

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

**A SEDUÇÃO DIVINA NO NEOPENTECOSTALISMO: UM ESTUDO
PSICANALÍTICO**

MAURICIO CARDOSO DA SILVA JUNIOR

MARINGÁ
2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI:
MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

**A SEDUÇÃO DIVINA NO NEOPENTECOSTALISMO: UM ESTUDO
PSICANALÍTICO**

MAURICIO CARDOSO DA SILVA JUNIOR

MARINGÁ
2009

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

S586s Silva Junior, Mauricio Cardoso da
A sedução divina no neopentecostalismo : um estudo
psicanalítico / Mauricio Cardoso da Silva Junior. --
Maringá, 2009.
133 f.

Orientador : Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2009.

1. Neopentecostalismo. 2. Psicanálise e religião. 3.
Teoria da sedução generalizada. I. Mello Neto, Gustavo
Adolfo Ramos, orient. II. Universidade Estadual de Maringá,
Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 21.ed. 616.8917

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA-PPI: MESTRADO
Área de Concentração: Constituição do sujeito e historicidade

**A SEDUÇÃO DIVINA NO NEOPENTECOSTALISMO: UM ESTUDO
PSICANALÍTICO**

Dissertação apresentada por Mauricio Cardoso da Silva Junior, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Área de Concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador:
Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto

MARINGÁ
2009

MAURICIO CARDOSO DA SILVA JUNIOR

**A SEDUÇÃO DIVINA NO NEOPENTECOSTALISMO: UM ESTUDO
PSICANALÍTICO**

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto (Orientador) –
UEM**

**Prof. Dr. Fabio Roberto Rodrigues Belo – FDMC – Belo
Horizonte**

Prof^a. Dr^a. Viviana Carola Velasco Martinez – UEM

Prof^a. Dr^a. Solange Ramos de Andrade - UEM

MARINGÁ
06 DE NOVEMBRO DE 2009

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Ao professor-orientador Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, não somente pelos apontamentos e orientações ao longo do Mestrado e pela confiança depositada em meu trabalho, mas por transmitir a alunos como eu, desde os tempos da graduação, mais do que toda a riqueza da psicanálise, o seu amor pelo conhecimento e pela verdade que inspiraram este pesquisador-aprendiz.

À professora Dra. Viviana Carola Velasco Martínez, por contribuir com minha formação por meio de seu conhecimento em psicanálise e cultura, que muito auxiliou a construção deste trabalho.

Ao prof. Fabio Roberto Rodrigues Belo, pela disposição e prontidão para ajudar, desde os primeiros passos desta pesquisa, bem como pelas valiosas contribuições no decorrer da mesma.

Aos mestres que fizeram parte de minha formação na graduação e no Mestrado, em especial ao professor Dr. Eduardo Augusto Tomanik, que me apresentou ao mundo da pesquisa durante a graduação e a quem admiro pela competência e caráter.

Aos meus companheiros de trabalho do Departamento Municipal de Educação de Astorga, que compreenderam minha dupla jornada (trabalho-Mestrado) e deram todo o apoio necessário para esta empreitada.

Aos colegas de turma do Mestrado, pela convivência, em especial a Bruno Eduardo Procopiuk Walter, sempre um braço amigo, seja com seus conhecimentos em teologia, seja nos momentos de angústias compartilhadas.

Aos companheiros de Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Civilização, grupo no qual pude, por meio de discussões e compartilhamento de ideias, amadurecer as conclusões apresentadas nesta dissertação.

Logo nos primeiros dias de aula no Mestrado, nosso professor Eduardo Augusto Tomanik nos alertara: “quem mais sofre com o Mestrado não são os mestrandos, mas seus companheiros”. A eles, agradeço a seguir.

À minha família, que conviveu com a minha ausência durante este período.

À minha mãe, que, desde o primeiro momento em que decidi seguir o caminho acadêmico, me apoiou e, mesmo nos momentos difíceis, não deixou de acreditar nos sonhos de seu filho.

Ao meu pai, com quem aprendi, nos primeiros tempos da infância, o quão amplo se torna o mundo quando buscamos o conhecimento.

Aos meus irmãos, que, muitas vezes, abdicaram de seu tempo e de seus prazeres para poder me auxiliar nos estudos.

Aos meus amigos, que, em tantas ocasiões, não puderam contar comigo para compartilhar bons (e maus) momentos e souberam compreender que o laço permanece vivo.

À Silmara Nascimento, por estender sua mão terna e ser minha companheira, e que, com seu amor, deu outras cores a esta caminhada.

SILVA JUNIOR, Mauricio Cardoso da. **A sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico**. 2009. 133 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto. Maringá, 2009.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a lançar um olhar psicanalítico sobre o movimento religioso denominado neopentecostal. Esta corrente nasce dentro do protestantismo e propõe uma série de inovações teológicas, tais como a Teologia da Prosperidade, a Teologia do Domínio e uma maior flexibilização de usos e costumes, apresentando uma nova forma de relação com o sagrado. A fim de compreender que mensagens circulam no par fiel-Deus dentro destas igrejas, que enigmas são lançados em direção ao fiel e que traduções este realiza da palavra divina, empreendeu-se uma pesquisa bibliográfica acerca dos temas religião, psicanálise e neopentecostalismo, cujo referencial encontrado compõe a base do estudo. A partir desta, analisa o neopentecostalismo em alguns pontos principais: em sua função terapêutica (curas, milagres ou restabelecimento do sujeito diante das dificuldades encontradas em sua vida), em sua formação de massa (os laços que unem os irmãos entre si e com o líder religioso), na função do dinheiro dentro dos templos (em seu papel de intermediação entre o fiel e Deus) e na relação do crente com Deus e o Diabo (sobretudo no estágio máximo de tais relações: o êxtase religioso e a possessão demoníaca). Conclui-se que o encontro com este Deus, revivescência do encontro adulto-criança, traz como marcas a exigência da passividade do fiel como condição para fornecer seu amor e proteção, reinstaurando a feminilidade originária da história do sujeito. Diante desta, o religioso, em seu trabalho de tradução das mensagens deste outro que lhe é superior, encontra no discurso neopentecostal um fechamento, possibilitando ao fiel reescrever sua própria história e salvaguardar-se do desamparo.

Palavras-chave: neopentecostalismo; psicanálise; religião; teoria da sedução generalizada.

SILVA JUNIOR, Mauricio Cardoso da. **The divine seduction in the neo-Pentecostalism: a psychoanalytical study**. 2009. 133 f. Dissertation (Master Degree in Psychology)-State University of Maringá. Supervisor: Prof. Dr. Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto. Maringá, 2009.

ABSTRACT

The aim of the present paper is to offer a psychoanalytical point of view about the religious movement entitled neo-Pentecostal. Such movement has been initiated inside the Protestantism and proposes a wide range of theological innovations, such as the Prosperity Theology, the Dominion Theology and a wide flexibility in customs and habits. It also presents a new kind of relationship with the Sacred. A bibliographical research on the themes religion, psychoanalysis and neo-Pentecostalism was carried out in order to comprehend which messages are passed on between the couple believer-God within these Churches; which enigmas are offered to the believer and which comprehension can be achieved of the divine word. Based on the references found, we analyse Neo-Pentecostalism from a few main matters: its therapeutic function (cures, miracles, or the subject reestablishment from the difficulties of life); its group formation (the bonds between believers and with their religious leader); the role money plays inside these temples (as an intermediation between the believer and God) and the relationship between the believer, God and the Devil (especially when these relationships achieve their highest level: the religious ecstasy and the Devil possession). We conclude that the encounter with God, a reliving of the meeting between adult and child, brings the demand for the believers' passivity as a condition to receive God's love and protection, reinstating the original femininity of the subject's history. The religious person, in his or her effort to comprehend this superior other's messages, finds a conclusion in the neo-Pentecostal discourse, making it possible to the believers to rewrite their own history and keep themselves safe from helplessness.

Key-words: Neo-Pentecostalism, psychoanalysis, religion, theory of generalized seduction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. UMA COMPREENSÃO PSICANALÍTICA DA RELIGIÃO.....	18
1.1 GÊNESIS.....	18
1.2 PAI DA HORDA, PAI EDIPIANO, PAI CELESTIAL.....	23
1.3 A RELIGIÃO ENQUANTO NEUROSE.....	27
1.4 A RELIGIÃO ENQUANTO ILUSÃO.....	35
1.5 AS RESPOSTAS PARA OS ENIGMAS.....	39
1.6 DE VOLTA AO ÉDEN.....	41
2. DA REFORMA AO PENTECOSTALISMO.....	47
2.1 O UNIVERSO PROTESTANTE: BREVE HISTÓRICO.....	47
2.2 O PENTECOSTALISMO NO MOVIMENTO PROTESTANTE.....	56
3. O NEOPENTECOSTALISMO.....	60
3.1 A PROSPERIDADE NOS PLANOS DE DEUS.....	62
3.2 O DOMÍNIO SOBRE O DIABO.....	68
3.3 UMA NOVA POSTURA NO MUNDO.....	72
4. A SEDUÇÃO NEOPENTECOSTAL.....	76
4.1 A TINA RELIGIOSA.....	78
4.2 ENTRE O FIEL E DEUS: O DINHEIRO.....	81
4.3 PSICOLOGIA DA MASSA NEOPENTECOSTAL.....	90
4.4 A TERAPÊUTICA.....	103
4.5 O ÊXTASE E A POSSESSÃO.....	110
4.5.1 O encontro com o Pai.....	112
4.5.2 O encontro com o Demônio.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
REFERÊNCIAS.....	127

INTRODUÇÃO

Desamparados, desadaptados: assim os homens iniciam a marcha de suas vidas. Apesar de dotados de alguns esquemas adaptativos, são incapazes de dar conta de sua própria sobrevivência, de satisfazer suas necessidades e de se aventurar pelo desconhecido mundo sem que incorram em sérios riscos de vida. Não compartilham da mesma sorte de outras espécies, integradas ao mundo ao se guiarem pelos instintos pré-determinados. O bebê humano é um animal extremamente frágil e vulnerável: eis o estado de chegada.

O pequeno ser é tomado por excessos excitatórios, tais como fome, sede, dor, calor e frio, dos quais não pode se proteger. Chora, grita e se agita frente ao desconforto e, assim, marca sua presença no mundo. Necessita de um outro que venha ao seu socorro, expõe Laplanche (1992a). Tocado por esse apelo¹, esse outro o atenderá traduzindo tal manifestação desordenada como pedido de ajuda, apartando a angústia ao fornecer acolhimento, continência e provisão da necessidade que o domina no momento. Esse outro se caracteriza como objeto para-angústia, para-excitações (Freud, 1927/1996), funcionando como um *eu* auxiliar e provisório para o neonato, que assegura a manutenção do equilíbrio interno e a proteção ante a possibilidade de estar novamente em estado de desamparo.

Esta pré-história individual deixa marcas que são carregadas para o resto das vidas. Segundo Freud (1930/1996), na mente humana os elementos mais antigos convivem com os mais atuais lado a lado, sem que os primeiros sejam substituídos pelos últimos. “O que um dia veio à vida, aferra-se tenazmente à existência” (Freud, 1937/1996, p.245). Por isso, quando deixa este estado de dependência rumo à maturidade, tal caminho pode ser tortuoso para o sujeito. Tornar-se adulto, deixar os pais e construir a própria vida, deparar-se com um mundo hostil, com uma vida árdua e estar entregue à própria sorte podem evocar a necessidade de se contar com um arrimo, uma proteção, como aquela da tenra infância, que auxilie suportar tal caminhada. Uma das formas que o homem encontrou para conseguir esse alento, ante as vicissitudes do destino, foi a prática da religiosidade.

A religião, afirma Freud (1930/1996), consiste em um sistema que oferece ao indivíduo respostas aos enigmas pertinentes a sua existência e a proteção ante as adversidades da vida, estabelecendo uma ordem à realidade, um sentido para a vida e um lugar no mundo a

¹ Que não chega a se caracterizar realmente como um apelo, ou seja, um pedido de ajuda dirigido para fora, pelo menos neste momento inicial. Isto porque, segundo Laplanche (1992a), essas manifestações do bebê são reações de desconforto ao excesso, sem que o mesmo tenha ciência de que necessita da ajuda de um outro.

ser ocupado. Para Eliade (1992), o fiel busca na relação com os deuses superar os conflitos existentes na realidade e, por meio de um processo de atribuir significado ao mundo, se esquiva dos sofrimentos do “viver”. Supondo que, no início – no paraíso do Éden – o sofrimento era inexistente, o homem religioso busca recuperar a segurança e a felicidade perdidas. Nas palavras do autor, “desejar restabelecer o *Tempo da origem* é desejar não apenas reencontrar a *presença dos deuses*, mas também recuperar o *Mundo forte, recente e puro*, tal qual ele era *in illo tempore*.” (Eliade, 1992, p.84).

O fiel, afirma Freud (1930/1996), remodela o mundo pela lógica do princípio do prazer. As crenças e as explicações acerca do passado, do presente e do porvir são alimentadas pelos desejos, sendo inatingíveis por qualquer argumento racional – estes não chegam ao seu âmago. Dessa forma, crê que a vida não acaba com a morte, que haverá justiça após a passagem terrena e que o mundo se engendra de acordo com a vontade divina. Por isso Freud (1927/1996) assinala que os preceitos religiosos consistem em ilusões, ou seja, desejos inconscientes que são impressos na realidade.

Neste processo de projetar na realidade material os conteúdos inconscientes, o homem religioso realiza, de acordo com o autor, um antropomorfismo do mundo, atribuindo ao mesmo qualidades humanas, intencionalidade e compreendendo-o “à sua imagem e semelhança”. Trata-se de um mecanismo da psique ante as ameaças da natureza e do destino: o sujeito, para defender-se dos perigos da vida, os humaniza. Porém, este processo de antropomorfismo não delega às forças desconhecidas o caráter de qualquer ser humano, mas, sim, de um ser grandioso e potente, o que justifica o poder das forças da natureza que o atingem, e esse papel somente pode ser exercido pelo pai, segundo Freud (1927/1996), a necessidade mais imprescindível de uma criança.

A ordenação do mundo proposta pela religião, para Freud (1927/1996), se exerce, portanto, através dos deuses. Nada escapa ao seu conhecimento, nada acontece por acaso, tudo possui uma lógica de acordo com a vontade de tais entidades sobrenaturais. Assim, as angústias terrenas são contidas, pois tudo está nas mãos destas figuras de desmedido poder. No caso das religiões analisadas por Freud, sobretudo o judaísmo e o cristianismo², tal poder se concentra nas mãos da figura de Deus.

E é em torno da divindade que se fundam as religiões, estabelecendo, por meio das doutrinas e ritos, formas de se relacionar com este outro plano. Preces, danças, músicas, penitências, promessas, peregrinações, ofertas... De variadas formas o piedoso lança seu apelo

² Assim afirma o autor em *O futuro de uma ilusão* (1927/1996).

aos céus, esperando que este olhar sobre-humano se volte para ele e atenda suas necessidades e desejos. Mais especificamente, no cristianismo este apelo é lançado para cima, na vertical, uma vez que Deus não está no mesmo plano que os humanos. Há um desnível entre Criador e criação. De um lado Deus, onisciente, perfeito, detentor da verdade; do outro, o homem, imperfeito, pecador e ignorante dos mistérios da vida. Um encontro desnivelado, extremamente desigual, tal como a relação entre a criança e o adulto, segundo Laplanche (1992a) – entre um ser carente de recursos próprios que garantam sua sobrevivência e um adulto que pode fornecer os cuidados e apresentá-lo ao mundo.

Diante dos perigos da natureza, da crueldade do destino e das asperezas da vida, busca-se a proteção de Deus, o Pai celestial, tal como se contava com a proteção, os cuidados e o afeto do pai na infância. Deus, portanto, seria uma figura que atualiza esse pai infantil, idealizado e poderoso, capaz de salvar o homem do caos. A essência das religiões, afirma Freud (1927/1996), repousa sobre o desamparo infantil e o temor de se cair novamente nele. É preciso ser como crianças, para que se possa compreender os desígnios de Deus³.

Temos, na visão de Freud (1927/1996), que a raiz da religiosidade e da relação do homem com Deus repousa na necessidade de autoconservação, buscando proteção e respostas para a vida, de acordo com o modelo do desamparo inicial do ser humano. No entanto, a relação criança-adulto não se resume à autoconservação. Freud (1931/1996), ao teorizar acerca da relação entre a mãe e a criança, afirmara que os cuidados maternos são atravessados pela sexualidade. Sob os cuidados desse outro, como afirma Laplanche (1992a), a pulsão sexual se apoiará e o bebê receberá, além do alimento e dos cuidados que lhe garantem a vida, excitações e símbolos provenientes da relação estabelecida entre ambos.

Entre a mãe e a criança circularão mensagens sobre as quais o infante empreende um trabalho de tradução, de metabolização. O incipiente *eu*, assim, integra à sua experiência as mensagens a que atribui significação. Porém, existem mensagens que são irrepresentáveis, intraduzíveis porque excessivas para o *eu*, o qual não está preparado o suficiente para metabolizá-las. A essas últimas, Laplanche (1992a) denomina *mensagens enigmáticas*, a saber, mensagens eminentemente sexuais.

A criança é incapaz de dar significado sexual às suas vivências sexuais, o que o autor, na esteira de Freud, denomina de *sexual pré-sexual*. Impossibilitado de metabolizá-las, o psiquismo, exposto ao excesso, sofrerá uma cisão, o recalçamento originário, que tem por

³ “Deixai que venham a mim as criancinhas, porque o reino dos céus é feito delas. Em verdade vos digo, quem não acolhe o reino de Deus como uma criança, não entrará no reino de Deus. E as abraçava e impunha suas mãos sobre elas” (Marcos, 10,13-16).

finalidade “depositar no fundo da alma aquilo que perturba, deixa o psiquismo livre para pensar e evita-lhe o sofrimento de uma renúncia constante” (Bleichmar, 2005, p. 118). Os conteúdos que foram passíveis de tradução e decodificação formam o sistema consciente; já o não traduzido, o desligado e o fragmentado originam o inconsciente. Segundo Laplanche (1992a), o inconsciente consiste nesta alteridade interna, um estranho que habita os sujeitos. Nele, segundo Bleichmar (2005), cabem as representações que nunca foram representação-palavra, mas, sim, representantes-representativos da sexualidade do outro. É o que se cindiu do *eu* que, como afirma Belo (2004), não cessa de exigir sua tradução.

Tais mensagens enigmáticas que emanam do adulto são impossíveis de decodificação pela criança, pois não está equipada narcísica e simbolicamente para empreender a metabolização e integração das mesmas. São desconhecidas também para o próprio adulto, já que são inconscientes. A criança encontra-se extremamente passiva frente às mensagens enigmáticas do adulto; está à mercê de uma sexualidade desorganizada que a invade, a qual seu *eu*, em seu papel de organizador, buscaria transformar em linguagem e procuraria dar significado a esse excesso.

Sendo assim, podemos pensar que a relação do homem com Deus, reedição daquela situação da infância, extrapola a função de proteção face ao desamparo. Como destaca Belo (2004), dar respaldo e amparo ao sujeito é conteúdo manifesto das religiões. Se nos apegarmos a tais explicações, estaremos ancorados no que há de autoconservativo na relação entre fiel e sua divindade, ignorando o apoio da sexualidade. O aspecto que interessa à psicanálise no estudo das religiões diz respeito ao conteúdo latente: que destino a mesma dá à sexualidade? O que há de sedução entre Deus e fiel? Que mensagens – enigmáticas – circulam nesse par? Que traduções o fiel faz do enigmático divino?

A forma de relação entre fiel e Deus, as traduções advindas deste par, as mensagens que circulam nesta interação, não são estanques ou uniformes: a grande variedade de religiões existentes no mundo já aponta para isto – cada uma propõe uma imagem diferente do divino, uma diferente compreensão do mundo, diferentes respostas aos enigmas, bem como diferentes práticas e formas de se atingir a divindade. Se a análise freudiana da religião se restringiu às religiões ocidentais de sua época, como mencionamos, de lá para cá notamos que algumas mudanças ocorreram no cenário religioso e dentro do próprio cristianismo.

Uma dessas grandes mudanças pode ser encontrada no protestantismo atual. A partir da década de 70, em nosso país, novas interpretações da Bíblia e formas de relação com o sagrado foram introduzidas, provocando uma movimentação na religiosidade dos brasileiros. “O país mais católico do mundo”, como éramos conhecidos, afinal essa foi a religião do

Estado durante mais de 400 anos (Moreira, 1996), há algum tempo se depara com uma nova configuração: já somos o país mais evangélico da América Latina (Mariano, 1999). O número de adeptos de igrejas chamadas evangélicas tem crescido no país, segundo apontam dados do IBGE (Pinezi e Romanelli, 2003; Mariano, 2004). Tal mudança tem como um dos principais protagonistas o *movimento neopentecostal*, representado em nosso país, principalmente pelas igrejas Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Renascer em Cristo (1986), entre outras.

O impacto dessas igrejas no meio religioso, através de suas inovações litúrgicas e teológicas tem causado, segundo Mariano (1999), um fenômeno de “neopentecostalização” das demais igrejas, em busca de manter seus fiéis em seus templos e também reproduzir a “fórmula do sucesso” dos neopentecostais, como, por exemplo, o destaque maior que o catolicismo vem dando ao Movimento Carismático. O crescimento se faz notar não somente nas estatísticas, mas também em diferentes âmbitos de nosso cotidiano, como, por exemplo, na política (com a presença de uma bancada evangélica no Congresso Nacional e pastores e bispos candidatos a prefeituras e estados brasileiros), na mídia (com o grande número de programas de televisão e rádio comandados por essas igrejas) e na arquitetura das cidades (com a transformação de estabelecimentos como cinemas, bares, entre outros, em templos).

O que esse segmento trouxe de novo, que era inédito nas igrejas cristãs de até então, consiste, como afirma Mariano (1999), em três pontos principais: a Teologia da Prosperidade, a Teologia do Domínio (ou da Guerra Espiritual) e uma maior liberação de usos e costumes. Com o primeiro, o fiel busca a riqueza e a ascensão social sem considerar que o acúmulo de capital e o consumismo sejam pecados, mas sinais de que Deus abençoou o fiel, no sentido de que ele não quer o sofrimento ou a miséria de sua criação; pelo contrário, visa ao gozo da vida e ao bem-estar de seus seguidores. Com o segundo, postula-se a exterminar a influência do Diabo no mundo (grande responsável por não conseguir a desejada prosperidade), que traz para as vidas humanas toda a espécie de desgraças, como doenças, desemprego, desarranjos, perturbações, até mesmo o subdesenvolvimento de uma nação. Já quanto aos usos e costumes, com o neopentecostalismo cai por terra a imagem do evangélico que nega o mundo, que se abstém dos prazeres e que segue rígidos códigos de comportamento, tais como proibição de algumas vestimentas, de assistir a programas televisivos, entre outros. Por isso, se caracterizam como cada vez menos ascéticos e sectários.

Se o cenário religioso sofreu algumas alterações com o surgimento de novas igrejas, se elas rompem com a imagem do cristão de até então e se suas teologias trazem novas

práticas e uma nova maneira de se colocar no mundo, nos perguntamos: a análise que Freud realizou da religião também “se aplica” a esse novo segmento? Ou ainda, essas novas manifestações religiosas cristãs introduzem uma nova relação com Deus? Se sim, como podemos compreender pela óptica psicanalítica esta nova relação?

É no intento de compreender psicanaliticamente a forma de relação com Deus proposta por essas igrejas, que mensagens circulam neste par, que enigmas e o que há de sedução nesta relação, que nos lançamos na presente pesquisa.

É importante ressaltar que, mesmo estando agrupadas sob a denominação neopentecostal, as igrejas deste movimento possuem diferenças entre si. Neste trabalho, analisaremos o que estas igrejas têm em comum, aquilo que as demarca enquanto *novo pentecostalismo*, sem deixar de considerar que alguns aspectos são mais enfatizados por umas que por outras, ou certas práticas só se fazerem presentes em uma delas. Porém, afirmamos que, aqui, nos ateremos mais àquilo que as une do que naquilo que as separa.

Para essa empreitada, realizamos o seguinte percurso: abrimos nosso primeiro capítulo com uma discussão acerca da religião pela óptica psicanalítica, partindo de Freud, que constituiu a base para nossa análise; em seguida, trouxemos algumas noções sobre o neopentecostalismo, realizando, para isso, um breve resgate histórico do protestantismo e focalizando as principais doutrinas das igrejas pertencentes a este segmento; por fim, realizamos algumas reflexões acerca da relação fiel-Deus existente dentro dessas igrejas, tendo por norteadora a Teoria da Sedução Generalizada (Laplanche, 1992a).

Como o leitor pode perceber, trata-se de um estudo de psicanálise extramuros (Laplanche, 1992a), compreendendo que o inconsciente não se restringe à situação clínica, e, sim, extrapola-a: como afirma Martínez (2003), o homem se manifesta na cultura, a cria, e, portanto, ela está carregada de seu psiquismo. Este psiquismo – cindido, constituído de um *eu* organizado, ligado a uma dimensão inconsciente que lhe é estranha – se manifesta, se expressa em suas diversas criações – como nas artes, nas ciências e na religião, entre outras.

