



Neopentecostalismo: dinheiro e magia

Ari Pedro Oro

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - UFRGS

e-mail: aoro@conex.com.br

ILHA

Resumo

No atual campo religioso brasileiro o Neopentecostalismo constitui uma das expressões religiosas mais controvertidas devido, sobretudo, ao importante espaço que reserva às práticas mágicas e financeiras. Este texto versa, justamente, sobre a questão do dinheiro e da magia nesse segmento religioso. Explicita os embates éticos que tais práticas vêm desencadeando e argumenta que as controvérsias resultam da própria ética neopentecostal, a qual tende a instabilizar e recriar fronteiras mais ou menos consensuais, tais como aquelas estabelecidas entre o religioso e o secular, o mágico e o religioso, a magia e a ética, e mesmo as fronteiras relativas ao uso e ao significado do dinheiro no campo religioso.

Palavras-chaves

Religião, neopentecostalismo, magia, dinheiro.

Abstract

In the current Brazilian religious field, Neopentecostalism constitutes one of the most controversial religious expressions, especially because of the significant amount of space allotted to magical and financial practices. This text discusses precisely the issue of money and magic in this religious segment. It reveals the ethical clashes that such practices have been unleashing, and argues that the controversies result from actual neopentecostal ethics, which tend to destabilize and recreate relatively consensual borders. Examples of such borders are those established between what is deemed religious and secular, magical and religious, between magic and ethics, and even the ones related to the use and significance of money in the religious field.

Keywords

Religion, neopentecostalism, magic, money.

Neopentecostalismo: dinheiro e magia

Ari Pedro Oro

Este texto investiga o tipo de pentecostalismo que emergiu 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 oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais.

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, por um lado, compõe o segmento religioso que mais tem crescido nos últimos anos,¹ e por outro lado, em razão das 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. Os meios de comunicação tendem a colocar suspeitas sobre as suas práticas financeiras; alguns partidos políticos expressam receios sobre a sua participação política; certos académicos demonstram indistigável estranhamento diante das reconstruções e adaptações efetuadas por algumas igrejas... (Oro e Semán, 1999:39).

As controvérsias desencadeadas por este segmento religioso resultam, sobretudo, do importante espaço reservado por ele às práticas mágicas e financeiras. Isto acontece não obstante o fato de que, por um lado, as suas igrejas não se restringem a esses aspectos, e por outro magia e dinheiro não constituem prerrogativas exclusivas do neopentecostalismo - uma vez que todas as religiões, “oficiais” ou “populares”, especialmente no mundo capitalista, não se desinteressam pelo dinheiro e se valem da magia, mesmo que (segundo elas) de forma desigual.

O objetivo deste texto é precisamente analisar a questão do dinheiro e da magia no neopentecostalismo e os embates éticos que as suas práticas vêm ensejando. A minha sugestão é a de que tais embates decorrem da própria ética neopentecostal, a qual tende a romper e recriar fronteiras mais ou menos consensualizadas, como por exemplo aquelas 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.

Antes, porém, de enfocar diretamente estes pontos, apresento um relato etnográfico de uma “confraternização” promovida pela igreja Deus é Amor na cidade de Montevideu, Uruguai, em 8 de novembro de 1998². Entendo que este 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 Montevideu convocavam para a “Confraternização da Igreja Deus é Amor”, em comemoração ao 12o Aniversário dessa igreja no Uruguai, a ser celebrada no Cilindro Municipal³. Em destaque, nos cartazes, o comparecimento no evento, às 13 horas, de Davi Miranda, “o profeta de Deus nesta terra, que estará desafiando todas as enfermidades: câncer, diabetes, aids, paralisia, macumba, bruxaria, angústia, desespero”. Podia-se ainda 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 República*, na matéria intitulada: “Regressam os “milagres” do pastor brasileiro Davi Miranda”.

