



Neopentecostalismo: Dinheiro e magia

Ari Pedro Oro

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Este texto circunscreve-se àquela parcela do pentecostalismo surgido no Brasil a partir da década de 60 e que, sendo de difícil conceituação, recebeu diferentes denominações segundo os autores: “agência de cura divina” (Monteiro, 1979), “sindicato dos mágicos” (Jardilino, 1994), “pentecostalismo autônomo” (Bittencourt, 1994), “pentecostalismo de segunda e terceira ondas” (Freston, 1993), “neopentecostalismo” (Mariano, 1995), “pós-pentecostalismo” (Siepierski, 1997).

Alem de seguir as principais crenças e doutrinas do pentecostalismo tradicional (atualização dos dons do Espírito Santo, inspiração pelo Espírito Santo e “batismo de fogo”, conversão e libertação do “mal demoníaco”, puritanismo de conduta e distância do “mundo”), o perfil das igrejas enquadradas nesses conceitos pode ser resumido, de forma ideal-típica, como segue: exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma representação demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais, neste caso para Uruguai.

As igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça Divina, Deus é Amor e Renascer em Cristo seriam as mais representativas deste novo pentecostalismo brasileiro que, de um lado, compõe o segmento religioso que mais tem crescido nos últimos anos e que, de outro, em razão de suas práticas, visibilidade social e impacto no conjunto do campo religioso, mais tem provocado conflitos éticos, dentro e fora do campo religioso.

De fato,

“Os pentecostais tradicionais recriminam-lhe desde o demasiado recurso à teologia da prosperidade até uma flexibilização inusitada em relação à tradição pentecostal; os protestantes históricos criticam o caráter mágico das suas práticas; os umbandistas queixam-se dos ataques recebidos de parte das igrejas que seguem a teologia da guerra espiritual; parte dos católicos contestam-lhe o excessivo utilitarismo e a ênfase à demonização presentes no seu discurso e rituais. Recebe também críticas provenientes de fora do campo religioso. A mídia tende a colocar suspeitas sobre as suas práticas financeiras; alguns partidos políticos expressam receios sobre a sua participação política; certos académicos demonstram indisfarçável estranhamento diante das recomposições e adaptações efetuadas por algumas igrejas” (Oro e Semán, 1999).

As controvérsias deslanchadas por esse segmento religioso resultam, sobretudo, do importante espaço reservado às práticas mágicas e financeiras, embora, de um lado, suas igrejas não se restrinjam a esses aspectos e, de outro, magia e dinheiro não constituam prerrogativas exclusivas do neopentecostalismo pois todas as religiões, “oficiais” ou “populares”, especialmente no mundo capitalista, não se desinteressam pelo dinheiro e se valem da magia, mesmo que de forma desigual segundo elas.

O objetivo deste texto é, justamente, analisar a questão do dinheiro e da magia no neopentecostalismo e os embates éticos que suas práticas vem provocando. Sugiro que tais embates decorrem da própria ética neopentecostal que tende a romper e recriar fronteiras mais ou menos consensualizadas, por exemplo, entre o religioso e o secular, o mágico e o religioso, a magia e a ética e, mesmo, em relação ao significado do dinheiro no campo religioso.

206

Antes, porém, de focar diretamente esses pontos apresento um relato etnográfico e uma “confraternização” promovida pela igreja Deus é Amor na cidade de Montevidéu, Uruguai em 8 de novembro de 1998. Entendo que esse ritual - recorrente nessa igreja e em outras do mesmo segmento que também o celebram seguindo o mesmo modelo - condensa e revela os dois aspectos do neopentecostalismo que vamos analisar mais à frente.

“Levantem as muletas”

No sábado 7 de novembro de 1998, cartazes coloridos afixados nos muros, portas e postes das principais avenidas de Montevidéu convocavam para a “Confraternização da Igreja Deus é Amor”, em comemoração ao 12. Aniversário dessa igreja no Uruguai, a ser celebrada no Cilindro Municipal. Em destaque, nos cartazes, o comparecimento no evento, às 13 horas, de Davi Miranda, “o profeta de Deus nesta terra, que estará desafiando a todas as enfermidades: câncer, diabetes, aids, paralesia, macumba, bruxaria, angústia, desespero”. Ainda podia-se ler a exortação para ouvir nas rádios Mundo, América e Continente, em determinados horários, testemunhos de pessoas curadas.

