

Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal

The centrality of money to neo-Pentecostal spirituality

Drance Elias da Silva*

Resumo

O presente artigo tem como centro de sua reflexão a *espiritualidade* centrada no dinheiro. Esse objeto é “ferramenta de Deus” presente nos cultos diários das igrejas neopentecostais. E como tal compõe o arsenal das coisas ofertadas em altar. É símbolo religioso a costurar a relação vertical Deus/igreja/fiel. Mas não está selecionado como objeto qualquer a tomar parte, como mediação, dessa relação. O dinheiro não é danação ou algo considerado como tal, mas é santificado, quando imolado para se tornar oferta e, assim, contribuir para multiplicar as obras de Deus. Alguns textos – e contextos – tenderiam a afirmar que a penetração do dinheiro no campo do sagrado seria para profaná-lo, destruí-lo. Seria verdadeiro? O dízimo é dinheiro, é algo que pertence a Deus. Percebe-se uma mística que se desenvolve a partir de um processo constante de resignificação. A perspectiva simbólica compõe a análise compreensiva desse objeto chamado *dinheiro* que, no espaço de culto neopentecostal, ganha importância e expressividade na fé dos que buscam vitória, conquista, prosperidade.

Palavras-chave: Espiritualidade; Dinheiro; Neopentecostalismo; Vínculo social; Dádiva.

Não há como negar que as mudanças políticas, econômicas e sobretudo culturais (a outra face da globalização que merece mais aprofundamento), quanto à questão da identidade (cf. CASTELLS 1999, p. 17-84), por exemplo, tiveram e continuam tendo impactos relevantes sobre a sensibilidade e o comportamento religioso das pessoas. Chamamos a atenção, em especial, para a vertente religiosa neopentecos-

Artigo recebido em 13 de junho de 2008 e aprovado para publicação em 24 de março de 2009.

* Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), onde desenvolveu a tese “A sagração do dinheiro no neopentecostalismo: religião e interesse à luz do sistema da dádiva”, professor do Mestrado de Ciências da Religião e do Curso de Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, assessor pedagógico da área de Sociologia e Religião da Secretaria de Educação e Cultura do Município do Jaboatão dos Guararapes, e-mail: drance@unicap.br.

tal, em que observamos, com mais nitidez, a renovação do sentimento religioso expressa no caráter mágico das atividades, dos serviços, dos produtos que, até certo ponto, tentam fazer do sagrado algo que (sob a influência de uma sociedade onde o mercado se torna referencial absoluto) contenha eficiência. A redução da categoria religiosa “prosperidade” ao econômico-financeiro desenvolve, na membresia de várias expressões de tipo neopentecostal, um sentimento religioso em que a comunicação pessoal com o sagrado (= espiritualidade) não só é mediada pelo dinheiro, mas também neste centrada. Isso parece ser um lado fascinante da força do dinheiro que se manipula e espiritualiza o desejo de posse inerente à natureza humana. Até que ponto, então, a eficiência econômica não constitui critério para o desenvolvimento e crescimento das religiões? Daí clara estratégia de desenvolver, no âmbito da espiritualidade, algo correspondente e coerente com os objetivos das instituições que ora perfilam nessa perspectiva. “Desenvolver algo” é desenvolver uma espiritualidade. Segundo nossa percepção a respeito disso, concordamos com Mammheim (2001, p. 2) quanto a um pressuposto fundamental:

O cerne da fenomenologia [o autor se refere à obra **A fenomenologia do espírito** de Hegel] continua vivo, fornecendo-nos um denominador comum a certos problemas epistemológicos: as ideias têm um significado social que não é revelado por sua análise frontal e imanente. Consequentemente, as ideias podem ser efetuadas no contexto social em que são concebidas e expressas, sendo nesse panorama semântico que sua significação se torna concreta.

Nosso problema epistemológico reside na centralidade do dinheiro na expressão da fé neopentecostal. Nas epifanias presentes no culto neopentecostal, de fato pode acontecer irrupção do sagrado no seio mesmo da congregação, sob a força dos gestos e das palavras. E, por entre estas, nomeia-se o dinheiro como débito prioritário a ser ofertado; em seguida, no calor do testemunho público, a fé torna patente o tamanho do sacrifício desprendido em louvor a Deus e em favor da solução dos problemas vividos de forma aflita no cotidiano. A espiritualidade para além do especificamente religioso (comunicação pessoal do homem com Deus) revela relação de interação, ideação e comunicação como uma realidade pressuposta ao grupo social, o que não só fornece visibilidade social, mas também implica tipos de ação cujo objetivo é a vida. A espiritualidade não se desenha a não ser para o fortalecimento da vida. Como nossa preocupação é sociológica, buscamos entender isso a partir da associação inerente à comunicação de ideias / represen-

tações em geral manifestas nas experiências de indivíduos, mas que os ultrapassam sem perder a validade no campo estruturado em que se originam.

Dom e simbolismo do dinheiro

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

A perspectiva da interação – diferente, por exemplo, da perspectiva puramente funcionalista – impõe um rumo, a nosso ver, mais plausível de análise, em se tratando do objeto que mencionamos, pois sua concepção demonstra que a sociedade é possível, porque os indivíduos se constituem como seres de relação, vivendo, assim, em permanente interdependência. As “práticas sociais” configuram o domínio básico de estudo sociológico. Por esse eixo afirmamos, então, que a vida em sociedade resulta de processo cultural que se concretiza pelas relações sociais instituintes dos símbolos, os quais expressam determinada visão de mundo comum, manifestando-se em várias formas de comunicação, tal qual a linguagem, comportamentos, artefatos materiais etc. Os símbolos instituídos têm capacidade de influenciar e controlar o comportamento humano, dependendo da capacidade de transmitirem e reforçarem um sistema ideológico já dado.