Por trás do aparente, da elaboração secundária, da teologia religiosa, podemos vislumbrar o fio do inconsciente dando suporte a tais construções. Portam um sentido latente, subjacente ao manifesto – esse que nos aparece enquanto um sistema ordenado, estruturado, ligado, portador de uma lógica. Por trás deste manifesto, podemos encontrar o processo primário em sua formação, o que possibilita a interpretação. Temos então, como expõe Ramos (1997c), o método da redução psicanalítica, no qual os fenômenos são nivelados, tomados no mesmo plano, são tomados em analogia, “*como se fosse*”, pois todos podem ser compreendidos enquanto manifestações do inconsciente. O autor assim define o método:

“redução psicanalítica: um procedimento por analogia, que, sobretudo, alinha e alinhava um conjunto de fenômenos, de forma que eles se tornem ‘prontos’, postos em um mesmo plano, para o estudo, na qualidade de manifestações do inconsciente” (Ramos, 1997c, p. 55).

Ao propormos um estudo psicanalítico de um fenômeno da cultura, como é o fenômeno religioso, somos provocados por suas mensagens enigmáticas – as teologias, as mensagens divinas e as mensagens diabólicas, entre outras. Assim empreendemos um trabalho autotransferencial a partir deste encontro do inconsciente do emissor (o fenômeno religioso) com o do pesquisador, como afirma Mello Neto (1995), cabendo ao pesquisador metaforizar a experiência, por meio de sua interpretação, tornando-a acessível, partilhável para os demais.

Para que a interpretação do fenômeno ganhe legitimidade, para que tenha validade, enfim para que possa sofrer generalização e não ficar restrita à singularidade da interpretação do pesquisador necessita-se de um terceiro-testemunha. Segundo Mello Neto (1995), esse terceiro seria o público, a comunidade de cientistas e pesquisadores, que receberiam tais metáforas, saber este partilhável advindo da experiência do pesquisador, o que funcionaria como teste de realidade, dando à palavra do pesquisador o aval de coerência ou não. Se a interpretação consegue ser partilhada, para além da díade estabelecida entre o pesquisador e seu objeto, pode-se dizer que possui sua validade.

Assim, lançaremos nesta pesquisa nossa aproximação psicanalítica à religiosidade neopentecostal, através de referenciais teóricos em torno do assunto. Para tanto, serviram-nos de base não somente textos psicanalíticos, mas também de pesquisadores de outras áreas do conhecimento – como Sociologia, Antropologia, Teologia – bem como produções dos próprios religiosos.

Apesar de fazer parte de nossas intenções primeiras, decidimos não realizar pesquisa de campo neste trabalho (através de visitas a cultos), devido a algumas dificuldades encontradas no meio do caminho, além de que os materiais que tivemos em mãos nos permitiram atingir nossos propósitos sem necessitar desse instrumento.

Cabe aqui explicitar tais empecilhos encontrados para a pesquisa de campo. A primeira em relação ao tempo disponível para realização do Mestrado (dois anos), que se mostrou curto para nossas intenções. Encontramos outro obstáculo nas exigências do Comitê de Ética; neste caso, foi-nos explicitado por um representante do comitê que todos os membros do culto visitado deveriam assinar o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido”, concordando com nossa presença, cientes de nossos propósitos e aprovando a

realização de nosso trabalho⁴. Como o leitor pode imaginar, deparamo-nos então com uma tarefa que consideramos praticamente impossível, tendo em vista que determinados cultos (como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus) contam com a presença de centenas de pessoas. Em igrejas menores, com menor número de participantes, o trabalho seria inviável, pois, como relata Mariano (1999), o pesquisador torna-se o centro das atenções da comunidade – e até mesmo acaba por se configurar como o tema do culto (a conversão do recém-chegado) – não podendo mesclar-se à massa, o que ocorre em igrejas maiores.

Porém, mesmo com essas duas dificuldades iniciais, partimos em busca de alguma igreja que aceitasse nossa pesquisa e nos ajudasse a coletar as assinaturas dos fiéis – através do pedido do pastor, por exemplo. E acabamos por encontramos outra barreira, talvez a maior delas, colocada pelas próprias igrejas que procuramos: a aceitação de nossa pesquisa. Em uma delas, o pastor que nos recebeu informou que poderíamos frequentar livremente os cultos da igreja, pois ele é aberto ao público: na igreja entram mendigos, prostitutas, macumbeiros, drogados, e, de acordo com a fala do pastor, não nos impediriam de entrar também⁵. Porém, explicou que não assinariam documentos, mas, em todo caso, indicou-nos para voltar outro dia, meia hora antes do culto, que talvez conseguíssemos conversar com o pastor-líder da igreja. Contudo, neste novo dia não conseguimos ter acesso ao pastor, que atendia uma fila de fiéis que buscavam sua ajuda em problemas diversos (saúde, financeiro, afetivo).

Em uma segunda igreja, fomos muito bem recebidos pelos pastores e por alguns membros, e se prontificaram a assinar o Termo de Consentimento. Também ressaltaram que poderíamos pedir explicações (sobre as práticas, sobre a Bíblia) a qualquer momento, que nos passariam todo o conhecimento religioso para, quem sabe, nos juntarmos ao grupo de fiéis, ou seja, converter-nos. Porém, após quase dois meses de tentativas de obter a permissão para a pesquisa, acabamos por desistir diante da protelação da igreja em nos fornecer tal documento.

Tais fatos nos trazem alguns elementos para análise. A dificuldade em penetrarmos na comunidade revela o quanto o grupo religioso pode se caracterizar como “fechado”, dificilmente penetrável por um não-crente, que não congrega dos mesmos princípios daquela comunidade fraternal. Se Freud (1921/1996) classificara a igreja enquanto um grupo superficial, entre outros motivos, por se mostrar pouco permeável, podemos pensar que a entrada de um novo membro, em princípio, é bem-vinda, mas com uma condição: desde que este novo elemento compartilhe ou queira se converter à religião do grupo. Nas palavras de

⁴ Para uma discussão mais aprofundada acerca das dificuldades encontradas para realização de pesquisas envolvendo aprovação pelo comitê de ética, vide Tomanik (2008).

⁵ Problema também relatado por Almeida (2009), que, embora não tenha sido impedido de adentrar as igrejas pesquisadas, afirma ter sido comum a recusa dos religiosos (pastores, bispos, obreiros) em conceder entrevistas.

Freud (p. 125), “uma religião, mesmo que se chame a si mesma de religião do amor, tem de ser dura e inclemente para com aqueles que a ela não pertencem”. Talvez o pesquisador passe a representar o demoníaco, um “instrumento do inimigo” que vem desagregar, colocar a fé em xeque. Para deixar de representar o demoníaco, o outro sedutor que potencialmente vem a corromper a crença da irmandade, crença que a mantém em *um bom caminho*, ele deve se converter, se mostrar igual aos demais.

A recusa das igrejas consultadas em aceitar nossa pesquisa⁶ talvez reflita também o desgaste do movimento na mídia e no meio acadêmico: são muitos os estudos em torno do movimento neopentecostal, lançando visões por parte das ciências que, muitas vezes, podem ser encaradas como “ofensivas” pelo crente. Também é comum encontrarmos matérias no meio midiático que comparam suas práticas ao charlatanismo, enfatizando o enriquecimento das igrejas. Talvez nossa presença seja temida por representar uma ameaça – mais um estudo que vem a lançar um ponto de vista negativo em relação a essas igrejas.

Nesta nossa incursão no campo religioso, pelo contrário, não tivemos a pretensão de lançar interrogações à fé do crente em tais religiões. Primeiro, porque não sustentamos uma espécie de *iluminismo tardio*, como Mello Neto (1997b) salienta a respeito da crença de Freud no poder da ciência em suplantar a religião. Não se trata de questionar a fé, de desvendá-la, de lançar um juízo de valor, de impor a nossa *verdade* – mesmo que o próprio autor já observara que “(...) não há perigo de que a crença de um devoto seja vencida pelos meus argumentos, e ele, privado de sua fé” (Freud, 1927/1996, p. 44). Não é o objetivo da psicanálise, na medida em que tratamos de realidade psíquica, e não de realidade concreta. Trata-se, aqui, de tentar traduzir essa experiência para a linguagem psicanalítica, sem, com isso, retirar a verdade da religião – estatuto que lhe é dado pelo fiel.

⁶ Na busca por igrejas para nossa provável pesquisa de campo, não abordamos todas as igrejas do segmento neopentecostal, mas as duas mais representativas do movimento. Talvez conseguíssemos a permissão de outra denominação, poderá questionar o leitor; porém tal busca esbarrou em nosso primeiro obstáculo (prazo relativamente curto para a pesquisa), pois já havíamos gasto alguns meses nestas tentativas de aproximação.

1. UMA COMPREENSÃO PSICANALÍTICA DA RELIGIÃO

Convidamos o leitor, neste capítulo, a nos acompanhar em uma passagem por alguns textos de Freud que, de alguma forma, apresentam sua visão acerca da religiosidade e, sobretudo, da relação estabelecida entre Deus e homem. Como afirma Droguett (2000), o tema foi alvo de grande atenção por parte do criador da psicanálise, que dedicara quatorze escritos que, de alguma forma, o abordam, cinco dos quais obras de grande riqueza e peso: *Totem e tabu* (1913b), *Psicologia de massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

Esses são os textos nos quais nos apoiamos neste capítulo. Advertimos de que nosso objetivo não consistiu em realizar uma espécie de “varredura” do tema por toda a sua obra, mas tomamos cuidado para não realizarmos uma simplificação de sua teoria, uma espécie de “teoria da religião em Freud”, entendendo que, como afirma Benmasour (1998), retomando as ideias de Laplanche, dificilmente podemos apresentar uma visão unificada das considerações freudianas sobre o fenômeno; estas sofrem modificações conforme os avanços e recuos da teoria psicanalítica. Trazemos a campo, portanto, alguns elementos que nos servem de base, sobre a qual se apoiarão os passos nos capítulos seguintes.

Como o leitor poderá notar, os escritos de Freud não estão sozinhos: nas páginas que seguem trouxemos “à sua companhia” comentadores de sua obra, que nos auxiliaram em uma leitura mais reflexiva de seus textos, a partir da qual realizamos alguns desdobramentos.

1.1 GÊNESIS

Como se trata do início de nosso percurso, voltemo-nos “às origens”. Reproduzimos, abaixo, parte do relato bíblico acerca das origens da relação homem-Deus: a conhecida passagem do “pecado original”, que nos serve como ponto de partida para a investigação do pensamento freudiano acerca da natureza do sentimento religioso:

Ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda árvore do jardim podes comer livremente; mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dessa não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás (...). Disse a serpente à mulher: Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que

no dia em que comerdes desse fruto, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal. Então, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, comeu, e deu a seu marido, e ele também comeu (Gênesis 2,16-17 e 3,4-6).

A passagem acima trata de uma narrativa, segundo Freud (1913b/1996), sobre um crime cometido contra o pai, quando a criação ousou ascender ao lugar do Criador e ter acesso ao que lhe pertencia, ao seu conhecimento. Igualar-se a Deus “desdiviniza” o Pai, na medida em que o desnível entre ambos desaparece. Portanto, desejar tomar o lugar do pai, em realidade psíquica, é derrubá-lo de seu posto: é matá-lo.

Porém, a teorização de Freud não se refere somente à realidade psíquica: entre desejo e fato há uma grande diferença. O que estaria subjacente à alegoria do jardim do Éden seria o crime contra o pai ocorrido de fato – na realidade material – nos supostos primórdios da história humana. Está escrito que, com o pecado original, o homem perdeu a vida eterna, tornou-se mortal; na visão de Freud (1913b/1996), o castigo que recaiu sobre o homem aludido pelo mito religioso – a finitude – só se explica com o cometimento de um crime de iguais proporções: nosso maior pecado, aquele que nos retirou do paraíso e nos lançou no mundo, seria o assassinato do pai, que o autor descreve através de sua ficção da horda primitiva (Freud, 1913b/1996).

Frente às adversidades da vida terrena, Freud (1927/1996) escreve que os homens sentiram a necessidade de se unir em grupos para poder suplantar sua inferioridade na natureza. Em decorrência, originou-se a horda primitiva, um agrupamento organizado em torno da figura de um macho poderoso e protetor. Neste estado de natureza, explana Freud (1913b/1996), tal figura paterna representa a garantia de segurança e proteção para os demais membros do grupo. Admirado e amado pela sua força e poder, esse pai também era temido e invejado, uma vez que gozava tiranamente de sua posição, reivindicando para si o poder sobre todas as mulheres e expulsando ou matando os filhos do grupo que almejassem alterar tal estado de coisas.

Freud (1927/1996) expõe que, quando os homens se encontram em uma situação de opressão, em determinada organização social, eles tendem a nutrir hostilidade para com a sociedade e seu déspota, pois representam fontes de frustração. Os filhos desejaram derrubar este pai tirano, que tolhia seus desejos e lhes impunha a ameaça da morte e da castração aos desobedientes. Afirma Freud (1913b/1996) que os rebentos, então, resolveram rebelar-se e, assim, fizeram-no vítima de seu ódio, assassinando-o. E, para incorporar a magnitude de seu poder e tornar suas as qualidades do patriarca, o devoraram.

Porém, o sentimento de culpa pelo crime consumado não tardou a se abater sobre os filhos. O pai odiado era, também, amado. Órfãos da figura que os acolhia e protegia, os irmãos, cúmplices e solidários quanto à responsabilidade pelo assassinato, segundo Freud (1913/1996), se uniram e organizaram as primeiras leis a fim de que o convívio mútuo se tornasse possível. Ingerindo o pai, o internalizaram; internalizaram também sua proibição, de não ter suas mulheres – e, se são mulheres do pai, representam mães. Logo, temos uma interdição sobre o incesto. Também o pai proibia que o matassem, e, se agora os irmãos o internalizaram, por meio de sua consumição, logo um atentado contra a vida de um dos irmãos representaria um atentado contra o pai. Temos, então, uma interdição sobre o homicídio. Sobre essas proibições se assenta a sociedade humana. Esta, afirma Ramos (2003), é a versão psicanalítica do contrato social.

Por meio de tais interdições, o princípio de realidade (com o contrato entre os irmãos, impondo barreiras sobre o indivíduo) passa a predominar sobre o princípio do prazer (a livre realização do indivíduo sem o outro como obstáculo). A liberdade individual, plena no estágio do animismo, em nosso estado de natureza, em nosso paraíso perdido, se restringe em nome do bem comum, e temos os primórdios do senso de moralidade e de justiça.

O grande pai, referencial para a organização dos membros, sofre uma substituição: se antes os filhos se uniam em torno de sua figura, com sua morte a coesão fraternal é mantida pela figura de um animal ou planta, o totem. Cada agrupamento de homens, os clãs, institui o seu próprio totem, que, assim como o pai da horda, é tomado como sendo o ancestral do grupo, sendo venerado e temido (sendo proibido comer ou matar o animal/planta). Freud (1913b/1996) observa que o totem é passado de geração em geração por herança materna e, desta forma, temos um interdito recaindo sobre o incesto. De tempos em tempos, ocorreria o ritual da refeição totêmica, na qual o animal seria devorado em uma festividade, que, para o autor, trata-se de uma revivescência do que ocorrera com o pai primevo: através da consumição pelo clã, reforçam-se os laços entre os irmãos, na medida em que todos se responsabilizam pelo assassinato, todos são cúmplices e a culpa é dividida, ao mesmo tempo em que se ligam com o divino, tornando o sagrado parte de si. Uma celebração que traria um misto de culpa e alegria.

Segundo Freud (1913b/1996), é o totemismo o primeiro esboço de religião, do qual derivam todas as religiões, que se assentam na tentativa de solucionar a culpa pelo assassinato original por meio da veneração e obediência a Deus. Porém, o desejo de igualar-se ao pai através da refeição totêmica, latente entre os irmãos do clã, não se concretizou: este pai era inalcançável, inigualável. O poder paterno, então, recaiu sobre alguns membros da

comunidade, veneráveis homens que acabaram sendo transformados em deuses. A partir de então, da adoração do totem, os homens passaram ao politeísmo.

Porém tais homens nunca igualaram o poder do pai primevo. Das forças esparsas das várias divindades, Freud (1913b/1996) estipula que, em um primeiro momento, houve um culto às deusas-mãe, para que depois se passasse ao culto de deus-pai. Sob a figura de um único deus, toda a potência do grande pai se concentrou. Dessa maneira, surge o monoteísmo.

Afirma Freud (1939/1996) que as raízes da religião monoteísta encontram-se no Egito, onde houvera um faraó – Akenaton – que aboliu o culto às diversas divindades de seu povo para instituir um deus maior, Aton. Essa divindade trouxera uma nova forma de se relacionar com deus: não se tratava, como as demais entidades espirituais, de um deus extremamente atrelado a fenômenos concretos, tangíveis, tais como fenômenos naturais ou relacionados a animais, mas de um deus abstrato, sem forma. Para o autor, isto representou um avanço na religiosidade humana, saindo do campo perceptivo para a abstração. Com a morte do faraó, os egípcios, saudosos de suas tradicionais divindades, retomaram o culto politeísta, procedendo a um extermínio de tudo o que se relacionasse ao deus Aton, destruindo templos e perseguindo seus adeptos. Um desses seguidores, segundo Freud (1939/1996), era Moisés.

Freud (1939/1996), apoiado em pesquisadores como Breasted e Meyer, compreende que Moisés era um aristocrata egípcio adepto do culto do faraó Akenaton e que, mesmo com a perseguição, continuara a propagá-lo entre os semitas. Com a força desse deus, que escolhera proteger esse povo que tanto sofrera, migrou com seus fiéis rumo à terra prometida, onde encontrariam uma vida diferente daquela que tanto lhes causava sofrimento. Segundo o autor, é graças à religião de Moisés que o povo judeu conseguiu sobreviver ao longo do tempo, apesar das adversidades e perseguições: contribuiu na formação do caráter do povo, por acreditarem terem sido escolhidos pela divindade. Todavia, o deus de Moisés, além de protetor, se caracterizava como sendo muito severo, exigindo uma vida ética e sem desvios de seus seguidores e proibindo, sobretudo, a idolatria de outras divindades.

Diante de uma divindade tão rígida, que muito impunha e exigia de seus seguidores, esses acabaram, de acordo com Freud (1939/1996), por se rebelar e matar Moisés. Eliminando o líder, que, na tentativa de salvar seu povo, impunha-lhe os árduos mandamentos divinos, os homens repetiam o assassinato do pai primevo, evento traumático dos primeiros tempos da humanidade. Livres de prestar obediência ao deus de Moisés, retornaram o politeísmo, aos deuses imagéticos, representáveis. A imagem de um deus único somente voltou a ser esboçada quando, em sua jornada, o povo chegou a Cades, localidade que reverenciava o

demônio vulcânico Iahweh, que, por reunir em si características muito semelhantes às daquelas do deus apregoado por Moisés – grande repressão, ferocidade e ira, por exemplo – passou a ser incorporado às suas crenças.

O reprimido (o culto ao deus de Moisés) retorna com toda força, ativado por um evento atual (a semelhança com Iahweh) e pelo sentimento de culpa pelo assassinato do pai (tanto do grande pai primevo, idealizado, quanto do “pai” Moisés). O monoteísmo ressurgiu do esquecimento e, da mescla entre Iahweh e o deus de Moisés, afirma Freud (1939/1996), surge o Deus bíblico.

Para Freud (1939/1996), o judaísmo representou o ponto culminante da crença em um deus único, com um alto grau de abstração. Já o cristianismo, sucedendo o judaísmo, não preservou esta característica divina, manifestando, de certa forma, um retorno do reprimido ao incorporar vários aspectos dos cultos pagãos, com a grande devoção a Nossa Senhora, uma grande mãe, e pela grande quantidade de santos, por exemplo.

A vinda de Jesus Cristo seria, na visão de Freud (1913b/1996), uma repetição do trauma primitivo: ele vem ao mundo para livrar os homens do pecado original, e, por meio de sua morte, todos foram perdoados por Deus. Pela lei de talião, a morte do pai foi paga com outra morte, a de um de seus filhos, talvez o seu mais especial. Porém, Cristo morto é divinizado, e sua morte traz à tona novamente o regozijo da deposição do pai: seus ensinamentos, formando o corpo da doutrina cristã, substituem a religião de Deus, do Antigo Testamento. Também o banquete já não é mais da carne paterna, mas do corpo de Cristo, por meio da hóstia, que representa, para Freud (1913b/1996), uma celebração da eliminação do pai e a formação da comunidade dos irmãos. O filho tomou o lugar do pai e a redenção – o pagamento pelo crime contra o pai – veio a aliviar o sentimento de culpa deste desejo presente em todos os homens.

Em suma, apresentamos aqui a *gênese* da religiosidade humana tal como Freud expõe em alguns de seus escritos. Na origem do sentimento religioso está, conforme o autor, o crime contra o pai da horda, fato gerador de culpa e demandante de reparação. Busca, com tal teorização, estabelecer um princípio: um evento traumático acontecido de fato nos princípios da história humana.

1.2 PAI DA HORDA, PAI EDIPIANO, PAI CELESTIAL

Freud era um incansável perseguidor do evento traumático, precipitante na etiologia das neuroses, como expõem Laplanche e Pontalis (1988), e mesmo com o abandono (relativo) de sua *teoria da sedução restrita*, na qual a neurose teria sua raiz em um abuso sexual concreto, de um adulto sobre uma criança, o autor nunca deixou de buscar um apoio na realidade, de buscar uma cena – cena originária – na realidade que serviria de base para a produção fantasística⁷.

Freud (1939/1996) pensa em uma cena primitiva, um trauma real nas origens da humanidade. A memória deste crime seria transmitida entre as gerações, por meio de uma memória da espécie, filogenética, e isso explica a manifestação, em cada criança que vem ao mundo, do conflito com o pai no complexo de Édipo, atualizando, na pré-história individual, a pré-história da humanidade. Há, de acordo com Bernstein (2000), um apoio de Freud na biologia, mais especificamente nas teorias de Lamarck⁸. Tal investigação de Freud acerca das origens da história humana será tratada, alguns anos mais tarde, como um “mito científico” (Freud, 1921/1996), o que demonstra a ambiguidade do autor em relação à sua teoria da horda primitiva⁹.

Ao outorgar ao filogenético, à memória da espécie, a manifestação do conflito edipiano, pensamos que Freud incide em um *desvio*, o que Laplanche (1997) denomina de *desvio biologizante*. Por esse desvio, o complexo de Édipo passa a ser explicado como um fator hereditário, pré-formado, algo já dado, e a sexualidade emergente da relação da criança com o outro adulto, bem como o turbilhão afetivo deste encontro, ficam em segundo plano em nome do precipitante biológico. A criança, determinada pelo filogenético, como afirma Benmasour (1998, p. 39), retiraria toda a fantasmática edipiana “de seus próprios fundos”:

[...] assim procedendo, evita-se levar a pesquisa em direção ao papel ativo desempenhado pelos pais na vivência seja do desamparo, seja do anseio. A proteção e os cuidados maternos, a proteção e a ameaça paterna, o anseio,

⁷ Como, por exemplo, no caso do *Homem dos Lobos*, no qual Freud, em sua investigação, dá grande ênfase à busca da cena desencadeante da neurose de seu paciente.

⁸ Criador da teoria dos caracteres adquiridos, desenvolvida a partir do evolucionismo darwiniano, segundo a qual pensa que as características adquiridas por um indivíduo são transmitidas intergeracionalmente, via genética (Bernstein, 2000).

⁹ Bernstein (2000) assinala que, por mais que Freud fosse criticado desde *Totem e tabu* por esta sua teoria, e anos mais tarde tratara sua teoria da horda primitiva enquanto *mito*, ele nunca voltou atrás na convicção quase religiosa, segundo o autor, da realidade da horda, permanecendo inatingível pelos argumentos de outros cientistas.

são encarados, assim, apenas do ponto de vista da criança: é ela, ‘sozinha como se fosse grande’, que se representa a mãe, o pai, de maneira que aquilo que vem deles não é tomado em conta.

Observa-se que a influência de Freud pelo lamarckismo é inegável e o próprio a admitia (Bernstein, 2000). Porém, o referido autor propõe que lancemos outro olhar sobre a proposta de Freud acerca da transmissão de símbolos, memórias e tradições intergeracionais.

Bernstein (2000) mostra que a psicanálise trouxe o conhecimento de que a comunicação entre seres humanos não é toda ou somente consciente. Há também uma comunicação inconsciente, como a que ocorre entre paciente e terapeuta, que ocorreria também na transmissão de tradições entre as gerações: “O que passa de uma geração para a seguinte não é apenas o que é enunciado de forma explícita ou o que é apresentado através de preceitos e exemplos, mas também o que é comunicado inconscientemente” (Bernstein, 2000, p. 76). Na repressão de um acontecimento traumático na história de um povo, nunca o fato se apaga por completo; ele sobrevive, calado, inconsciente, até que possa, em algum momento, ressurgir, disparado por algum evento atual que, de alguma forma, entre em conexão com aquele.