Era quase meio-dia quando entrei no Cilindro Municipal,⁴ 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 eu 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 se seguiam intervenções de pastores locais, cujas falas visavam motivar os fieis a fazerem o seu “voto” nos envelopes que os obreiros distribuíam 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”⁵. 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 cinco 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 de 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; ele entrevistou o fundador, o qual enviou a sua primeira e rápida mensagem a “los hermanos” que se encontravam no Cilindro. Decorreu 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 e pequenas imagens de santos. Quando os obreiros formaram um longo “corredor polonês”, Davi Miranda - braços erguidos e gesticulando, vestindo um avental branco até aos joelhos - adentrou o 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 e durante a qual foram vistas

pessoas a desmaiar, algumas “possuídas” sendo conduzidas para o centro do tablado. A tonalidade da voz do missionário ia num crescendo e culminou com o pronunciamento das esperadas frases: “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 as suas muletas e mesmo cambaleando moviam-se em direção do missionário. Familiares, amigos e obreiros auxiliavam ou carregavam nos braços aqueles que sozinhos não se podiam locomover. Outros obreiros recolhiam as muletas e cadeiras de rodas e conduziam-nas a um 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 caroço havia sumido. 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 surto que não possuía orelhas - ordenando-lhes que conversassem entre si, diante do estarecimento geral.

Eram 17 horas quando a atmosfera se foi tornando morna e as pessoas começaram a deixar o recinto. O palco também estava com menos pessoas, permitindo que se visse o 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 o seu interesse por ele; conferiam-lhe sentidos positivos, e nos seus templos circulam mensalmente milhões, e mesmo bilhões, de reais. Como consequência, embora algumas igrejas tenham fracassado 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 espinafrear seu maior rival, a Igreja Católica, e pelo menos uma dezena de empresas que atuam em segmentos variados, no setor financeiro, de construção civil e 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 a sua arrecadação poderá ultrapassar os 2 bilhões de reais (id. *ibid.*, p. 38)6.

O êxito econômico das empresas religiosas neopentecostais encontra legitimação ideológica na *Teologia da Prosperidade*⁷, 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 disto, 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 possível existência de abuso econômico e, portanto, de práticas moralmente condenáveis por parte de certas igrejas em relação às expectativas criadas por parte dos que as procura. Trata-se de uma questão complexa que, ao longo do tempo, como bem lembra R. Mariano, sobretudo relativamente à Universal, tem conduzido parte da imprensa e da academia a ver nelas práticas de mercantilismo e de

estelionato (Mariano, 1998)⁸. Precisamente por isto, 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 da sua implementação dever-se-ia redefinir as fronteiras entre lucrativo/não-lucrativo, isento/tributável, incluindo as organizações que gozam de prerrogativas iguais ou semelhantes àquelas que beneficiam organizações religiosas. No campo religioso, a natureza da relação indivíduo-igreja (“consumidor”, “serviço”) é de identificação - não se trata duma relação instrumental para a satisfação de necessidades religiosas. Não há consenso, e não somente no campo religioso, acerca do que seja “dano temporal”, passível da intervenção da autoridade pública. Finalmente, “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 defende ser possível a um fiel de uma igreja declarar-se 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, nos quais a atividade contraventora fosse punida, corrigida ou controlada. Em complemento, detalha as possibilidades de ação do Estado para além de obstáculos ponderáveis. Seriam estas ações a permitir habilitar trajetórias novas para os que hoje se sentem prejudicados mas não dispõem de meios para se ressarcir dos danos. Contudo, Mariano reconhece haver 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 em 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, a sua doutrina, liturgia, ética, rituais e organização. Resulta deste postulado que se deve respeitar a especificidade e os valores de cada igreja. Se algum julgamento pode ser feito em relação a uma igreja, deve-se fazê-lo a partir dela própria (Spickard, 1995:253). Nesta perspectiva, a norma é clara na maioria das igrejas neopentecostais brasileiras: elas consideram-se 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 destes últimos tem o seu preço. Neste caso, e segundo esta “lógica da situação” (id., *ibid*:257), a acusação

de abuso (abuso econômico) somente pode ser postulada pelos próprios membros de uma instituição religiosa que considerem ter havido violação de um código moral estabelecido.