Marcel Mauss demonstra, em seu **Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques** (1924), como “toda representação é relação”. Seu argumento é que a dádiva produz alianças, tanto as matrimoniais quanto as políticas, religiosas, econômicas, jurídicas. Lanna (2000) assim reflete: em Mauss

se postula um entendimento da constituição da vida social por um constante dar e receber. Mostra ainda como, universalmente, dar e retribuir são obrigações, mas organizadas de modo particular em cada

caso. Daí a importância de entendermos como as trocas são concebidas e praticadas nos diferentes tempos e lugares, de fato que elas podem tomar formas variadas, da retribuição pessoal à redistribuição de tributos. Mauss dedicava especial atenção ao fato de algumas trocas serem prerrogativas de chefia: receber tributo, por exemplo. Essas prerrogativas podem ser socialmente construídas de modo diferente, como privilégios, obrigações etc. A isso Mauss associava o fato de que, frequentemente, da chefia emanam valores que se estendem à sociedade como um todo, generalizando-se (um pouco como Marx mostra ter a moeda capacidade para generalizar-se como valor capitalista).

Portanto, tal concepção de dádiva, que funda alianças sociais, ontologicamente, estabelece relações. Por essas e outras contribuições teóricas oriundas de trabalhos de colaboração com Durkheim – sobretudo por ter aplicado e refinado a sociologia durkheimiana –, Mauss se tornou o mais importante da Escola Francesa (Cf. MERLEAU-PONTY, 1984, p. 194). Na dádiva, o bem circula a serviço do vínculo. A reciprocidade é o que parece de mais fundamental como razão de ser de toda a sociedade. E, na visão de Mauss, indubitavelmente, “uma das rochas sólidas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades”. A noção que assimilamos do *potlatch*, por exemplo, tem experiência vivida, que se realiza a partir de um grandioso cerimonial durante o qual são trocados presentes cuja circulação prescinde da ideia de valor em prol da prodigalidade. O sentido aqui proposto não é de posse, mas de sustentação da vida proveniente do vínculo, da possibilidade mesma da continuação do encontro. Da nossa relação com o símbolo emana um jogo em que tudo cabe, desde que isso não resulte em comércio racional das coisas, o que tornaria mercantil tal relação; a relação terminaria por fechar-se tão só ao reino da necessidade, o que se resolve pela emissão do valor, e não pela sua negação. Isso se percebe no âmago do *potlatch*, pois tal coisa é a base radical da troca simbólica, ou seja, a não-equivalência, o que possibilita a festa, o esbanjamento. Nessa perspectiva, se, no passado ou no presente, ancora-se o dinheiro nas costas do diabo, pelo fato de este reter aquele para si em favor do perigo, para simbolizar, com tal fato, sua estreita relação com as coisas do mal, hoje o dinheiro é feito instrumento do bem, quando depositado em altar, em forma de doação. Chama a atenção, por exemplo, o fato de que, nos rituais neopentecostais, o dinheiro é apresentado, nomeadamente, como “ferramenta de Deus”; o seu depósito em altar, “sacrifício”, revela a força do dinheiro a incidir sobre a vida do fiel. Ao desprender-se daquilo que o impede de ofertar, o fiel revigora-se com o Poder Superior, que o abençoará com abundância. Trata-se de uma ver-

dade inerente a uma determinada práxis religiosa, a qual, sem dúvidas, encanta. Daí é contraditório taxar determinada expressão religiosa de “religião de mercadoria” por causa da forte presença do dinheiro no espaço de culto.

Nesse ângulo, o símbolo reencanta o mundo. Sempre. A força esclarecedora da razão é insuficiente como instrumento absoluto de explicação e resposta aos problemas que se mostram no palco da trama histórica da vida humana. O reencanto por meio do símbolo, por ser este uma constante antropológica, não tem fim. É isso, por exemplo, que está na noção de *potlatch*, a que se refere Marcel Mauss. Mas o desejo do reencantamento pelo símbolo reside, justamente, em como enfrentar as relações edificadoras do desencanto, em outras palavras, as que contribuem para esvaziá-lo, tornando-o inútil, daí arrefecê-lo, congelando-o em uma única imagem como verdade, para distorcer-lhe o sentido fundamental. E o sentido do dinheiro, na perspectiva do simbolismo, significa, tal como acontece numa cerimônia de *potlatch*, um objeto constituinte de uma economia que nada tem a ver, originalmente, com competição por recursos escassos e utilizado por pessoas para se livrarem uns dos outros. Tem a ver, sim, com o reconhecimento mútuo e a facilitação das relações humanas.

Na perspectiva da dádiva, portanto, não se concebe o dinheiro como experiência estritamente de relação entre meios e fins, pois esta, conforme a entendemos e a encontramos na base da concepção utilitarista, não faz parte, pura e simplesmente, daquela lógica, já que o fundamental da experiência é a vida ser vivida em comunidade (Cf. GODBOUT, 1998, p. 49). E não há possibilidade de vivência comunitária, de experiência de comunidade, se as “coisas” ganham mais autonomia e valor do que as pessoas. Em outras palavras, no espírito da dádiva, as coisas não são determinadas como objetos privilegiados, mas as pessoas. Quanto às coisas, nesse mesmo espírito, não as amamos realmente; amamos as imagens que lá moram, já que se tornaram símbolos a costurar as vidas das pessoas que se entregam e se vão, por meio das coisas, às mãos dos outros que as recebem. Tais imagens, próprias do espírito humano e que moram nas coisas, revelam presença e ausência, ato e comunicação através dos quais a possibilidade do vínculo entre dois ou três se mantém e a circularidade de mais coisas se dá, para que não só se viva, mas também se impulse a comunhão e se produza, portanto, sociedade. Dizendo numa linha positiva, a dádiva “é o que circula em prol do ou em nome do laço social” (GODBOUT, 1998, p. 44).