[...] ele [Freud] nos mostra que precisamos transformar nossa compreensão de uma tradição religiosa de maneira revolucionária, com a compreensão da dinâmica do inconsciente. O mais importante em uma tradição não é só o que é pré-consciente, mas o que é genuinamente inconsciente. Uma compreensão adequada da tradição requer que expliquemos os hiatos e as rupturas em sua transmissão. Devemos reconhecer que o que é transmitido na passagem de uma tradição nem sempre é o que é consciente e diretamente comunicado. Não podemos sequer captar de modo adequado o que é comunicado diretamente, a menos que compreendamos também de que forma isto é afetado e muitas vezes distorcido pelos processos dinâmicos inconscientes. Precisamos entender os longos períodos de ‘latência’, as maneiras pelas quais as tradições podem se reafirmar com tremenda força psíquica, o papel desempenhado pelos “traumas” na vida de um povo, a complexa interação entre esquecimento e recordação, as disposições psíquicas inconscientes que tornam um povo receptivo e resistente às tradições (Bernstein, 2000, p. 81).

Seguindo o mesmo raciocínio de Bernstein (2000) e nos apoiando em Laplanche (1992a), podemos dizer que, entre os traços de memória conscientes e inconscientes – estes que um dia foram conscientes, mas sofreram repressão, como no caso do trauma – se perpetuam entre as gerações as mensagens enigmáticas, sexuais e traumáticas mas que nunca tiveram a qualidade de conscientes. Como assinala Benmasour (1998), o adulto, sujeito *de* inconsciente, expõe a criança aos seus atos falhos e mensagens que lhe escapam à

consciência, as quais ela se vê com o trabalho de traduzir. Aquilo que se coloca como interrogação ao pequeno infante, o excessivo do enigma, impõe uma exigência de tradução, trabalho este que move o psiquismo e, a partir da demanda pulsional do mesmo, vão sendo construídas respostas que tentam dar conta de sua metabolização. Nas palavras de Bleichmar (2005, p. 260), “para existir intercâmbio, deve haver excedente”.

A tradição transmitida a que Freud se refere, como vimos, é um trauma real: o crime da horda. Observa Ramos (2003, p.186) que, para a construção de seu *mito científico*, Freud se apoiou em diversas fontes, tais como os estudos de Darwin, Smith, Frazer e Wundt, e, partindo dos apontamentos que estes fazem acerca da vida dos “selvagens”, dos símios e do totemismo, construiu a sua teoria da vida primitiva, trazendo a campo menos uma descrição de uma cena real, mas, acima de tudo, o que há de latente – que diz respeito a uma “‘infância’ edipiana da humanidade”.

O material que Freud extraiu para o seu mito da horda primitiva, mais do que baseado em estudos históricos e antropológicos de seus contemporâneos, se apóia no material clínico, nas histórias advindas do divã: é por meio do tratamento dos neuróticos que Freud traz à tona toda a descoberta psicanalítica do inconsciente: é na verdade individual que Freud descobre a verdade histórica (Bernstein, 2000).

Como expõem Laplanche e Pontalis (1988), em Freud encontramos três níveis de realidade: a realidade material, a realidade consciente (dos pensamentos, realidade psicológica) e a realidade do inconsciente (das pulsões, dos desejos). Do tratamento analítico vem-nos a regra de que o psicanalista deve suspender todo julgamento de realidade na escuta do discurso de seu paciente, para que a sua escuta fique no mesmo nível do inconsciente. Esta é a realidade de interesse da psicanálise: a realidade psíquica, a realidade do inconsciente.

Portanto, ao construir a teoria da horda primitiva, o seu mito de origem da organização social, Freud (1913b/1996) trata como realidade material uma realidade psíquica – a trama edípica é transposta para a história da humanidade, colocando no mesmo plano indivíduo e sociedade. Ao escrever sobre o pai tirano, proprietário das mulheres, que foi assassinado pelos filhos em um estágio arcaico da humanidade, o autor refere-se à pré-história de cada sujeito, à sua infância, à ambivalência dirigida ao pai, que vem romper o par criança-mãe e lançar o sujeito para a cultura.

A exaltação de Deus viria como uma medida para solucionar o ódio dirigido ao pai, restaurando-o em sua posição onipotente e aliviando o piedoso da culpa pelo seu assassinato – que carrega consigo uma factualidade, na medida em que a realidade psíquica é uma

realidade: “no princípio, foi o Ato” (Freud, 1913b/1996, p. 162). Escreve Bernstein (2000, p. 89):

[...] a prova principal não é alguma descoberta real feita por ele sobre o que aconteceu no *passado*; antes, é seu entendimento psicanalítico *presente* da dinâmica inconsciente do indivíduo que lhe fornece as provas de ter descoberto a ‘verdade histórica’.

A compreensão de Freud sobre a história da humanidade, portanto, se faz equiparando-a com a história individual. É *como se* a humanidade fosse um grande indivíduo¹⁰. Pode-se dizer que há um Freud dialético em sua compreensão da relação entre o social e o individual, como afirma em *Psicologia de massas e análise do eu* (1921/1996), que toda psicologia individual é social, na medida em que todo indivíduo traz as marcas da sociedade, todo ser humano que chega ao mundo é banhado em toda herança cultural da humanidade e, por sua vez, impregna a cultura com as marcas de seu psiquismo.

Dessa forma, segundo Mello Neto (1997a), temos o método freudiano enquanto modelo da interpretação dos sonhos: interpretar que o conteúdo manifesto tem em si um conteúdo latente, inconsciente – com uma lógica, uma coerência que sustenta o manifesto. Pela elaboração secundária temos uma lógica dada ao conteúdo bruto, passando por um rebuscamento racional, que busca dar coerência e ordem, uma forma mais apreciável ou aceitável ao *eu* do que está barrado pelo recalçamento. Na base das formações secundárias, expõe o autor, encontraríamos o desejo – as moções pulsionais sexuais e agressivas – que, como são irrealizáveis, passam por uma atenuação, o desejo sendo reelaborado e ganhando uma congruência ao fim do processo.

Utilizando-se da redução psicanalítica enquanto método, isto é, de tomar os fenômenos enquanto possuindo algo além do conteúdo manifesto, Freud nivela sociedade e sujeito, toma-os no mesmo plano: o plano do inconsciente. Tomando “por empréstimo” teorias de autores de outras áreas do conhecimento, tira delas o que de psicanalítico pode aproveitar, tendo como fio condutor sua descoberta, o inconsciente (Mello Neto, 1997b). Para a história religiosa, portanto, propõe o seguinte desenvolvimento: trauma primitivo, defesa, latência, neurose e o retorno do reprimido, tal como explícito no trecho abaixo:

¹⁰ Freud recorre a uma espécie de antropomorfismo psicanalítico do social, atribuindo-lhe qualidades humanas na tentativa de dominá-lo, de compreendê-lo, e, por contraditório que aparente ser, em certo aspecto até semelhante ao antropomorfismo da realidade que critica em *Futuro de uma ilusão* (1927/1996) como sendo uma forma “primitiva” de conhecimento do mundo.

Trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da doença neurótica – retorno parcial do reprimido: tal é a fórmula que estabelecemos para o desenvolvimento de uma neurose. O leitor é agora convidado a dar o passo de supor que ocorreu na vida da espécie humana algo semelhante ao que ocorre na vida dos indivíduos, isto é, de supor que também aqui ocorreram eventos de natureza sexualmente agressivas, que deixaram atrás de si conseqüências permanentes, mas que foram, em sua maioria, desviados e esquecidos, e que após uma longa latência entraram em vigor e criaram fenômenos semelhantes a sintomas, em sua estrutura e propósito (Freud, 1939/1996, p. 95).

Na latência, a lembrança do acontecimento traumático, aparentemente ausente, está inconsciente, e isso explica por que volta com força após anos de esquecimento. Foi o que aconteceu com o monoteísmo na tradição judaica. Nesta latência, como aponta Bernstein (2000), a religião de Moisés não foi extinta por completo, mas deixou traços mnêmicos de seus ideais e, por meio dos profetas, não se extinguiu a ideia de um deus forte, poderoso, protetor e que não admitia cerimoniais a outros deuses.

O esquema explicativo que há em Freud para história da religião, portanto, segue o mesmo modelo explicativo para a etiologia das neuroses; as duas são niveladas, uma *como se fosse* a outra. Vejamos os porquês.

1.3 A RELIGIÃO ENQUANTO NEUROSE

Podemos encontrar vestígios da relação entre religiosidade e neurose, tão presente em Freud, já nas pesquisas de seu mestre Charcot. Em seus estudos Charcot (2003) se dedicara a “desmistificar” os fenômenos religiosos, almejando explicá-los em termos científicos e psicológicos. Acerca dos fenômenos religiosos de êxtase e possessão demoníaca, concluiu que se tratavam, na verdade, de manifestações históricas. Devido ao fato de que, na Idade Média, a compreensão e a explicação do mundo eram advindas dos preceitos da Igreja, dominante na época, logo tais fenômenos eram explicados em termos religiosos, como é o caso dos ataques histéricos, explicados enquanto possessões demoníacas.

Charcot (2003) empreendeu, por meio de seu método anatomopatológico, uma análise exaustiva da possessão demoníaca, muito apoiado em obras de arte que expressavam o arrebatamento de religiosos (os êxtases e as possessões), traçando um paralelo com o que observara em seus estudos com pacientes histéricos. O ataque histérico, segundo o autor, seria

constituído de períodos. O primeiro, denominado período prévio, caracterizado pela aura, por vômitos e pela inapetência – seriam sinais que antecedem o ataque em si; o segundo estágio, epileptóide, seria muito semelhante a uma convulsão epilética, na qual havia contorções, grandes movimentos, e o chamado *clownismo*; após a convulsão surgia uma série de atitudes passionais, como rir, chorar, gritar, bem como alucinações e o arrancar de roupas. Ainda nesta fase, o histérico apresentava expressões corporais que, em muito, lembravam as atitudes de um piedoso: seus braços e mãos se dispunham como se estivessem em posição de prece, de oração, havendo também a abertura dos membros superiores como que em posição de crucificação. Por fim, uma fase de câimbras e dores musculares que tomavam o sujeito. Pela semelhança *estética* encontrada entre as manifestações de possessão/êxtase e do ataque histérico, Charcot (2003) as colocou no mesmo plano, tratando-as como neurose.

Seu discípulo Freud, na investigação dos fenômenos religiosos, manteve a perspectiva charcotiana de entender as manifestações religiosas enquanto neuróticas. Afirma, por exemplo, acerca da possessão demoníaca:

Os estados de possessão correspondem às nossas neuroses, para cuja explicação mais uma vez recorreremos aos poderes psíquicos. A nossos olhos, os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instintuais que foram repudiados e reprimidos. Nós simplesmente eliminamos a projeção dessas entidades mentais para o mundo externo, projeção esta que a Idade Média fazia; em vez disso, encaramo-las como tendo surgido na vida interna do paciente, onde têm sua morada (Freud, 1923/1996, p. 87).

A Idade Média, com o predomínio da visão religiosa do mundo – na qual a neurose aparece nomeada de acordo com o vocabulário e as crenças da Igreja – representa, para Freud, uma fase da evolução humana superada pelos conhecimentos trazidos pela ciência de sua época. De acordo com o seu método de análise da história, Freud (1913b/1996) propõe uma escala evolutiva da humanidade comparando-a ao desenvolvimento psicosssexual. A fase animista da história corresponderia ao narcisismo que, devido à onipotência, aplicaria ao mundo exterior a estrutura da própria psique. Paulatinamente tal estado de onipotência seria transferida aos espíritos, abrindo caminho para a formação das religiões. Teríamos uma segunda fase, a do pensamento religioso, que corresponderia ao complexo de Édipo pela busca de objeto e apego aos pais. Essa fase seria superada pela ciência, que corresponderia à maturidade do indivíduo, na qual aceitaria o princípio de realidade e buscaria seu objeto no mundo exterior.

Freud, nesta sua compreensão da história evolutiva da humanidade, mostra grande influência do positivismo de Comte, como aponta Mello Neto (1997a). Para Comte, a história da humanidade e a história individual atravessam estágios; seriam eles: o estado teológico ou fictício (caracterizado pela crença em deuses e explicações mágicas), o metafísico ou abstrato (um avanço em relação ao anterior, pois a crença é em um deus único) e o científico ou positivo (a superação dos anteriores, verdadeira forma de obtenção do conhecimento). Estende isso ao desenvolvimento humano, descrevendo a infância como correspondendo ao estágio teológico, a juventude ao metafísico e a maturidade ao físico/científico (Comte, 1830/2000).¹¹

Como a raiz do sentimento religioso no indivíduo se encontra no conflito edipiano, a Idade Média, período no qual predominara a explicação religiosa para a vida e o mundo, representaria um período neurótico da evolução da humanidade, a ser superado pela fase científica, quando se abandona a dependência dos pais e se constrói a própria história, tal como preconiza a Bíblia¹².

O autor considera a religião uma neurose, uma neurose universal que, por ser compartilhada, não é reconhecida enquanto tal pelos fiéis; uma neurose universal que, ao proteger o indivíduo dos infortúnios, da desesperança, do excesso insuportável da vida crua, sem fantasias, livra o indivíduo do sofrimento de uma neurose individual (Freud, 1927/1996). Considera neurose universal pela revivescência, na vida atual, da arcaica relação criança-pai na relação fiel-Deus.

Nota-se que pouca ênfase Freud dá ao papel da mãe na formação da religiosidade. Por exemplo, cita que houve cultos às deusas-mãe, porém logo estes foram sucedidos pelos cultos aos deuses-pai (Freud, 1913b/1996). Afirma que a mãe, primeiro objeto de investimento do indivíduo, logo transfere seu posto ao pai (Freud, 1927/1996). Em privilégio do pai, temos, então, um esquecimento da mãe.

Entre pai e mãe, afirma Mello Neto (1997a), haveria uma associação metonímica, na qual um herda os poderes do outro, e metafórica, na qual o segundo vem a substituir o primeiro. Segundo o autor, estaria na mãe a fonte de identificação primária e mais primitiva de idealização, através da mãe onipotente, acolhedora, protetora, fálica (pré-edipiana, anterior

¹¹Freud era assumidamente positivista, assinando, em 1912, um documento denominado *Convocação para a fundação de uma "Sociedade para a Filosofia Positivista"*, junto a outros importantes cientistas e intelectuais da época (Fulgêncio, 2000). Esse refúgio no positivismo era um meio de preservar a psicanálise de ter atribuída a mesma fama que as ciências humanas e sociais de seu tempo, tidas como metafísicas, especulativas e de pouca credibilidade, procurando conquistar para a psicanálise o estatuto de ciência.

¹² "Portanto deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e unir-se-á à sua mulher, e serão uma só carne" (Gênesis 2,24).

à castração). Temos um exemplo disto na pintura de Christoph Haizmann (Freud, 1923/1996) que, ao retratar o demônio – assim como Deus, considerado por Freud como representante paterno – o fez com um par de seios. O que significam esses seios em uma figura masculina? pergunta Freud. Uma das conclusões do autor é que carregam a marca do amparo materno: os seios fartos representam a ternura da mãe para com a criança, em um tempo em que esta desconhecia a castração daquela.

Concernente ao tema, Mello Neto (1997a) apresenta as considerações de Lagache, o qual afirma que o herdeiro do narcisismo infantil, o eu-ideal, impregnado de onipotência, se formaria através da identificação primária à mãe. Somente com a chegada do complexo de Édipo, com a relação triangular, a criança buscaria uma identificação à figura paterna, até mesmo como medida protetora ante a ligação com a mãe.

Podemos pensar que a estreita relação do fiel com o Pai é um conteúdo manifesto da religião cristã, e Freud se apegava a esta figura para tecer sua teoria. A religião diz respeito ao pai, assim como a neurose, presa ao triângulo edípiano. Porém, ao longo da construção de sua obra, Freud revela a suspeita de haver elementos na neurose que sejam anteriores ao Édipo e, assim, a importância deste complexo enquanto núcleo das neuroses estaria relativizado, como observa Ramos (2008). Este pensamento de Freud foi lançado em *Sexualidade Feminina* (1931).

Tal teoria nasce das conjecturas de Freud a respeito do forte laço estabelecido entre a criança e a mãe e sobre que destino toma no complexo de Édipo, especialmente no caso da mulher, que deve deslocar o afeto ao pai e desejar tomar o lugar de seu primeiro objeto de amor, a mãe, identificando-se com o mesmo. A passagem da mulher pelo complexo edípiano teria algumas dificuldades a mais que a dos homens. Pela intensidade da relação com a mãe, o registro pré-edípiano seria marcante em sua vida posterior, e a ligação com o pai herdaria a carga de afetos dirigidos ao primeiro objeto.

[...] tínhamos de levar em conta a possibilidade de um certo número de mulheres permanecerem detidas em sua ligação original à mãe e nunca alcançarem uma verdadeira mudança em direção aos homens. Assim sendo, a fase pré-edípiana nas mulheres obtém uma importância que até agora não lhe havíamos atribuído.

De uma vez que essa fase comporta todas as fixações e repressões a que podemos fazer remontar a origem das neuroses, talvez pareça que deveríamos retratar-nos da universalidade da tese segundo a qual o complexo de Édipo é o núcleo das neuroses (Freud, 1931/1996, p. 234).

Esta constatação da *Sexualidade feminina* parece não apresentar ecos na teoria freudiana da religião. O papel da mãe na religiosidade, quando aparece em sua obra, é apenas de passagem, como um caminho rumo ao pai, como já expusemos. Segundo Bernstein (2000), em *Moisés e o monoteísmo* Freud, apesar de reconhecer a existência de deusas-mãe na passagem do politeísmo para o monoteísmo, não dedicara um estudo mais aprofundado sobre o matriarcado, se atendo sobremaneira no papel do patriarcado e no conflito edípico entre pai e filho na raiz da religião, o que entra em contradição com os outros textos de Freud e que se explicita no seguinte trecho de *Totem e tabu*:

Ao concluir, então, esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a teoria psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses, pelo menos até onde vai o nosso conhecimento atual. Parece-me ser uma descoberta muito surpreendente que também os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base no único ponto concreto: a relação do homem com o pai (Freud, 1913b/1996, p. 158).

Apesar desta ocultação da mãe nos estudos de Freud sobre a religião, podemos pensar que esta relação da pré-história individual fornece elementos para a constituição da imagem de Deus, se talvez pensarmos nesta enquanto constituída de dupla-camada: uma pré-edípica (fonte das identificações e idealizações em relação ao seu primeiro objeto de amor, a mãe) e outra edípica (resultante do triângulo, com a entrada da figura paterna). Exploraremos mais esta dupla-camada quando abordarmos o êxtase (experiência de contato íntimo entre fiel e Deus), em nosso último capítulo. Mas não é somente neste aspecto que a mãe marca sua presença no sentimento religioso.

Se, por um lado, o feminino desaparece da face de Deus em Freud, por outro podemos ver que ele se manifesta de outras formas, como um *retorno do recalcado*. Uma delas transparece nos casos de psicose, não obedecendo à lógica neurótica. No próprio Haizmann (Freud, 1923/1996), temos os já referidos seios, que, segundo o autor, poderia se tratar de uma projeção dos elementos femininos do pintor que, insuportáveis, foram depositados no pai demoníaco – castrando-o, defendia-se da castração. O elemento feminino, no caso, foi recalcado e projetado. No caso Schreber (Freud, 1911/1996), temos também a feminilidade manifesta na ocupação, por parte do *presidente*, de uma postura passiva ante Deus: Schreber nutriu fantasias de ser emasculado, ser penetrado pela divindade, servir ao seu amo pela voluptuosidade de sua carne, de gerar filhos e uma nova raça de seres humanos.

Também podemos vislumbrar a feminilidade dando contornos à relação da *massa religiosa* com Deus – como propõe Mello Neto (1997a), o grupo religioso pode ser compreendido enquanto formando um grande corpo materno. Veremos isso mais adiante.

Retomando nossa discussão acerca da neurose, na visão de Bernstein (2000) Freud não reduz a religião à condição psicopatológica. Segundo o autor, Freud, quando tratava do fenômeno religioso, expunha sempre a dificuldade em compreendê-lo, pois possui múltiplas determinações e uma única explicação não seria capaz de esgotar o assunto. O que Freud propõe é, de acordo com o seu método de análise dos fenômenos sociais, como mencionado anteriormente, procurar compreender a cultura a partir dos conhecimentos obtidos na psicanálise dos neuróticos.

Enquanto o objeto de comparação de Charcot era a histeria, Freud se utilizou muito mais da neurose obsessiva para compreender a religião. Em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907/1996), equipara os rituais e cerimônias do neurótico obsessivo com os da religião: em ambos os rituais são executados com consciência e seu cumprimento é obrigatório, impondo-se como uma força maior ao sujeito. Se não executados, tanto o fiel quanto o obsessivo ficam expectantes, temerosos por alguma punição vindoura. Também, nos dois casos, a repressão oferece uma solução problemática, pois se mostra inadequada e interminável: os rituais sempre têm de ser reatualizados.

Outro aspecto em comum é o sentimento de culpa, que tanto o neurótico quanto o piedoso sustentam, considerando-se *miseráveis pecadores*¹³. Tais eventos mentais são reativados a cada nova *tentação* afrontada pelo neurótico obsessivo. O medo da punição o leva a adotar medidas de proteção (os cerimoniais) e progressivamente surgem as proibições.

Apesar da analogia, Freud (1907/1996) não é imprudente: seria um *sacrilégio* (em suas próprias palavras) não considerar as diferenças entre ambas, e as descreve: enquanto os atos individuais são muito diversos na neurose obsessiva, na religião são estereotipados; na primeira, os rituais são privados e considerados absurdos pelo próprio sujeito, enquanto que, na segunda, os rituais são públicos, comunitários e possuem um sentido simbólico para o fiel. Afirma em *Totem e tabu* (1913b/1996) que as neuroses não ligam, pelo contrário, desunem: são formações associativas, centradas na realização dos objetivos particulares em detrimento do trabalho coletivo.

Isso porque, na neurose (e não somente na obsessiva), a repressão atua sobre a pulsão sexual, enquanto que, na religião, a repressão ocorre, neste momento de sua teoria, sobre a

¹³ Em *Totem e tabu* (1913b/1996), Freud confirmará esta concepção dos *piedosos*: no fundo, somos todos grandes pecadores.

pulsão egoísta (Freud, 1907/1996), ou seja, atua no amparo ao *eu*. A necessidade sexual, por ser do âmbito privado, afirma Freud (1913b/1996), não promove a união. A neurose foge da realidade para a fantasia, por isso exclui o indivíduo da vida social.

Se, por um lado, atrela a religião à neurose, e esta última expressa sempre um conflito com a sexualidade, Freud considera que, na religião, a atuação se dá sobre a pulsão egoísta. Como aponta Ramos (2003), Freud prioriza a força das pulsões egoístas e agressivas no recalque para as formações sociais, entre as quais se encontra a religião, o que talvez contradiga a sua teorização de que na raiz da sublimação se encontra a pulsão sexual. Ponto de vista até certo ponto compreensível, posto que Freud, nas obras citadas, segundo Benmasour (1998), ainda estava construindo sua teoria do dualismo pulsional. Neste momento, na neurose, a sexualidade se apresentaria pelos sintomas de maneira direta, enquanto que nas formações sociais se apresentaria de maneira indireta ou desviada na sua finalidade.

Ramos (2003) afirma que, a partir de *Além do princípio do prazer* (1920), Freud coloca a pulsão sexual como a pulsão fundamental, da qual derivam formas de manifestação dependendo do destino a ela dado. As pulsões egoístas e de autoconservação estariam a ela subjugadas. Em *Psicologia de massas e análise do eu* (1921/1996), mostra que, na raiz das formações sociais e de todas as formas de amor (amor fraternal, amor romântico, amor à humanidade, amor parental, amor filial, amizade, amor às ideias), está a libido. A diferença é que ela pode ter fins diretamente sexuais (corrente sexual ou direta) ou ter sua meta inibida em sua finalidade, dando origem às demais formas de ligação e produção humanas (corrente terna).

Na ligação entre as pessoas, na formação de massas, como é o caso de um grupo religioso, a libido se encontra inibida em sua finalidade. Para Freud (1921/1996), a pulsão sexual, como não favorece a união e tende a desagregar a massa, ganha outros destinos dentro da Igreja, assim como, nas origens, os irmãos tiveram que realizar uma renúncia à sexualidade, às mulheres do clã, em nome do laço entre os irmãos.

O neurótico, não compartilhando de uma massa, diz-nos Freud (1927/1996), cria a sua religião particular; um sistema delirante que acaba por acirrar ainda mais seu afastamento da realidade. Se a histeria é uma deformação de uma obra de arte e a paranóia de um sistema filosófico, a neurose obsessiva, para Freud (1913b/1996) é uma deformação de um sistema religioso, uma “(...) caricatura, ao mesmo tempo cômica e triste, de uma religião particular” (1907/1996, p.111), e a religião, por sua vez, uma *neurose obsessiva universal*.

O autor considera que a massa de fiéis se mantém ligada graças à libido e uma representação unificadora, a dizer, Cristo (Freud, 1921/1996). Tal força externa, representada pela figura de um líder exemplar, se faz necessária para que a massa proceda à renúncia pulsional. Por isso, Freud classifica a Igreja como sendo uma massa artificial¹⁴, por necessitar, como o Exército, de uma coerção externa atuando sobre o indivíduo, bem como por se impor sobre ele sem que seja consultada a sua vontade e dificultar sua saída, caso queira abandonar o grupo. Impondo uma renúncia pulsional sobre seus membros, a massa os salva da dissolução.