A referida confraternização foi também noticiada naquele sábado através do jornal La Republica, na matéria intitulada: “Regressam os “milagres” do pastor brasileiro Davi Miranda”.

Era quase meio dia quando entrei no Cilindro Municipal que estava totalmente rodeado de algumas dezenas de ônibus e carros provenientes de todas as partes do país. Faixas fora e dentro do Cilindro referiam-se a Davi Miranda como “profeta e missionário”. O interior estava lotado. Acomodei-me na última arquibancada superior.

Do alto tinha uma visão privilegiada do conjunto. Pessoas de ambos os sexos, de todas as idades, pertencentes majoritariamente às camadas de baixa renda, compunha o perfil dos presentes. No centro do Cilindro agrupavam-se cerca de 200 deficientes físicos e doentes. Amparados por familiares ou amigos, alguns sentados em cadeiras de rodas ou comuns, outros apoiados em muletas, voltavam-se todos para os fundos do Cilindro onde foi erguido um grande palco com músicos e pastores que animavam o público em altos decibéis.

Aos hinos sucediam-se intervenções de pastores locais cujas falas visavam motivar os fiéis a fazerem seu “voto” nos envelopes que os obreiros distribuíaam aos presentes a cada hora. O voto, conforme consta no verso dos envelopes, consistia na “promessa pessoal de fidelidade e sinceridade” na forma financeira, oscilando entre 100 e 5.000 pesos, ou seja, 10 e 500 dólares, em troca de um pedido e de recebimento da “oração forte do missionário de Deus”. Foram distribuídos quatro envelopes, cada um de cor diferente, acompanhado de insistentes motivações dos pastores para fazerem pedidos de bênçãos mediante ofertas, ao que acrescentavam: “ninguém vai colocar 5 pesos nos envelopes. Isto não pesa nada. Não é sacrifício”.

Ao mesmo tempo, os pastores recordavam a chegada para breve no Cilindro do “missionário de Deus”. E orientavam que quando ele disser: “Andem”, ou “ergam as muletas”, quem quiser o milagre deve obedecê-lo. Às 14 horas a expectativa da sua chegada era muito grande. Era visível a ansiedade de todos que em pé cantavam e batiam palmas entusiasticamente. De repente, o repórter da Radio América tomou o microfone e euforicamente anunciou a chegada de Davi Miranda, no aeroporto de Carrasco. Agora era o som do repórter da rádio no aeroporto que transmitia o desembarque, entrevistou o fundador que enviou a sua primeira e rápida mensagem a “los hermanos” que se encontravam no Cilindro. Foram mais meia hora de extraordinária efervescência, com cantos, choros, aplausos, as pessoas se preparando para receber o profeta, muitos segurando nas mãos fotografias, santinhos, carteiras de trabalho, chaves, roupas, vidros com água, pequenas imagens de santos. Quando os obreiros formaram um longo “corredor polonês”, por ele Davi Miranda -braços erguidos e gesticulando, vestindo um avental branco até os joelhos -adentrou-se no Cilindro, sob aplausos, gritos hilariantes e sons amplificados. Choros convulsivos confundiam-se com “glórias” e “aleluias”.

Poucos silenciaram quando o missionário disse “queridos hermanos”, iniciando aí uma oração que durou quase dez minutos durante a qual viu-se pessoas desmaiando, algumas “possuídas” sendo conduzidas para o centro do tablado. A tonalidade da voz do missionário ia num crescendo e culminou com o pronunciamento das frases aguardadas: “Levantem as muletas, andem”.

