

O DINHEIRO COMO DÁDIVA E MEDIÇÃO NA RELAÇÃO COM O SAGRADO

Drance Elias da Silva

Resumo

O texto ora proposto pretende refletir sobre a questão do dinheiro como elemento de mediação na relação com o sagrado na experiência religiosa neopentecostal. O entendimento disto como problema sociológico não pretende ser reduzido a uma simples crítica mercadológica e utilitarista, só porque o fator 'dinheiro' compõe o jogo religioso como peça central. O dinheiro, no uso que se faz dele no espaço do culto, aponta para uma produção do social ou uma reinvenção de um social comunitário. Esse aspecto sociológico é eixo norteador de tal reflexão e para tanto, é preciso tratar o dinheiro para além de um equivalente geral, é preciso tratá-lo como símbolo. Para isto, a reflexão trilha seus caminhos à luz do sistema da dádiva.

Palavras-chave

Religião. Secularização. Neopentecostalismo. Dinheiro. Sistema da dádiva.

MONEY AS GIFT AND MEDIATION IN RELATION TO THE SACRED

Abstract

The text here proposed aims at reflecting about the subject of money as a mediation element in the relationship with the sacred in the neo-pentecostal religious experience. The understanding of it as a sociological problem does not intend to be reduced to mere market and utilitarian criticism just because the 'money' factor is part of the religious game as a central piece. Money, as used in the service space, points at the production of the social order, or the reinvention of a community social order. That sociological

aspect is the guiding axis of such reflection and therefore it is necessary to consider money beyond a general equivalent, it is necessary to regard it as a symbol. Thus, this reflection is traced in the light of the gift system.

Keywords

Religion. Secularization. Neo-Pentecostalism. Money. Gift system.

1 Religião e secularização

O surgimento da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, levou-nos a compreender ser a natureza previsível, manipulável e racional. Questionou-se, no mundo ocidental, a intervenção de Deus como mediação para a compreensão das realidades humanas, que passaram a ser largamente auto-explicativas. A razão começou a dispor de instrumentos sempre mais necessários para decifrar os enigmas da ação humana. Armou-se aos poucos o jogo da secularização. No campo filosófico, em um primeiro instante, esse fenômeno ganhou em seu processo ilustres adeptos, ou para ser mais preciso, desenvolveu-se no meio intelectual uma aceitação tácita em tomo da morte de Deus como referência fundadora da cultura. Mas, conforme dizia Nietzsche (1981, p. 134), numa visão um tanto profética, "é preciso tempo para o relâmpago e o raio, é preciso tempo para a luz dos astros, é preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas". O evento a que ele se referia hermeneuticamente estaria assim, em aberto. Houve quem se lançasse em busca desse entendimento. Por exemplo, segundo Moscovici (1990, p. 43), Deus teria sido morto em duas etapas: uma primeira, quando foi relegado para fora do mundo e dos negócios humanos, despojado dos atributos e das forças que lhe permitiam fazer sentir a Sua presença e a Sua autoridade; uma segunda, quando foi eliminada a Sua própria existência, a fim de podermos dominar este mundo e conduzir os negócios conforme nossa vontade.

Porém, esse paradigma se constituiu em um certo impedimento para muitos pesquisadores e cientistas sociais, por se preocuparem em acentuar demais nos seus estudos a tese do desaparecimento de Deus da trama histórica e humana, bem como também da religião, destituindo-os de qualquer função social e epistemológica. Mas, por que não conseguiram perceber (ou percebiam?), já nesse momento, que tudo se tratava de um

profundo processo de transformação das sociedades e suas mentalidades, bem como também da religião, ao despontar em um novo *ethos* social? Talvez tenha sido exatamente isso que levou mais tarde um autor como Max Weber a ir em busca de novas chaves de leitura para o entendimento desse processo de mudança que incidiu sobre a sociedade e a religião, conseguindo destaque com uma importantíssima obra no campo da sociologia da religião: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Weber buscou esclarecer nessa obra, entre outros aspectos, que o cristianismo trouxera uma contribuição fundamental ao nascimento do mundo moderno, mostrando de forma bem específica que o protestantismo, em sua versão ascética (o puritanismo e as seitas reformadas), favoreceu a afirmação do capitalismo. Hoje essa questão quando colocada não causa estranhamento, pois sua constatação se **verifica**, ainda que de uma outra forma, na prática religiosa institucional, por exemplo, de uma dessas novas denominações pentecostais evangélicas, que, numa versão inesperada dentro do pentecostalismo, contribui, à sua maneira e inteiramente convicta, com esse processo de afirmação do capitalismo ocorrido com o avanço do mundo moderno. É bem verdade que não podemos reduzir toda experiência pentecostal dessas novas expressões evangélicas a uma mera Questão de racionalidade econômica e nem ao aspecto puramente financeiro. Mas essa questão é patente.

Nesse momento, o que é o "espírito do capitalismo" senão o comportamento de cálculo dos meios em relação aos fins, de inovação econômica e de exigência ascética de poupança para investimento em ulteriores atividades? Segundo Martelli (1995, p. 75), tal realidade "conseguiu se firmar estavelmente no ocidente somente graças à racionalização de todos os aspectos da vida, encorajada pela reforma protestante, de modo particular pelo comportamento de ascese intramundana difundido pelo calvinismo e por outras seitas protestantes". E continua:

Contudo, seria uma incompreensão pensar que Weber atribuisse ao protestantismo o mérito (ou culpa, conforme o ponto de vista) do surgimento do capitalismo: ele sublinha claramente que se trata de um efeito não intencional, não previsto pelos reformadores e que, além do mais, hoje repercute sobre o próprio

protestantismo e, em geral, põe em crise qualquer religião.

