gospel*. 1987. Illinois, Inter Varsity Press.

BARROS, Mônica do Nascimento. “A Batalha do Armagedom”. *Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal de Minas Gerais.

BATAILLE, Georges. *Teoria de la religion*. 1981. Madrid, Taurus Ediciones.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. *A economia das trocas simbólicas*. 1974. São Paulo, Editora Perspectiva.

BRUMANA, Fernando Giobellina. *Antropologia dos sentidos – introdução às idéias de Marcel Mauss*. 1983. São Paulo, Editora Brasiliense.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Teatro, templo e mercado: a Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo religioso protestante”. 1998. (mimeo) *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*.

CAMPOS, Leonildo Silveira, COBRA, Marcos Henrique Nogueira e COSTA, Esdras Borges. “Hóstias Edir contêm mais Deus – marketing e religião”. *RAE Light/EAESP*. 1996. São Paulo, FGV, pp. 5-11.

CAMPOS Jr., Luís de Castro. *Pentecostalismo*. 1995. São Paulo, Editora Ática.

CABRAL, Pr. J.. *A Deus o que é de Deus*. 1997. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda.

CAILLÉ, Alain. “Nem holismo nem individualismo metodológicos – Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13. n. 38. Outubro de 1998, pp. 5-37.

CLIFFORD, James. “Introducción: verdades parciales”. *Retóricas de la antropologia*. 1991. Madrid, Júcar.

- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. 1996. Petrópolis, Vozes.
- DROOGERS, André. “Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile”. *Estudos da Religião*. n. 8. 1992. São Bernardo do Campo, Ed. IMS – Edims, pp. 61-83.
- DUMONT, Louis. *O individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. 1985. Rio de Janeiro, Rocco.
- DURAN, G. *A imaginação simbólica*. 1988. São Paulo, Cultrix.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 1989. São Paulo, Edições Paulinas.
- ECO, Humberto. “Símbolo”. *Enciclopedia Einaudi*, 1994, pp. 138-176.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. 1996. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Folha Universal*. <http://www.folhauniversal.com.br>
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. 1997. Rio de Janeiro, Imago.
- FRISBY, David. “La filosofía del dinero”. *Georg Simmel*. 1990. México, Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1989. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- GODBOUT, Jacques T.. “Introdução à dádiva”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13. n. 38. Outubro de 1998, pp. 39-62.
- GUARESCHI, Pedrinho A.. “Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais”. *Textos em representações sociais*. 1995. Petrópolis, Vozes, pp. 191-223.
- HADDEN, Jeffrey K.. “The rise and fall of american televangelism”. *The annals of the american academy of political and social science*, 527. May 1993, pp. 113-130.
- HADDEN, Jeffrey K. e SHUPE, Anson. “Televangelism in America”. *Social Compass*, XXXIV/1. 1987, pp. 61-75.
- HORTAL, Jesus. “Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus”. 1994. (mimeo) *Congresso Internacional “As Novas Religiões – Missões e Missionários”*.
- HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício”. *Ensaio de sociologia*. 1981. São Paulo, Perspectiva.



HUGARTE, Renzo Pi. “El dinero y el prestigio en la expansion de los cultos en crisis”. 1994. (mimeo). *Congresso Internacional “As novas religiões – missões e missionários - expansão internacional dos movimentos religiosos e mágicos”*.

JARDILINO, José Rubens Lima. “Neopentecostalismo: religião na fronteira da modernidade”. *Revés do Avesso*. Novembro/dezembro 1994, pp. 42-50.

JARDILINO, José Rubens Lima. *Religião e pós-modernidade: as recentes alterações do campo religioso brasileiro*. 1997. São Paulo, tese de doutorado, PUC – SP.

JUNGBLUT, Airton Luiz. “Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus”. *Cadernos de Antropologia*. n. 9. 1992. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 45-61.

JUSTINO, Mário. *Nos bastidores do Reino – a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. São Paulo, Geração Editorial.

LEHMANN, David. “Prolegômeno às revoluções religiosas na América Latina”. *Tempo social, Revista de Sociologia USP*. v. 4. n. 1-2. 1992, pp. 155-167.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 1970. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jaques Rousseau, fundador das ciências do homem”. *Antropologia estrutural II*. 1976. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 1976. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 1976. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. 1996. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda.