Dinheiro, um símbolo da espiritualidade neopentecostal

O campo religioso nunca foi tão fértil no sentido de favorecer diferentes religiões como alternativas sacrais. Constata-se, de fato, um conjunto de mudanças que estimula certa competição entre elas, favorecendo adesões e pertencimentos duradouros ou efêmeros. Constata-se, ainda, com frequência, a busca por querer experimentar novos sentimentos e práticas de vivências religiosas, sem que isso imponha, de antemão, a necessidade de o fiel mudar de religião. No bojo desse processo, há muita procura, diversidade e ampliação de ofertas. Hoje, conforme aponta Prandi (2000, p. 35), “aquilo que se entende por religião deve contemplar necessidades, gostos e expectativas que escapam às velhas definições da religião, surgindo as mais inusitadas formas de acesso ao sagrado e sua manipulação mágica”. O dinheiro, como objeto que se nomeia permanentemente no espaço de culto, sobretudo neopentecostal, não só tem sido ressignificado com frequência, mas também constituído elemento prioritário da doação, o que requer a conversão do fiel, por exemplo, em “dizimista fiel”. Tal ponto é fundamental na estratégia institucional, que exige, dentro de certa modalidade religiosa, capacidade de atrair devotos e gerar renda necessária à expansão.

(...) há fortes indícios de que nos ramos mais recentes do pentecostalismo, o chamado neopentecostalismo – que adota e difunde a teologia da prosperidade que ensina quanto é bom o dinheiro (para o fiel e para a própria religião) e como consegui-lo com o apoio de Deus. (PIERUCI; PRANDI, 1996, p. 265)

Em determinadas práticas religiosas, a oferta centrada no dinheiro constitui ato maior do que apenas dar chegou a ser, para certa membraza, instrumento de intercâmbio fundamental: intercambiar é, fundamentalmente, trocar. A oferta, conforme refletiremos mais à frente, implica troca. O intercâmbio monetário no espaço religioso não é novidade; entretanto, em se tratando do espaço religioso cristão neopentecostal, algo fundamental e histórico acerca da relação religião e dinheiro parece ser admirável: no cristianismo, por exemplo, ser pobre sempre foi algo recomendável; a riqueza era vista como nociva; os efeitos do dinheiro, desastrosos; não se devia acumulá-lo; morrer pobre era condição necessária da salvação; entendia-se o dinheiro como o que não produzia riqueza por si mesmo, pois era

estéril;¹ fazer comércio com ele era um pecado mortal (Cf. ATTALI, 2003, p. 109 *et seq.*). O “admirável” é que isso não mais compõe a doutrina econômica cristã nascida com a Igreja e muito menos o neopentecostalismo do tipo aqui pesquisado. Se o dinheiro antes não podia produzir juros (ensinava-se assim aos cristãos como algo abominável), hoje pode produzir prosperidade, bênçãos, desde que o intercâmbio se faça na Igreja, motivado pela fé por meio do ato de ofertar, dizimar, sacrificar.

Conforme temos assistido com frequência, no pentecostalismo evangélico, particularmente nas expressões denominadas de neopentecostais, a questão do dinheiro foi se impondo de modo mais decisivo: desde uma forma de pagamento, para uns, passando pela necessária expansão religiosa financiada, constantemente, pelos adeptos, para outros; até se constituir em elemento de troca para obtenção de benefícios emanados do seio de Deus. Mas tudo não vai sendo visto e entendido de forma menos conflituosa e sem o exercício da crítica. Algumas visões procuraram indagar a propósito de uma prática moralmente condenável, haja vista a acusação de abuso econômico por parte de novas expressões – questão que parece não ser central. O fato é que as igrejas neopentecostais, diante de tantas expressões religiosas dentro ou fora do campo cristão, assumiram, de forma expressiva, o dinheiro como relação mediadora com o sagrado. Num primeiro instante, isso não parece novidade, porquanto as religiões nunca se separaram ou nunca deixaram de ter relação com objeto tão abrasador.² O neopentecostalismo tem desenvolvido um tipo de relação com tal objeto, no mínimo, bastante positivo. Suas principais expressões – a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus ou a Renascer em Cristo, só para citar algumas – têm demonstrado sistematicamente que essa relação é visível, expressiva e constitutiva da expressão da fé neopentecostal. O dinheiro, defendemos, não é apenas um dentre tantos outros objetos transformados em símbolos religiosos, ele é mais.

1. “Thomás de Aquino afirma: ‘A moeda (...) foi principalmente inventada para as trocas; assim, seu uso próprio e primeiro é o de ser consumido, gasto nas trocas. Por consequência, é injusto em si receber uma recompensa pelo uso do dinheiro emprestado; é nisso que consiste a usura’. Também para são Boaventura, o dinheiro é em si improdutivo: ‘O dinheiro em si e por si não frutifica, mas o fruto vem de outra parte’” (LE GOFF, 2004, p. 29).

2. O surgimento das moedas tem caráter político e religioso (Cf. LIMA, 1996, p. 49), o que nos leva a afirmar a condição de inseparabilidade entre religião e dinheiro, pois os deuses sempre estiveram atentos aos sacrifícios, para que fossem feitos com aquilo que mais tomamos como valor. E, quando o objeto é dinheiro, uma das instituições sociais mais expressivas da história humana, sabe-se que suscita emoções e atitudes apaixonadas.

Permanentemente nomeado no espaço de culto, o dinheiro adentra as experiências de relação com o sagrado na forma de oferta, oferenda, sacrifício, dízimo e tantos outros significados que autorizam sua presença no espaço santo. O foco da questão, dentro de nossa perspectiva de estudo, não pretende apurar se algum fiel se sentiu explorado ou não por exigência abusiva de pagamento; apenas observamos algumas tendências. A mídia, por exemplo, deixa transparecer isso, ao desconfiar do milagre econômico da Universal do Reino de Deus e estampar em seus noticiários que a referida instituição está

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 milhões de exemplares dedicado a espinafrar 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 gráfica. (REVISTA VEJA 3/11/1999, p. 43)

E mais: a propósito de uma pesquisa realizada pela **Revista Eclésia** (ano 9, n. 101, de maio de 2004, p. 27), revela-se que

o dízimo, principal fonte de receita de 74% das Igrejas Evangélicas pesquisadas, virou uma questão central e peça-chave na luta contra as trevas. Não apenas no sentido espiritual, em que sua prática abriria as portas do céu para a prosperidade, mas também como uma forma de ajustar o orçamento e manter a obra de Deus.