Neste momento o espetáculo tornou-se deveras impressionante. Várias pessoas do centro e das laterais do tablado movimentaram-se rapidamente em direção ao palco, como querendo assaltá-lo; alguns aleijados esforçavam-se para se deslocar mas incapazes tombavam por terra; outros erguiam suas muletas e mesmo cambaleando moviam-se em direção do missionário. Familiares, amigos e obreiros, auxiliavam ou carregavam nos braços aqueles que sozinhos não podiam se locomover. Outros obreiros recolhiam as muletas e cadeiras de rodas e conduziam-nas num canto do palco. Era ainda intenso o movimento de corpos cambaleando, arrastando-se, sendo carregados, amparados, em cadeiras de rodas, de bengalas erguidas sendo conduzidas ao palco, quando um pastor tomou o microfone e iniciou curtas entrevistas com alguns deles. Ouvi relatos de pessoas que se diziam paráliticas de nascimento e que agora andavam; outras com hérnias que fecharam; depoimentos de mães falando de filhos com doenças crônicas agora curadas. Vi mulheres apalpando os seios, algumas relatando que o carço sumiu. E o pastor entusiástica e aceleradamente enumerava os agraciados que, naquela tarde, alcançaram a cifra de 100 milagres.

A multidão ainda estava exultante com esta prodigiosa “chuva de milagres” quando Davi Miranda proporcionou outro momento forte da tarde. Convidou dois brasileiros ao palco -segundo ele um mudo que não possuía língua e outro surdo que não possuía orelhas -ordenando-lhes que conversassem entre si, diante do estarecimento geral.

Eram 17 horas quando a atmosfera foi se tornando morna e as pessoas começaram a deixar o recinto. O palco também estava com menos pessoas o que deixava entrever um amontoado de cadeiras de rodas e de muletas. Indagados, os membros da igreja me disseram que esses utensílios seriam distribuídos nas vilas para os necessitados. Enquanto isso, várias pessoas eram retiradas do Cilindro carregadas ou apoiadas por familiares ou amigos, colocados em ônibus ou carros. Alguns possuíam o semblante visivelmente radiantes, outros tristes. Por certo não se sentiram agraciados.

Em reportagem, no dia seguinte, o diário La Republica afirmava que 12 mil pessoas assistiram a uma nova visita do pastor Davi Miranda e que o Cilindro Municipal havia se transformado num “grande hospital”.

O dinheiro

O tema da economia e, mais especificamente, a importância atribuída ao dinheiro pela maioria das igrejas neopentecostais é, de longe, o mais controvertido. Isto porque enquanto outras religiões tem uma relação dúbia e esquiva com o dinheiro, aquelas igrejas assumiram seu interesse por ele, reservam-lhe sentidos positivos, e em seus templos circulam mensalmente milhões, e mesmo bilhões, de reais. Em consequência, embora algumas igrejas fracassaram economicamente, outras alcançaram um tal aumento do seu capital patrimonial que passaram a investir financeiramente em outras atividades não religiosas ou assistenciais, transferindo para elas as regalias próprias das instituições religiosas, forçando, assim, as fronteiras do campo religioso e suscitando questionamentos de sua relação com a sociedade e o Estado.

Entre nós, o exemplo religioso mais acabado de êxito econômico é a Igreja Universal do Reino de Deus que, segundo a Revista Veja, de 3 de novembro de 1999, em reportagem intitulada “O milagre do caixa da Universal”, informa que esta igreja está hoje “à frente de um império espalhado por todo o Brasil e em outros setenta países nos quatro cantos do mundo, da Colômbia aos Estados Unidos, da África até a Rússia. A Igreja comanda uma vasta rede composta de vinte emissoras de TV e cinquenta rádios, um jornal semanal com tiragem de 1,3 milhão de exemplares dedicado a espinafnar seu maior rival, a Igreja Católica, e pelo menos uma dezena de empresas que atuam em segmentos variados, no setor financeiro, de construção civil e gráfico” (Revista Veja, 3/11/1999, p. 43).

Ainda, segundo a mesma reportagem, o patrimônio da Igreja seria hoje de 1 bilhão de reais -colocando-se, assim, entre as 100 maiores empresas do país -e no ano de 1999 sua arrecadação poderá ultrapassar os 2 bilhões de reais (Id. Ibid., p. 38) .

O êxito econômico das empresas religiosas neopentecostais encontra legitimação ideológica na Teologia da Prosperidade, que também incentiva o progresso econômico dos seus fiéis. Esta teologia, segundo R. Mariano, “em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto-sacrifício (...) valoriza a fé em Deus como meio de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, tema tradicional no cristianismo, enaltece o bem-estar do cristão neste mundo” (Mariano, 1995:8).