Acredito que seja também por conta desse aspecto e de outros que o pentecostalismo vem sendo encarado dentro de uma nova perspectiva de estudo no campo do fenômeno religioso. E quanto a isto, podemos verificar que

o crescimento expansivo desenvolvido pelo pentecostalismo no transcurso dos últimos 20 anos, em toda América Latina, leva-nos a ver no movimento pentecostal não um movimento-refúgio que emerge em meio de uma transição entre uma situação tradicional e uma situação de modernidade - senão, a constituição de uma realidade religiosa maciça e política que nos leva a ver no pentecostalismo a única expressão de religião popular da muito diversificada presença protestante no continente latino-americano. (PALMA; VILLELA, 1991, p. 87-88).

Nesse sentido, tal empenho em busca desses novos estudos se deve a nossa percepção de que, nos últimos decênios, o pentecostalismo tem demonstrado fôlego bastante para resistir ao novo perfil de nossas sociedades, que se mostram gozando de uma nova qualidade que se denomina de pós-moderna. Esta, no entanto, constitui-se em um momento social diferente do anterior (a modernidade) e percebe-se pelos seguintes aspectos gerais: globalização do espaço e do tempo; integração planetária; sistema econômico universal; comunicação planetária instantânea; conhecimento como mercadoria; redução drástica do trabalho produtivo; autonomia da cultura em relação à economia, etc. (ESPINHEIRA, 1995, p. 64).

Pois bem, é nessa conjuntura de um novo momento social que, por exemplo, um novo tipo de pentecostalismo tem sido percebido e tomado pelos estudiosos da sociologia da religião como um dos maiores fenômenos da realidade, classificado até o momento de *neopentecostalismo*. Estes são **grupos** religiosos surgidos nas últimas três décadas do século XX, que se originaram de todos os tipos de igrejas tradicionais, e não apenas do campo estritamente protestante, como: Igreja Evangélica Pentecostal Cristã (chamada também Igreja Bom Jesus dos

Milagres) e Igreja Rosa Mística, originadas da Igreja Católica Romana; Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Casa da Bênção (1974), que deitam suas origens no campo protestante. Outras ainda se encaixam nessa tipologia: Nova Vida, Deus é Amor, Comunidade Evangélica, Associação Missionária Evangélica Maranata, Renascer em Cristo.

Todas essas expressões religiosas, ao serem apresentadas como "neopentecostais", seguem, cada uma a sua maneira, os fundamentos doutrinários do pentecostalismo tradicional apresentando características próprias, e por isso denominadas de neopentecostais. Esse termo tem sido bastante usado entre diversos pesquisadores, porém, devido aos critérios de classificação, ainda na segunda metade da década de 1980, utilizava-se a expressão "pentecostalismo autônomo" para designar aqueles grupos neopentecostais que se estabeleceram fora das grandes denominações brasileiras, pentecostais ou protestantes, fundadas ou lideradas por empreendedores religiosos, líderes carismáticos, que teriam preferido se "estabelecer por conta própria", sem vínculos, inclusive, com missões estrangeiras. José Bittencourt Filho e Ari Pedro Oro, por exemplo, divulgavam o referido termo através de suas análises sociológicas para partilhar o que estamos chamando de neopentecostalismo. (CAMPOS, 1997, p. 18). Esse movimento pentecostal é o movimento missionário que mais cresce no mundo. Em 1996 especialistas se pronunciavam quanto ao século XXI, indicando que o referido movimento superaria em número de adeptos a Igreja Católica Romana, haja vista os dados daquele ano na América Latina revelarem uma migração desta instituição em tomo aproximadamente de 8.000 fiéis por dia.¹ Pierucci reforça esse argumento, embora sob a temática do *pluralismo religioso* do Brasil, quando afirma:

Ao deixarem de se pensar tão-somente como um "país católico", por força da visibilidade da intensíssima concorrência religiosa que se instalou no país, os brasileiros tendem sempre mais a fazer de si a imagem de uma nação multicultural, etnicamente heterogênea e não raro hibndizada, por isso pluralista em matéria de

¹ Esses elementos foram levantados na época pela Revista Internacional *Concilium*, n. 265, 1996/3. Ecumenismo, sob o título: Movimentos penrecostais: um desafio ecuménico.

religião. E isso é bom. Só que, em grande medida, esse pluralismo tem se caracterizado sob a forma de uma pluralização crescente de igrejas cristãs, vindas de fora ou fundadas aqui mesmo, algumas delas muito bem sucedidas em seu expansionismo, cujos exemplos mais conhecidos são as neopentecostais. (PIERUCCI, 2000, p.281).

Em pleno mundo moderno, para uns, e pós-moderno, para outros, assistimos a um expansionismo religioso, o que revela a presença muito atuante da religião - 'presença' essa, claro, que não se deve unicamente ao crescimento dos pentecostais ou neopentecostais. A discussão trazida por Berger (2001, p. 10), através de sua afirmação de que "o mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares", deixa claro, ao seguirmos a trilha dessa sua intuição, que o debate "modernidade" significando morte ou fim da religião parece não mais fazer sentido, haja vista um constante surgimento de novas religiões e o crescimento da religiosidade que se manifesta em formas diversas e em lugares distintos, tanto na sociedade como nas mentalidades das pessoas. Assim, modernidade não significaria mais, necessariamente, diminuição da religião e da religiosidade; mas também o próprio Berger não nega de todo seus efeitos secularizantes, até porque "modernidade" é um processo sem volta.