E ainda, segundo a mesma reportagem (p. 27),

o advento da teologia da prosperidade, que avançou no Brasil a partir da década de 1970, impulsionou de vez a cobrança do dízimo com ênfase no sucesso material para as pessoas verdadeiramente espirituais, ao afirmar que o plano de Deus para o homem é fazê-lo feliz, abençoado, saudável e próspero em tudo, ainda nesta vida, e não apenas no paraíso. E tal abordagem floresceu, em especial, no ramo neopentecostal da Igreja Evangélica nas décadas seguintes.

Reginaldo Prandi, em artigo intitulado “Religião paga, conversão e serviço”, publicado alguns anos antes da reportagem acima citada, já havia enfaticamente afirmado que “é no pentecostalismo que se colocou mais decisivamente a questão do pagamento da religião e da expansão religiosa financiada seguidamente por todos os seus adeptos” (1996, p. 73).

Alejandro Frigerio, em análise teórica do surgimento e desenvolvimento de um novo paradigma, interpretado na Sociologia da Religião, intitulada **Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión**: *hacia un nuevo paradigma?*, destaca que esse novo paradigma entende todas as atividades religiosas de uma sociedade como *economía reli-*

giosa. Parte da referida tese, segundo o autor, é defendida por Rodney Stark e outros que intitulam seus novos paradigmas como **Market theory of religion** (WARNER, 1993):

As economias religiosas são como as economias comerciais, que consistem em um mercado constituído por um conjunto de clientes atuais e potenciais e uma variedade de empresas comerciais (religiosas) que intentam satisfazer a este mercado. Como com as economias comerciais, a principal variável de interesse é seu grau de regulação. Algumas economias religiosas se encontram restringidas por monopólios impostos pelo Estado (*State-Imposed*), outras estão virtualmente não reguladas. (STARK; MCCANN *apud* FRIGERIO, [s.d.], p. 35)

Todos os estudos acima referidos qualificam suas análises, recorrendo a palavras como “empresa”, “receita”, “orçamento”, “cobrança”, “pagamento”, “expansão financeira”, “mercado”, “cliente”, “regulação”, “monopólio”, “imposto”, que integram a linguagem da ciência econômica atual. Na verdade, o objeto “dinheiro” puxa para si um modo linguístico de ser tratado, haja vista sua natureza, qualidade e poder de intercambialidade nas relações de troca. Porém tal tipo de universo linguístico – simbólico, e não o dinheiro como objeto tratado de uma outra forma – impede de enxergarmos, por dentro das relações econômicas, a gratuidade como algo distinto nesse jogo, embora o próprio dinheiro esteja servindo de antítese ao paradigma em que ele mesmo é peça fundamental.

O neopentecostalismo não colocou, de modo decisivo, a questão do pagamento da religião. O seu paradigma – perturbado pelo limite da própria teologia, que emprega também o universo linguístico-simbólico da economia, ao reduzir a prosperidade ao econômico-financeiro – não é assim percebido pelos fiéis, isto é, esses não se consideram nem se veem seguidamente financiando, pagando, mas *dando*.³ Ari Pedro Oro, ao debruçar-se sobre a mesma questão, faz referência ao sociólogo norte-americano James Spickard, concluindo que, para esse 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. 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

3. *Dando* para que possa ser *retribuído* é uma esperança. Mas o fato é que *dar* é uma forma de se poder render graças ou responder ao *dom* pelo sacrifício. *Dar*, nessa experiência religiosa, é ter a quem prestar graças. Nos dias de hoje, isso supera a experiência da desgraça, que é, fundamentalmente, não poder *dar* – na experiência, diríamos, do indivíduo, é perder o *nexo* que possibilita e firma a relação.

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', 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. (ORO, [s.d.], p. 209)

Logo em seguida, Oro, referindo-se a Cecília Mariz, deixa clara outra lógica cultural, que parte dos indivíduos. Esse é o caminho da nossa análise, por se tratar de maior poder de intuição:

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. (ORO, [s.d.], p. 210)

Pierucci e Prandi (1996) chegam a provocar a ideia de certa intervenção do Estado “em defesa do consumidor religioso”, o que legitima a interferência da esfera pública no campo religioso. Por sua vez, J. Burity (Cf. 1997, p. 93) faz referência a uma prática que, como o dinheiro é tratado, restringe-se talvez aos neopentecostais. A efetiva política de intervenção do Estado, a fim de conter abuso econômico, passaria por avaliação que delimitasse as fronteiras de lucrativo/não-lucrativo, isento/tributável.

Mas tal questão, insiste Burity, parece não levar em conta a natureza da relação indivíduo/Igreja, que não se reduz a uma relação instrumental cujo objetivo seria a realização de necessidades religiosas, mas passa fundamentalmente por uma identificação entre indivíduo e Igreja. E a relação identificadora entre indivíduo e instituição precisa ser mais bem compreendida, quando a situamos no campo da religião. Sabemos que as instituições se mostram especializadas, ao administrar a relação com o sagrado. Podemos, também, compor classificação e apresentar distinções quanto ao modo dessas relações. Sabemos, ainda, que a práxis das instituições modela as interações dos membros que aderem à experiência de pertencimento, o que revela não se dirigir só ao específico da experiência religiosa. O *ethos* presente em determinada instituição, visto e entendido como algo integrado, inter-relacionado, vai firmando identidade expressa pelo jeito de funcionar. A relação identificadora entre fiéis e instituição religiosa não fica apenas na percepção desta como fornecedora de um conjunto de coisas que conferem uniformidade. Os indivíduos que aderem a uma particularidade institucional – no caso, religiosa – também contam nessa

relação. Há, por exemplo, seus interesses. O que eles se dispõem a dar não é, de todo, desinteressado. Isso, porém, não se mede nem se entende na base de cálculo, mas de liberdade, que é o nexo da relação, em especial da parte de quem se entrega. A entrega de si ao Outro se dá em liberdade. Lembramos, de antemão, que a adesão religiosa não se faz de imediato, embora se tenha percorrido algum rito de passagem. A decisão é um querer pertencer, sem dúvida, mas tudo repousa na liberdade, fundamentalmente, da pessoa, que é abertura. As instituições moldam, sim, as interações dos membros, porém as necessidades deles é que os convertem, não para serem o que as instituições pensam, mas para o que a liberdade aponta. E a experiência desta, na vida dos fiéis neopentecostais, tem sido bastante expressiva na defesa de que não pagam para receber algo não pertencente à instituição, embora ela se legitime pela criatividade com que administra a relação, bem como pelos testemunhos que narram as conquistas.