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

Não obstante, James Spickard vai mais longe e complementa o 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 conferem uma especificidade a cada religião. As religiões precisam “reconhecer a sua dependência relativamente 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 que se questionem determinados procedimentos por parte de certas instituições religiosas. Por exemplo:

- até que ponto 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 nos 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 estes 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 ou em promes-

sas, 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 disto, 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, na qual “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 a sua subsistência e reprodução (Spickard, 1995). Assim, não podem descurar da questão econômica, sob pena de falirem como instituição.

Seja como for, e concluindo este ponto, parece claro que é 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. Estas duas lógicas ainda se chocam com uma lógica prevalente na cultura laica que não admite pagar por crenças irracionais, segundo a qual se representa o trato com o sagrado baseado em premissas de intimidade, diálogo e afeto que prescindem do dinheiro. É no encontro e confronto destas visões distintas que surgem os conflitos éticos.

A magia

A ênfase posta na magia por parte do pentecostalismo, e especialmente do neo-pentecostalismo, 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 se ostentaram 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 como 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, assim 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 relativamente à religião, antes 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 - como 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” (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 benefícios, 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, e no contexto brasileiro sobretudo nas religiões afro-brasileiras¹⁰.

No entanto, como frisa A. Frigerio, embora tais organizações religiosas enfatizem a solução de problemas específicos tidos por quantos delas se aproximam, com o passar do tempo a ênfase também é posta nos compensadores gerais, como a santificação pessoal e a incorporação de valores e visões de mundo das respectivas religiões. Consequentemente, 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 duas coisas. Em primeiro lugar, instalou-se hoje um mercado religioso concorrencial, no qual obtêm sucesso as religiões que souberem colocar mais e em melhores condições serviços mágicos (específicos) à disposição das pessoas. Em segundo lugar, todas as organizações religiosas praticam, de alguma forma, tanto magia quanto religião, ora enfatizando uma ora outra.

Outrossim, o neopentecostalismo é atualmente, entre nós, o segmento religioso que mais tem expressado e explorado, de forma dinâmica e “marqueteira”, a sua face mágica. Isto tem sido um elemento de acusação e tem suscitado debates e controvérsias, dependendo 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 a magia era utilizada para proteger contra “olho grande”, bruxaria e

situações incertas e perigosas, hoje as igrejas neopentecostais a atualizam para resolver problemas da sociedade moderna - sobretudo problemas 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 e pelas “campanhas” e “correntes” que constantemente levam a cabo¹¹. Desta forma, o neopentecostalismo desenvolve a magia numa escala de ação até agora inesperada, sem deixar de dialogar - mobilizando a figura do Espírito Santo - com um fundo cultural “pré-moderno” que atravessa o campo religioso brasileiro (Sanchis, 1997)¹². E procede assim porque concebe o religioso como o plano fundante do real: um plano que mostra sua vigência quando se agradece a Deus por aquilo 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.

Conclusão

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

Assim, vimos que este segmento religioso efetua um deslocamento do signo dinheiro no campo religioso. Tendo o dinheiro historicamente sido percebido sobretudo como algo impuro, até certo ponto enquanto cristalização do mal e dos vícios, hoje, por outro lado, no neopentecostalismo, o dinheiro assume um sentido positivo, como símbolo que realiza a mediação privilegiada com o sagrado em espaços de troca ritual. Além disto, 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. Por outras palavras, não se trata de o fiel simplesmente ofertar - dar - dinheiro para receber os benefícios esperados mas, antes, de ofertar segundo parâmetros quantitativos nos quais prevalece a crença de que dando mais, mais chances desfrutará ele de alcançar a graça: a grandeza da graça 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 Montevideu.