Retornando aos "neopentecostais" - como assim têm sido até agora denominados por vários pesquisadores -, nossa reflexão se volta para eles porque seu expansionismo aguça nosso interesse em querer compreendê-los, embora sob um determinado aspecto, como por exemplo a relação com o dinheiro. Berger (2001, p. 15) afirma que "o componente mais numérico dentro da explosão evangélica é o pentecostal, que combina ortodoxia bíblica e uma moralidade religiosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual". Porém, ao olharmos bem alguns tipos de expressão pentecostal, ou seja, ao tentarmos uma certa classificação por acharmos que há expressões diferenciadas e equidistantes, por exemplo, do campo estritamente tradicional, entre outras coisas, a ênfase no dinheiro se destaca; e não há por que dizer ser algo normal, e muito menos que tudo já esteja por demais compreendido. Daí faz sentido colocar a seguinte questão: ao verificarmos uma crescente conversão ao pentecostalismo de

tipo "neopentecostal". nessa conversão e no processo de pertencimento religioso não haveria também uma 'conversão' ao dinheiro para que ele se transforme claramente em um elemento prioritário da doação?

Há uma resposta positiva para essa questão, se partirmos do ponto de vista da racionalidade científico-filosófica, que se utiliza dos princípios lógicos e argumentativos desta racionalidade. Com isso, ao refletirmos sobre essa base, concluiremos que há um esforço estratégico do ponto de vista religioso institucional para que, de fato, no processo de adesão do fiel à instituição também haja, aos poucos, uma adesão, uma 'conversão' ao dinheiro, no sentido de que ele não deva ser somente dizimo, mas se constitua aos poucos em elemento expressivo da fé que se administra (ação dos pastores) e da fé que se testemunha (fiéis), até porque a décima parte há milênios pertence a Deus; e nos tempos de hoje, o "melhor" para Deus não é mais uma décima parte. Até aqui, registramos uma presença forte da lógica utilitarista institucional, porém, não é a mesma lógica se partirmos da ótica dos fiéis. Vejamos isso um pouco melhor. Em um artigo publicado no jornal *Folha de São Paulo*², Jurandir Freire Costa refletia sobre uma determinada notícia em torno da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD):

[...] No caso da Igreja Universal, penso que um tópico em especial, chama a atenção: o uso do dinheiro e sua relação com a atração exercida pelo credo sobre os fiéis. Perguntamos como as pessoas não percebem que estão sendo manipuladas! Mas, se é verdade que para os líderes da igreja o dízimo dos crentes é um negócio, não estou certo de que para os praticantes o mesmo ato signifique a mesma coisa. Os pastores vendem a salvação no céu e o enriquecimento na Terra, mas os crentes não estão necessariamente 'comprando' uma mercadoria, como a lógica do mercado nos leva a interpretar. Estão 'dando' qualquer coisa; estão participando com dinheiro para uma 'causa'. Isto é diferente e muda tudo. É bem possível e provável que os contribuintes também tenham um olho voltado para o conforto material terreno acenado pelo bispo e seus

² *Folha de São Paulo*, São Paulo. 21 jan. 1996. Caderno **Mais!**, p. 3-5.

auxiliares. Mas isto não invalida a hipótese. (...) O fundamental, acredito, é que dar, em vez de comprar, é um gesto de 'desperdício', um 'luxo', um 'dispêndio', numa cultura de acumulação em que só é permitido esbanjar, imaginando que se está 'consumindo'. Ora, nesse caráter de excesso e imprevidência, frontalmente oposto à moral utilitarista, está talvez um dos mais fortes atrativos da Igreja Universal {00}.

Não há como negar que o dinheiro, em seu processo de generalização, não só se fez eixo sobre o qual o capitalismo gira, como se constituiu também em elemento de destruição de relações de dádiva (dar - receber - retribuir), pois ele foi sendo apresentado pelas diversas expressões de capitalismo, em seus vários contextos, como meio sempre mais significativo de equivalência nas relações de troca, ficando esta cada vez mais reduzida a um ato de compra-venda. E mais. É bem verdade que o dinheiro não caminha sozinho; não faz seu percurso como uma realidade autônoma, isto é, sem que por trás dele não esteja também um tipo de sujeito humano que o movimenta, um tipo já entendido nos primórdios do séc. XVIII como *homo mercans*, sobre o qual recai não só o desejo de lucro, mas fundamentalmente um tipo que trava uma incessante batalha por querer ver realizar seus desejos da maneira mais vantajosa possível (MILBANK. 1995. p. 53).

O desenho desse tipo de sujeito humano trazido pelo modo de produção capitalista não se fundamentaria, em termos de atividade humana, na espontaneidade dos sujeitos livres, como se imaginava na época, porém, o confinaria a levar uma vida absorvendo e reproduzindo valores que minaria não só seus talentos, mas, também, sua capacidade de sair de si para o encontro com o outro. A liberdade, nesse sentido, caminharia numa linha restritiva, se olharmos pelo lado econômico-financeiro, pois o que está no sentido da relação compra-venda é a diminuição, na pessoa humana, de sua espontaneidade, abertura, criatividade. Isso desde que o dinheiro se tomou, no sistema capitalista, a mola propulsora das relações sociais de produção.