No neopentecostalismo faz sentido, portanto, dizer que “o dinheiro é uma ferramenta de Deus”. Essa representação, como aspecto a compor sua espiritualidade, ocupa lugar na vida do fiel, e não alhures. Dinheiro como ferramenta é algo natural, instrumental e soa como auxílio que, uma vez posto nas mãos humanas, serve para enfrentar dificuldades e tragédias esmagadoras da vida. Mas de que forma? Não é ele a causa de tudo isso? É e não é. Como dizimo, oferta, sacrifício, trata-se de símbolo a causar reflexões e sentimentos que elas (as reflexões) engendram. O dizimo não é, em si, uma emoção espiritual, mas é apresentado sempre como condição espiritual, pois ele faz o fiel pensar sobre sua confiança na Igreja e, sobretudo, em Deus, a quem a referida décima parte pertence. Porém tudo isso é teológico, haja vista a natureza instrumental do dinheiro, porquanto “não pode haver fim para Deus, porque Deus não conhece nenhum meio” (SIMMEL, 2003, p. 231).

Dá ser uma espiritualidade, sob o comando da categoria “prosperidade”, reduzida ao econômico-financeiro, a qual parece começar em Deus, o que seria uma visão teológica descendente, negadora da autonomia humana. Mas não percamos de vista que reflexão sociológica séria implica, antes de tudo, saber que, no cerne de seu processo, a chave que abre a porta do entendimento é a da associação. E a compreensão de espiritualidade, mesmo proveniente do campo religioso, não pode deixar de tomar por referência tal conceito – princípio da ciência sociológica, que capta isso como uma faceta da realidade humana. Nes-

sa perspectiva, pensamos na comunicação de ideias, representações, símbolos e significações que não só estão para o deleite do espírito humano, mas também demarcam a força do seu poder, que

(...) reside na objetivação e na oficialização de fato levadas a cabo pela nomeação pública, diante de todos, e cujo principal efeito consiste em extrair a particularidade [...] do impensado ou até mesmo do impensável (...); e a oficialização encontra sua plena realização na manifestação, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) através do qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, reprimido, torna-se visível, manifesto, tanto para os outros grupos como para si mesmo, atestando sua existência enquanto grupo conhecido e reconhecido, e afirmando sua pretensão à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade; existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto. (BOURDIEU, 1998, p. 112)

Assim, a condição de símbolo é pressuposto necessário para o desenvolvimento de espiritualidade. Se o dinheiro é peça central do *ethos* neopentecostal, as imagens que dele se forjam potencialmente significativas riscam o coração do fiel, assinalando para que dê o melhor a seu Deus. Para tanto, exige-se ritual,⁴ isto é, não apenas um fazer que se desenrole por meio de movimentos, mas algo que se vive e envolve ações cotidianas e que, por meio de sua dimensão simbólica, atua eficazmente sobre a realidade social. Porém tal ato não pode ser feito de qualquer maneira, tem de se apoiar em símbolos reconhecidos pela coletividade (Cf. SEGALÉN, 2002, p. 32). E o dinheiro, afirmamos, se constitui, de forma plausível, em símbolo reconhecido pela coletividade neopentecostal, o qual, ao tomar parte de rituais diários como oferta, transforma-se em expressão significativa de espiritualidade que envolve atividade sincera e cheia de sentimentos. Tudo isso é profundamente social:

Um significado objetivado é um produto da sociedade. Objetivamos não apenas o pensamento, mas também as emoções, estados de alma e qualquer outro filtro de 'saída' do círculo fechado das experiências singulares. Sem dúvida, o impulso para objetivar significados é eminentemente social e nenhuma consciência pode desenvolver-se num indivíduo não socializado. Significado, portanto, é um termo sociológico, inseparável de alguma fase de sociabilidade. Não é nossa pro-

4. Conforme Mauss (1999, p. 264, 266, 267), "ritos são atos (...). E nos atos da vida religiosa há os que são tradicionais, isto é, realizados segundo uma forma adotada pela coletividade ou por uma autoridade reconhecida". E mais: "O rito é uma ação tradicional eficaz. A eficácia atribuída ao rito não tem nada em comum com a eficácia peculiar aos fatos que são materialmente realizados. É representada no espírito como totalmente *sui generis*, pois se considera que toda ela procede de forças especiais que o rito teria a propriedade de pôr em jogo. Mesmo no caso em que o efeito realmente produzido resultasse de fato de movimentos executados, haveria rito se o fiel o atribuísse a outras causas. Assim, a absorção de substâncias tóxicas produz psicologicamente um estado de êxtase, entretanto se trata de um rito para aqueles que atribuem esse estado não às suas verdadeiras causas, mas a influências especiais". O rito, no nosso entendimento, portanto, situa-se definitivamente no ato de acreditar em seu efeito por meio das práticas de simbolização.

cupação com objetos idênticos que nos conduz a um nexos social, mas os significados idênticos que atribuímos conjuntamente aos objetos; encontramos-nos uns aos outros não nas coisas, mas através de suas significações. (MANNHEIN, 2001 p. 45)

A prosperidade financeira, como a realização mais desejada e buscada de forma dramática, não poderia deixar de considerar apelativo comum a forma primária por meio da qual cada fiel pode atribuir significado ao objeto mais representativo e permanentemente nomeado, o dinheiro. Embora tudo aconteça sob a administração dos especialistas, que expressam interesses não menos conflitantes (haja vista denúncias diversas, vez por outra, de condutas meramente mercantilistas na relação com a membresia), nada faz pensar que a espiritualidade trabalhada não tenha forças para “abrir a porta do Céu”, a fim de este derramar bênçãos em abundância.