Mas o papel do líder, segundo o autor, não é somente de exercer uma coerção, mas também ligar os fiéis por um laço de amor: todos são amados igualmente por ele. Freud (1921/1996) afirma que esta é uma ilusão sustentada pela massa e coloca em xeque tal crença, argumentando que nosso amor seria algo muito valioso para ser distribuído indistintamente. Cristo se porta como um irmão mais velho, substituto do Pai; somos todos irmãos em Cristo, o amor nos liga. Para Mello Neto (1997a), há na massa religiosa uma ligação em cruz, representada a partir do laço na horizontal, que une os irmãos (fiéis) e do laço vertical que os liga ao substituto paterno, Cristo.

A partir disso, como havíamos mencionado anteriormente, este autor propõe que pensemos a massa enquanto representando o corpo materno: é este corpo que mantém os homens unidos uns aos outros, abdicando de sua pulsionalidade e ligando-se por laços homossexuais. A massa compara-se à mãe, como objeto para-angústia, que salva o indivíduo do desamparo (ante a natureza, ante suas necessidades). Assim como a mãe se oferece como objeto para dar continência ao bebê, entregue ao excesso excitatório do início dos tempos, a massa também tem esse papel de ligar a libido, formando uma unidade indiferenciada (“massa”), tal como na ligação pré-ediânica bebê-mãe. No fenômeno de desagregação das massas, em estados de pânico, como exposto por Freud (1921/1996), Mello Neto (1997a) propõe que pensemos que o que ocorre remete à angústia primeva, a da separação do corpo da mãe no nascimento, não enquanto consciência de separação, mas pelo excesso excitatório que invade o pequeno infante e a libido, desinvestida de objeto, desligada, pulsão sexual de morte, como propõe Laplanche (1985), promove o pânico e a desagregação.

¹⁴ Como afirma Mello Neto (1997a), Freud toma este termo de McDougall, autor que divide os grupos em dois: os naturais e os artificiais. Os primeiros se subdividem em ligações por parentesco e por condições geográficas. Já os artificiais se subdividem em intencionais (os clubes sociais), os tradicionais (castas indianas) e os mistos (igrejas). Porém, segundo o autor, Freud deforma o conceito de McDougall, posto que, para este, a coerção externa não se faz presente nem nos grupos religiosos nem no exército, mas sim em grupos como uma nação de regime ditatorial, uma massa de escravos ou de mercenários.

As colocações de Freud que expusemos até o momento seguem o caminho de encarar a religião enquanto uma criação humana¹⁵, despida de seu caráter sagrado, sobrenatural. Por vezes Freud (1939/1996) compreendeu que as ideias religiosas seriam como delírios psicóticos, paranóides, tal como no delírio religioso de Schreber, pois estes impregnariam a realidade do mundo interno do sujeito; porém, como a religião consiste em um fenômeno grupal, seus preceitos não trazem o isolamento social ao sujeito e não necessariamente se chocam com a realidade (Freud, 1927/1996). Enquanto produto do mundo psíquico, o sistema religioso dá forma e vazão a conteúdos inconscientes, aos desejos humanos, que podem ser encarados enquanto verdade absoluta mesmo que em franca oposição às evidências. Por isso, quando pretendem portar a verdade, Freud as questiona, tratando as crenças religiosas enquanto ilusões.

1.4 A RELIGIÃO ENQUANTO ILUSÃO

A vida em sociedade, apesar de oferecer a proteção necessária para enfrentar as adversidades da natureza e intentar satisfazer as necessidades humanas, não livra os homens por completo dos sofrimentos e do desamparo. Freud (1927/1996) explana que a natureza continua surpreendendo a humanidade com catástrofes, as doenças continuam fazendo vítimas e a marcha rumo à morte permanece enquanto destino inevitável. Além dar proteção absoluta, a vida em grupo tem seu preço: o da restrição da livre realização dos impulsos dos indivíduos.

[...] se então, se pudesse tomar a mulher que se quisesse como objeto sexual; se fosse possível matar sem hesitação o rival ao amor dela ou qualquer pessoa que se colocasse no caminho, e se, também, se pudesse levar consigo qualquer dos pertences de outro homem sem pedir licença –, quão esplêndida, que sucessão de satisfações seria a vida! (Freud, 1927/1996, p. 24).

O estado civilizatório, o contrato social na óptica freudiana se funda sobre a renúncia pulsional, que se dá pelas proibições, frustrações e privações. Por meio destas a sociedade

¹⁵ Conforme aponta Ramos (2003), há nesta concepção forte influência de Feuerbach, que concebia a religião enquanto formação dos afetos humanos, a relação com Deus firmada sobre a dependência que abrange, concomitantemente, amor e medo e defendia uma religião da natureza, que consiste na aceitação do destino, reconciliando-se com o mesmo. Para tanto o sujeito deve se admitir como mortal. Tal concepção em muito se assemelha ao posicionamento de Freud, para o qual o objetivo da psicanálise consistiria no fim da onipotência humana e na aceitação da finitude.

tenta proteger a si própria dos desejos mais primitivos do indivíduo: seus impulsos canibais, homicidas e incestuosos. No neurótico, esse sacrifício pulsional, como mostra Freud (1930/1996), fracassaria, pois, apesar de recalçados, tais desejos se manteriam vivos, não sofrendo transformação em algo socialmente útil ou apreciável, se manifestando pelos sintomas. Mesmo esta renúncia sendo mais sofrível ao neurótico, nem por isso deixa de afetar a todos os seres humanos de modo geral. Nossa estada no mundo se organiza de tal forma que a infelicidade, escreve o autor, é muito mais fácil de ser experimentada do que a felicidade:

O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém desta última fonte talvez nos seja mais penoso do que qualquer outro (Freud, 1930/1996, p. 85).

A civilização necessita de alguns apoios, de paliativos sem os quais a vida em comum torna-se intolerável. Um desses apoios, diz-nos Freud (1927/1996), consiste na união de todos os membros, dominantes e dominados, em nome de um ideal patriótico. Em *Psicologia de massas e análise do eu* (1921/1996), trata-se de depositar sobre a figura de um líder o ideal do *eu* de cada membro, cobrindo-o de idealizações, o que neste texto Freud amplia para grupos sociais, identificados e compartilhando um mesmo ideal. Também por meio da arte, continua Freud (1927/1996), temos uma forma de satisfação substitutiva aos desejos que não podem ganhar expressão no mundo. E outra forma é através da religião, com a qual os homens podem contar tanto com uma proteção de um pai ante os perigos da natureza quanto suportar a vida terrena. Esta adquire um sentido elevado, além-mundo. O convívio com o próximo passa a ser regulado pela lei divina (inibindo o ódio e o desejo homicida) e a morte ganha um sentido positivo, o de passagem para uma vida melhor. Tudo está em ordem, pois o grande Maestro está a reger com sua batuta a orquestra do universo que, apesar das dissonâncias, rumo sua sinfonia sempre para um desfecho harmônico.

Esquivando-se das dores do mundo, o fiel, através da religião, dá um novo sentido ao mesmo, remodelando-o pela lógica do princípio do prazer (Freud, 1930/1996). As crenças e as explicações acerca do passado, do presente e do porvir são alimentadas pelos desejos, e como não são fundamentadas em argumentos resultantes de um raciocínio lógico, nem baseados na experiência real, estão imunes a qualquer argumento racional – estes não chegam ao seu âmago. Crer nos preceitos religiosos não é uma questão de razão, mas de fé. Freud

(1927/1996) assinala que os preceitos religiosos consistem em ilusões, pois imprimem, na realidade, desejos inconscientes; desejo de amparo e proteção através do amor, e o pai seria a figura que personifica esta proteção, dando um destino ao desejo homicida (o pai morto), canibal (o pai comido) e incestuoso (pelas suas mulheres tomadas ou violadas).

Freud (1927/1996) pensa que, se quisermos destituir uma religião, exterminá-la, ela logo será substituída por um sistema de ideias semelhante, rígido em seus ideais, intolerante com a diferença, repleto de proibições e restrições. Se opondo à pretensão totalizante das religiões e à repressão sobre o pensamento em nome de seus ideais, o autor deposita suas esperanças na *salvação* da humanidade via ciência, no “deus” *Logos*, tal como estipulara como uma fase, a científica, a se impor sobre a religiosa na evolução da humanidade.

Esperança compreensível. Freud era um homem das ciências, querendo fazer ciência, e por várias vezes em sua obra recorreu ao modelo da física e da biologia, como aponta Laplanche (1992a), para a explicação de suas descobertas. Freud fora influenciado pelos pressupostos da *escola fisicalista*¹⁶. Uma influência que remonta a Auguste Comte, talvez o primeiro pensador a propor que os conhecimentos da física deveriam ser estendidos às demais ciências, na época entendida enquanto modelo do que poderia ser considerado científico¹⁷.

Contudo, em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise* (1917b/1996), Freud expôs que a humanidade sofrera três grandes golpes em seu narcisismo: o primeiro com Copérnico, ao afirmar que a Terra não é o centro do Universo; o segundo com Darwin, com o qual o homem deixou de ser considerado pela ciência como o centro da Natureza e o terceiro, com o próprio Freud, que mostrara que não somos tão senhores de nós mesmos quanto imaginávamos, ou quanto gostaríamos. Freud trouxera a *hipótese* do inconsciente – assim ele trata sua descoberta, no texto *O inconsciente* (1915/1996) – o qual promoveu um descentramento do homem para consigo mesmo.

Apesar de fortemente influenciada por uma concepção positivista de ciência em suas raízes, a psicanálise, em sua especificidade, tornou-se inconciliável com tal ambição. A descoberta freudiana e seu objeto de estudo, o inconsciente, conceito fundamental da psicanálise, não se adequam aos parâmetros positivistas. Então, como compreender esta fé na ciência, este tardio protesto iluminista de Freud (Mello Neto, 1997b)?

¹⁶ Formada por nomes como Hemholtz, Dubols-Raymond, Wundt, Ludwig e Brücke, que, por volta de 1845, defendiam que os fenômenos psíquicos deveriam ser explicados em termos físicos e químicos, ou pelo menos em forças equivalentes a estas (Assoun, 1983).

¹⁷ A física aplicada às ciências sociais e humanas, Comte denominou de *física social* (Comte, 1830/2000). Porém, como afirma Oliveira (2008), a influência sobre Freud se deu muito mais através de positivistas de uma segunda geração, como Stuart Mill e Spencer.

Segundo Belo (2004), as explicações (traduções) às vidas dos indivíduos fornecidas pelos sistemas religiosos estão ao lado do *eu*, em sua tarefa de síntese e ordenamento, fornecendo uma tradução da realidade, respondendo à imposição da pulsão que exige uma codificação. É o que Laplanche (2003) denomina como sendo do âmbito do *pseudo-inconsciente*. São os “esquemas narrativos pré-formados” (p. 413) que permitem ao sujeito construir uma tradução.

Os mitos religiosos fornecem um sistema explicativo pronto, fechado. Para Freud (1927/1996) tratam, acima de tudo, de fornecer um alento, um arrimo à árdua condição humana, respondendo que a morte não existe, que fomos criados por um poderoso e bondoso Pai, que olha por nós, cômico de tudo o que acontece no mundo, e que, apesar de escrever por linhas tortas, deixa tudo em ordem, pois no fim fará justiça e recompensará aqueles que sofreram e que, acima de tudo, creram nele.

As traduções que a religião oferece, observa Freud (1927/1996), já são dadas prontas ao indivíduo. As explicações seculares transmitidas de geração em geração o poupam em deparar-se com a incerteza, com a vivência do desamparo, com o caos, dando um chão para que ele possa firmar seus pés. E este é um dos pontos pelos quais Freud mostrava seu desagrado para com as religiões: elas propõem um fechamento, tudo é explicado de acordo com a palavra de Deus. As descobertas científicas, de modo geral, não são bem vindas, a menos que venham a confirmar sua crença. A ciência, ao contrário da religião, faz o homem se deparar com sua incapacidade de compreensão do todo: o saber é sempre construído, passível de refutação, não é estável. A ciência é um exercício de choque constante com o princípio de realidade.

Quando Freud expõe sua crença na ciência, como afirma David (2003), não subjuga a emoção à razão, porque o próprio já havia promovido uma ruptura com a primazia da razão através da descoberta do inconsciente; a psicanálise é uma “ciência do inconsciente”, e enquanto tal sempre se deparará com lacunas, com o que a razão não alcança, com o desconhecido. O que Freud traz nestes escritos, na visão do autor, é seu clamor em nome da liberdade do homem em construir seus próprios caminhos, se desvencilhar da posição dependente e demandante, responsabilizando-se pelo seu destino: “todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (Freud, 1930/1996, p. 91). Sua aposta em “nossa ciência”, fora da qual não há salvação¹⁸, sua proposta de uma religião

¹⁸ “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (Freud, 1927/1996, p. 63).

de natureza, como afirma Ramos (2003), expõem, sobretudo, a sua convicção de que o homem tem de encontrar a sua verdade, a verdade do inconsciente.

O conceito de *ilusão religiosa* de Freud (1927/1996) auxilia-nos a compreender que as ideias religiosas têm em si uma realidade: a realidade psíquica. Se, por um lado, são frágeis diante de argumentos racionais ou científicos, não abalam a certeza do fiel: para este, os preceitos religiosos se impõem sobre qualquer saber, pois são superiores ao conhecimento do homem, são de Deus, e é aí que repousa o valor de tais ideias. As ilusões partilhadas pela massa, verdadeiras para seus partícipes, representam conteúdos inconscientes e mantêm-se eficazes nas respostas aos enigmas que oferecem aos seus seguidores.

1.5 AS RESPOSTAS PARA OS ENIGMAS

Freud, em *Sobre as teorias sexuais das crianças* (1908/1996), afirma que a primeira grande questão de que o sujeito se ocupa na vida é: “de onde vêm os bebês?”. Um questionamento sobre as origens, questão dirigida a um adulto, o representante do mundo para o jovem pesquisador e que, para este, contém em si a chave para todos os segredos. Ao mesmo tempo, uma pergunta que interpela a sexualidade do adulto a que ele, via de regra, responde com evasivas ou repressões. Mantendo-a enquanto enigma para a criança, esta empreenderá um trabalho intelectual a fim de encontrar outra resposta para a sua origem, algo mais digno de confiança que o conto da cegonha.

A busca por respostas aos mistérios está presente desde os primeiros tempos de vida. A busca por dar sentido, por dar ordem ao caos, por ligar o que está desligado, portanto, não é uma particularidade apenas do homem religioso; é uma demanda inerente à condição humana. O homem é um ser autoteorizante, afirma Laplanche (1992a). E a religião, enquanto um sistema que, através de seu corpo de crenças e ritos, segundo Freud (1930/1996), fornece ao indivíduo explicações acerca das origens, do propósito e do destino da existência humana, dando um sentido para a vida e destinando um lugar no mundo a ser ocupado pelo fiel, seria uma das criações humanas que dão respostas às questões mais fundamentais, mesmo que seja para mantê-las enquanto enigmas. É o que propõem os “mistérios divinos”: a verdade, mesmo inacessível, existe; o enigma ganha uma resposta: a Deus pertence. Assim, mesmo diante do desconhecido, o fiel ainda possui um mundo em ordem.

Ser místico, ser adepto de uma religião é preencher o mundo com significados: buscar fechamentos para o que se encontra aberto, amarrar o que está desconexo, tecer um texto com as palavras desordenadas e, desta forma, conseguir compreender o mundo através da ordem conferida pela doutrina de sua religião. Pela religião, como afirma Freud (1927/1996), o piedoso encontra amparo ante a incerteza, ante as privações e a crueldade do mundo e do destino.

Os significados religiosos povoam o cotidiano do fiel, determinando as formas como se relaciona com seus próximos e com o meio em que vive. De acordo com Eliade (1992), a vida deste indivíduo torna-se santificada, ou seja, suas funções fisiológicas, sua vida sexual, seu corpo, suas relações interpessoais, entre outros aspectos, adquirem caracteres divinos, estão todas determinadas/relacionadas com um plano superior. As explicações acerca da vida e do mundo são baseadas na doutrina de sua religião, e as coisas (as pessoas, os animais, o universo) são encaradas enquanto obras de um criador, e simplesmente pelo fato de existirem já são uma prova da sua existência.

O religioso busca estar próximo de Deus, adotando um estilo de vida que reedita o modelo divino. Deseja, desta forma, segundo Eliade (1992), superar os conflitos existentes na realidade e, ao atribuir significação ao mundo, se esquivar dos sofrimentos que o “viver” poderia lhe trazer. O que há de originário, tanto em crentes quanto em ateus, é a condição de desamparo e desconhecimento ante o mundo. Segundo Laplanche (1992a), tal estado de “desajuda”, de desadaptação ao mundo, faz o sujeito se deparar com “(...) tarefas de nível demasiado alto relativamente ao grau de maturação psicofisiológica” (p. 103), tornando-o completamente dependente dos cuidados do adulto.

Por meio da sedução entre adulto e criança a partir das relações de cuidado, o jovem ser humano empreende o trabalho de metábole sobre aquilo que excede as mensagens enigmáticas. E assim se move o psiquismo: motivado pela força que exige tradução. Podemos afirmar que na própria “fundação” do ser humano está presente a necessidade de dar congruência à desordem e encontrar vias para a pulsão sexual que nos interpela do interior para sua satisfação. Desta forma, de maneira ampla, são encontradas diferentes respostas para a vida. E as religiões, enquanto sistemas organizados de crenças e concepções acerca da vida e da morte, oferecem um conjunto de respostas que dão continência, amparo, ordem ao caos. Essas respostas podem ser encontradas em vários outros produtos da cultura (na arte, na ciência, entre outros), e a religião seria uma dessas respostas. A religião responde, assim, a uma necessidade humana.

1.6 DE VOLTA AO ÉDEN

Após essa breve retomada das principais ideias de Freud acerca da religiosidade, retomemos o mito bíblico que nos serviu de entrada para o desenvolvimento deste capítulo; voltemos ao jardim do Éden, à passagem do “pecado original”, sobre a qual proporemos algumas reflexões acerca do pensamento freudiano e do sentimento religioso.

Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; pelo que coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais. E, ouvindo a voz do Senhor Deus, que passeava no jardim à tardinha, esconderam-se o homem e sua mulher da presença do Senhor Deus, entre as árvores do jardim. Mas chamou o Senhor Deus ao homem, e perguntou-lhe: Onde estás? Respondeu-lhe o homem: Ouvei a tua voz no jardim e tive medo, porque estava nu; e escondi-me. Deus perguntou-lhe mais: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste da árvore de que te ordenei que não comesses? Ao que respondeu o homem: A mulher que me deste por companheira deu-me a árvore, e eu comi [...] Então disse o Senhor Deus: Eis que o homem se tem tornado como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Ora, não suceda que estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente. O Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden para lavrar a terra, de que fora tomado. E havendo lançado fora o homem, pôs ao oriente do jardim do Éden os querubins, e uma espada flamejante que se volvia por todos os lados, para guardar o caminho da árvore da vida (Gênesis, 3,7-24).

A origem do homem está marcada pelo pecado, pelo erro de cair em tentação, de transgredir a lei de Deus em nome do proibido. Por essa desobediência foi expulso de seu local de origem e jogado no mundo, exposto a toda espécie de sofrimento que antes não experimentava quando em estado de inocência e proteção. Inocência corrompida ou desfeita por um desejo de saber: queria ter acesso ao segredo do Pai, desvendar seu enigma, conhecer o bem e o mal, somente acessível para ele, que está acima, no alto. Um desejo de morte, de poder, um mito que expressa o inconsciente de cada homem. Mas, pensamos, há algo além.

Ao experimentar o fruto proibido, como descreve o mito bíblico, o homem experimenta também um trauma sexual¹⁹: homem e mulher se veem nus e, de imediato, se cobrem, em um ato pela qual tentam negar o que lhes chegou aos olhos, negar a sexualidade, voltar a deixar escondido o que antes lhes estava oculto. Podemos pensar em um fantasma de castração, através da visão do homem da genitália feminina e da mulher sobre aquilo que lhe

¹⁹ Não há muita novidade nisso. Nunes Junior (2005) nos traz que, no século II, o pecado original foi interpretado como um pecado sexual por pensadores cristãos, que sustentaram que foi devido à sexualidade que perdemos a graça divina, seguindo a isso uma política de repressão sexual na igreja por considerá-la um sinal da fraqueza humana, sobretudo da sexualidade feminina, responsável por tentar o homem e levá-lo à desgraça.

falta, ambos sendo tomados de pudor e horror, escondendo-se de Deus²⁰. Segundo André (1996), temos neste ponto o horror do homem ante a castração e ante a posição feminina, passiva, que demandou o controle sobre a mesma. Mas o que há de mais interessante é a sexualidade enquanto traumática, motivando uma defesa – o ato de cobrir o sexo – como uma espécie de recalçamento, destinando àquilo que perturba (no mito se trata da exposição dos órgãos sexuais) um lugar obscuro, um esconderijo. Tapam-se com as folhas de figueira, como se o que estivesse embaixo delas não existisse (mas que, apesar disso, continua lá). O sexual é o traumático por excelência, tal como Freud encontrara em seus pacientes (Laplanche e Pontalis, 1988).

A árvore do conhecimento – conhecimento sobre o bem e o mal – daria ao homem acesso àquilo que somente Deus conhecia. Esse conhecimento primeiro chega aos olhos, mas os cega, na medida em que é intolerável, inominável, como se o homem não estivesse preparado para recebê-lo. Ou, ainda, como se o *logos* do Pai fosse inacessível, tal como coloca Santo Agostinho (Cavalcante, 2007): tratar-se-ia de uma experiência de morte.

Deus exerce uma sedução sobre o homem, por meio do enigma que lança na figura da árvore do conhecimento – e ordenando que ele não coma de seu fruto. Como afirma Belo (2004), a Bíblia é permeada de sedução, nas tentações e “desvios do bom caminho”, e quando Deus fala frequentemente é enigmático, forçando que o escutem e, ao mesmo tempo, que o traduzam. Expor uma árvore do conhecimento no jardim do Éden provoca o homem, o seduz, defronta-o com algo proibido e tentador.

Seduzido, o homem cai em tentação, prova de um fruto cujas propriedades não são capazes de metabolizar, depara-se com a sexualidade. Mesmo provando do fruto, o homem não ascende àquilo a que aspirava, porque, mesmo tomando ciência de que estavam nus, não coloca em palavras o que ele vê, apenas procede imediatamente em um ato que tenta dar um destino – esconder – aquilo que vê. O conhecimento incompreensível, nesta cena, é o sexual, tal como formulado por Freud e explicitado por Laplanche e Pontalis (1988, p. 28): “A criança não tem à sua disposição nem as condições somáticas de excitação, nem as representações para integrar o evento; é sexual em si, embora não adquira qualquer significação sexual para o sujeito: é ‘sexual pré-sexual’”.

Frente a esse excesso, o homem se defende: recalca. Como expõe Laplanche (1992b), o recalçamento originário vem a instalar no limbo do mundo psíquico uma distinção entre *céu* e *inferno*. Se antes tudo o que existia era jardim do Éden, a partir de então o homem

²⁰ Como trabalhado por Martinez (2001), sobre o mito do herói Cuchulainn e sua visão das mulheres nuas.

passa a lidar com o conflito entre seus desejos e o desejo do outro, os mais baixos impulsos e as mais elevadas intenções, entre aquilo que compreende e o que não tem explicação. O pobre homem, vendo-se nu, trata de esconder-se de Deus; havia desobedecido ao mandamento do Pai. Concomitante a esta culpa pela transgressão, bem como ao pudor pela nudez, uma incapacidade, o lançamento de um enigma. A árvore do conhecimento interpela o ser humano, e, a partir do momento em que o homem a experimenta, depara-se com a divisão entre o bem e o mal, com a diferença entre os sexos, com a castração, com a dor e a morte.

A partir do mito bíblico, observamos a insuficiência do sujeito para lidar com a irrupção da sexualidade através deste enigma lançado pelo adulto, simbolizado pela árvore divina. Podemos pensar que se trata, sobretudo, da sexualidade do outro que o invade, uma sexualidade que parte do adulto (representado pelo Criador): Deus deu forma ao barro, criou o jardim para acolher o homem e o sexuou. A sexualidade, portanto, vem nos retirar do Éden para lançar-nos no mundo, nos retirar do funcionamento perfeito (instintivo, autoconservativo) e inserir-nos no desejo, nos tornar humanos, dando início à jornada humana na terra.

Desta forma, tem-se início a relação entre homem e Deus, baseada em um desnível existente entre Criador e criatura e atravessada pela sedução por meio do enigma – o enigma seduz, no mínimo convidando para a sua decifração – tal como a situação originária criança-adulto. Se, como afirma Freud (1927/1996), a relação do fiel com Deus é uma revivescência daquela situação infantil, na qual a criança contava com os cuidados do adulto, do pai, acrescentamos que esta relação não fica restrita aos cuidados e à proteção, mas também está impregnada pela sexualidade.

Segundo Benmasour (1998), não se pode considerar que Deus seduz, pois, para admiti-lo, deveríamos conceber que este ser possui inconsciente, e isso só seria possível se admitíssemos certa realidade em sua figura, sua existência. Não estaríamos no campo da psicanálise, mas, sim, da teologia. A sedução existente entre Deus e fiel pode ser trabalhada, pensamos, desde que remetamos sua figura não ao campo do divino, mas, tratando-se de uma representação do outro adulto, ao pai e à mãe, estes, sim, concretos, clivados e, portanto, dando as bases para a sedução no sentimento religioso.