MACEDO. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. 1986. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal.

MACEDO, Edir. *O perfeito sacrifício*. 1996. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda.

MACEDO, Edir. *Aliança com Deus*. 1996. Rio de Janeiro, Editora Gráfica Universal Ltda.

MACHADO, Maria das Dores C. e MARIZ, Cecília Loreto. “Mulheres e práticas religiosa nas classes populares: uma compreensão entre as igrejas pentecostais, as Comunidades

Eclesiais de Base e os grupos carismáticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 12. n. 34. Junho de 1997, pp.71-87.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. São Paulo, dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo.

MARIANO, Ricardo. “O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal”. 1998. (mimeo). *XXII Encontro Anual da ANPOCS*.

MARIANO, Ricardo. “Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”. *Novos Estudos*. n. 44. Março de 1996, pp. 24-44.

MARIZ, Cecília Loreto. “Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e igrejas Pentecostais”. *Comunicações do ISER*. n. 30. 1988. Rio de Janeiro, ISER, pp. 10-18.

MARIZ, Cecília Loreto. “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo”. *Revista de Cultura Teológica*. S/d. Ipiranga, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, pp. 37-52.

MAUSS, Marcel. “A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas”. *Mauss Grandes Cientistas Sociais*. 1979. São Paulo, Ática.

MAUSS, Marcel. “O ensaio sobre a dádiva”. *Sociologia e Antropologia*. v. 2. 1974. São Paulo, EPU e EDUSP.

MAUSS, Marcel. “Valor mágico y valor de cambio”. *Obras II*. 1971. Barcelona, Barral Editores.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. “Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas)”. *Estudos da Religião*. n. 8. 1992. São Bernardo do Campo, Ed. IMS – Edims, pp. 49-59.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”. *A cultura do povo*. 1979. São Paulo, Cortez e Moraes, EDUC, pp. 81-111.

MONTES, Maria Lúcia. “Etnografia: identidades reflexivas”. *Antropologia e seus espelhos – a etnografia realizada pelos observados*. 1994. São Paulo, FFLCH/USP, pp. 35-51.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. 1996. Petrópolis, Vozes.

ORO, Ari Pedro. “‘Podem passar a sacolinha’: um estudo sobre as representações do dinheiro no néo-pentecostalismo brasileiro”. *Cadernos de Antropologia*. n. 9. 1992. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 7-44.

- PEREZ, Léa Freitas. “Campo religioso em conflito! Mas que conflito é esse?”. 1996. (mimeo) *VI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*.
- PEREZ, Léa Freitas. “Fim de século, efervescência religiosa e novas reconfigurações societárias”. 1999. (mimeo) *IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Liberdade de culto na sociedade de serviços”. *Novos Estudos*. n. 44. Março de 1996, pp. 3-11.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação – as origens da nossa época*. 1980. Rio de Janeiro, Editora Campus.
- PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”. *Novos Estudos*. n. 45. Julho de 1996, pp. 65-77.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. “A propósito do trânsito religioso”. *Comunicações do ISER*. n. 45. 1994. Rio de Janeiro, ISER, pp. 13-17.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo Brasil e América Latina*. 1995. Petrópolis, Vozes.
- ROMEIRO, Paulo. *Super Crentes. O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*. 1993. São Paulo, Editora Mundo Cristão.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. 1979. Rio de Janeiro, Zahar.
- SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. *Globalização e religião*. 1997. Petrópolis, Vozes, pp. 103-115.
- SANCHIS, Pierre. “O repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileira’”. *Nem anjos nem demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 1996. Petrópolis, Vozes, pp. 34-63.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. 1998. São Paulo, tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo.
- SOARES, Luiz Eduardo. “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”. *O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. 1994. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- SPERBER, Dan. *O saber dos antropólogos*. 1992. Rio de Janeiro, Edições 70.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón. “Antropología Hermenéutica”. *Antropología Social y Hermenéutica*. 1983. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

TURNER, Victor W. *O processo ritual 'Estrutura e anti-estrutura'*. 1974. Petrópolis, Vozes.

VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia*. 1995. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

VELHO, Otávio. "O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?" 1998. (mimeo) *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*.

VIANA, Mário Gonçalves. *Psicologia do dinheiro*. s/d. Pôrto, Domingos Barreira Editor.