Espiritualidade do dinheiro e dádiva

Espiritualidade religiosa centrada no dinheiro, conforme verificamos no neopentecostalismo, compõe, com toda certeza, o quadro de sua luta pela identidade. O que o torna mais distinto de outras espiritualidades cristãs reside no fato de ele a expressar por meio do dinheiro como “ferramenta de Deus” (imposição de uma representação) – seguramente controle institucional que repercute no indivíduo. Mas este, para se identificar como fiel que aí se reconhece e pessoa que socialmente se mostra e quer também reconhecimento para além do espaço de pertencimento religioso específico, sabe que *dar* é mais importante do que *receber*.

A espiritualidade centrada no dinheiro não poderia ser explicada se também não fosse centrada no *dar* como aspecto fundamental. Esse aspecto no neopentecostalismo associa-se fortemente ao dinheiro como elemento prioritário da doação. E, do ponto de vista da afirmação institucional, a referida associação levada a cabo pelo desempenho doutrinário das expressões religiosas do mencionado campo revela um dos seus fortes interesses estratégicos: a ideia de associar o *dar*, o *dinheiro* e *Deus*, síntese que busca resolver toda diversidade de coisas e contradições do mundo presente, quando se faz disso unidade absoluta e referência de sentido. A prosperidade financeira num mundo em descontrole (Cf. GIDDENS, 2000) encontra, nesse tipo de unidade e referência de sentido, meio eficaz para o desenvolvimento de um sentimento de igualdade, paz, segurança e de riqueza universal. Desse modo, ao se situar o dinheiro entre o *dar* (condição absolutamente antropológica) e *Deus*,

motiva-se o despertar espiritual religioso que prima pela consecução de um fim. Portanto, a espiritualidade neopentecostal (seja de uma igreja como a Universal do Reino de Deus, a Renascer em Cristo ou a Internacional da Graça de Deus), ao tomar o dinheiro por centro de sua expressão e motivação – o que não se explica, simplesmente, pela coleta do dízimo –, sabe que é essa unidade, não só o dinheiro, que proporciona, na ordem das finalidades, a prosperidade financeira, sobretudo.

Dissemos que a representação do dinheiro como “ferramenta de Deus” ocupa lugar na vida do fiel, daí a necessidade de verificarmos, em termos de significado social, a repercussão disso. Existe, ainda, incidência de outras tantas representações descobertas em meio a uma infinita “dança” simbólica de autoria e produção de estratégia institucional. Mas, da parte do fiel, na luta por reconhecimento, sob a força daquela unidade e referência de sentido, ele foca a importância da expressão de sua fé no *dar*, e não necessariamente associada ao dinheiro, porém nunca sem levá-lo em conta. A percepção espiritual do fiel, para nós, encontra-se, por certo, no *dar* – também o pressuposto da unidade estratégica neopentecostal –, mas sob forte determinação institucional de buscar reduzi-lo a dinheiro como componente prioritário da doação. Agora, não percamos de vista que, como condição antropológica fundamental, *dar* está na base da luta diária por reconhecimento, numa sociedade que, a cada dia, esvazia o sentido da gratuidade, que é próprio dessa condição. *Dar* constitui o ato mais significativo para o reconhecimento social e, antes que uma determinada instituição possa tomar para si tal significação, elevando-a a compor sua espiritualidade, no indivíduo essa realidade se passa como num movimento inerente à própria alma. *Dar* é fluxo vital do humano e repercute, a cada instante, em seu sentimento, demarcando também o sentido da existência que se faz da possibilidade e manutenção do vínculo através daquilo que se dá. Haesler (2002, p. 138), em **A demonstração pela dádiva**, pontuou que “dar” nada seria senão uma “abertura” da interação – laço que ata o reconhecimento. E ainda: não ameaça a identidade nem diminui o valor da responsabilidade, principalmente do outro que recebe, pois a força da espiritualidade manifesta por meio do *dar* aponta como obrigação (mas na liberdade) manter-se o vínculo imediatamente estabelecido entre um e outro – a lógica primordial da doação:

Detenhamo-nos especialmente nas duas cenas tradicionalmente chamadas ‘multiplicação dos pães’ (Mc. Cap. 6,30-44; cap. 8, 1-10). Elas seguem o esquema: Jesus e seus discípulos, uma multidão faminta; os discípulos sugerem que se mandem as pessoas ‘comprarem algu-

ma coisa para comer' (6,36) e falam de '200 denários'(6,37); Jesus responde: 'quantos pães tendes vós?' (6,38; 8,5) 'dade-lhes' (6,37); o pão é distribuído, e a fome da multidão saciada. O movimento indicado pelo texto é claro: é a oposição entre comprar com dinheiro e dar aquilo que se tem. O que o texto valoriza não é a 'multiplicação dos pães', é a negação do sistema de mercado que determina as trocas através do dinheiro, e a promoção do sistema da dádiva. (CLÉVENOT, 1979, p. 96)

O texto acima apenas reforça que o ato de *dar*, além de conduzir o espírito à sensação de felicidade no nível da consciência, faz sentir que se realiza, na prática, uma missão universal: a de preocupação e de responsabilização para com a pessoa humana.