Contudo, o texto do Jurandir Freire Costa chama a atenção para um detalhe: a propósito do uso do dinheiro no espaço religioso da IURD, diz, sem meio termo, que "os crentes **não** estão necessariamente 'comprando'". É muito comum dizer o contrário, pois a insistência sobre o dinheiro como

desafio na formulação de propósitos sugerido pelo líder religioso é por demais visível; porém, o autor aponta para uma outra lógica, se observada do ponto de vista do fiel, que insistentemente costuma afirmar que *dá* e não que *compra*. Por que essa afirmação tão comum da parte dos fiéis? Não será porque, no jogo do pertencimento religioso, o que é percebido pela sua experiência vivencial é tão somente uma forma de expressão comunitária em que o dar, e dar qualquer coisa, é sim uma forma de manutenção do vínculo, e que seu encontro nesse ciclo não se reduz a pura e 'simples' relação de compra-venda, compra-pagamento, venda-recebimento? Oferta e sacrifício, no espaço neopentecostal, são nomes de maior importância dados ao dinheiro, e como tais normalmente simbolizam a destruição/aniquiação de uma vida amarrada por forças responsáveis em levar as pessoas ao "fundo do poço", O interesse que se expressa nesse tipo de dádiva e desprendimento é o resgate de uma situação de vida em sua grandeza moral, que o dinheiro não compra.

E quanto a essas forças que arrastam um turbilhão de pessoas para o tão enfatizado "fundo do poço", segundo a voz dos pastores são "forças" malignas, pois o maligno, no horizonte cristão ocidental, embora entidade pertencente a um tempo de encantamento, volta como há muito foi, um ser que amarra dimensões importantes da vida privada, como a econômico-financeira nos dias de hoje. O maligno, tanto quanto os anjos, povoa ainda imaginários coletivos religiosos, institucionalizados ou não, bem como mentalidades de indivíduos que insistem em acreditar e reproduzir nas suas relações cotidianas crenças que os fazem sentir-se seguros em um mundo que põe por terra os mistérios que os envolviam.

Nesse sentido, é comum, na leitura neopentecostal, fazer uma associação do dinheiro com o maligno, que o tranca, acarretando na vida do fiel uma "derrota", isto porque o dinheiro, enquanto realidade material, mesmo que sob a ação do mal, encontra-se investido de poderes do alio: ele está, como realidade material que é, elevado a uma condição de encantamento. E é também sob essa condição que ele será "desamarrado", pois a fé em Deus é a força que desatará o nó que está a prender a vida próspera em sua dimensão econômica e financeira. A condição de poder e encantamento dada ao dinheiro o resgata de uma situação inferior; nesse sentido, podemos verificar que no passado ancorava-se o dinheiro nas costas do diabo (se bem que o dízimo historicamente sempre foi de Deus, mas, frisemos, o dízimo é uma parte separada), para simbolizar sua estreita

relação com as coisas do mal (coisas mundanas). Hoje ele é feito instrumento do bem quando depositado em altar na forma de doação. O altar é o lugar onde se depositam objetos para receberem o encanto divino, os quais, no mesmo instante em que são depositados, ganham o poder de desfazer - já que agora são "ferramentas divinas" ou "ferramenta de Deus") - os infortúnios do fiel que os depositou, infortúnios esses que incidem sobre a sua vida econômica e financeira, que se encontra "amarrada".

Essa realidade de encantamento normalmente dada ao dinheiro no espaço do religioso pode ser entendida quando verificamos que o "desencantamento", como categoria verificada na "teoria da secularização". para expressar a diminuição ou o fim de um tempo ou de um mundo imerso no encantamento da esfera religiosa, não sinalizou de todo para o fim do encanto, o que significa, por sua vez, não terem sido excluídas do homem sua capacidade e necessidade de 'prender' as coisas aos céus, assim como o amor ao seu próprio coração. No nível da consciência individual, por exemplo, não há como precisar de modo consistente que os efeitos secularizantes trazidos pelo mundo moderno tenham impregnado de uma forma absoluta os indivíduos em suas vidas, apesar de verificarmos nesse processo que, de fato, aconteceu um grandioso recuo do sobrenatural que recaía sobre essas mesmas vidas humanas, bem como sobre seus objetos." Essa condição transcendente que o dinheiro, como realidade material que é, ganha já era previsível na medida em que todo um processo de sedução/fetichização já se fazia iminente em uma sociedade de cultura massificante.

³ Expressão neopentecostal citada em textos produzidos pela [URO sobre prosperidade financeira.

⁴ Sabemos que as camadas sociais populares, representação da grande **maioria** das expressões evangélicas neopentecostais, não expressam de um modo absoluto que se encontram tomadas por valores eminentemente secularizantes, no que toca principalmente às referências advindas da esfera religiosa, tão massacrada pelos ideais iluministas. Os pobres não foram ainda massacrados pelos raios das luzes.

2 Produção material, cultura, religião e dinheiro

O ponto de partida da organização do sentido das coisas para o ser humano é ele mesmo. No que se refere ao sentido, tudo se cria, tudo se revela, tudo se espera a partir do humano. Os conteúdos da imaginação nascem a partir da organização do sentido. São, assim por dizer, respostas a desejos fundamentalmente humanos.