No discurso de Freud, como vimos, é sobrevalorizado o papel autoconservativo da religião, frisando seu aspecto de ordenação do mundo, de conforto ante a vida artilosa, de proteção aos perigos de se cair em um estado de desamparo, por meio do acolhimento do fiel nos braços do Pai celestial. Embora aborde que a sexualidade está presente na religião desviada de seus fins, pensamos que este aspecto acaba ficando em um segundo plano. Mello

Neto (1997b) argumenta que a ênfase de Freud recai sobre anankê – o plano da necessidade –, e o conflito do *eu* com a sexualidade dá lugar a um conflito entre *eu* e necessidade. O sexual, segundo o autor, não está totalmente descartado, pois a libido está investida narcisicamente, em nome da proteção do *eu*. Contudo, neste texto a realidade externa se impõe sobre a realidade psíquica que, como abordado anteriormente, se trata do foco de interesse da psicanálise. Para Belo (2004), este aspecto que apela ao autoconservativo refere-se ao conteúdo manifesto das religiões; a dimensão que interessa à psicanálise é a que subjaz a esse discurso já dado, o que é latente, bem como que destino a religião dá à sexualidade.

Dando ênfase ao autoconservativo e, por vezes, ao filogenético, Freud, afirma Benmasour (1998), deixa de lado a alteridade presente nas raízes da religião. Salienta o autor, retomando Laplanche, que o inconsciente do outro não é tomado por Freud – nem Moisés, nem Akhenaton, nem o pai da horda possuíam inconsciente – e, portanto, não há mensagens, não há enigma, e, por isso, a sexualidade e a sedução exercidas por este outro ficam excluídas de sua análise. Ocorre um desvio biologicista e autocentrista (centrado no *eu* como ponto de origem, ao descartar o outro). Pelo aporte laplancheano, entendemos que na relação entre homem e o divino, relação desnivelada, Deus envia mensagens aos humanos, mensagens em outro plano de linguagem, e os humanos são coagidos a traduzir “para a sua língua” o que Deus emitiu.

A sexualidade do adulto, presente nos cuidados que dispensa ao seu bebê (higiene, alimento, calor, entre outros), não é apenas incompreensível para o recém-chegado ao mundo, mas o é também para o adulto, pois as mensagens também são enigmáticas para o emissor. O fiel, ao reeditar essa relação arcaica do encontro originário na religião, sustenta a crença de que este outro, Deus, é onisciente, tudo sabe e, portanto, conhece os mistérios e é portador de todo o conhecimento que se possa desvendar; Deus teria o conhecimento do significado das mensagens enigmáticas, e na relação adulto-criança podemos pensar que ocorre o mesmo, na medida em que a criança, em sua posição passiva, atribui ao adulto o poder e a sapiência sobre o mundo, muito embora esse adulto seja cindido e também desconheça tais mensagens. Ocorre assim algo muito semelhante às recriminações das histéricas, de lerem na sedução do adulto um acontecimento concreto (“fui seduzida”) – como se o pai sedutor fosse um abusador, fosse consciente da sexualidade que invade a criança. Assim, Deus também deve estar sabendo o que faz, e o sentido do mundo e da vida está em suas mãos.

Benmasour (1998) expõe que o desamparo inicial, aspecto central para a compreensão da religião em Freud, não se restringe ao autoconservativo do bebê que necessita do outro para a sua sobrevivência material, mas também do desamparo deste ser

ante a sexualidade, atingida pela ação do adulto alheio à sua própria sexualidade inconsciente. É um desamparo frente ao desnível da situação originária, frente às mensagens enigmáticas: “Essa concepção de desamparo permite-nos concluir, acerca do sentimento religioso, que ele é uma resposta à situação de desamparo – que seja – mas uma resposta ao traumatismo provocado pela sexualidade inconsciente do outro adulto” (Benmasour, 1998 p. 56).

Este autor propõe que a coerção religiosa, mais do que exercida de fora, do externo, pelo dogma, por meio de um líder ou da massa de fiéis, como sustenta Freud em seus escritos, seria uma coerção advinda da mensagem enigmática que exige tradução, que constrange o indivíduo a buscar uma tradução – tradução que pode ser encontrada na religião. Neste aspecto estaria a religião enquanto *revelação*: na tradução, ou no esforço para se traduzir a mensagem enigmática do outro. O *eu* é interpelado pela mensagem enigmática do outro, e a coerção se dá no imperativo de ter que traduzir essa mensagem.

A tradução que a criança empreenderá sobre as mensagens enigmáticas que lhe invadem, como expõe Bleichmar (2005), não se trata de um reconhecimento literal por parte da criança do que o adulto lhe transmite, como se lesse o seu inconsciente. Há um desnível entre o par adulto-criança, portanto uma desqualificação. Há um trabalho de requalificação, de teorização. A criança, assim, não seria uma reprodução, uma fotocópia, do que é o adulto; o seu inconsciente não é o inconsciente do adulto; a criança se formará do que ela “leu” e deu significado nessa relação. Da mesma forma, entre o desejo de Deus e o desejo do fiel há um descompasso, há espaço entre ambos os desejos: o primeiro é inacessível ao segundo, este, porém é alvo de inúmeras tentativas de tradução que se aproximam ao máximo de seu texto original, traduções que, podemos pensar, dão origem à grande variedade de religiões do mundo²¹.

Compreendendo, segundo Benmasour (1998), que as transformações e o surgimento de novas religiões ao longo da história podem ser pensados tendo-se em consideração as tentativas de tradução dos enigmas, quebrando velhas traduções, reabrindo o enigma e propondo seu fechamento por uma nova tradução, avancemos para o nosso próximo capítulo,

²¹ Sobre o descompasso entre adulto e criança, citamos aqui Ferenczi e sua teorização acerca da confusão de línguas existente nessa relação. O autor pode ser considerado um “pré-laplancheano”, pela aproximação de sua teoria com a teoria da sedução generalizada de Laplanche já na época de Freud. Para o autor, segundo expõe Gerber (1999), a criança, em seu estado originário, operaria de acordo com a “linguagem da ternura”, estágio no qual a criança encontra-se aberta, passiva para o investimento amoroso do adulto. Porém, este pequeno ser é confrontado com a “linguagem da paixão” do adulto, que consiste no erotismo carregado de sentimento de culpa, que transforma o objeto de amor em objeto ambivalente. Este “dique” existente no amor devotado pelo adulto, impregnado pela culpa, acaba por traumatizar a criança, imatura diante da dualidade afetiva de seu cuidador.

no qual apresentamos um breve histórico do protestantismo, até chegarmos à religiosidade neopentecostal.

2. DA REFORMA AO NEOPENTECOSTALISMO

Para compreender o neopentecostalismo, movimento religioso recente, pensamos ser necessário voltar nossos olhos ao passado, buscando suas origens, ou seja, desde que se tornou possível se falar em protestantismo, perseguindo seus desdobramentos no decorrer dos anos até chegarmos à atual configuração. Não temos a pretensão de desenvolver este tópico de forma que esgotemos o tema, nem é nossa pretensão penetrarmos em suas minúcias; deixaremos isto para os teólogos e historiadores da religião. Limitar-nos-emos a abordar alguns elementos que nos forneçam subsídios à compreensão psicanalítica do universo neopentecostal.

2.1 O UNIVERSO PROTESTANTE: BREVE HISTÓRICO

Segundo Lindberg (2001), considera-se o marco inicial do protestantismo ocorrendo no ano de 1517, quando Martinho Lutero publicou suas 95 teses, expressando seu descontentamento com diversos aspectos da Igreja, sobretudo em relação à venda de indulgências (documentos emitidos pela Igreja que perdoavam as pessoas de seus pecados, livrando-os do sofrimento pós-morte). Porém, de acordo com o autor, o movimento de cisão para com a Igreja Católica e de fundação de novas igrejas, denominado *Reforma*, não é tão focal assim: movimentos reformadores já ocorriam dentro da própria Igreja Católica, desde o século XIV, se estendendo até o século XVIII. O ato de Lutero não foi isolado, mas acompanhado de vários movimentos espalhados pela Europa (Calvino na França, Zwinglio na Suíça, o Anglicanismo na Inglaterra, entre outros), e, por isso, Lindberg (2001) adota o termo “reformas”, ao invés de utilizá-lo no singular.

Uma série de fatores sociais, políticos, econômicos, além dos religiosos, formaram um contexto propício para o surgimento dessas reformas. Para o estudioso supracitado, elas tiveram seu *ponto de apoio* na segunda metade do século XIV, período conhecido como Idade Média tardia. Destaquemos alguns desses fatores.

A Europa Ocidental passava por uma crise de grandes proporções, que atingia, de modo geral, todas as classes. A peste negra se alastrava pelo continente, fazendo da morte algo muito presente, cotidiano. Lindberg (2001) explana sobre a ocorrência de casos de pais

que abandonavam filhos, sendo frequente também que pessoas doentes fossem abandonadas ou isoladas para que não contaminassem as demais. Aproximadamente 30% da população europeia foi dizimada pela peste negra.

Neste mesmo período ocorreu a chamada “crise agrária”, que, de acordo com o autor, consistiu na insuficiência da produção agrícola em dar suporte e acompanhar o rápido crescimento populacional europeu, bem como na falta de alimentos devido a fatores naturais constantes na região (enchentes, pragas, invernos rigorosos, secas), o que ocasionou grande inflação e fome coletiva. Procissões, penitências, flagelações, devoções a santos, por um lado, e pactos com o diabo, por outro, se tornaram frequentes neste período, tentando com isso se redimir dos pecados cometidos e aplacar a ira de Deus (motivo de tantos infortúnios) ou, no caso do pacto com o demônio, conseguir uma saída imediata para o sofrimento que lhe afligia em troca de sua alma.

Como afirma Corso (2003), o diabo, neste período, não se caracterizava como sendo um ente confinado ao subterrâneo do inferno. Ele estava à solta, no mundo, tentando os homens, era uma alteridade. Pontua o autor que um dos motivos para a busca pelo demônio se dava pela sua maior acessibilidade; não era como Deus, que, segundo a Igreja, era distante e com o qual o único contato possível seria através de mediadores de sua palavra. Pela desolação destes tempos, um alento, mesmo que demoníaco, era buscado pelos sofredores.

A Igreja, diante da presença tão marcante da morte, na concepção de Lindberg (2001), passou a tratar mais da morte que da vida, através de missas dedicadas aos falecidos, intercessões para facilitar a passagem aos céus, e do desenvolvimento da doutrina do purgatório, que seria o lugar reservado aos que não tiveram tempo para se preparar para a morte nem para se redimir dos pecados. Estes poderiam se purificar pelas missas e indulgências encomendadas pelos entes que permaneceram na Terra.

Se em Freud (1927/1996) encontramos que um dos principais esforços da religião consiste em procurar dar um conforto às pessoas frente à morte, esta tomava uma proporção muito real, concreta, cotidiana, chegando, amiúde, de maneira abrupta, não diferenciando pecadores de inocentes. O desejo humano de burlá-la se deparava com o princípio de realidade. As ilusões religiosas – que constroem um mundo o qual Deus está protegendo e controlando e, portanto, havendo justiça e lógica em tudo o que acontece –, dessa forma, foram colocadas em xeque, pois a humanidade se deparava com a força implacável da morte, com a falta de amparo e respostas: por que tanta desgraça caindo sobre suas vidas, tanta injustiça, fome e morte em massa de inocentes? O homem deparava-se com o desamparo.

Além da peste, da crise agrícola e da fome, nos campos também havia grande agitação: conforme afirma Lindberg (2001), uma série de revoltas camponesas vieram à tona neste período, reivindicando melhores condições de trabalho e de vida, além de lutar contra os abusos dos senhores, já que o trabalho no campo era praticamente escravo. Com o crescimento das cidades, os camponeses buscaram fugir à crise agrária e encontrar novas oportunidades nas cidades, que viviam uma época de crescimento devido ao desenvolvimento tecnológico e de uma economia monetária, substituindo a economia feudal, com a produção voltada à comercialização. Houve um grande êxodo dos campos para os centros urbanos, o que acarretou na proliferação de subempregos e na formação de uma massa de excluídos e pedintes nas cidades.

Essa nova economia, baseada no lucro e no acúmulo, enriqueceu a comerciantes e banqueiros, solapando a supremacia dos senhores e dos cavaleiros como figuras de poder: as cidades foram adquirindo autonomia ante o campo (Martina, 1997). A noção de uma comunidade sacra, na qual um é eticamente responsável pelo outro, foi paulatinamente perdendo espaço para a ideia de indivíduo, o qual, por suas próprias forças e capacidades, poderia ascender socialmente. Tal ideia, que Lindberg (2001) denomina de individualismo, foi reforçada com o advento da Renascença.

O movimento renascentista promoveu um retorno à leitura dos clássicos gregos, bem como uma valorização da vida mundana em detrimento aos valores imutáveis e extratemporais vigentes e até então mantidos pela Igreja. De acordo com o autor, o humanismo defendido pelos artistas e pensadores deste movimento ia na contramão do senso de comunidade sacra pregado pela Igreja. Apesar disso, o movimento recebeu, em seu início, grande apoio por parte desta, incentivando produções de escultores, pintores e artistas diversos. Segundo Grasserie e Kreglinger (1944), os papas se encantaram com o humanismo daqueles gênios, mesmo que muitas vezes o resgate da refinada cultura helênica não correspondesse aos ideais cristãos. Isso, segundo os autores, fez com que a população visse a Igreja cada vez mais distante: esse refinamento não correspondia à realidade da plebe; tratava-se de uma cultura acessível somente para o alto clero com suas riquezas. Segundo Lindberg (2001), nesta época o papa fora considerado como mais um membro da corte renascentista italiana, um príncipe de Roma, que como representante de Deus na Terra.

A Igreja romana, e especialmente o papa, estavam sendo fortemente questionados nesses “novos tempos”. Podemos pensar no papa enquanto um pai que gozava tiranicamente de seu posto, semelhante ao pai da horda freudiano; concentrava em torno de si grande riqueza, luxo e poder, inacessíveis aos seus súditos, situação desigual acentuada pelas

peculiaridades da época, como vimos acima. Os filhos estavam desamparados, desolados e soterrados em uma grande crise, em uma posição oposta ao pai, ao clero. Semelhantemente ao pai da horda, o papa fornecia a proteção da luz divina ao mesmo tempo sustentava uma grande desigualdade de condições.

Outro fator que, segundo Grasserie e Kreglinger (1944), levou a um distanciamento entre a Igreja e a população foi sua orientação nos preceitos de Tomás de Aquino, que, trazendo o pensamento aristotélico para o catolicismo, fez com que este valorizasse mais o aspecto lógico e racional que o sentimental e vivencial dentro da religião. Com isso, a Igreja buscou ter o domínio sobre a fé, posto que a verdade se assentava nos preceitos racionais vindos do clero, e não no que era vivenciado pelo seguidor. As experiências místicas de contato com o divino e com o sobrenatural apresentavam-se perigosas para a manutenção da Igreja: “o místico descobre Deus em sua própria consciência, se comunica com Ele diretamente, recebe dele revelações originais, às vezes difíceis de conciliar com as doutrinas ortodoxas” (Grasserie e Kreglinger, 1944, p.357).

Martina (1997) afirma que, contra esta escolástica da doutrina da Igreja, começaram a proliferar os misticismos, buscando, mais do que em qualquer discussão teórica, na experiência íntima e pessoal com Deus o conforto religioso. Também surgiram os evangelistas, grupos formados por pensadores de dentro da Igreja que defendiam um retorno ao evangelho, contra as práticas da Igreja que não mais correspondiam ao mesmo.

Gerou-se um grande questionamento das traduções oferecidas pela Igreja, defasadas quanto à realidade de seu público, desencontrando-se do desejo do fiel – talvez porque estivessem em realidades muito diferentes. Contrária ao rebuscamento intelectual, ao embasamento filosófico, a pulsão demandou outras traduções, pois já não poderia se satisfazer naquelas: como Freud (1927/1996) sustenta, a religião se apóia nos desejos inconscientes, portanto opostos ao controle racional e à intelectualidade. A explosão mística deste período pode ser entendida como uma tentativa do fiel buscar seu próprio encontro com o divino, busca por saciar a sede por respostas que já não era mais amparada pelo discurso predominante. A Igreja, em seu interior, estava enfraquecida.

Segundo Martina (1997) e Lindberg (2001), pelos cismas internos, provocados por motivos políticos (desavenças entre Roma e França), a Igreja chegou a ter três papas ao mesmo tempo. Para solução desses conflitos, foram organizados concílios, formados por membros da Igreja, para discutir assuntos teológicos e possíveis avanços e adaptações do cristianismo. Lindberg (2001) afirma que estes chegaram à conclusão de que suas decisões

estariam acima das papais, pelo menos temporariamente. A imagem do papa saía deste episódio, fortemente abalada.

Martina (1997) denomina este período como marcado por uma “crise teológica”, na qual os valores da Igreja a serem oferecidos aos fiéis já não eram tão certos assim. A cultura da Idade Média como um todo – influenciada e determinada pela Igreja – já não cobria mais de sentido essa nova realidade, de profundas mudanças sociais e econômicas. Como apresenta Weber em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1920/1994), o capitalismo rudimentar e nascente nas cidades européias demandava uma nova visão de mundo, o que encontrou destino através do reformador Calvino, que pregava uma valorização da vida diária e do mundo, encarando as riquezas como dádivas e bênçãos divinas, contrário ao ascetismo defendido pela Igreja até então, que considerava pecado o interesse do homem pela acumulação de capital e sua inserção no mundo – o homem só encontraria conforto após a morte.

Esse conjunto de fatores levaram as pessoas a uma crise de “símbolos e valores de segurança”, afirma Lindberg (2001, p.39). Desta forma, em muito aumentaram as experiências místicas e contatos com o demônio, pois os valores que davam segurança às pessoas – fundamentados pela Igreja – estavam em declínio (Corso, 2003). Novos tempos demandaram uma nova ética. Conforme Lindberg (2001), a credibilidade da Igreja estava em questão, e “às vésperas das Reformas, a questão já não era se a Igreja deveria ser reformada, mas quando” (p.72).

Delumeau (2009) destaca que todos esses fatores – pestes, revoltas, fome, crise econômica, as guerras, o avanço turco, Guerra dos Cem Anos, o Grande Cisma da Igreja e a crise teológica – contribuíram para a instituição de uma atmosfera de “fim de mundo”. A população europeia sentia tais acontecimentos como catástrofes, cataclismos que anunciavam a ira de Deus pela desobediência dos homens aos seus mandamentos. Os pecados acumulados na terra exigiam de Deus alguma atitude, para salvar “sua reputação” (p. 338). Era um “sinal dos tempos”. A figura do papa fora interpretada pelos reformadores, segundo o autor, enquanto sendo o Anticristo anunciado na Bíblia, e isto os localizava, historicamente, próximos do julgamento final. A sede em encontrar os caminhos do Criador dominava Lutero, Calvino e os questionadores do cristianismo em vigor, a fim de encontrar a salvação para as almas terrenas.

Porque o mundo era velho, tudo ia mal e logo iria ainda pior. E quando guerras, crimes, pestes e fomes acrescentavam-se à corrupção

e às discórdias da Igreja, ao esfriamento da caridade, à multiplicação dos falsos profetas, ao surgimento – já efetivo ou iminente – do Anticristo, podia-se duvidar da morte próxima de um mundo a uma só vez decrepito e pecador? (Delumeau, 2009, p. 344).

As traduções da mensagem divina feitas pela Igreja não davam mais respaldo à nova realidade vivenciada pela massa, já não amparavam. Essas traduções entraram em crise, foram questionadas em sua legitimidade, acusadas de terem se desviado da verdadeira mensagem de Deus. Era preciso ouvir a Deus novamente, ouvir sua voz ecoando na Bíblia, defrontar-se com seus enigmas, retraduzir sua mensagem. O papa – fazendo uma analogia ao mito da horda primeva de Freud – acabou por ser destituído de seu poder, desautorizado pelos súditos que se rebelaram para instituir, resgatar um “verdadeiro” pai, digno de veneração.

Assim, eclodiram as reformas. Ao ato de Lutero seguiram-se outros pela Europa, manifestando insatisfação com a Igreja e demandando modificações. Mais que os próprios escândalos e abusos da Igreja, o que mais desagradava aos reformadores eram tais concílios (que estudavam avanços e adaptações da Igreja aos “novos tempos”) e a aproximação da Igreja com o espírito humanista (Martina, 1997). Para eles, a verdade estava escrita na Bíblia, e tais mudanças eram distorções do cristianismo original. Um exemplo destas distorções, segundo Macedo (2000), se deu na incorporação por parte da Igreja de Roma de alguns textos apócrifos à Bíblia que, segundo os reformadores, não correspondiam ao livro sagrado da Igreja Primitiva. Não concordando com esses acréscimos, a Bíblia dos protestantes conta com 14 livros a menos do que a Bíblia dos católicos.

Avessos às alterações e adaptações da palavra divina, Grasserie e Kreglinger (1944) expõem que avanços – não só religiosos, mas nas ciências também – não eram bem aceitos por Lutero e companhia. Os luteranos, por exemplo, negaram a descoberta de Copérnico, e Calvino ordenou queimar Servet – pensador que defendia inovações nas ideias religiosas.

Segundo Martina (1997), em um primeiro momento, os reformadores não aspiravam fundar novas religiões, mas reformar a Igreja, da qual faziam parte; como isto não foi possível, encontraram como saída fundar suas próprias denominações, todas no intento de promover um retorno aos ensinamentos bíblicos em sua essência. Com os reformistas, a Igreja deixou de representar a “única fé” na Europa, e estabeleceu-se, de acordo com Lindberg (2001), a confessionalização – processo de constituição de identidade das comunidades dissidentes.

Lutero recebeu apoio dos príncipes alemães em sua iniciativa reformista, interessados em desvencilhar-se dos comandos vindos de Roma. Conforme salienta Souza

(2001), Lutero enfatizou o papel da fé na salvação, mais do que nas ações humanas (como a compra de indulgências), e defendia três princípios fundamentais: *sola gratia* (só a graça de Deus), *sola fides* (só a fé em Cristo) e *sola scriptura* (só a Escritura). Com sua ruptura para com o catolicismo, fundou a Igreja Luterana. Lutero, na visão de Lindberg (2001), discordou do rebuscamento teórico da Igreja Católica, apoiada em Aristóteles e nos clássicos. Lutero dava importância à experiência, à vivência da fé, defendendo o livre acesso dos fiéis à Escritura, empreendendo traduções da Bíblia para o alemão para disseminar a palavra de Deus.

Neste aspecto, pensamos que Lutero instituiu que o fiel poderia estar mais próximo da palavra divina. Se antes a Igreja preservou muito do enigmático da mensagem de Deus, ao conservá-la como inacessível, por exemplo, ao realizar as missas em latim, o fiel poderia entrar em contato direto com sua palavra. Também Lutero, afirma Corso (2003), adotando uma ortodoxia religiosa, um retorno à Bíblia, promoveu um afastamento do fiel para com o mundo, e a demonização deste: o homem deveria estar atento para não cair nas tentações, nas garras do diabo, que estava à solta. O fim estava próximo, afirma Delumeau (2009), e o diabo reinava na Terra.

João Calvino, reformador na França, juntamente com Ulrico Zwinglio, na Suíça, e João Knox, na Escócia, fundaram a Igreja Presbiteriana, cujos membros são chamados de cristãos reformados (Souza, 2001). Também surgiram no esforço de seguir e preservar o cristianismo bíblico, sem as modificações introduzidas pelo catolicismo, e o termo *presbítero* (que significa ancião), se refere ao modo de governo da igreja, formado por pastores e leigos anciãos. Para Souza (2001), os presbiterianos possuem outras diferenças em relação aos luteranos, entre as quais está que estes creem na presença real de Cristo na Eucaristia, enquanto aqueles a veem somente enquanto um ato simbólico, um ritual para celebrar, relembrar a ceia de Jesus com seus apóstolos.

Na Inglaterra houve a cisão com a Igreja, de acordo com Souza (2001), provocada, além dos motivos já apontados, pelo desejo do rei Henrique VIII de obter a nulidade de seu matrimônio com Catarina de Aragão para casar-se com Ana Bolena, por quem havia se apaixonado e que nutria esperanças de poder lhe dar um herdeiro homem – já que Catarina não poderia dar-lhe filhos. A partir disso fundou a Igreja Anglicana, que permaneceu praticamente a mesma igreja católica em suas crenças e práticas, mas separada de Roma.

Tais igrejas, apesar de rapidamente se espalharem pela Europa, como afirmam Grasserie e Kreglinger (1944), encontraram algumas resistências pelo caminho. É o caso da Dieta de Espira de 1529, decreto que restringia a liberdade dos cultos luteranos em regiões

católicas. Príncipes alemães protestaram contra esta determinação, e foi deste fato que essas religiões passaram a ser denominadas de “protestantes” (Souza, 2001).