Porém existe algo ainda mais de base em meio a esse contexto de transcendência provocado, normalmente, pelo ato de *dar* e já referido: a instauração de "laços", "vínculos". Comprar, pagar em dinheiro deixa marca de responsabilidade mercantil e a relação finda com a quitação da dívida.⁵ Por isso o fiel, em citação anterior, nega-se a aceitar que Deus não quer seu dinheiro, mas seu coração e fidelidade, pois não existiria, para além da oferta, mesmo em dinheiro, algo de tão mais significativo valor imbricado com o ato mesmo de *dar*. A gratuidade, a generosidade que acompanham a oferta riscam a alma do outro com a força de dívida que fica como sinal de uma aliança sem dor. A dívida mercantil "dói", porque, na frieza e distância da relação estabelecida, sob o vazio do dinheiro, a finalidade deste é a consecução do valor supremo, que, no pagamento, finda a relação, porque se quita a dívida. Nada garante a continuidade de um encontro como na entrega de uma amizade. A dívida contraída e quitada nesse tipo de relação não deixa vestígio de compromisso, por não ter sido estabelecida sob o signo de uma aliança que requer permanente face a face para um reconhecimento, estabelecida sob a força do amor de justiça (= a *ágape*).⁶ O face a

5. Simmel (1993, p. 51), ao refletir sobre o papel do dinheiro nas relações entre os sexos, diz: "Pagar em dinheiro é terminar radicalmente com tudo, assim como com uma prostituta depois da satisfação". À igreja e a Deus os crentes bem sabem que o dinheiro não paga, pois, nessa condição, ele não pode ser feito mediação adequada da experiência religiosa. Como um simples equivalente monetário, compromisso algum na relação poderia estabelecer-se de forma plausível, duradoura e de fé.

6. Dussel (1986, p. 20) qualifica a concepção do amor divino (= *ágape*) "não como amor a si mesmo, mas amor ao outro *como* outro, por ele mesmo e não por mim, com respeito-de-justiça a sua pessoa enquanto sagrada". A ideia é de um tipo de amor ao outro "enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada". A observação de Aldo Haesler, retomando Boltanski (Cf. MARTINS, 2002, p. 140), é que tal concepção de amor divino se expressa de "forma extrema e, portanto, ideal típica da competência visada, a *ágape* é 'inteiramente construída sobre a noção de dádiva [e] não contém a ideia de desejo'; gratuidade pura, indiferença absoluta ao mérito, a *ágape* é o 'estado' de oblação perfeita, sem ideia de retribuição. A pessoa em estado de *ágape* (...) dá sem medida a quem encontra, nesse instante, agora, sem cálculos nem ideias preconcebidas".

face é relação e vínculo, está no cerne da dádiva e nos faz reconhecer que uma espiritualidade daí decorrente revela

uma maneira (...) de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo. Envolve um conjunto de práticas e rituais, não necessariamente prece, cultos, meditação ou rituais prescritos de purificação, mas um sem número de maneiras individuais ou coletivas de pensar, ouvir, falar, sentir, mover-se e agir. (SOLOMON, 2003, p. 44)

Na espiritualidade neopentecostal, a presença atuante do dinheiro não é contraditória no sentido de impossibilitar ações sob o espírito da dádiva, pois a visão de mundo que perpassa toda sua mística objetiva suas ideias acerca desse meio de troca, numa perspectiva positiva ao ressignificá-lo.⁷ O processo de internalização de tais ideias na vida cotidiana dos fiéis surge pela capacidade institucional de criar, por meio da linguagem e formas plásticas, a possibilidade de transcendência do referido objeto, o que o torna, plausivelmente, um símbolo religioso. Daí, com frequência percebemos nos testemunhos o quanto o dinheiro constitui parte significativa de expressão da fé. Nessa perspectiva, o pensar, o falar, o sentir, o agir que percebemos desenharem o universo espiritual neopentecostal, ao trazer o dinheiro para a centralidade de sua fé sob a força e a importância de que *dar* é mais importante do que receber, determinam a orientação do fiel no mundo e exercem sobre ele influência de conduta: não aceitar que paga, mas que *dá*.

Dinheiro, centralidade da comunicação e vínculo social

A dimensão social da comunicação de significados é a maneira sociológica de entendermos a força da espiritualidade neopentecostal, que toma para si o objeto “dinheiro” como símbolo. Essa comunicação que buscamos verificar no seu conjunto revela que a espiritualidade gradualmente elaborada, ao tomar por pressuposto a predisposição subjetiva do indivíduo a *dar*, demarca sua posição de que essa condição humana constitui uma das mais fundamentais para o reconhecimento e valorização da pessoa humana. Há uma luta institucional do neopentecostalismo no sentido de estabelecer, por meio de sua pro-

7. “La visión del mundo é un sistema de significado integrador, en el que las categorías sociales relevantes del espacio, tiempo, causalidade e intencionalidade están ordenadas según esquemas interpretativos más específicos, en los que se segmenta a la realidad. Y se relaciona un segmento com otro. En otras palabras, contiene tanto una lógica ‘natural’ como una taxonomía ‘natural’. Es importante notar que tanto la lógica como la taxonomía tiene una dimensión moral y una dimensión pragmática” (LUCKMANN, 1973, p. 64).

dução cultural religiosa particular, que a predisposição subjetiva do indivíduo a *dar* se vincule diariamente, de forma efetiva, ao dinheiro:

Quem reclama que se fala muito de dinheiro é quem não dá. Se você não é fiel a Deus com as suas finanças será que você é fiel a Ele com o resto da sua vida? Se eu não sou fiel a Deus com aquilo que é visível, palpável, eu vou ser fiel a Ele com aquilo que os outros não estão vendo? Se você não é dizimista e não é fiel a Deus nesta área, você não vai experimentar o que Deus tem de melhor para você, porque aquele que é infiel naquilo que é palpável, é infiel também naquilo que é invisível. (Revista Oficial da Igreja em Células, 2004, p. 13)

Mas devemos observar o seguinte: se, na sociedade, comprar é antítese que corrói a condição humana de gratuidade, na igreja a experiência de pertencimento que induz ao fazer não pode deixar-se levar por “forças” mais poderosas do que o Espírito Santo. Este fala e dirige a reunião da comunidade, pois liberta o fiel da dúvida, que é maligna, tocando o coração, que, na visão da igreja, de fato, na relação com as coisas e Deus, produz e distribui valor.⁸

O fato de o dinheiro constituir objeto mediador de relação no espaço neopentecostal não autoriza, de imediato, alguém a formular conclusão de que *dar* é “como se” estivesse pagando. “Pagar” comumente se concebe como atitude mercantil no dia-a-dia, na realização do usufruto das coisas; e, como um tipo ideal capitalista nos dias atuais, depõe tão-só contra a gratuidade, que é expressão da dádiva. E mais: trama, fundamentalmente, contra o fortalecimento, no seio da sociedade, dos valores de um sistema que valorize a pessoa humana para além de sua condição de mero produtor de renda monetária (sistema vigente de expressão neoliberal que tem buscado influenciar todos).