Para Berger e Luckman (1985, p. 19 et seq.), a construção social da realidade dá-se a partir de três processos dialéticos que eles denominaram de *exteriorização*, *objetivação* e *interiorização*. O conceito de cultura é construído da inter-relação entre esses três movimentos, e por conta disso reflete a cultura como algo que consiste na totalidade dos produtos do homem. A cultura para esses dois autores não é vista e nem entendida como algo simplesmente estrito, no sentido de referir-se apenas à esfera simbólica:

O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida. Há boas razões para pensar que a produção de uma cultura não material foi sempre de par com a atividade do homem de modificar fisicamente o seu ambiente.

Sem perder de vista esse pressuposto de cultura como *totalidade dos produtos do homem*, poderíamos buscar ainda um outro corte epistemológico. Autores como Adorno e Horkheimer (1985), ao falarem de cultura para as massas, recusando com isso a idéia de uma cultura de massa, elaboraram o conceito de indústria cultural, uma vez que, na sociedade de mercado com base de produção industrial, também a cultura passaria a se processar nesse circuito, como mercadoria fetichizada, mesmo gozando de uma certa autonomia. O progresso técnico da indústria cultural, segundo Adorno e Horkheimer, torna inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. A racionalidade técnica suprime a diversidade e a diferenciação sociais. E o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os

economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. Dessa forma, consideram que todo traço de manifestação cultural acaba por ser absorvido pela esfera do consumo, e integrado ao esquema industrial. Tal processo de absorção finda por apresentar os produtos culturais como mercadorias que, pelo mecanismo da sedução/fetichização, mostram-se de uma maneira altamente integrada pelo sistema da moda. Nesse sentido, observamos que as diversas formas de expressões culturais, como por exemplo aquelas que se situam no campo da religião, podem, de um modo ou de outro, ser rapidamente absorvidas, apaziguadas e transformadas em mercadorias, e ter seus bens simbólicos circulando no mercado da indústria cultural.

Como produto da sociedade, o dinheiro não pode ser visto e entendido apenas em sua realidade material, apresentando-se em sua forma tecnológica e assumindo um estatuto de mercadoria. Ele é também simbólico, produto cultural. Nesse sentido, o dinheiro mantém um caráter ambíguo que parece caracterizar sua natureza. Ao inseri-lo dentro da cultura, e localizando-o especificamente no campo religioso, percebemos características de mecanismos de transcendência do real - da realidade apresentada pela unificação e padronização da vida social na sociedade, por ganhar, nesse espaço específico, um caráter de coisa sagrada. O dinheiro como elemento simbólico e sagrado, como veículo de comunicação com o Sagrado que Salva, faz operar em tomo de si um discurso de fuga da realidade unificada pela razão instrumental, o que é, para o espaço do religioso, potencialmente revolucionário, entretanto, na prática, fetichizado.

Concebendo aqui a religião enquanto sistema cultural, observamos ainda que, para C. Geertz (1989), a cultura - conjunto de significados historicamente transmitidos sob a forma de símbolos, dos quais as pessoas humanas se servem para comunicar, perpetuar e desenvolver o seu conhecimento da vida e a sua conduta frente à vida - confere à atividade religiosa uma dimensão relativamente autónoma, na qual o símbolo funciona como elo entre o mundo humano e o mundo das potências que o transcendem. Tomando essa perspectiva, especial atenção é conferida ao problema do significado geral que a religião assume para as pessoas que a adotam, e, conseqüentemente, seu sentido. Em outras palavras, cabe dizer que a ênfase na religião recairá em seu aspecto singular de fornecer respostas satisfatórias às interrogações e necessidades de explicação das

razões últimas da existência e mesmo do sentido da vida comum. De fato, a religião coloca as pessoas que a adotam num contexto significativo no qual o mal e os sofrimentos adquirem sentido e, com isso, são compreendidos, tolerados e, por que não dizer, passíveis de sofrer intervenções por parte dessas pessoas.

Uma importante referência desta análise sobre o fenômeno religioso é a possibilidade de conectar a experiência religiosa vivenciada ao estilo de vida particular de quem a adora. Em outros termos, de "sintonizar" a ação humana sobre uma determinada ordem cósmica e, inversamente, de "projetar" as concepções da ordem cósmica sobre o plano da experiência humana (VELHO, 1995). Desta forma, é possível observar que os símbolos, além de serem específicos da experiência religiosa nas suas diversas modalidades mitico-rituais, podem também começar a fazer parte da cultura dos grupos ou sujeitos oprimidos, os quais podem utilizar figuras e estruturas religiosas de diferente proveniência voltadas para o resgate da condição de marginalização a que têm sido reduzidos.

Poderíamos partir, portanto, dessa percepção e ligá-la diretamente à questão e compreensão do dinheiro como algo constitutivo de expressão da fé em diversos sistemas de crenças e que, não obstante isso, é cosmificado e tomado sagrado, uma vez que esse processo o separa de uma condição anterior ligada a inferioridade, sujeira, sinônimo de todos os males. No campo neopentecostal, o dinheiro é uma força que não dá para ser vista e entendida como puramente secular (o que seria comum, pois na era moderna foi essa visão de força que o dinheiro ganhou), mas como uma força que possui, também, relação com as aspirações espirituais.⁵ E o que acontece no espaço cúltico é vermos o dinheiro se transformando de duas faces em apenas uma: enquanto símbolo sagrado.