Ante o crescimento protestante e à necessidade de promover sua própria reforma, a Igreja convocou o Concílio de Trento e deu início a uma série de mudanças que ficaram conhecidas como Contra-Reforma. Para Grasserie e Kreglinger (1944), em princípio, a Igreja reconheceu as críticas que lhe foram feitas, revendo seus interesses políticos e financeiros e não cedendo aos progressos renascentistas, voltando a adotar a ortodoxia, reprimindo avanços no pensamento religioso e nas ciências: queimando Giordano Bruno, condenando Galileu Galilei, proibindo livros, organizando ordens como a dos jesuítas para a conversão de povos pagãos e difusão da Igreja em outros territórios.

Na medida em que se estruturaram, as igrejas protestantes conseguiram se estabelecer e construir seus respectivos sistemas de explicação do mundo. Segundo Lindberg (2001), o período que abrange o final do século XVI e início do século XVII ficou conhecido como período da ortodoxia protestante, fruto do esforço dessas religiões em delimitarem o seu campo, buscando diferenciar-se não somente do catolicismo como também entre si. A ênfase foi dada à doutrina em detrimento da experiência de iluminação. Como afirma o autor, no início das reformas a fé em Deus e a inspiração eram enfatizadas, fator que agora cedia lugar à aceitação intelectual da divindade.

Suponhamos, pois, que, de algum modo, o pulsional, em tempos de crise de valores e mudanças, demanda novas traduções. Assim, rompe com o instituído por meio das explosões místicas (experiências pessoais, íntimas de contato com o divino) corroborando para esta cisão, como se a pulsão rompesse a barreira da repressão que a normatiza através das regras da religião em busca de novas respostas. Porém, a partir de um momento tais movimentos novos – como o protestantismo da época – acabam por normatizar a pulsão, e de instituintes passam a instituídos, e os fenômenos místicos, por sua vez, acabam por ser excluídos deste espaço.

A religião, afirma Benmasour (1998), possui um movimento de promover traduções e retraduções dos enigmas, e por esta via podemos compreender o surgimento de um grande número de denominações de raiz protestante. A partir dessas matrizes principais (Luterana, Reformada e Anglicana) surgiram outras igrejas, que também se enquadram na categoria de “históricas”. A Igreja Batista, segundo Souza (2001), surge do interior da Igreja Anglicana em 1609, fundada pelo pastor John Smith, que discordava, sobretudo, do batismo de crianças, defendendo-o somente para adultos. Muito influenciado pela doutrina de Calvino, aboliu o

culto a Maria e aos santos, e também promoveu, à sua maneira, um retorno ao cristianismo bíblico, sem os ritos e conceitos introduzidos pela Igreja Católica.

Também nascida de uma dissidência da Igreja Anglicana, nasce no século XVIII a Igreja Metodista. “Metodista” era uma expressão atribuída aos seguidores de John Wesley, fundador da igreja, por se caracterizarem como *metódicos* em sua fé: buscavam seguir rigorosamente os ensinamentos bíblicos, se dedicando a levar uma vida santa, estudar a Bíblia, auxiliar os mais pobres e cultivarem costumes e conduta exemplares.

De uma dissidência de dentro da Igreja Batista, afirma o autor, surgiu a Igreja Adventista (de advento, vinda). Suas origens remontam à profecia mal-sucedida do pastor batista William Miller, que afirmara que Jesus voltaria no dia 21 de março de 1844. Falhando sua previsão, prorrogou o advento para o dia 22 de outubro, que novamente fracassara. Excomungado pela Igreja Batista, continuou suas pregações e introduziu algumas mudanças, tais como o hábito de guardar o sábado, não tomar café, não comer carne de porco e não fumar, fundando sua própria igreja, que permaneceu crendo na volta de Jesus. Com o passar do tempo, houve novas divisões dentro do movimento adventista, dando origens a outras denominações.

No Brasil, conforme Moreira (1996), os protestantes tentaram se instalar desde meados do século XVI, através das embarcações francesas e holandesas, porém os invasores foram expulsos pelos portugueses (católicos). O protestantismo começou a se instalar de fato no Brasil a partir do século XIX, de dois modos diferentes: pelas missões (enviados de outros países com o objetivo específico de fundar as igrejas, por conseguinte também colégios e hospitais) e pelas migrações (com a vinda de povos europeus para trabalhar e viver no país que acabaram por fundar as igrejas em suas colônias). Assim, se instalaram a Igreja Anglicana (1808), a Luterana (1824), a Congregacional (1855), a Presbiteriana (1859), a Metodista (1867), a Cristã Evangélica (1879), a Batista (1882), os Luteranos de Missouri – uma derivação do luteranismo nos Estados Unidos (1890) e a Igreja Adventista (1894).

Estas seriam, portanto, as igrejas protestantes históricas. Podemos notar que, apesar de discordarem entre si em alguns pontos da mensagem bíblica e das práticas, todas de maneira geral defendem um retorno a um cristianismo verdadeiro, buscando estar ao máximo em concordância com a palavra de Deus. Tais igrejas, como já dito, se caracterizam, entre outros aspectos, pelo grande rebuscamento teórico que atingiram. Dando ênfase à intelectualidade, a vivência do fiel pela experiência mística não ganha muito espaço em seus templos. Quando a pulsão irrompeu de seu domínio racional, nasceu uma nova corrente dentro do protestantismo: os pentecostais. Vamos a eles.

2.2 O PENTECOSTALISMO NO MOVIMENTO PROTESTANTE

No intuito de “despertar o entusiasmo religioso dos cristãos” (Souza, 2001, p. 153), dentro do protestantismo surge um movimento, o pentecostal, o qual, segundo Almeida (2009), resgatou um aspecto do cristianismo que há tempos caíra no esquecimento tanto de católicos quanto de protestantes da Reforma: a experiência dos dons do Espírito Santo. O nome deste movimento remete à passagem bíblica presente em *Atos dos Apóstolos*, a qual relata um grande arrebatamento dos discípulos de Cristo, que manifestaram a presença do Espírito através de um êxtase religioso.

Segundo o mito de origem da experiência pentecostal, como expõe Rivas (2001), o Espírito Santo sempre esteve presente na humanidade. Suas manifestações no Antigo Testamento se dão, sobretudo, através da descida sobre profetas – conferindo-lhes o poder de lançar previsões e palavras de inspiração ao seu povo – e sobre os heróis – aumentando suas forças no combate aos inimigos. O Espírito Santo seria uma espécie de força vinda de fora, que atua no indivíduo como um *plus*, um algo a mais que está além do próprio sujeito que é tomado pelo Espírito de Deus.

Ao longo da Bíblia, afirma o autor, os profetas anunciaram que um dia o Espírito se derramaria sobre os homens, e isto se concretizou através de Jesus. De acordo com Leite Filho (1994), a passagem de Jesus na Terra foi guiada pelo Espírito Santo, que lhe conferiu os poderes de exorcizar demônios e operar milagres e curas. Sua própria concepção, afirma Rivas (2001), fora um ato do Espírito Santo – Maria permaneceu virgem com a gravidez do menino Jesus.

Com a morte de Jesus, ou seja, com o pagamento do pecado original através do oferecimento de sua vida ao Pai, o Espírito Santo, enfim, desceria aos homens. Jesus passara a responsabilidade de pregar a boa nova a seus discípulos, animando-os ao dizer que seriam guiados pelo Espírito Santo.

A festa de pentecostes, segundo Rivas (2001), aparece no Antigo Testamento hebraico como “Festa das Semanas”. Consistia em uma festa agrícola em suas origens, para celebrar as colheitas. Incorporada pela religião, passou a celebrar a aliança estabelecida entre Deus e Noé: Deus não mais provocaria outro dilúvio sobre a Terra, desde que todo ano fosse realizada uma festa, a Festa das Semanas. Tal festa significaria, segundo o autor, a renovação desta aliança. Na época pós-exílica, transformou-se na festa da doação da lei, quando as tábuas dos Dez Mandamentos foram entregues a Moisés. Por ser comemorada cinquenta dias

após a Páscoa, expõe Leite Filho (1994), a festa recebeu o nome *pentecostes* (quincuagésimo dia).

O fenômeno de Pentecostes, segundo Leite Filho (1994), foi sabiamente planejado por Deus: era uma das três grandes festas do ano, junto com a Páscoa e Tabernáculos, e nelas todos os homens eram obrigados a comparecer. Havia grande aglomeração de pessoas, e em *Atos* são citadas dezesseis nacionalidades. A mensagem de Deus, portanto, teria grande alcance. O espetáculo – é assim que o autor denomina o evento – ocorreu dez dias após a ascensão de Jesus. Segundo o autor, os onze apóstolos e mais cento e vinte pessoas estavam reunidas no Cenáculo. Três mil pessoas receberam a palavra do Espírito, entre outros dons como curas, falar línguas estranhas (glossolalia), etc.

A festa, que celebrava a *colheita de grãos*, após o evento miraculoso passou a simbolizar a *colheita de almas* para Deus. Se muitos anos antes, na mesma data, Deus outorgou as leis a Moisés, agora uma nova lei era oferecida aos homens: “a lei do espírito, e não a da letra – a graça de Deus” (Leite Filho, 1994, p.155). Se antes as leis eram escritas em tábuas, expõe Rivas (2001), o dedo de Deus a inscreveu nos corações dos homens. Assim, há uma universalização do carisma profético, aponta o autor, que ocorrerá até a vinda do Senhor.

O autor expõe que o evento foi tão importante quanto a crucificação e a ressurreição, pois que cada indivíduo pôde experimentar a graça divina por si, viver e ter significado em sua vida. O fenômeno, segundo padres e pastores, significou também a descida do Espírito Santo aos corações de cada um, e que confirmava ainda mais o seu poder sobre os humanos. A partir de tal evento, os apóstolos e cristãos seguiram pelo mundo a pregar a palavra de Cristo para diferentes povos.

As tentativas de reeditar a experiência relatada na Bíblia vêm de longa data. As raízes do pentecostalismo, segundo Santos (2002), se encontram desde as reformas protestantes do século XVI, atravessando o século XVIII, a partir de grupos religiosos que enfatizavam a importância do recebimento da iluminação direta do Espírito Santo sobre os fiéis para a compreensão dos textos sagrados, o que frequentemente se dava corporalmente, quando arrebatados. Tais cultos se caracterizavam pelo forte emocionalismo e pelas “reações físicas violentas, tanto de medo como de alegria” (Santos, 2002, p.16).

O pentecostalismo, enquanto movimento significativo dentro do protestantismo, tem seu marco inicial em 1906, no interior de uma igreja metodista localizada na rua Azusa, em Los Angeles, Estados Unidos. Nesta, relata Almeida (2009), durante uma fervorosa pregação dirigida aos fiéis acerca da importância da experiência de Pentecostes, um menino negro de oito anos foi arrebatado pelo Espírito Santo, manifestando-o pela glossolalia – o falar em

línguas estranhas, incompreensíveis. Desta pequena igreja negra estadunidense, o fenômeno pentecostal se espalhou pelo país, surgindo novas denominações protestantes e a “renovação” das tradicionais.

Em relação às igrejas protestantes históricas, como aponta Santos (2002), as pentecostais mantiveram, entre outros aspectos, a crença na salvação pela fé (e não pelas obras), na existência do céu e do inferno e no retorno de Jesus Cristo. Como diferenciadores em relação às suas antecessoras, introduziram, principalmente, o batismo pelo Espírito Santo e o arrebatamento manifestado pela já referida glossolalia.

Souza (2001) e Santos (2002) destacam que, nessas igrejas, as orações são acompanhadas pelos participantes do culto com louvores e exclamações como “Deus maravilhoso”, “Aleluia” e “Obrigado, Jesus”. Também é permitido que os membros deem seu testemunho de curas, milagres, entre outros, bem como dar uma mensagem aos demais, fruto de sua inspiração.

Mariano (1999) propõe que o pentecostalismo pode ser classificado em três ondas: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo (ou pentecostalismo de segunda onda) e neopentecostalismo.

O pentecostalismo clássico está representado, no país, pelas igrejas Congregação Cristã (1910) e Assembléia de Deus (1911). Ambas foram fundadas no território brasileiro por missionários estadunidenses, que receberam revelações do Espírito Santo ordenando a pregação do evangelho para fora dos Estados Unidos (Almeida, 2009). Essas igrejas são consideradas clássicas, segundo Mariano (1999), pelo seu caráter de pioneirismo e pelo seu grau de institucionalização: de um início baseado na inspiração pelo Espírito Santo, assim como ocorrera também às igrejas protestantes históricas, passaram a um alto grau de formalização teológica.

Da mesma maneira que ocorrera nos primórdios do protestantismo, a explosão de manifestações místicas pode ser entendida como busca por novas traduções da mensagem divina (quando as traduções instituídas entram em crise); na medida em que o corpo teológico das igrejas que têm seu início nas manifestações místicas se desenvolve, a religião passa a dar grande ênfase à racionalidade, fechando o campo das “traduções possíveis”. Embora as religiões pretendam ser totalizadoras, sempre sobrar algo como enigma, não resoluto. Se o inconsciente não pode ser *domado* pelo consciente²², se a pulsão não se esgota em uma

²²“Se, dessa forma, verificamos que o inconsciente nunca supera a resistência do consciente, então também abandonamos nossa expectativa de que o inverso aconteça no tratamento, a ponto de o inconsciente ser totalmente domado pelo consciente” (Freud, 1897/1996, p. 310).

elaboração secundária, logo temos as manifestações místicas (êxtases, encontros com o divino) como tentativas de ligação a novas representações, novas metabolizações, através de um reencontro desnivelado, excessivo e sexual, ocorrendo a quebra de antigas traduções e o levantamento de novos respaldos à pulsão, ao desamparo, como é o caso do derramamento pelo Espírito Santo.

A partir da década de 40, especialmente no pós-guerra, Mariano (1999) assinala que se espalharam pelo mundo, a partir dos Estados Unidos, os cultos de cura divina. No Brasil, principiou em 1951 através de missionários americanos da Cruzada Nacional de Evangelização, ligados à Igreja do Evangelho Quadrangular. Excursionando pelo Brasil, difundindo cultos de cura divina para grandes massas e investindo na mídia, atraíram para seus templos as camadas mais pobres da população. Segundo Santos (2002), esta segunda “onda” pentecostal continuou a dar ênfase às manifestações do Espírito Santo e à glossolalia, como suas antecessoras, mas diferenciou-se pela introdução das curas divinas dentro dos cultos, que também se caracterizavam pelo seu caráter mais informal.

Este movimento teve como efeito a fragmentação do pentecostalismo clássico e o surgimento de novas igrejas: Brasil Para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), Casa da Bênção (1964), entre outras. Além destas novas denominações, temos também, a partir da década de 60, as igrejas históricas renovadas, que mantiveram as doutrinas do protestantismo histórico acrescentando a elas as manifestações do Espírito Santo (ênfáticas pelos pentecostais) em seus cultos.

Essas duas “ondas” do pentecostalismo, de acordo com o autor, não apresentam grandes divergências teológicas, pois a Igreja do Evangelho Quadrangular nasceu do corpo teológico da Congregação Cristã e da Assembléia da Deus e não propôs grandes mudanças no mesmo. Suas diferenças se dão, principalmente, na ênfase em um ou outro dom do Espírito Santo – no pentecostalismo clássico, a glossolalia; no deuteropentecostalismo, a cura divina – e no modo de propagação evangelística – a segunda onda investindo fortemente em jornais, rádios e televisão, cultos em ginásios e estádios, e suas igrejas sediadas em antigos teatros e cinemas.

A partir dos anos 70 começa a surgir, segundo Santos (2002), uma terceira “onda” dentro do pentecostalismo, denominada de neopentecostalismo, trazendo uma série de mudanças e novas práticas para dentro do protestantismo.

3. O NEOPENTECOSTALISMO

Após passarmos rapidamente pela história do protestantismo, chegamos ao neopentecostalismo, mais recente movimento surgido em seu interior. No meio acadêmico, esta terceira corrente do pentecostalismo recebe diferentes nomes. Como observa Oro (2003), há autores que o nomeiam de “agência de cura divina”, “pentecostalismo autônomo”, “pentecostalismo de terceira onda”, “pós-pentecostalismo”; ou ainda “pentecostalismo tardio”, de acordo com Tavares Neto (2000), entre tantas outras nomenclaturas. De qualquer forma, todas tentam marcar uma fronteira, uma diferenciação com o pentecostalismo de até então. Adotamos neste trabalho o termo *neopentecostal*, por ser o termo mais difundido e aceito no meio acadêmico-científico e também porque o prefixo *neo*, conforme Mariano (1999), justifica-se tanto pelas inovações e modificações que o movimento trouxe em relação ao pentecostalismo, quanto por ser um movimento recente.

Surgindo nos anos 60, nos Estados Unidos, o neopentecostalismo desembarcou em terras brasileiras durante a década de 70. No início, foram “importados” livros, teólogos, pastores, bandas religiosas, entre outros, porém, como afirma Almeida (2009), rapidamente o neopentecostalismo brasileiro passou a gozar de independência teológica, passando a “exportar” suas igrejas para outros países do mundo.

No Brasil, segundo Mariano (1999), o neopentecostalismo principia no interior da *Igreja de Nova Vida* (1960), na qual se formaram os líderes das principais igrejas neopentecostais: Edir Macedo, fundador da *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977), R. R. Soares, fundador da *Igreja Internacional da Graça de Deus* (1980) e Miguel Ângelo, fundador da *Cristo Vive* (1986). Junto com essas três igrejas, temos também a *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* (1976), *Comunidade da Graça* (1979), *Renascer em Cristo* (1986) e *Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo* (1994) compondo o quadro das principais representantes do neopentecostalismo no país.

Além dessas igrejas mais conhecidas e estabelecidas existem as comunidades que, na visão de Tavares Neto (2000), consistem em grupos que gozam de autonomia em relação aos demais, não se filiam a nenhuma destas grandes nomenclaturas e se caracterizam por se guiarem através de uma forte liderança. Estas comunidades surgem principalmente em locais de maior pobreza. São, muitas vezes, templos que se fixam em pequenas salas comerciais, com grupos pequenos de participantes. No entender do autor, essas comunidades estão dentro do que se classifica como neopentecostalismo, porém são autônomas (não possuindo uma

matriz à qual deve fidelidade ideológica) e, por isso, são muito particulares – possuem características próprias do grupo que a formou.

Como expõe Tavares Neto (2000), o neopentecostalismo se consolidou nas décadas de 70 e 80, em um contexto de crise social e política, ponto de vista que Mariano (2004) e Benedito (2006) compartilham, afirmando que o contexto brasileiro nesta época era de aumento do desemprego, da violência, da criminalidade, de abertura política, de redemocratização do país, de pluralismo religioso, crescimento dos meios de comunicação de massa e de enfraquecimento da Igreja Católica. Vemos nessa crise social alguma semelhança com o contexto das Reformas – uma crise que abala as repostas instituídas, que demanda novos contornos frente ao risco de desamparo. Digamos que a tradução do mundo das igrejas entra em colapso com as mudanças deste mundo, necessitando de retraduições.

Para Benedito (2006), a crise trouxe um desencanto para com o mundo, o que demandou um novo suporte ao desamparo humano, algo que promovesse uma revitalização, um reencantamento do mesmo. Uma destas respostas surgiu do transcendental, por meio das igrejas neopentecostais. Pinezi e Romanelli (2003) nos trazem que o neopentecostalismo é visto como se utilizando magicamente da Bíblia. Entendamos tal uso mágico como a busca de compensadores pessoais, não coletivos, conforme coloca Oro (2003). Seria a busca de cura para uma doença, a busca por um emprego, pelo reatar de um relacionamento, enfim, benefícios pessoais. Se antes a magia era utilizada para proteger do “olho gordo” e da bruxaria, ou seja, para males sobrenaturais, se expandiu, segundo o autor, para defender dos males da sociedade atual: desemprego, solidão, depressão e pobreza.

Esses compensadores pessoais, afirma Oro (2003), prevalecem quando um novo movimento religioso nasce, e conforme a religião vai se desenvolvendo os compensadores pessoais vão dando lugar às doutrinas, ao corpo de crenças. Após algum tempo, são oferecidos no mesmo espaço religioso tanto magia quanto religião: a primeira para quem é novo, para quem chega em busca de algum conforto para um problema particular e a segunda para quem já aderiu à igreja. Porém, muitas vezes a igreja atinge um nível tal de institucionalização que as “práticas mágicas” já não são mais admitidas em seu interior. É o que vimos em nossa breve história do protestantismo: este no início privilegiava a inspiração no Espírito Santo, o que foi paulatinamente sendo deixado em segundo plano em nome do desenvolvimento doutrinário.

Apesar de não existir homogeneidade teológica entre essas igrejas, Mariano (1999) destaca que elas possuem algumas características em comum, que, de maneira geral, as fazem participar da denominação “neopentecostal”. Assim, em relação às duas primeiras “ondas”

pentecostais (o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo), tais igrejas mantêm algumas características como antiecumenismo, investimento nos meios de comunicação, presença de lideranças fortes, cultos fortemente “emocionais”, participação na política e cura divina. Oro (2003) apresenta outras características que se mantiveram: atualização dos dons do Espírito Santo, inspiração pelo batismo no Espírito Santo e libertação do mal demoníaco, entre outros.

Em relação aos marcos diferenciadores, as igrejas neopentecostais trazem para o protestantismo, segundo Mariano (1999), três inovações: a *Teologia da Prosperidade*, o acirramento da batalha contra o diabo através da *Teologia do Domínio* e uma liberalização dos usos e costumes da vida religiosa, rejeitando o sectarismo e o ascetismo tão característico do meio protestante. Vejamos em que consiste cada um desses aspectos.

3.1 A PROSPERIDADE NOS PLANOS DE DEUS

O sofrimento humano, as dores e a morte, vieram como consequência da desobediência dos primeiros humanos, Adão e Eva, diante da ordem de Deus de não provarem do fruto da árvore do conhecimento. Por não reconhecerem que Deus é maior, que deviam respeito e obediência a ele (Soares, 1998), e por caírem na sedução do diabo (na forma de serpente), o homem perdeu o paraíso, e tudo o que dele poderia desfrutar. A aliança entre homem e Deus fora desfeita.

A partir da descida do homem, tivera início todo o sofrimento que há na Terra. Desde então se encontra à mercê das regras terrenas. O desamparo humano é explicado pela fragilidade – já não está protegido no Éden – e pela constante tentação demoníaca: “A vida humana está ameaçada! Há um espírito de destruição e morte pairando no ar. O Diabo e seus anjos usam tais situações para destruir o ser humano fisicamente e espiritualmente” (Soares, 1998, p. 120).

Tal pecado – o cometido por Adão e Eva – só pudera ser perdoado a partir do oferecimento da vida de Cristo, que pagou na crucificação a dívida humana para com o Pai. Desde a morte de Jesus, portanto, o homem se encontra salvo do pecado primevo, a aliança fora restaurada, e então “todo o poder sobre todas as coisas nos é devolvido” (Soares, 1998, p. 121). O desejo de Deus, segundo Macedo (2000), é ter novamente o ser humano em seu

paraíso. Como o Pai prometera o seu reino aos filhos, e estes já se redimiram pelo “cordeiro de Deus”, logo podem herdá-lo e desfrutá-lo.

No entanto, o reino de Deus não virá somente após a morte, creem os neopentecostais. A humanidade voltará, um dia, a viver como no jardim divino, afirma Soares (1998), uma vez que Deus prometera. Mas desde já pode ter uma vida abundante, sendo fiel a Ele. Segundo Mariano (1999), este grupo se distancia do cristianismo tradicional – que pregava um afastamento do mundo, fonte de sofrimento e perdição, e que confortava as pessoas ao prometer que a graça viria um dia, e os justos seriam recompensados por tudo o que suportaram na Terra – ao entender que se pode ter acesso ao paraíso aqui mesmo, sem ter de esperar para obter felicidade após o julgamento final. É entendendo que o cristão tem direito a ser feliz, a gozar a vida, a ter saúde e sucesso profissional, pois ele tem direito a *tomar posse* da riqueza divina, que nasce a Teologia da Prosperidade.

A Teologia da Prosperidade subverte radicalmente o velho ascetismo pentecostal. Promete prosperidade material, poder terreno, redenção da pobreza nesta vida. Ademais, segundo ela, a pobreza significa falta de fé, algo que desqualifica qualquer postulante à salvação. Seus defensores dizem que Jesus veio ao mundo pregar o Evangelho aos pobres justamente para que eles deixassem de ser pobres (Mariano, 1999, p. 159).

Souza (2001) afirma que, por meio da Teologia da Prosperidade, o fiel crê que deve buscar adquirir bens materiais, gozá-los, já que os bens materiais consistiriam em “graça divina”. A pobreza, a doença e o fracasso são atrelados à inobservância das leis de Deus, à ação demoníaca na vida. Enquanto a Igreja Católica recentemente incluiu a “acumulação excessiva” na lista dos novos pecados, as igrejas neopentecostais não veem mal algum nesta acumulação. O dinheiro perde o caráter pecaminoso, sujo, habitualmente a ele associado. Para Soares (1998, p. 145), o dinheiro carrega consigo o valor que atribuímos a ele: “Não se pode negar que o dinheiro é a alavanca mais poderosa do mundo sem Deus: todos se curvam à força do dinheiro. Ele é uma bomba, uma arma poderosa que precisa ser usada adequadamente. Seu efeito dependerá do uso que lhe dermos”.