Alem disso, no dizer de A. Corten, a Teologia da Prosperidade cumpre entre nós a função de dar aos neopentecostais uma identidade e um lugar nas classes médias (Corten, 1996). Por seu turno, P. Freston afirma que “a Teologia da Prosperidade é uma etapa avançada da secularização da ética protestante” (Freston, 1994: 146).

Alem da base ideológica fornecida pela Teologia da Prosperidade, não há como não reconhecer a eficiência da gestão financeira, na Universal e em outras empresas religiosas neopentecostais que prosperam, como condição indispensável para o seu sucesso econômico. Mas, também não há como não se indagar sobre a existência, ou não, de abuso econômico e, portanto, de prática moralmente condenável por parte de certas igrejas em relação às expectativas criadas por parte dos que as procuram. Trata-se de uma questão complexa que, ao longo do tempo, como bem lembra R. Mariano, sobretudo em relação à Universal, tem conduzido parte da imprensa e da academia a ver nelas práticas de mercantilismo e de estelionato (Mariano, 1998). Por isso mesmo, autores como A. F. Pierucci chegam a preconizar a intervenção do Estado “em defesa do consumidor religioso” (Pierucci e Prandi, 1996), ou seja, a interferência pública no campo religioso. Tal proposta, porém, não deixou de provocar objeções. Por exemplo, J. Burity observa que ela parece se particularizar num grupo religioso, os neopentecostais; antes de sua implementação dever-se-ia redefinir as fronteiras entre lucrativo/não-lucrativo, isento/tributável, incluindo as organizações que gozam de iguais ou semelhantes prerrogativas do que as religiosas; no campo religioso a natureza da relação indivíduo-igreja (“consumidor”, “serviço”) é de identificação e não uma relação instrumental para satisfação de necessidades religiosas; não há consenso, e não somente no campo religioso, do que seja “dano temporal”, passível da intervenção da autoridade pública; e, enfim, “no caso brasileiro, maior regulação em matéria de religião tendencialmente reforçaria o status oficioso do catolicismo (conspirando contra o pluralismo religioso) e o padrão de “presença estatal” na vida cotidiana” (Burity, 1997:93).

Por sua vez, R. Mariano sustenta ser possível um fiel de uma igreja se declarar explorado em razão de pagamentos excessivos ou de benefícios não alcançados. No entanto, acrescenta, esta possibilidade é limitada porque a própria aceitação da ideologia da igreja arrecadadora pode promover justificativas de forma constante. Sentir-se prejudicado é, para este autor, um sentimento subjetivo que depende da experiência prévia do sujeito e de uma complexa sincronia que não fornece bases sólidas a processos sociais e judiciais, onde a atividade contraventora seja punida, corrigida ou controlada. Complementariamente, detalha as possibilidades de ação do Estado mais além de ponderáveis obstáculos. São essas ações que permitiriam habilitar trajetórias novas para os que hoje se sentem prejudicados mas não dispõem de meios para se ressarcir dos danos. Mas, reconhece Mariano, há abusos que não se elevam a planos mais instituídos do social porque não há parâmetros nem instituições capazes de objetivá-los (Mariano, 1998).

O sociólogo norte-americano James Spickard oferece para esta questão um modelo analítico que permitiria estabelecer o limite do abuso, ao mesmo tempo que conta com a vantagem de preservar o aspecto relativizador que obriga a considerar os termos dos implicados no abuso para que este se constitua como tal. Para o autor, toda instituição religiosa possui a liberdade e o direito de estruturar, como bem lhe aprouver, sua doutrina, liturgia, ética, rituais e organização. Resulta desse postulado que se deve respeitar a especificidade e os valores de cada igreja e se algum julgamento pode ser feito em relação a uma igreja deve sê-lo a partir dela própria (Spickard, 1995:253). Nesta perspectiva, a norma é clara na maioria das igrejas neopentecostais brasileiras: elas se consideram detentoras dos meios legítimos de resolução das aflições, que passam, obrigatoriamente, pela contrapartida financeira. Ou seja, o fiel que se aproxima dessas igrejas sabe que precisa pagar pela satisfação dos desejos e cada um deles tem o seu preço. Neste caso, e segundo esta “lógica da situação” (Id. Ibid:257), a acusação de abuso (econômico, no caso), somente pode ser postulada pelos próprios membros de uma instituição religiosa que consideram ter havido violação de um código moral estabelecido.