A espiritualidade neopentecostal, ao insistir na pregação diária de que Deus não quer o dinheiro, e sim o coração,⁹ entende que o vínculo social aí vivenciado, para ser mantido, depende menos da natureza do objeto do que da interpretação dada a ele. A condição de movimento adquirida pelo dinheiro em espaços como esse não decorre de mediação de troca (por isso circula, movimentando também a todos), mas da linguagem que lhe possibilita a representação, apontando para o que ele não é; mesmo não sendo, não se desvincula da realidade histórica dada.

8. Chama-nos a atenção nos discursos dos pastores da Igreja da Graça quantas vezes eles dizem aos fiéis presentes na reunião que todos ali irão ver o “pior tipo de Demônio” que não se manifesta, e que todos têm de expulsar de suas mentes.

9. É interessante observar que o “coração” está na centralidade do discurso neopentecostal quando associado ao dinheiro. Constitui-se numa forte representação a significar sempre momento de decisão quando da doação do fiel. É o coração que o fiel deve ouvir primeiro. Ele manda e o fiel deve obedecer. Não importa a quantia, esta deve ser expressão desse escutar.

A membresia religiosa neopentecostal normalmente insiste em expressar, sem drama de consciência, que o dinheiro conta, de forma prioritária, na doação. A nosso ver, isso não deixa atônita uma relação de dádiva, mas a reafirma, demonstrando que o simples fato de o dinheiro compor mediação de relação com o sagrado não anula a condição de as ações daí decorrentes não se terem efetuado sem garantias de retorno, não tendo em vista a criação ou a manutenção do vínculo de pertencimento social.

A perspectiva simbólica claramente delineada como procedimento da nossa análise não a torna menos sociológica, pelo fato de estudarmos que o valor substancial do dinheiro está materializado e socialmente compartilhado, quando, por meio da fala, dos gestos, dos ritos, expressam-se significados outros que dizem o que o dinheiro não é. A ação e seus objetos – mesmo simbólicos – portam um espírito que fixa a noção comum de que sua força reside na dinâmica da criação, produção e manutenção de uma relação.

Abstract

This article concerns *spirituality* centralized upon money, God's instrument present in daily cults of Neo-Pentecostal churches. As such, it composes the arsenal of things offered on the altar. It is a religious symbol connecting the vertical relation between God, the Church and the faithful. But it is not selected as any object at all taking part in that relation as a kind of mediator. Money is not a curse: it is sanctified when immolated to be offered and thus to multiply God's works. Some texts – and contexts – tend to state that the entry of money into the space of the sacred would profane God, destroy Him. Is that so? The tithe is money, something that belongs to God. One perceives a certain mystic developed from a constant re-signification process. The symbolical perspective composes the comprehensive analysis of this thing called *money*, which, within the scope neo-Pentecostal cult, increases in importance and expressiveness in the faith of those who search for victory, conquest and prosperity.

Key words: Spirituality; Money; Neo-Pentecostalism; Social bond; Gift.

Referências

- ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Futura, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1998.
- BURITY, Joaílido. **Identidade e política no campo religioso**. Recife: Ipespe/Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 1997.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. (A era da informação. Economia, sociedade e cultura; 2).

CLÉVENOT, Michel. **Enfoques materialistas da Bíblia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

FAGGION, H. Guther. Mais que uma questão de fé. **Eclésia**, São Paulo, v. 9, n. 101, 2004. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=172>. Acesso em: mai.

2008.

FRIGERIO, Alejandro. Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿hacia un nuevo paradigma? **Boletín de Lecturas Sociales y Económicas**, v. 7, n. 34, 2000.

GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrol**: o que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GODBOUT, Jacques. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 18, out. 1998.

IANNACCONE, Laurence. A formal model of Church and sect. **American Journal of Sociology**, v. 94, n. s1, p. S241, jan. 1988.

HAESLER, Aldo. A demonstração pela dádiva: abordagens filosóficas e sociológicas. In: MARTINS, Paulo Henrique (Org.). **A dádiva entre os modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, 2002.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, p. 173-194, jun. 2000.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**: el problema de la religion en la sociedad moderna. Salanabca: Ediciones Sígueme, 1973.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: a usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 2004.

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

MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MAUSS, M. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

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

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas e mudanças. **Tempo e Presença**, n. 310, mar./abr. 2000.

ORO, Ari Pedro. **Neopentecostalismo**: dinheiro e magia. Disponível em: <www.unesco.org/uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2002/articulo_14.pdf> Acesso em: 13 out. 2004.

SECCO, Alexandre. O milagre do caixa da Universal: “receita multa a Igreja de Macedo em 300 milhões de reais”. **Veja**, São Paulo, n. 1.622, p. 43, nov. 1999.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SIMMEL, Georg. **Filosofia del dinero**. Granada: Editorial Comares, 2003.

SOLOMON, Robert C. **Espiritualidade para cétricos**: paixão, verdade cósmica e racionalidade no séc. XXI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Juciara de; SOUZA, Marcelo de. Fidelidade: a chave para a prosperidade. **Revista Oficial da Igreja Celular**, Goiânia, n. 17, p. 13-14, 2004.

WARNER, Stephen. Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. **American Journal of Sociology**, v. 98, n. 5, mar. 1993.