Dessa maneira, há um incentivo do progresso econômico dos fiéis. Ao invés de enaltecer o sofrimento, o que é tradicional no cristianismo, o neopentecostalismo enaltece o bem-estar no mundo (Oro, 2003). A pobreza se torna sinônimo de falta de fé, de descumprimento das leis divinas, de maldição. Mesmo quando o infortúnio é causado pelo diabo, o sofredor tem seu papel de contribuição ao abrir as portas para a entrada do “inimigo”. As determinações históricas e sociais dão lugar a uma culpabilização que recai sobre o

indivíduo. O fiel que se encontra na pobreza ou em alguma espécie de sofrimento encontra no neopentecostalismo uma explicação, um sentido para seu atual estado. Mais do que por motivos sociais e/ou econômicos, tudo se explica espiritualmente: por desconhecer as leis de Deus, não possuir fé suficiente ou, ainda, mesmo tendo fé e observando a palavra divina, por não possuir habilidade nos negócios e na administração financeira. Por isso, Soares (1998) argumenta que sua igreja se desdobra mais em campanhas missionárias, em doutrinações e pregações do que em obras sociais, pois, em primeiro lugar, sua tarefa está em salvar as almas do domínio de satanás, fonte de todos os males.

A Teologia da Prosperidade, afirma Mariano (1999), tem suas raízes nos anos 40, mesclando uma série de cultos, seitas e práticas que valorizavam as curas divinas, tranSES, possessões, profecias, contatos com o sobrenatural, esoterismo e metafísica²³. Seu principal precursor é o pregador (de origem batista) estadunidense Kenneth Hagin. Em suma, suas pregações giraram em torno da promessa de uma vida feliz – sem doenças, sem sofrer e com abundância material – com a condição de que o fiel deve obedecer às leis bíblicas.

De acordo com Mariano (1999), a partir da década de 70, com uma maior modernização do país, maior mobilidade social e maiores oportunidades de consumo – bem como maior apelo ao mesmo – os crentes brasileiros passaram a querer usufruir dos prazeres do mundo, o que era inibido pela teologia pentecostal de então:

Diante da mobilidade social de parte dos fiéis, das promessas da sociedade de consumo, dos serviços de crédito ao consumidor, dos sedutores apelos do mundo da moda, do lazer e das opções de entretenimento criadas pela indústria cultural, essa religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais e materiais dos crentes, ou fazia concessões (Mariano, 1999, p. 148).

A Teologia da Prosperidade, para o autor, consiste na reinterpretação da Bíblia legitimando que a busca de riqueza e bem-estar no mundo não estariam na contramão dos planos divinos. Nesta teologia o fiel pode dar vazão tanto ao seu desejo de sair do sofrimento que uma privação econômica lhe acarretava, isto é, poderia *desejar sem culpa* conseguir dinheiro, seja para pagar suas dívidas ou sair da condição miserável como para ascender a um ideal de vida bem sucedido ou mantê-lo com o aval dos céus. “Não podemos servir a Deus e às riquezas, mas podemos servir a Deus com as riquezas” (Soares, 1998, p. 18). Tal teologia ofereceu uma resposta ao dilema do desamparo, e, diante de uma nova realidade que se descortinava na sociedade brasileira, novas traduções a essa nova configuração.

²³ Para maiores detalhes sobre tais influências, vide Mariano, 1999, p. 151-152.

No entender de Mariano (1999), apesar de, na superfície, a Teologia da Prosperidade lembrar a *ética protestante* das Reformas, o neopentecostalismo traz algo diferente. Isto porque, segundo explana, a ética calvinista pregava que o homem poderia exercer seus dons (dados por Deus) no trabalho, constituindo assim a atividade laboral um estado de graça, uma manifestação divina, uma obra de Deus. A riqueza, no calvinismo, não era o objetivo final da inserção do fiel no trabalho, mas, se ocorria, era uma consequência. O calvinismo, tal como Weber analisa, ajudara no estabelecimento do capitalismo na rigidez da disciplina calvinista, que acabou se estendendo ao trabalho, além de que, religiosamente, o homem deveria ser abstêmio, não gastar com bens supérfluos, só com o necessário – o que contribuiu com o acúmulo de capital.

Já na ética neopentecostal, expõe o autor, não há contribuição ao desenvolvimento do capitalismo, um questionamento em sua lógica, apenas a legitimação deste sistema. O fiel é empurrado para que penetre no mesmo, a consumir e a gozar dos bens materiais, mas não traz o progresso econômico de seus membros, apesar de tanto incentivá-lo. Mais que trazer recompensas materiais, afirma o autor, o neopentecostalismo atua fortalecendo a auto-estima dos que nele creem, na promessa de que podem conseguir o progresso que tanto desejam.

É interessante que tal projeto de felicidade nos é acessível pela noção de direito que é introduzida pelos neopentecostais. Como afirma Mariano (1999), Deus prometera a felicidade aos homens na Bíblia, e, portanto, estes têm direito à mesma. Não é necessário que se passe uma vida de restrições, dores, sofrimentos, já que Deus não quer que o homem sofra, quer vê-los felizes. Por isso, se sua criação está destinada à felicidade, pode-se *cobrá-la, exigi-la* do Pai.

Isto porque a Teologia da Prosperidade traz em seu gérmen o movimento de *Confissão Positiva*, do qual Hagin era seguidor (Mariano, 1999). Tal movimento apregoava que as palavras têm poder de agir sobre a realidade e de modificá-la. A começar pela palavra do Pai, que criou o Universo através do verbo: ao proferir “haja luz”, “haja um firmamento” e “haja separação entre águas e águas”, por exemplo, a luz se fez, o firmamento se ergueu e as águas se separaram.

Mas os homens possuem o mesmo poder de Deus? Não na mesma magnitude, mas em certa medida. Mariano (1999) mostra que, para os neopentecostais, os homens têm a mesma essência divina, e, portanto, partilham de seu poder. Por isso, a palavra dita com fé faz com que advenham mudanças em no meio. Mas, para isso, ponderam os pastores, é preciso que o fiel realmente tenha fé, que não se abale de que a sua ordem irá se realizar, pois, caso

chegue a duvidar, isso anula a sua ordem; mas também é aconselhável que o religioso aja no mundo rumo ao seu objetivo, pensam os neopentecostais.

A palavra, somada a uma conduta cristã e sem cair nas tentações do diabo, tem poder de realização. Em nome de Jesus, o fiel pode exigir de Deus o seu direito (Mariano, 1999). Por isso, o fiel neopentecostal parece se colocar no mesmo nível do Criador, dando ordem e exigindo seu cumprimento. É um direito do fiel, como se a Bíblia se assemelhasse a uma “Constituição Universal”, e a única coisa que o fiel faz é reivindicar o que o Pai prometeu. Deus tem um compromisso, não pode mudar de ideia e não cumprir: há um contrato que medeia os dois. É como se Deus tivesse uma dívida para com os homens, a de lhes dar o paraíso que uma vez já ocupou. Se o que foi ordenado a Deus ainda não se concretizou, o fiel, mais uma vez, não pode colocar em dúvida a realização, creem os neopentecostais, visto que, com certeza, no céu sua solicitação já foi atendida – basta confiar e esperar.

Porém, todo o direito carrega consigo deveres. Além da já referida fé e conduta cristã, o pagamento do dízimo se caracteriza como uma regra fundamental. Uma das formas do homem selar sua aliança com Deus, de obedecer a sua palavra, é cumprir com o seu pagamento. Na visão de Soares (1998), essa é a parte mínima que se deve a Deus, os *dez por cento* dos ganhos; se trata de uma lei espiritual. Dez por cento a Deus pertence. Assemelha-se a uma espécie de imposto cobrado, de caráter compulsório, está na lei. Quem não o paga, é classificado como “ladrão” por Soares (1998), uma vez que está se apropriando do que não lhe pertence.

Segundo Soares (1998), são pelo menos quatro os benefícios do pagamento do dízimo: a manutenção da Igreja (das obras, até mesmo para que o templo fique bonito e confortável), as bênçãos divinas, a prosperidade financeira (Deus não deixará faltar) e o reconhecimento (status social).

É dando que se recebe, pensam os neopentecostais, e tudo o que o fiel der a Deus, à igreja, lhe será multiplicado. Para ter direito às riquezas do mundo, o fiel deve, por sua parte, oferecer o dízimo e demais ofertas à igreja com “alegria, amor e desprendimento” (Mariano, 1999, p.44). Por isso, há uma grande ênfase no dinheiro dentro dos cultos neopentecostais e no recolhimento de dízimos.

Mas o dízimo é o mínimo, não basta. Com ele, apenas se devolve o que já é propriedade divina, é de direito de Deus. O fiel pode demonstrar maior fé, maior amor a Deus através de ofertas além-dízimo. Soares (1998, p.70) classifica tais ofertas como “sacrifícios que agradam ao Senhor”.

Quanto mais damos, mais estamos aptos para receber. Se tudo é de Deus, é mesquinhaaria estabelecer apenas uma porcentagem para devolver-Lhe e não abrir mão de nem mais um centavo! O amor não segue um padrão matemático que pode ficar preso a limites (Soares, 1998, p. 70).

O dinheiro, afirma Mariano (1999), carrega dentro destas igrejas o sentido de obediência a Deus (atender o seu pedido), fé (acreditar que dando a sua contribuição Deus lhe multiplicará em troca) e de preservação da aliança com o Pai (o fiel dá a sua parte porque tudo o que é seu a Deus pertence, e tudo o que é de Deus, a ele pertence). Pelo dinheiro, o neopentecostal torna-se sócio de Deus em seus bens.

Todavia, se os frequentadores dos bancos de tais igrejas permanecem na pobreza, em dificuldades financeiras, desempregados, entre outros, mesmo tendo fé, confiando no poder do Senhor e sendo dizimistas, é porque, conforme Soares (1998, p. 154): “Não basta dar o dízimo. Os negócios aqui na terra são administrados pelo homem. Se for inteligente, astuto e souber aproveitar as oportunidades, estes dons, aliados a bênção divina, farão dele uma pessoa tremendamente próspera”.

O dízimo e as ofertas funcionam como espécie de armamento contra as forças do mal. Como proteção contra os demônios, o fiel, pagando o que deve ao Pai, dando com alegria e fé, está fazendo a sua parte no combate aos demônios, afastando as forças do mal de sua vida:

Quando você dá o seu dízimo e contribui com suas ofertas para com a Igreja, você está dando um golpe poderoso nas ‘portas do inferno’. Satanás e seus demônios gemem a cada contribuição dos filhos de Deus. Eles sabem que isso significa a sua derrota (Soares, 1998, p.37).

Como medida de proteção, além dos dízimos e ofertas, dentro dos cultos neopentecostais encontra-se, sobretudo na Igreja Universal e na Internacional da Graça, pastores oferecendo aos fiéis espécies de amuletos, objetos abençoados, como lencinhos, pães, entre outros, que são entregues em troca de certas quantias de dinheiro. Como observa Mariano (1999), com esses utensílios essas igrejas se aproximam de seu público, com certa dose de magia e oferecendo algo concreto para assegurar sua fé. Com tais objetos, o fiel se protege dos poderes de Satanás, inimigo que o ronda a fim de ganhar mais uma alma para o seu reino.

3.2 O DOMÍNIO SOBRE O DIABO

Para o neopentecostalismo, o mundo está dividido em duas forças: o bem e o mal. O primeiro é a emanção das forças de Deus e seus anjos, e o último das influências perniciosas do Diabo e seus demônios. Essas duas forças travam sua batalha no plano supranatural, se enfrentando pelo domínio do universo. No meio desta luta está a Terra e seus habitantes humanos, que, por sua vez, não ficam imunes ao conflito entre céu e inferno; são aliciados por ambos os pólos para tornar-se um gladiador de um dos lados – ou ser um militante divino ou um servo do Diabo. O futuro do planeta está nas mãos do crente, que escolhe – mesmo sem ter consciência disto – a qual dos exércitos se unirá. Esta é, de acordo com Mariano (1999), a visão de mundo da crença neopentecostal.

Esses conceitos não são algo novo, já que tal dualismo entre Deus e o Diabo não se trata de uma invenção destas novas igrejas: desde o cristianismo primitivo existe o impasse entre as duas forças. Como traz Delumeau (2009), Lutero já impregnara o imaginário protestante com o perigo iminente de um diabo que estava à solta no mundo (lembremo-nos de que o fim do mundo estava muito próximo, no século XVI). Como escrito em *Eclesiastes*, não haveria nada de novo debaixo do sol? Não haveria nada de novo no diabo neopentecostal?

Segundo Mariano (1999), o que tais igrejas trazem de novo é uma *acentuação* do poder do Diabo em interferir diretamente na vida das pessoas e no mundo, a tal ponto que, nessas igrejas, se fala mais no “anjo decaído” que em Deus, afirma o autor. Todos os tipos de males que podem afligir o pobre humano podem ter como causa a ação do “inimigo”. Há até uma sintomatologia do demônio, proposta por Edir Macedo, composta de dez sinais típicos, expõe Mariano (1999, p. 115): “nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças cujas causas os médicos não descobrem, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão”.

A influência do demônio sobre a pessoa seria a responsável pela maior parte das doenças, insucessos, frustrações, desemprego, desarranjos familiares e toda espécie de sofrimentos. É somente através da conversão a Jesus que a pessoa pode se livrar da influência demoníaca.

Se o nosso mundo está entre a guerra cósmica Deus *versus* Diabo, os acontecimentos terrestres são atingidos pela batalha, provocados por uma ou outra força, e desta forma tudo o que acontece no planeta pode ser explicado por este esquema “bélico”. O mundo material, afirma Mariano (1999), é reflexo do mundo espiritual, e por isso vivemos entre guerra e paz.

A grande maioria dos problemas pelos quais os homens passam tem origem na ação de Satanás, Ele é o responsável por tudo de ruim que acontece. Sem ele não haveria maldade na Terra. Deus criou o homem para ser feliz, justo e perfeito. Quando dá ouvidos a Satanás e não é fiel a Deus, fica sujeito a toda sorte de males e problemas (Soares, 1998, p. 124).

Uma família inteira pode sofrer com as ações do Diabo. Se algum de seus membros, alguma vez na vida, se envolveu com alguma espécie de culto demoníaco (o que significa dizer: umbanda, candomblé, espiritismo kardecista e outros cultos tidos como diabólicos, idólatras, antibíblicos), segundo Mariano (1999), a família toda fica à mercê do diabo. Estes são chamados de *espíritos hereditários*, que lançam uma maldição intergeracional como, por exemplo, doenças incuráveis, congênitas, repetição ou sucessão de desgraças, que só podem se acabar pela força de Jesus, para isto necessitando de um trabalho de quebra de maldição. Esta crença se faz presente, sobretudo, dentro da Igreja Universal do Reino de Deus

O poder do demônio vai além, e não se fecha nos portões dos lares: ele se estende e afeta toda uma população, toda uma nação. De acordo com o autor, estes são os *espíritos territoriais*, que tornam possível a compreensão do porque países estarem condenados ao subdesenvolvimento, ao atraso, a situações lamuriosas. No caso do Brasil, seu atraso em relação aos países do “primeiro mundo” se deve ao fato de que, durante séculos, fomos idólatras ao cultuar Maria (Nossa Senhora Aparecida), bem como todos os santos imagéticos da Igreja Católica, e principalmente pela grande presença dos cultos afros em nosso território. Por este motivo, abrimos um portal para a entrada do Diabo, que fincou suas estacas em nosso território, frequentemente comparado pelos líderes neopentecostais a um “grande terreiro de macumba”.

O Diabo está no mundo, importunando, ludibriando, cooptando seres humanos para se aliarem ao seu projeto de dominação. Com um Diabo tão presente na vida e no cotidiano, os fiéis têm de se armar e sair à luta para enfrentar e exterminar o mal do mundo (Mariano, 1999). Diferente do antigo cristão, que temia o Diabo e adotava medidas para se proteger de seus ataques, o fiel neopentecostal vai à caça, procura-o para *amarrá-lo, queimá-lo* (expressões comuns no meio, que designam o domínio sobre o espírito malévolos). O papel que se dá ao demoníaco no neopentecostalismo é utilizado por Tavares Neto (2000, p. 4) como um dos critérios que diferenciam as igrejas protestantes entre si: “No Protestantismo Histórico os demônios são evitados; no Pentecostalismo Clássico mantidos à distância; na IURD [Igreja Universal do Reino de Deus] e nas comunidades são procurados e enfrentados

porque acreditam em demônios territoriais”. Seguem, com esta atitude, o exemplo de seu mestre, Jesus Cristo, que durante sua passagem terrena também realizou alguns exorcismos.

Lançando esforços na tentativa de exterminar a presença demoníaca no mundo, a fim de que, finalmente, a graça de Deus se faça presente, os neopentecostais vão ao ataque. O Diabo quer nos enganar, nos levar à ruína, ao inferno, e, por isso, nos ludibria, o que acontece, por exemplo, através de falsas crenças, de falsas religiões. Por isso, um dos aspectos que mais chamam a atenção no discurso neopentecostal, conforme explanam Silva (2007), Benedito (2006) e Oro (1997), é o ataque dirigido contra as demais religiões. Isso pode ser bem ilustrado pelo episódio ocorrido no final da década de 90, conhecido como “chute na Santa”, no qual o bispo Sérgio Von Helder desferiu pontapés em uma imagem de Nossa Senhora, em uma tentativa de demonstrar que a imagem não necessitava de adoração.

Como ressaltam os autores supracitados, os ataques neopentecostais não se dirigem com tanta frequência às religiões majoritárias e tradicionais, como as outras igrejas protestantes e ao próprio catolicismo, mas aos cultos afro-brasileiros, como candomblé e umbanda. Sua batalha é contra os demônios que corrompem os homens, que os tiram dos caminhos de Deus. O demônio se manifestaria de diversas formas, e uma delas é apresentando falsos ídolos, se deixando passar por divindades, quando, na verdade, se tratam de demônios, anjos decaídos desta guerra cósmica. Embora a perseguição aos cultos afros não seja novidade, salienta Mariano (1999), com o neopentecostalismo há uma perseguição declarada, um enfrentamento que chega às vias de fato. Na ânsia de levar a palavra de Deus a todos os homens, a limpar a Terra das moradas do demônio, estes fiéis já protagonizaram diversas polêmicas, por exemplo, ao invadir terreiros e destruí-los, sequestrar mães-de-santo para convertê-la, entre outros atos que viraram casos de tribunal, pela intolerância religiosa. Essa guerra santa é encabeçada principalmente pela Igreja Universal e pela Internacional da Graça.

Ao mesmo tempo em que há um ataque às crenças afro, tomando suas divindades como manifestações demoníacas, afirmam os autores como Oro (1997), Almeida (2009) e Mariano (1999) que há também um processo de incorporação desses *deuses* nos cultos. As entidades dos cultos afros são invocadas, chamadas ao púlpito, para que então o fiel, tomado por Exu, Caboclo, Preto-Velho ou Pomba-Gira, por exemplo, sofra o exorcismo – o descarrego – que o livrará desses demônios responsáveis pelos desajustes em sua vida.

Com isso, expõe Mariano (1999), não descartam que tais entidades afros sejam capazes de realizar curas e realizar boas obras na vida de seus seguidores, porém tudo isto se trata de manobras do Diabo para conquistar adeptos. Assim, não se nega a existência de tais entidades, como se fossem falsas, mas há uma legitimação de sua existência, de seu poder, de

sua ação na vida das pessoas. O que faz o neopentecostalismo, portanto, é dar um novo significado a essas manifestações e essas entidades. Em lugar de serem tratadas como divindades, são transformadas em demoníacas. Tais divindades são incorporadas à liturgia neopentecostal, fazendo parte de sua ação evangelizadora (Benedito, 2006).

Na visão de Mariano (1999), o neopentecostalismo promove este enfrentamento aos cultos espiritualistas, além do motivo de querer dizimar a influência do Diabo no mundo, porque seu público alvo, em sua maioria, se trata da população mais pobre, como já exposto. Trata-se de um mesmo público sendo visado, que procura soluções simbólicas, curas e maneiras de se lidar com as influências sobrenaturais.

Afirma o autor que uma ênfase tão grande sobre o personalismo da guerra espiritual, em outras palavras, sobre a interferência e o poder do demônio tão diretamente sobre a vida das pessoas, explicando toda a espécie de sofrimento, é a sobrevivência do que foi descartado pelas igrejas mais institucionalizadas. Nestas, pelo seu desenvolvimento teológico, aproximando-se mais da erudição, das ciências humanas, o papel do demônio foi sendo tomado cada vez mais como metáfora, tendo sua importância diminuída. Tal erudição não chegou às classes iletradas, sem acesso aos bens culturais, que mantiveram a crença em uma leitura literal da Bíblia, capaz de dar sentido à sua realidade. Na grande massa, o Diabo continuou forte, presente no mundo. O mundo entre a guerra de Deus e Diabo, anjos e demônios, em qualquer fato da vida, por mais ínfimo, se trata de uma crença muito difundida pelos neopentecostais.

Nesta perseguição ao Diabo, temos, conforme Mariano (1999), sobretudo nas igrejas Universal e Internacional da Graça, uma grande ênfase sobre a possessão demoníaca, até mesmo uma estimulação para sua manifestação nos cultos (com o intuito de livrar o fiel do sofrimento), e sua dissolução através do exorcismo. Nestas igrejas, o nome do Diabo é tão citado quanto o nome de Deus. Por sua vez, a possessão, de acordo com o autor, é mais importante, enquanto manifestação extática, que a tomada pelo Espírito Santo manifesto pela glossolalia, marcando aí outra grande diferença para com o pentecostalismo, fundado, sobretudo, pelo contato com o divino.

Tanto se combate o Diabo nas igrejas neopentecostais, para Mariano (1999), pois ele é o obstáculo, o impeditivo para que a graça divina, em forma de sucesso material, se derrame sobre o fiel. Pensamos que o combate ao demônio se faz tão veemente por outra particularidade destas igrejas: elas estão mais próximas do mundo, o que também as aproxima das tentações, do “príncipe deste mundo”, e por isso uma grande energia se faz necessária para afastá-lo. Vejamos como o fiel neopentecostal se insere no mundo.

3.3 UMA NOVA POSTURA NO MUNDO

Se antes os crentes eram conhecidos pela sua postura de cisão para com o mundo, desde a sua vestimenta (terno e gravata para os homens e saias e cabelos compridos para as mulheres) até seus costumes (não assiste à televisão, não vai a festas, não ouve músicas mundanas), os neopentecostais, como expõe Mariano (1999), vieram a derrubar esta imagem clássica. Esses novos evangélicos se misturam ao mundo, se inserem nele com costumes que, ao invés de o negarem ou recusarem, se aproveitam do que o mesmo tem a oferecer.

Mariano (1999) e Tavares Neto (2000) apresentam que tais igrejas trazem usos e costumes não tão rígidos quanto as igrejas anteriores; não há ênfase nos aspectos estéticos, como em relação às vestimentas: os neopentecostais vão à igreja com trajes normais, cotidianos. Não acreditam que a igreja deva controlar a vida das pessoas por meio de regras rígidas, persegui-las e reprová-las por regras de comportamento. Para Mariano (1999), os pastores afirmam que a função da igreja é apontar o caminho, e deixar o fiel decidir por si o que ele quer fazer. Normatizar seu modo de estar no mundo apenas o estigmatiza diante dos demais, e não é sinal de que seja mais cristão que os demais.

A flexibilidade em relação aos costumes e à vestimenta são reflexos do rompimento que tais igrejas promoveram em relação ao sectarismo e ao ascetismo, marcantes do pentecostalismo. De acordo com Mariano (1999), esses novos evangélicos já não querem se isolar do mundo, negá-lo, e esperar a felicidade somente após a morte no paraíso, como pregavam as igrejas anteriores. Antes de se concentrarem na vida celestial, na felicidade espiritual, os neopentecostais se preocupam com a vida aqui e agora, com a felicidade atual. Ao invés de adotarem a postura de cisão com o mundo, querem transformá-lo, melhorá-lo, e por isso se inserem na política, na mídia, em pregações, tentando converter mais almas e livrar o mundo das obras do Diabo. Pretendem entrar no mundo para recristianizá-lo.

A velha imagem do cristão mártir, desapegado dos bens materiais, sofredor e esperançoso pela justiça divina no outro mundo, “cai por terra” dentro dos templos neopentecostais: nestes é pregada a busca da riqueza, da ascensão social, do desfrute da vida terrena, que seriam sinais de que Deus abençoou o fiel nesta vida. Segundo esses evangélicos, assinala Mariano (1999), Jesus não quer que sofram, quer que sejamos felizes.

Sem culpas, sem rodeios ou escamoteações, esses crentes estão legitimamente interessados em bem viver a vida. Não é à toa que os

testemunhos de bênçãos dos crentes bem-sucedidos levados ao rádio e à TV, além de discorrerem sobre conversão a Jesus, renúncia às religiões idólatras, casamentos restaurados, curas milagrosas, superação da depressão, do alcoolismo, do uso de drogas e até do envolvimento em crimes, falam de empregados que se tornaram patrões, da aquisição de carros e imóveis luxuosos, de lucro nos negócios, de sucesso e vitória nas mais variadas atividades (Mariano, 1999, p. 46).