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 exacerbava a noção de sacrifício pessoal. Quem mais renunciar ao dinheiro e doá-lo à igreja terá mais chances de alcançar as graças esperadas.

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

Igualmente, o neopentecostalismo, ao integrar largamente o uso de símbolos aos seus rituais, e ao enfatizar interpenetrações e influências recíprocas entre

campos e esferas que uma lógica mais formalista havia demarcado como espaços separados, torna também fluidas as fronteiras entre magia e religião, religião mágica e religião ética. À sua maneira, 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, a sua racionalização” (Mariz, 1994:220).

Um dos aspectos desta 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, o seu uso obedecendo, porém, a um escalonamento de valores segundo o qual quem der mais - e portanto mais se sacrificar - terá mais chances de ser agraciado, e no qual a dimensão da graça esperada guarda relação com a quantidade ofertada.

Referências Bibliográficas

- BARROS, Mônica do Nascimento. *A batalha do Armagedom: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. Dissertação (Mestrado) - UFMG, Belo Horizonte.
- BITTENCOURT. “Remédio amargo”. In: ANTONIAZZI, A. et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.224-233.
- BURITY, Joanildo. *Identidade e política no campo religioso*. Recife: IPESPE/Ed. da UFPE, 1997.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DUARTE, Luiz Fernando D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./CNPq, 1986.
- FERNANDES, R. C. et alii. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. 1993. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas.
- FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: ANTONIAZZI, A. et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.
- FRIGERIO, Alejandro. *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 set. 1998.
- GOMES, Wilson. “Nem anjos nem demônios”. In: ANTONIAZZI, A. et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 225-270.
- JARDILINO, José Rubens. *Sindicato dos mágicos: as religiões do espírito de orientação protestante no Brasil*. Recife: UFPE, 1994. Trabalho apresentado no Congresso sobre as Novas Religiões.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. Dissertação (Mestrado) - USP, São Paulo.

- MARIANO, Ricardo. *Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*. Trabalho apresentado no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 17 a 21 out. 1995. 22 p.
- _____. *O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal*. Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, out. 1998.
- MARIZ, Cecília. “El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil”. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 13, p. 21-32, mar. 1995.
- _____. “Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo”. In: A. ANTONIAZZI et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 204-224.
- MONTEIRO, Douglas T. “Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular”. In: VALLE, E.; QUEIROZ, J. J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez Ed. EDUC, 1979.
- ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. “Neopentecostalismo e conflitos éticos”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 39-54, 1999.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- POULAT, Émile. “Sociologues et Sociologie devant le phénomène sectaire”. In: *La Pensée*, Paris, n. 316, p. 93-106, 1998.
- REVISTA VEJA, Edição 1.622, 3 nov. 1999.
- SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103-116.
- SIEPIERSKI, Paulo D. “Pós-Pentecostalismo e política no Brasil”. In: *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 1, p. 28-46, 1997.
- SPICKARD, James V. “When None Dare Call it Evil: A Sociological Framework for Evaluating Abuse in Religions”. In: David BROMLY; Mary NEITZ; Marion GOLDMAN. *Religion and the Social Order*, London, Jai Press, v. 5, p. 251-268, 1995.

Notas

¹ Vide os resultados da pesquisa intitulada Novo Nascimento, desenvolvida pelo ISER, do Rio de Janeiro, no ano de 1994 (Fernandes, 1998).

² A Igreja Deus é Amor foi fundada em São Paulo, em 1962, pelo pastor Davi Martins Miranda, que na época tinha 26 anos de idade e é até hoje o dirigente maior da igreja, centralizando em si e na sua família todas as atividades da igreja. Iniciou a empreitada religiosa alugando uma sala numa praça no centro de São Paulo, visando receber os transeuntes do centro da metrópole. Em 1979, fundou em São Paulo, na Baixada do Glicério, a Sede Mundial da igreja, capaz de receber cerca de 10.000 pessoas, sendo considerado o maior templo evangélico do Brasil.