Ora, em se tratando do neopentecotalismo brasileiro há que se levar em conta o fato de que são raros os casos de acusação de abuso econômico por parte dos seus membros. Ocorre que estes ofertam na lógica do sacrifício, e não da compra, e consideram lógico, legítimo e preeminente o gasto com o sagrado e o sobrenatural (Mariz, 1995:28). Como se vê, há aqui o encontro de duas lógicas culturais diferenciadas: de um lado, as exigências monetárias de instituições que não tem como ocultar o seu caráter empresarial e, de outro, indivíduos que representam o dinheiro como uma mediação sacrificial e priorizam a dimensão vertical do mundo.

James Spickard, porém, vai mais além e complementa seu raciocínio lembrando que na sociedade moderna as religiões devem também reconhecer, implicitamente, a existência de valores universais, ou seja, uma certa conduta moral comum. Devem compartilhar e afirmar determinados valores, ‘além daqueles que dão especificidade a cada religião. As religiões precisam “reconhecer sua dependência a esses valores”, escreve ele (Spickard, 1995:263- 264). Neste caso, diz o autor, valores comuns, universais, podem ser usados como padrões para medir abusos sem violar o direito das igrejas e cair no etnocentrismo.

Ora, entre os mais importantes valores universais da modernidade figura justamente a plataforma dos direitos humanos e, mais particularmente, o respeito à integridade física e psicológica do indivíduo. Este princípio permite a que se questione determinados procedimentos de parte de certas instituições religiosas. Por exemplo:

- até onde é lícito, ou eticamente aceitável, algumas igrejas utilizarem métodos heterodoxos, por vezes refinados, num forte contexto emocional, para motivar os seus fiéis, majoritariamente pobres, a serem generosos em seus “votos” (de no mínimo 10 dólares, podendo ser até de 500 dólares, como fez a Deus é Amor no relato apresentado no início deste texto), condicionando a eles as bênçãos e os milagres?
- até que ponto é moralmente válido algumas denominações religiosas explorarem as carências e necessidades dos seus fiéis, pressionando-os e forçando-os a efetuarem ofertas financeiras, arrecadando somas fantásticas que lhes permitem construir verdadeiros impérios econômicos?
- não é chocante, como afirma C. Mariz, “ver gente tão pobre, débil, desdentada, mal vestida, dar tanto dinheiro para pastores jovens bem vestidos, com saúde, com carro do ano e com aparência de uma classe mais elevada?” (Mariz, 1995:28).

No entanto, Cecília Mariz pondera, como já disse, que para todos quantos são portadores de uma visão encantada do mundo o gasto com o sagrado e o sobrenatural resulta lógico e legítimo. Ademais, destaca que a religiosidade popular brasileira sempre se caracterizou por doações, seja em rituais, promessas, etc. (Id. Ibid). A mesma observação é feita por R. Mariano, para quem, “nada há de eticamente condenável nisso”, ou seja, na compulsiva solicitação financeira de parte dos pastores neopentecostais, posto que várias são as expressões religiosas que se propõem a prover o conforto para as aflições mediante a contrapartida financeira dos seus fiéis (Mariano, 1998).

Embora esses autores estejam cobertos de razão, pode-se indagar, em nome dos direitos da pessoa, como faz J. Spickard, se precisa ser tão alto o preço pago pelos despossuídos para a resolução das suas aflições (e isto quando conseguem). Além disso, não pode o neopentecostalismo proceder a uma adaptação da norma financeira segundo a condição socio-econômica dos fiéis, como fazem as outras religiões populares? Ao que parece, e diferentemente destas últimas, o neopentecostalismo adapta-se bem à atual sociedade moderna onde “tudo se vende e tudo se compra” (Pierucci e Prandi, 1996:273), tudo se comercializa, mesmo o “irracional” (Poulat, 1998: 106), instalando assim, entre nós, definitivamente, a noção de “religião paga” (Pierucci e Prandi, 1996).