Em si mesmo, como coisa ou substância, ele era inútil. Servia apenas para ajudar diretamente as pessoas a viverem no mundo material, sem ignorar ao mesmo tempo sua dependência, primeiro de Deus, depois do

⁵ "O cristão verdadeiro deve viver de tal maneira que não faça distinção entre o 'material' e o 'espiritual'; ou seja, sua vida, em toda a plenitude, deve ser voltada para Deus. Dessa maneira nada pode ser considerado como 'material' se é usado de acordo com a vontade do nosso Pai e, acima de tudo, visa o engrandecimento de sua obra". (CABRAL, 1997, p. 72).

proxrno. Indubitavelmente por isso mesmo, quando a cunhagem foi inventada, ficou a cargo da classe sacerdotal. Assim se explica por que, em muitos casos, as moedas mais antigas traziam estampados símbolos religiosos numa das faces e símbolos seculares na outra - Deus e César. As moedas - isto é, dinheiro como coisa - eram consideradas ferramentas, instrumentos para facilitar as relações humanas imprescindíveis no mundo material, ao mesmo tempo que lembravam ao homem sua dependência de Deus e das leis morais divinas. As normas éticas que regulavam as trocas monetárias conectavam essa atividade verticalmente aos mandamentos divinos; e a natureza do pagamento em dinheiro testemunhava por si mesma a dependência horizontal e material dos seres humanos uns para com os outros. (NEEDLEMAN, 2001, p. 66).

A luta de todas as pessoas no seu dia-a-dia por sobrevivência é uma constante e exige estratégias diversas, levando em conta, obviamente, a situação de classe social a que pertencem essas pessoas. Quando compramos alguma coisa ou pensamos nas diversas saídas e meios para fazer pagamentos de dívidas contraídas, quando mandamos os filhos para a escola ou tomamos um empréstimo, quando compramos um imóvel ou saímos à procura de um emprego ou seja lá o que for a que estejamos destinando a maior parte de nossas energias, "colhemos os frutos da herança de um venerável encontro entre ensinamentos espirituais específicos e exigências da vida material – ou, mais exatamente, entre a luta do homem para fazer contato com Deus e suas necessidades no mundo da natureza e da sociedade." (NEEDLEMAN, 2001, p. 71).

O dinheiro é uma realidade material e como tal seu manuseio diz respeito à manipulação de um instrumento poderoso de tecnologia social. Em um só dia de vida humana na terra, um conjunto muito grande de forças se mobilizam para pôr em movimento essa realidade. Esse movimento é expressão de um desafio que se identifica na vida econômica de todas as pessoas: buscar viver de uma certa maneira as necessidades materiais. E quando isso é tomado como importância no campo da religião, não há como negar que ela não almeje uma aspiração espiritual.

Ao ser ofertado em altar, oferecido em sacrifício para ser consumido como dádiva, ele é ressignificado e consagrado; portanto, tomado sagrado. Talvez isso se constitua em uma questão importante: não estaria o dinheiro dentro desses espaços religiosos acima referidos, na linguagem dos antigos, fazendo o que a verdadeira realidade causal da natureza faz?⁶

3 O ritual do sacrifício: o dinheiro imolado e a reprodução de um social comunitário

Mauss (1999, p. 223) já havia dito que o processo sacrificial, no geral, "1... consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso da cerimônia". Segundo Moscovici (1990, p. 281 et seq.), na origem da troca e do dinheiro reside o sacrifício; e na origem do sacrifício, reside o quê? Num primeiro momento, essa "comunicação" mesma de que fala Mauss, só que não é o bastante que apenas se dê numa relação vertical. O cerimonial de sacrifício, desses que acontecem nos templos neopentecostais, em que o dinheiro é oferta e vítima ao mesmo tempo, é produtor de vínculos, pois ele simboliza um nexos que **forja** o encontro, aglutinando pessoas, formando grupo... isto está na origem da troca:

Ela [a troca], é aquilo que cria o laço entre os indivíduos, os atrai e os faz pertencer a um grupo, a uma sociabilidade ou instituição. Consegue portanto, quase invariavelmente, dar **alguma** coisa além daquilo que se recebe e receber alguma coisa a mais daquilo que se dá. Nesse sentido, a troca constitui a forma primordial da vida em sociedade da qual ela forma os conteúdos psíquicos e biológicos. (MOSCOVICI, 1990, p. 281).

É por isso que, nas conclusões quanto à unidade genérica do sacrifício, Mauss (1999, p. 151) fala sobre a modificação do estado moral da pessoa que o realiza bem como de certos objetos que a ela interessam.

⁶ A verdadeira realidade causal - as causas **primeiras** do que existe e **acontece** no mundo e no ser humano - era chamada de Deus. (Cf NEEDLEMAN, 2001, p. 67).

Essa modificação do estado moral de pessoas e de objetos tem a ver, no rito sacrificial, com a questão da troca, pois fundamentalmente esta objetiva, como finalidade maior, o reforço da rede de relações, fortalecendo os laços de reciprocidade.