Hoje, esta igreja marca a sua presença em todo o Brasil e em mais de 50 países, entre os quais o Uruguai, onde se instalou em 1986, tendo 75 templos em funcionamento nesse país.

³ Mais importante ginásio de esportes de Montevidéu, capaz de receber cerca de 10.000 mil pessoas.

⁴ Agradeço ao antropólogo uruguaio Renzo Pi Hugarte, que além de me conduzir a este local, facilitou e colaborou com a minha pesquisa no Uruguai.

⁵ O pedido poderia ser escrito no espaço de quatro linhas constantes nos envelopes. Estes eram recolhidos meia hora após sua distribuição.

⁶ O Ministério Público e a Receita Federal investigam há alguns anos as ações desta Igreja e querem saber exatamente quanto dinheiro circula nos seus templos e qual é o destino dado a ele. Na ausência de uma conduta fiscal transparente, Veja afirma que a Universal “funciona como uma

caixa preta”, tendo sido suas empresas multadas em 300 milhões de reais pela Receita Federal (Revista Veja, 3/11/1999).

⁷ Iniciada nos Estados Unidos nos anos 50 e 60, a Teologia da Prosperidade, lá conhecida como Health and Wealth Gospel, chegou ao Brasil no final da década de 70 e tem na Universal do Reino de Deus uma das igrejas que mais tem aplicado, incentivado e difundido essa teologia no Brasil. Seus pastores proclamam, diariamente, que “os fiéis devem tomar posse daquilo que é necessário para ser feliz” (Gomes, 1994:231). A prosperidade constitui tema central dos cultos, bastante concorridos, celebrados por essa igreja nas segundas-feiras e nos sábados, ocasiões em que são realizadas as “correntes da prosperidade”. Como observa Mônica Barros, prosperidade não se resume aos aspectos econômicos (Barros, 1995).

⁸ Neste trabalho, R. Mariano tem efetuado uma análise crítica da maneira como os cientistas sociais têm abordado as práticas monetárias da Igreja Universal (Mariano, 1998).

⁹ Referindo-se à Igreja Universal, Mariano diz que o constrangimento e a pressão rotineira sobre os fiéis é tal que “inculcam neles sentimentos de culpa e temor”, cuja saída é ofertarem regularmente para a igreja afim de se habilitarem a receber as bênçãos de Deus (Mariano, 1998).

¹⁰ A. Frigerio, ao analisar as práticas envolvendo as religiões afro-brasileiras e as igrejas neopentecostais na Argentina, propõe uma avaliação crítica da teoria de Stark e Bainbridge em razão, sobretudo, do seu pressuposto evolucionista e por não perceber que nas sociedades contemporâneas os grupos religiosos podem enfatizar diferentemente a oferta de magia e religião em distintas etapas da relação dos indivíduos com o grupo (Frigerio, 1998).

¹¹ Por exemplo, em todos os templos da Igreja Universal do Reino de Deus os cultos celebrados diariamente obedecem a finalidades específicas chamadas de “correntes”. Assim, às segundas-feiras realiza-se a “corrente da prosperidade”; terças-feiras da “cura”; quartas-feiras do “Espírito Santo”; quintas-feiras da “família”; sextas-feiras da “libertação do demônio”, sábados do “amor” e domingos do “Espírito Santo”.

¹² P. Sanchis afirma que a religiosidade contemporânea brasileira se caracteriza pela coexistência de três temporalidades: a pré-moderna (que implica um “universo religioso fundamentalmente ritual-mágico religioso (...) dominado pela obrigação e imperfeitamente ético para nosso olhar contemporâneo” (Sanchis, 1997:104); a moderna, caracterizada pela presença do ideal do indivíduo soberano, e a pós-moderna que se particulariza pela construção eclética, pelos recortes dos universos simbólicos próprios e alheios.