É verdade, também, que as religiões não são somente sistemas de idéias, crenças, ideologias, flutuantes. São instituições concretas que existem nas sociedades e dependem dos seus membros para sua subsistência e reprodução (Spickard, 1995). Por isso, não podem se descuidar da questão econômica, sob pena de falirem como instituição.

Seja como for, e em conclusão deste ponto, parece claro ser necessário distinguir a lógica das igrejas-empresas, que necessitam arrecadar dinheiro para se manterem, e a dos fiéis que participam dessas mesmas igrejas, para os quais o dinheiro constitui uma mediação sacrificial que se vincula à lógica simbólica do dom. Essas duas lógicas ainda se chocam com uma lógica prevalecente na cultura laica que não admite pagar por crenças irracionais e que se representa o trato com o sagrado baseado em premissas de intimidade, diálogo e afeto que prescindem do dinheiro. É no encontro e confronto dessas distintas visões que surgem os conflitos éticos.

A magia

A ênfase posta na magia por parte do pentecostalismo, e especialmente do neopentecostalismo, constitui outro ponto que tem suscitado controvérsias e confrontos, resultantes de diferentes concepções desse modo de ser religioso.

De fato, para quem entende “magia” como uma pseudo religião, forma desviante de religião, carente de ciência e de outros meios mais racionais, as múltiplas mediações materiais no contato com o sobrenatural -recordemos que no Cilindro Municipal de Montevideu ostentou-se imagens, santinhos, chaves, fotografias, carteiras de trabalho, bilhetes, roupas, vidro com água -denotam uma fé “interesseira”, “Utilitarista” e “instrumental”.

Porém, para quem concebe a magia enquanto uma visão de mundo complexa, uma forma própria e atual de pensamento que percebe uma “íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza” (Duarte 1986:248), não há “problema” que não possa ser abarcado pelo sobrenatural, como não há solução que não se relacione, ao menos em parte, com o sagrado; não há, também, situações em que a medicina, a economia, ou a física, constituam cursos de ação excludentes da religião. Segundo esta ótica, não há utilitarismo na conduta mágica pois não se vive a ruptura de planos entre o céu e a terra; não há uma carreira oportunista de idas e vindas à religião mas um recurso explicativo vinculado a uma visão de mundo totalizante segundo a qual todo o mal e todo o bem se iniciam no plano místico.

Enfim, há ainda uma percepção de magia, tal como propõem os autores norte-americanos Stark e Bainbridge, enquanto oferta, por parte de algumas instituições religiosas, de “compensadores específicos”, distintos dos “compensadores gerais”, sendo este aspecto o principal elemento distintivo entre magia e religião. Esta última “é uma organização humana dedicada principalmente a prover compensadores gerais baseada em presunções sobrenaturais”; magia, “ao contrário, se limita a compensadores menos gerais, por recompensas específicas” (In: A. Frigerio, 1998:4).

Assim sendo, uma “concentração” religiosa como a mencionada no Cilindro Municipal de Montevideu revelaria as múltiplas ofertas de compensadores específicos propostas por esta igreja, sintetizada nas noções de “bênçãos” e “milagres” que pretendem legar saúde, superação dos vícios, prosperidade, emprego, melhoria financeira, harmonia no lar, encontro de parceiro(a) e outros mais, ou seja, compensadores específicos que caracterizariam tal instituição como sendo praticante de atos mágicos. Repito que semelhante oferta de compensadores específicos se verifica em outras igrejas neopentecostais bem como, em nosso meio, sobretudo nas religiões afro-brasileiras. No entanto, como frisa A. Frigerio, embora tais organizações religiosas enfatizem a solução

de problemas específicos de quem delas se aproxima, com o passar do tempo a ênfase também é posta nos compensadores gerais, como a santificação pessoal e a incorporação de valores e visão de mundo das respectivas religiões. Conseqüentemente, elas oferecem tanto magia quanto religião, a primeira para os recém chegados e a segunda para as etapas mais avançadas da adesão ou conversão (Frigerio, 1998).