Na cerimônia de sacrifício, visivelmente ocorrida durante os dias da semana nos templos de igrejas neopentecostais (uma terça ou sexta-feira), em que o dinheiro é ofertado como vítima (pois é sacrifício que se está ofertando), bem como outros tipos de ofertas - porém, o dinheiro é sacrifício maior, haja vista o desafio para consegui-lo que recai sobre os ombros dos fiéis -, percebe-se nesses dias que a atitude de dar simboliza um gesto de "desperdício"; e tudo que se está sacrificando, segundo o desafio lançado pelo pastor, é o "melhor" que se buscou. Aqui, nesse momento, observamos a modificação do estado moral da pessoa (a que se refere Mauss), pois o fiel que está a imolar a vítima sacrificial sente-se superior aos infiéis porque professa um estilo de vida no qual a dádiva e o desprendimento geram nele um sentimento de grandeza moral que não é o dinheiro que está comprando. Esta imagem tem que ser mantida à custa de permanentes desafios que são cotidianamente lançados nos cultos. E nesse sentido, também, o objeto que se está sacrificando sofre modificações. Esta atitude do fiel não seria algo frontalmente oposto à moral utilitarista? Não estaria aqui, também, um forte atrativo para que se pertença a uma dessas igrejas neopentecostais?

4 Dinheiro, dádiva e religião

A dádiva, ou seja, a posse de um bem ou de um serviço vindo de outro sem nenhuma contrapartida, tem como característica fundamental o fato de ter sempre um caráter limitado e de estar relacionada com motivações poderosas. Além disso, a dádiva não garante a ninguém a oportuna ou imediata consecução dos bens e dos serviços de que se necessita ou que se desejam. Desta forma, ela inclui sempre a possibilidade de se pensar sobre suas motivações subjacentes, e essa constatação é de fundamental importância para a observação das sociedades primitivas no que diz respeito à sua ocorrência. Parece que esta forma de comportamento acha-se fortemente relacionada com os hábitos religiosos dos povos primitivos bem como das sociedades complexas modernas (LIMA, 1996,

p. 30). A troca de presentes, como um exemplo de dádiva, e considerada uma forma de distribuição de mercadorias, foi usada por povos primitivos e, segundo Mauss (1999, p. 351), essa tradição como forma de mercadoria deriva da psicologia de presentear. Não só isso, o próprio movimento dos dons e contradons, cuja circulação é regida pelo princípio de dar/receber/retribuir, funda alianças sociais próprias a um determinado grupo humano. Refletindo sobre a dádiva à luz desse princípio que funda alianças sociais, diremos, portanto, que ela fundamentalmente estabelece relações." Godbout (1999, p. 16) insiste nesse aspecto, isto é, de que é preciso "pensar na dádiva não como uma série de atos unilaterais e descontínuos, mas como relação". E, diga-se bem, como relação social.

O campo religioso é bastante fértil como lugar desse tipo de troca. Os altares, os púlpitos estão aí para demonstrar como os fiéis são gratos pela ação poderosa de seus deuses. Todos os objetos, inclusive o dinheiro, são ofertados como troca, e esse ato decorre de um compromisso fundamental, o de significar, já que tal doação é uma ação simbólica, carregada de fé e reveladora de uma situação existencial.

Hoje só há uma forma do dizimo ser simbolizado, que é através da oferta em dinheiro, já que o dinheiro é algo que mexe com o homem. Então aquela parte é de Deus e tenho que dar. A gente dá porque tem um retomo. E o retomo são as bênçãos de Deus. As dificuldades que encontramos em nossa vida nós clamamos a Deus e Deus tem que responder. (SILVA, 2000, p. 86).

O que observamos é que um certo movimento trazido pela onda capitalista do mundo moderno causou um deslocamento das coisas que se dão para aquelas que se guardam, e que essa coisa chamada dinheiro, algo a todos nós tão familiar, parece apresentar-se na vida social no ápice de sua

10 sentido popular de "ajudar", "fazer caridade", "construir em murirão", organizar uma festa na base do compromisso de "levar um pratinho", a participação das mulheres nas reuniões da associação dos moradores durante a noite, depois de uma jornada de trabalho em casa... à luz da teoria da **dádiva**, dinamos que **são** temas de construção de um imaginário social a que a sociologia brasileira não tem dado atenção suficiente. A tentativa de caracterização a partir dessa base de inter-relação leva os indivíduos a criarem vínculos sociais e desejarem ficar juntos. Tomando isto como pressuposto, concluiríamos que a dádiva não é um valor moral, mas uma lógica de ação social.

ousadia quando, por qualquer motivo. o encontramos tomando parte ou penetrando o domínio do sagrado: dinheiro não é danação, mas santificado, quando imolado para ser oferta e fazer multiplicar as obras de Deus. Alguns tenderiam a dizer que a penetração do dinheiro no espaço do sagrado seria para profaná-lo, destruí-lo. Será? O dizimo é dinheiro. É algo que pertence a Deus, O que há de sagrado nesse objeto tão nomeado no espaço do religioso? Há uma alma nesse objeto, diríamos – e que não é pequena, Nessas experiências de denominação neopentecostal, costumamos observar que o dinheiro parece prolongar os fiéis e estes parecem se identificar com o dinheiro, de tal modo que, quando eles o possuem, dão, para que o possuir de novo seja em dobro. O dinheiro é um forte ponto fixo, isto é, uma entre tantas realidades abstraídas às trocas de dons, que identificamos nessa experiência religiosa atual de pentecostalismo.