Assim sendo, esta última concepção de magia, além de ser uma proposta conceitual bastante operacional, teria a vantagem de evidenciar, em primeiro lugar, que hoje em dia instalou-se um mercado religioso concorrencial, alcançando sucesso as religiões que souberem colocar mais e em melhores condições serviços mágicos (específicos) à disposição das pessoas, e, em segundo lugar, que todas as organizações religiosas praticam, de alguma forma, tanto magia quanto religião, ora enfatizando uma ora outra.

Ora, o neopentecostalismo é atualmente, entre nós, o segmento religioso que mais tem expressado e explorado, de forma dinâmica e “marqueteria”, a sua face mágica e isto tem se constituído num elemento de acusação e tem suscitado debates e controvérsias dependendo sobretudo da concepção de magia de que as pessoas são portadoras.

Porém, independentemente da noção que se tenha de magia, pode-se afirmar que se outrora ela era utilizada para proteger contra “olho grande”, bruxaria e situações incertas e perigosas, hoje as igrejas neopentecostais atualizam-na para resolver problemas da sociedade moderna sobretudo os que atormentam as pessoas nos campos econômico, afetivo, psicológico e terapêutico, como se pode perceber pelos símbolos ostentados pelos participantes do evento do Cilindro Municipal (em Montevidéu) e pelas “campanhas” e “correntes” que constantemente levam a efeito. Dessa forma, o neopentecostalismo desenvolve a magia numa escala de ação até agora inesperada, sem deixar de dialogar, mobilizando a figurado Espírito Santo, com um fundo cultural “pré-moderno” que atravessa o campo religioso brasileiro (Sanchis, 1997). E assim procede porque concebe o religioso como o plano fundante do real. Um plano que mostra sua vigência quando se agradece a Deus o que numa perspectiva laica foi resolvido por médicos; quando se pede a Deus a força que reside dentro do próprio indivíduo; e, sobretudo, quando frente às contrariedades e imponderáveis da vida se interroga pela “ação do demônio”, “maldição”, “trabalho”, “encosto”, “olho grande”, etc.

212

Conclusão

As controvérsias que o neopentecostalismo provoca na mídia, no meio acadêmico e mesmo religioso, deriva, em certa medida, do seu próprio ethos ao provocar questionamentos, rupturas e reelaborações de fronteiras e consensos mais ou menos estabelecidos.

Assim, vimos que esse segmento religioso efetua um deslocamento do signo dinheiro no campo religioso. Se historicamente ele foi percebido sobretudo como algo impuro, até certo ponto enquanto cristalização do mal e dos vícios, hoje, no neopentecostalismo, assume um sentido positivo, enquanto símbolo que realiza a mediação privilegiada com o sagrado em espaços de troca ritual. Além disso, o dinheiro não é somente percebido como um símbolo em si. Trata-se de um símbolo que recebe uma graduação de acordo com uma lógica econômica. Em outras palavras, não é questão do fiel simplesmente ofertar, dar, dinheiro para receber os benefícios esperados mas, antes, de ofertar segundo parâmetros quantitativos onde prevalece a crença de que dando mais, mais chances desfruta de alcançar a graça, cuja grandeza depende, inclusive, do valor ofertado. É segundo esta lógica que se deve ler a variação financeira que oscilava entre 10 e 500 dólares proposta pelos pastores da Deus é Amor no Cilindro Municipal, em Montevidéu.

Assim sendo, o neopentecostalismo junta a lógica do dom com a lógica do mercado construindo a lógica do dom quantificado. Neste sentido, o neopentecostalismo também exacerba a noção de sacrifício pessoal. Quem mais renunciar ao dinheiro e doá-lo à igreja terá mais chances de alcançar as graças esperadas.

É essa ressemantização do dinheiro efetuada pelo neopentecostalismo que faz desse segmento religioso um dos mais polêmicos e controvertidos nos dias atuais.

Igualmente, o neopentecostalismo, ao integrar largamente o uso de símbolos em seus rituais, e ao enfatizar interpenetrações e influências recíprocas entre campos e esferas que uma lógica mais formal~ havia demarcado como espaços separados, toma também fluída as fronteiras entre magia e religião, religião mágica e religião ética. A seu modo, produz uma “magia moral”, segundo a expressão de C. Mariz, ou seja, “embora a “mágica”, a emoção, enfim, a experiência mística pentecostal seja fundamental, a novidade do pentecostalismo, aquilo que o torna atraente, estaria antes na “eticização” da religião, ou em termos weberianos, sua racionalização” (Mariz, 1994:220).