Num contexto de sociedade centrada numa economia de sistema de mercado, tal ponto fixo ao qual chamamos dinheiro parece ter encontrado aí uma 'nova' base de sustentação que, como uma realidade abstraída pela experiência religiosa mencionada, não percebemos como algo simplesmente provisório, mas durável. Por quanto tempo existir elou evoluir tal sistema mercantil, pois este tem sido a nosso ver, senão a causa principal, pelo menos o 'alimento' que toma visível a nomeação do dinheiro no espaço de culto pentecostal, o que tem feito deste objeto um dos principais conteúdos de expressão da fé da membresia desta experiência religiosa."

Todavia, a pergunta a partir do espírito da dádiva, e que para nós não quer calar, é: O dinheiro é um objeto sagrado? Quem o pede e recebe? Quem o dá e espera? Qual o 'laço' espiritual que costura esse processo no espaço de sociabilidade a que fazemos referência?

⁸ O sistema de mercado atual não favorece uma Justa distribuição de renda para que as pessoas possam suprir suas carências de base, tipo: alimentação. vestuário, moradia. transporte, saúde, educação. Tal impossibilidade do sistema. expressão dessa fase de desenvolvimento capitalista internacional, gera uma corrida, uma disputa (impulso de um antigo desejo) por dinheiro. E isto é bem captado pela instituição religiosa. No espaço do religioso, de tipo ncoperecostal, o dinheiro ao ser exigido **através** de uma prova, como uma prenda ditada por deuses, será sacrifício imolado no altar e transformado em "ferramenta de Deus", para multiplicação de sua obra (crescimento da igreja) em primeiro lugar.

Para tanto, o paradigma da dádiva, como que apoiado em uma das principais hipóteses de Mauss, que explicita a co-extensividade entre dádiva e símbolo, nos fornece, como base da possibilidade de laços sociais sólidos, o único paradigma propriamente sociológico: a co-extensividade entre dádiva e símbolo corresponde ao postulado da "reversibilidade entre a tese da natureza simbólica da relação social e a da universalidade da obrigação de dar, receber e retribuir". O registro da dádiva retraduz "as categorias da ação humana na linguagem da vida e morte, guerra e paz" e, ao fazê-lo, designa "evidentemente aquilo que se encontra no mais profundo de toda atividade simbólica realizada pela humanidade, qualquer que seja a aceção dada ao termo simbolismo. Pois o símbolo, originariamente, *symbolon*, era a fratura real, que une simbolicamente, é sempre singular, diferente de qualquer outra". A esses exemplos, acrescentemos as amais comunidades afetivas que preconizam o agir em redes. Vale dizer que "na origem o símbolo não é senão o próprio signo da aliança que deve perdurar apesar de qualquer separação ou afastamento, a celebração sempre viva da aliança contraída pela dádiva". (CAILLÉ, 1998, p. 30-31).

Portanto, no cotidiano de nossas práticas sociais, nós criamos e recriamos símbolos, e isso é possível à medida que vamos transformando nossas relações uns com os outros quando reorganizamos nossos mundos sociais ou quando lidamos com novas condições ambientais. O simbólico se coloca como real e não, pois ele se crava no natural e se crava no histórico. Disso decorre o surgimento de encadeamentos de significantes, de relações entre significante e significado, conexões e consequências. A ordem simbólica, como a que encontramos no circuito da dádiva, é assim constitutiva do atar social e encontra-se na base da interação entre sujeitos: tal ordem, na medida em que se objetiva, por abstração das situações contingentes particulares, em significado universal, transforma-se numa referência geral, que G. Mead define como o *outro generalizado*. Nesse sentido, essa nossa reflexão vê e entende o dinheiro em sua função simbólica. Com isto, quisemos afirmar que não o tratamos como algo que se reduz a um sistema mercantil, pois, enquanto realidade simbólica que se faz de seu uso, ele tem servido para moldar o espírito comunitário religioso neopentecostal.

Referências

ADORNO. T.; HOKHEIMER, M. 1985. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BERGER, Peter L.; LUCKMAN, Thomas. 1985. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2001. A dessecularização do mundo: uma **visão** global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro. v. 21, n. 1.

CAILLÉ, Alain. 1998. Nem **holismo** nem individualismo metodológico: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, p. 30-31, out.

CAMPOS. Leonildo Silveira. 1997. *Teatro, templo e mercado*: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Bernardo do Campo: UMESP.

CABRAL. J. 1997. *A Deus o que é de Deus*: uma reflexão sobre o dízimo. Rio de Janeiro: Universal.

ESPINHEIRA, Gey. 1995. A ascensão do individualismo e o declínio das religiões ou o mal na racionalidade. *Cadernos do CEAS*. n. 60. nov.- dez.

GEERTZ. Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.

GODBOUT, J. T. 1999. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

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

MAUSS. M. 1999. *Ensaio de sacro/agia*. São Paulo: Perspectiva.

MARTELLU, Stefano. 1995. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas.

MOSCOVICI, Serge. 1990. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago.

MILBANK, John. 1995. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola.

NIETZSCHE, F. W. 1981. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus.

NEEDLEMAN, Jacob. 2001. *O dinheiro e o significado da vida*. São Paulo: Cultrix.

PALMA, Samuel; VILLELA, Hugo. 1991. El pentecostalismo: la religión popular dei protestantismo latinoamericano. *Cristianismo y Sociedad*, v. XXIX/3, n. 109.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 2000. As religiões no Brasil. In: GAARDE R, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

SILVA, Drance Elias. 2000. *Representação social do dinheiro entre os neopentecostaís*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.