Um dos aspectos dessa racionalização, como vimos acima, reside na introdução, por parte do neopentecostalismo, da magia sacrificial, ou seja, de práticas ritualísticas que visam a obtenção de compensadores específicos nos quais o dinheiro detém importante centralidade, seu uso obedecendo, porém, a um escalonamento de valores onde quem der mais, portanto mais se sacrificar, terá mais chances de ser agraciado, e onde a dimensão da graça esperada guarda relação com a quantidade ofertada.

Bibliografia

- BARROS, Mônica do Nascimento (1995) “A batalha do Armagedom”. *Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte.
- BITTENCOURT (1994) “Remédio amargo” in ANTONIAZZI, A. et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.*, Vozes, 1994: 224-33, Petrópolis.
- BURITY, Joanildo (1997) *Identidade e Política no Campo Religioso*. IPESPE/Ed. da Universidade-UFPE, Recife.
- CORTEN, André (1996) *Os pobres e o Espírito Santo. O Pentecostalismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis.
- DUARTE, Luiz F. (1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Jorge Zahar Ed./CNPq., Rio de Janeiro.
- FERNANDES, R. C. et alii. (1998) *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*, Mauad, Rio de Janeiro.
- FRESTON, Paul (1993) *Protestantes e política no Brasil. Da Constituinte ao impeachment*, Unicamp, (tese de doutorado), Campinas.
- FRESTON, Paul (1994) “Breve história do pentecostalismo brasileiro” in *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, 1994:67-162, Petrópolis.
- FRIGERIO, Alejandro (1998) *El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica*. Trabalho apresentado na mesa redonda “O futuro da religião”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro.
- GOMES, Wilson (1994) “Nem anjos nem demônios” in *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Vozes, 1994:225-270, Petrópolis.
- JARDILINO, José Rubens (1994) *Sindicato dos Mágicos: as religiões do espírito de orientação protestante no Brasil*. Trabalho apresentado no Congresso sobre as Novas Religiões, UFPE, Recife.
- MARIANO, Ricardo (1995) *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, USP, (dissertação de mestrado), São Paulo.

- MARIANO, Ricardo (1995) *Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*. Trabalho apresentado no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 17-21 de outubro, Caxambu, 22 p., Minas Gerais.
- MARIANO, Ricardo (1998) *O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal*. Trabalho apresentado no Encontro Anual da ANPOCS, outubro, Caxambu, Minas Gerais.
- MARIZ, Cecília (1995) “El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil” in *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N. 13, março 1995:21-32.
- MARIZ, Cecília (1994) “Libertação e Ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo” in A. ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Vozes, 1994:204-224, Petrópolis.
- MONTEIRO, Douglas T. (1979) “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular” in VALLE, E. e QUEIROZ, J. J. (Org). *A cultura do povo*. Cortez Ed. EDUC, São Paulo.
- ORO, Ari Pedro e SEMAN, PabIo. *Neopentecostalismo e conflitos éticos* (inédito)
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (1996) *A realidade social das religiões no Brasil*. Hucitec, São Paulo.
- POULAT, Emile (1998) “Sociologues et Sociologie devant le phénomène sectaire” in *La Pensée*, N. 316, 1998:93-106, Paris.
- REVISTA VEJA, Edição 1.622,3/11/1999.
- SANCHIS, Pierre (1997) “O campo religioso contemporâneo no Brasil” in A. P. ORO e C. A. STEIL (org). *Globalização e religião*. Vozes, 1997:103-116, Petrópolis.
- SIEPIERSKI, Paulo D. (1997) “Pós-Pentecostalismo e política no Brasil” in *Estudos Teológicos*. V. 37, N. 1, 1997:28-46.
- SPICKARD, James V. (1995) “When None Dare Call it Evil: A Sociological Framework for Evaluating Abuse in Religions”
- GOLDMAN. *Religion and the Social order*. V. 5, Jai Press, 1995:251-268, Londres.