Uma das formas de inserção no mundo se dá através da música. O gospel é um movimento musical evangélico principalmente utilizado pelas igrejas Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo (Mariano, 1999), que se apropria dos mais variados ritmos e estilos musicais (o que inclui música romântica, funk, pagode, rock pesado, etc.) para louvar a Jesus. A palavra gospel vem do inglês *god spell*, e significa *palavra de Deus*. Este estilo musical deriva do blues que, segundo Collier (1995), teve origem no canto dos escravos negros dos Estados Unidos, como um canto de lamento, e também presente nas zonas de meretrício.

A incorporação de músicas populares transpostas de seus contextos de origem para serem “remoldadas” com mensagens religiosas não é algo novo; está presente desde as origens do protestantismo. Martinho Lutero, além de religioso, era também músico, compondo aproximadamente 36 cânticos, chamados “corais de Lutero” (Giani, 2002). Algumas de suas composições são executadas até hoje dentro das igrejas protestantes. Lutero, ao contestar alguns conceitos da igreja dominante na época, a Igreja Católica, criticou também as músicas utilizadas por esta. A Igreja Católica julgava as canções populares como profanas e prejudiciais ao espírito humano, e o que Lutero fez foi buscar inspiração nas músicas utilizadas pelo povo para compor seus hinos religiosos. Seu intuito era o de tornar-se popular, atingir o maior número de pessoas possível com sua mensagem. Giani (2002) traz as colocações de Vignal, segundo o qual, Lutero buscava músicas que fossem de fácil compreensão para seus fiéis: quanto mais familiares para estes melhor, facilitando assim a memorização e a apreensão dos conteúdos religiosos desejados pela igreja por parte dos seguidores.

[...] Lutero serviu-se também de fontes profanas populares. Da adaptação de uma melodia preexistente, Lutero compôs o coral natalino *Vom Himmel hoch, da komm'isch[ich] her* (*Do alto do céu venho até aqui*). Sua melodia foi retirada de uma canção que estava na moda, *Aus fremden Landen komm ich her* (*De um país estrangeiro, venho até aqui*) (Giani, 2002, p.22).

Portanto, podemos notar que o gospel repete algo já proposto na origem do protestantismo: apropriar-se das músicas populares e transformar seu conteúdo profano/mundano em religioso, realizando uma espécie de sublimação de tais músicas, na

medida em que suas letras sensuais e/ou “pecadoras” foram substituídas por letras religiosas, de louvor a Deus. No século XIX, o protestantismo nos EUA buscou inspiração no canto negro – jazz e blues – para construir o seu estilo denominado gospel, no qual os conteúdos de lamento dos escravos e letras sensuais características de prostituição foram substituídas por letras de fé (Collier, 1995).

Nos dias atuais, notamos que várias religiões derivadas do protestantismo utilizam estilos musicais diversos para levar a mensagem cristã aos seus fiéis, com o objetivo de alcançar um grande público e coerente com a missão de salvar o mundo da influência demoníaca. O demônio agiria através dessas manifestações culturais de massa, e os servos de Deus atuam na tentativa de salvar o mundo das letras sensuais de um funk, melancólicas de um samba-canção ou cheias de ira de um rock.

Os neopentecostais reverterem a visão de que o mundo é reino de pecados e tentações, tão característica do cristianismo, que via nos prazeres da carne fonte de fraqueza da alma, que deveria contemplar valores mais elevados, e o afirmam pregando que o fiel pode ser feliz nele, pode obter prazeres do mundo, desde que conserve uma conduta cristã.

Segundo Benedito (2006), além de visar a salvação da alma, a vida espiritual, eles dão grande ênfase ao aqui e agora, à vida terrena, ao bem estar do homem no mundo. A igreja se torna próxima do cotidiano dos fiéis, oferecendo não somente uma salvação a longo prazo, em uma vida pós-morte, mas a possibilidade de se livrar do sofrimento agora mesmo, graças à intervenção divina.

E este é um grande fator para o crescimento do número de adeptos dessas igrejas. Tavares Neto (2000), por exemplo, vê na centralização, na burocratização e elitização da Igreja Presbiteriana do Brasil, ocorrida sobretudo na década de 70 (com a assunção, por parte desta igreja, de posições semelhantes à do Regime Militar)²⁴, um forte motivo para a migração de fiéis para o neopentecostalismo, como tentativa de escapar a tal esquematização e tal rigidez na igreja.

Afirma Benedito (2006, p. 234) que a Igreja Universal, em seus cultos, oferece alívio aos males do mundo material que acometem as pessoas, tais como doenças, e, sobretudo, dificuldades financeiras. Além de conforto material, também oferece conforto psíquico, dando forças aos fiéis para persistirem na batalha, ao oferecer “um espaço para contato, ritos de

²⁴ Expõe Almeida (2009) que esta foi uma característica das igrejas protestantes durante a ditadura militar no Brasil: elas apoiaram o regime, pautadas no ensinamento bíblico de que o homem deve obedecer a seus líderes na terra, pois não há autoridade que não venha de Deus. Nesse sentido, muitas receberam apoio, inclusive financeiro, por parte dos militares, por não incitarem seus fiéis contra o governo.

estimulação e encorajamento, apresenta formas de canalização do descontentamento e de minimização da baixa auto-estima”.

Após traçarmos nossa caminhada até aqui e conhecermos um pouco em que consiste o neopentecostalismo, com seus pressupostos e crenças, é chegada a hora de lançarmos algumas considerações, tendo por base um aporte psicanalítico, sobretudo laplancheano, acerca deste movimento religioso.

4. A SEDUÇÃO NEOPENTECOSTAL

Uma das funções da religião, como vimos em Freud (1927/1996), é a de oferecer um porto seguro ao homem diante do mundo, dando uma congruência à realidade e auxiliando o *eu* em sua tarefa de organização. Quando essa realidade passa por transformações, as explicações sobre ela quebram-se, emerge novamente o desamparo – frente ao desconhecido, ao caótico, ao inominado – e ela precisa ser revestida por novas representações.

[...] quando o desamparo não deixa de ser apaziguado por certas representações religiosas, os homens experimentam, então, a necessidade de apelar para representações novas e mais tranquilizadoras, mais satisfatórias. É assim que se explicam, segundo Freud, as transformações históricas do sentimento religioso e das representações que lhe correspondem (Benmasour, 1998, p. 35-36).

Pelo desamparo podemos compreender as mudanças religiosas ao longo da história, tal como vimos em nosso breve histórico, e o mesmo pode ser aplicado ao neopentecostalismo. Seu contexto de surgimento, como acompanhamos no capítulo anterior, é de crise econômica e social. Conforme colhemos de alguns autores, sobretudo sociólogos, que se dedicaram ao estudo do neopentecostalismo, não são poucos os que entendem que o crescimento em adeptos e representatividade deste movimento, dando-se sobremaneira entre a população menos favorecida economicamente, se explica pela inserção dessas igrejas em um *locus* esquecido pelo poder público e demais instituições. É o que pensam Pinezi e Romanelli (2003), compreendendo que a razão do crescimento deste movimento está na desigualdade social e nas dificuldades geradas por tal condição (dificuldade no acesso à saúde, educação, desemprego, salários baixos, entre outros).

Santo Agostinho (Martínez, 1990), um dos pais da Igreja, já no século V d.C. observara que uma das maiores dificuldades para o estabelecimento do catolicismo se referia às condições de vida da população: sob a miséria e o desespero que assolavam a parcela mais carente da sociedade, cresciam as seitas pagãs e doutrinas que, contrariando a agostiniana, traziam um amparo maior aos mais necessitados, como, por exemplo, as doutrinas de Pelágio e Donato. O termo “seitas” é interessante, pois é assim que as religiões neopentecostais muitas vezes são tratadas pelas outras religiões. O papa João Paulo II, em uma de suas visitas ao Brasil, destacou a necessidade de o catolicismo fortalecer-se “ante as seitas” (Mariano, 1999).

Frente à dificuldade no acesso aos serviços de saúde, o neopentecostalismo, ao oportunizar um espaço dentro de seus cultos para a cura milagrosa de doenças, tanto que uma de suas nomenclaturas é “agência de cura divina” (Oro, 2003), oferece conforto aos males enfrentados por tal população, preenchendo uma lacuna deixada pelo catolicismo tradicional e pela medicina.

Com o propósito de superar precárias condições de existência, organizar a vida, encontrar sentido, alento e esperança diante de situação tão desesperadora, os estratos mais pobres, mais sofridos, mais escuros e menos escolarizados da população, isto é, os mais marginalizados – distantes do catolicismo oficial, alheios a sindicatos, desconfiados de partidos e abandonados à própria sorte pelos poderes públicos –, têm optado voluntária e preferencialmente pelas igrejas pentecostais (Mariano, 1999, p. 12).

Assim, os autores frisam este aspecto social e econômico para explicar o motivo pelo qual a terceira “onda” pentecostal vem crescendo nos últimos anos. Tal explicação, pensamos, faz-se necessária para compreendermos o contexto e muitos dos fatores implicados no fenômeno. Mas, seja como for, temos o desamparo, e, de algum modo, tais populações encontraram no Pai neopentecostal, que põe seu dedo diretamente na realidade e a modifica, por exemplo, em uma cura milagrosa, ou mesmo no conjunto de irmãos da igreja, congregando o pobre homem em uma comunidade que o ampara, fator destacado por Almeida (2009), a segurança, a proteção e o conforto que a luz dos demais deuses não conseguia levar a eles.

No entanto, Mariano (1999) afirma que não podemos resumir à marginalização e às precárias condições de vida as causas da expansão destas igrejas. O movimento da Renovação Carismática, corrente pertencente ao catolicismo que levou para dentro deste uma espécie de pentecostalização das práticas e que conta com o apoio do Vaticano, como uma medida para brevar o crescimento neopentecostal e diminuir a evasão de fiéis, tem como seguidores pessoas de camadas sociais medianas. A aceitabilidade e o sucesso do movimento Carismático nos fazem repensar se o fator “pobreza” seria o principal fator para a adesão ao culto neopentecostal. Talvez outros fatores sejam tão relevantes quanto os citados, para compreendermos o crescimento deste tipo de religiosidade em nosso país.

Estas explicações dos autores supracitados vão pela via do desamparo ou, como afirmamos anteriormente, pelo autoconservativo, tal como na teoria freudiana que prioriza a busca pela religião objetivando obter conforto e proteção paternos, abarcando o *eu* e deixando o pulsional em um plano segundo. Pensamos que o desamparo não pode ser desconsiderado, e

tem sua parcela de importância no fenômeno religioso; porém, pensamos que, apoiado no autoconservativo, há algo mais.

Esse algo mais pode ser encontrado, de certo modo, no próprio discurso desses autores. Um aspecto frequentemente destacado pelos mesmos, quando se referem às características dos cultos destas igrejas, é de seu apelo ao *emocional*: “rituais emocionais” (Oro, 2003), “forte tom emocional” (Pinezi e Romanelli, 2003), são alguns dos termos utilizados. Podemos nos perguntar: o que seria este apelo ao “emocional” ao qual os autores se referem? Para buscar uma resposta, poderíamos refazer esta questão em termos psicanalíticos: que destino o pulsional ganha em tais igrejas? Pensando na relação com Deus, para além do amparo, que sedução este Pai exerce sobre seus filhos, e que enigmas são decifrados das mensagens divinas? Assim, extrapolamos as explicações pela via do desamparo material rumo a uma compreensão do desamparo frente à mensagem enigmática do outro, como propõe Benmasour (1998); façamos como Freud (1927/1996): passemos do plano econômico ao libidinal, ou, como afirma Ramos (2003), do econômico material ao econômico pulsional.

Uma nova proposta de entendimento da Bíblia, uma nova forma de relação com Deus, novas traduções de suas mensagens são favorecidas ou se mantêm de pé por um rearranjo da casa de Deus: vejamos que novos delimitadores são introduzidos nessas igrejas, que paredes são construídas nesta tina que dão novos contornos à morada divina.

Para tanto, dividimos este capítulo em alguns tópicos. Se são muitos os elementos do neopentecostalismo que podem ser tomados como objeto de estudo, nos contentamos aqui em abordar alguns deles, pelo menos aqueles que nos pareceram mais fundamentais. Portanto, não nos propusemos a esgotar, a “dissecar” o neopentecostalismo, mas a tecer algumas análises que sejam úteis para a compreensão desta religiosidade. Se dividimos tais elementos em tópicos, isto se deve apenas por uma questão didática, posto que, muitas vezes, o leitor poderá notar a ligação, o entrelaçamento deles conforme desenvolvemos alguma ideia.

4.1 A TINA RELIGIOSA

O templo religioso demarca um espaço diferenciado dos demais lugares do mundo. Este se caracteriza por ser um lugar sagrado, a casa de Deus, demarcação que se dá literalmente pelas paredes que contornam os templos, desenhando seu espaço físico e

arquitetura, delimitando um lugar distinto de todos os outros – basta lançarmos nosso olhar para as construções religiosas ao redor do mundo, como catedrais, mesquitas, capelas, entre outras.

Se nas catedrais católicas – que impressionam pelas suas construções históricas e riqueza artística – e nos grandes templos protestantes tradicionais o sujeito contempla a grandiosidade divina e se depara com sua pequenez quando adentra a casa do Criador, pensamos que os templos neopentecostais trazem algo diverso. Nestes, também temos exemplos de catedrais majestosas, com aparência moderna e retoques luxuosos. Pelo seu *design*, trazem para uma linguagem mais moderna a grandiosidade divina, representada pelo sucesso financeiro. Segundo Almeida (2009), tais igrejas procuram se instalar principalmente nas vias principais das cidades, avenidas e lugares centrais, procurando, com isto, visibilidade e transmitir uma imagem de sucesso aos fiéis.

Porém, também podem ser encontradas “moradas” que tocam mais de perto a realidade material de seus seguidores ao se estabelecerem em locais igualmente humildes e carentes de rebuscamento, um tanto mistas ao meio urbano; fixam-se em lugares comuns, por exemplo, substituindo cinemas, teatros, bares e estabelecimentos comerciais.

Sobre o espaço físico da igreja, Almeida (2009) chama a atenção para o fato de que os neopentecostais introduziram uma nova concepção de igreja. O local não é, em si, sagrado: este só se torna santificado com a reunião de fiéis: “Vazio, o templo nada significa” (p. 72). Por isso é comum vermos, lembra-nos o autor, cultos acontecendo em praças públicas e estádios de futebol. Também podemos pensar, a partir deste apontamento, por que os neopentecostais abrem igrejas, sem constrangimentos, em locais que seriam considerados obscuros, ou antes usados para fins não tão “elevados”, como bares e cinemas.

Resistentes ao discurso científico, avessas à intelectualidade e apegadas à palavra bíblica, como mostra Mariano (1999), tais igrejas se inserem no mundo e oferecem um espaço ao fiel de acolhimento, sem exigir um alto grau de formação cultural para admirar afrescos, esculturas barrocas ou músicas clássicas executadas por orquestras ou corais. Isso, unido à flexibilidade dos usos, costumes e indumentária, permite a entrada de todos nos templos, sem distinção ou constrangimento.

Próximas ao lugar-comum em suas paredes de concreto (ou sem paredes, no caso das pregações ao ar livre), dentro delas circulam regras muito próprias, com um modo próprio de funcionamento, que a separa daquele. É como se as paredes dos templos religiosos constituíssem uma atmosfera inexistente em outros espaços, instituindo um novo direcionamento pulsional, que só se torna possível pela existência de certas normas e regras

específicas. É semelhante ao que Laplanche (1993, p.118) assinala acerca da situação analítica, a qual se constitui a partir de algumas “regras que delimitam um campo destinado a fazer surgir um certo número de fenômenos”. A essas regras denomina de “paredes”, que, reunidas, compõem o *setting* analítico, que o autor denomina de “tina”: um espaço diferente do lugar-comum, no qual, em seu interior, o inconsciente torna-se analisável.

Nesta, o analista tem por coordenada principal o sexual, tangenciando o adaptativo, abstendo-se de dar conselhos, de ceder aos pedidos do paciente, enfim, de trabalhar a nível egóico, colocando-se no mesmo nível do inconsciente, da realidade psíquica, obtendo um espaço no qual o inconsciente e o sexual tornam-se, digamos, potencializados, analisáveis. Isso não significa que na situação analítica o adaptativo, o egóico, esteja excluído, descartado, mas ganha um destino diferente do lugar comum para que, neste espaço analítico, tenha origem um novo campo da vivência humana.

Tomando a religião enquanto tina, podemos pensar que, em princípio, seu objeto primeiro é a autoconservação: enquanto no *setting* analítico o autoconservativo é deixado em um plano segundo, dando-se primazia ao sexual e ao inconsciente, o discurso oficial da religião, por sua vez, exclui o sexual. É sobre o adaptativo que se debruçam: oferecer conforto, amparo, proteção, esperança, sentido, tal como Freud nos traz.

Sabe-se que a sexualidade se apóia no autoconservativo, e, portanto, a pureza do discurso religioso tem a sexualidade como acompanhante, desviada de seus fins sexuais. Mas para onde se tangenciaria a pulsão sexual na tina religiosa? Podemos pensar que vários destinos podem ser dados: direcionada para o pai, para a massa de irmãos, sublimada através dos ritos, extravasada no êxtase ou domada na possessão demoníaca. Exploreemos esses diferentes caminhos.

Como afirmamos, Laplanche (1993) estipula que, para a análise acontecer, seu espaço deve ser cercado por algumas paredes: a regra fundamental, o divã, o tempo, o dinheiro. Essas paredes formam a tina psicanalítica. Tratando o templo neopentecostal *como se fosse* uma tina psicanalítica, podemos identificar suas paredes e que destinos ganha a pulsão dentro dos limites e contornos dados pela doutrina de tais igrejas.

Começemos explorando a relação entre Deus e fiel mediada pelo dinheiro, uma das paredes fundamentais sob a qual se sustentam as igrejas neopentecostais.

4.2 ENTRE O FIEL E DEUS: O DINHEIRO

Para abordarmos o valor e o significado do dinheiro dentro do culto neopentecostal, continuemos com o paralelo traçado entre esse e a situação analítica. Nas recomendações de Freud, retomadas por Laplanche (1993), tempo e dinheiro estão estritamente ligados. No *setting* analítico, o paciente paga por uma quantidade de tempo, estipulado em dia e horário. O conjunto de regras do tratamento, escreve o autor, serve como medida que preserva o paciente e o próprio analista: o pagamento, por exemplo, serve de garantia para a própria sobrevivência do último. O autor afirma que tais regras compõem uma parede externa da tina, a parede da adaptação, necessária para a proteção do par analítico, bem como para a manutenção da parede interna, baseada no vetor sexual, como já abordamos.

No discurso neopentecostal, o pagamento ao Senhor e à Igreja constitui, digamos, uma *regra fundamental*. Isso porque é por meio do dinheiro que se torna possível o sustento da Igreja (o pagamento do aluguel, o custeio para novos equipamentos, reformas) e dos missionários (em suas empreitadas evangelísticas, por exemplo), como expõe Soares (1998). A igreja é a agência divina na terra, o instrumento pelo qual a obra de Deus se torna possível e, portanto, se os fiéis contribuem financeiramente com ela, logo estão se aliando ao Bom Pai para que sua obra se realize.

Eis a parede externa da tina religiosa. Garantir a sustentação e a sobrevivência da Igreja constitui a dimensão autoconservativa do dinheiro dentro dos templos neopentecostais. Este não é seu único papel; o dinheiro adquire, neste contexto, uma função muito especial de mediação entre o fiel e Deus, mediação que extrapola o adaptativo e invade o campo do sexual.

Como mencionado, o dízimo e as ofertas representam uma regra fundamental no neopentecostalismo; fundamental não apenas para a já citada sobrevivência da comunidade, mas, sobretudo, porque se trata de uma lei estabelecida por Deus e que vai além da sustentação às suas igrejas – trata-se de um sinal de obediência e fé ao Pai, um tributo regulador das relações de Deus para com os homens.

O dízimo é devido a Deus, pois, como assinalam Soares (1998) e Macedo (2000), tudo a ele pertence²⁵, e a exigência deste tributo é legítima, continuam os autores, pois está determinada antes mesmo das leis serem entregues a Moisés. Seria uma espécie de tributo

²⁵ Minha é a prata, meu é o ouro, diz o Senhor dos Exércitos (Ageu, 2,8).

compulsório, e o homem que não oferece a décima parte dos seus rendimentos (o dízimo) a Deus, age como se estivesse roubando-o. Deus, na visão dos neopentecostais, lançou sua ordem aos homens através das Escrituras:

Levai todos os vossos dízimos ao meu celeiro, e haja mantimento na minha casa, e depois disso fazei prova de mim, diz o Senhor. Se não vos abrir eu as cataratas do céu, e se não derramar eu a minha bênção sobre vós em abundância. E para vos fazer benefício increparei aos insetos devoradores das novidades, e eles não estragarão o fruto da vossa terra nem haverá nos campos vinhas estéreis, diz o Senhor dos exércitos. E todas as gentes vos chamarão ditosos: porque vós sereis uma terra de delícias, diz o Senhor dos exércitos (Malaquias, 3.10-12).

Nesta passagem observamos que Deus, o “Senhor dos Exércitos”, sela um compromisso com os homens: deem-lhe o dízimo que, por sua vez, ele fará a sua parte, através das bênçãos, da proteção contra o Diabo, da prosperidade, do reconhecimento social. O fiel, muitas vezes exaurido de forças, deposita parte de seus rendimentos ao Pai, esperando um retorno – em suma, que caiam dos céus as bênçãos que o protejam do desamparo e, ao mesmo tempo, proporcionem um deleite para um ser que, da vida, amiúde, só conhece seu sabor amargo. Macedo (2000) faz uma descrição do céu que Deus preparara para seus filhos e que os espera no pós-morte, caso tenham obedecido suas leis:

[...] temos a promessa de uma cidade que está sendo preparada para nós: toda feita em metais nobres e pedras preciosas, com água e alimentos em abundância, onde os salvos viverão em perfeita saúde na presença de Deus, e nunca mais verão tristezas nem morte [...] (Macedo, 2000, p. 102).

No caso do pintor Cristoph Haizmann, Freud (1923/1996) aponta para este elemento atuando em seus transe extáticos. Tal homem encontrava-se sem condições de sustentar-se, seu trabalho não rendia bons soldos, estava, digamos, em um estado de desamparo. Em seus transe relatou visões de grandes salões, de muito luxo, que, para o autor, se tratavam de fantasias de um pobre homem faminto de prazer.

O pagamento constitui um investimento de parte de si, um sacrifício necessário para que advenha o objeto sustentado pelos fios da esperança do fiel como, por exemplo, a superação de um sofrimento físico ou psíquico, de um conflito ou desavença, um emprego, milagres, entre outros. Comparando à tina analítica, o pagamento representa, pelo lado do depositante, um investimento de si na expectativa de melhora, de cura, colocando nas mãos do sujeito suposto-saber (na religião, representado por Deus ou o pastor) o poder para tanto.

Pagar o dízimo representa a manutenção do elo com Deus, é condição para que os homens contem com a proteção do Senhor dos Exércitos: *agradando* a Deus (pois, ao pagar o dízimo, confia-se em sua palavra, confirmando seu poder), *dando a sua parte* a ele, o fiel tem direito a uma vida abençoada. Segundo Soares (1998), esta é a lei universal: é dando que se recebe; lei que se impõe; à qual não cabem questionamentos, apenas se obedece – um “*faça isto*” *absoluto* (Laplanche, 2003).

Saindo do discurso religioso e adentrando o psicanalítico, ou seja, considerando a figura divina enquanto reedição das figuras parentais, tal como Freud (1927/1996) propõe, e indo além, compreendendo que neste encontro desnivelado a criança se depara com mensagens enigmáticas emanadas de um adulto cindido (sujeito *de* inconsciente), tal como formula Laplanche (1992a), podemos nos questionar que simbolismo carrega o dinheiro no intercâmbio estabelecido neste par, a que mensagem se presta, que fechamento realiza, que tradução da mensagem divina propõe, enfim, qual o seu valor – para além do monetário – nesta relação.

Ao compreendermos a relação entre fiel e Deus enquanto revivescência do encontro entre criança e adulto, voltamos nossos olhos para os primeiros momentos da história individual nos quais podemos começar a perceber elementos e associações em torno do dinheiro. De pronto, vêm-nos à mente a relação estabelecida por Freud (1917a/1996) entre dinheiro e analidade, através do emparelhamento de significantes fezes-pênis-presente-bebê-dinheiro. Porém, como afirmam Belo e Marzagão (2006), em Freud, tal complexo de associações é tratado com certa organicidade e inatismo, ou seja, o bebê chegaria a tais associações por si mesmo, quase que automaticamente, sem que se considere o papel do outro na denominada fase anal, o que os autores denominam de “analidade transcendental” (Belo e Marzagão, 2006, p. 111).

Na relação dinheiro-analidade, portanto, há um outro, o adulto, que exerce um papel essencial na constituição psíquica do sujeito; este adulto será o terceiro, o mediador, o demandante, o sedutor nesta espécie de *díade* criança-fezes. Como afirmam Belo e Marzagão (2006), “não há erotismo anal antes do ânus ser erotizado; não há auto-erotismo antes de haver erotismo” (p. 121).

É o outro que implanta sua sexualidade na criança, através dos cuidados em princípio autoconservativos. A zona anal pode ser compreendida enquanto espaço de troca, uma área de intercâmbio, tal como pensa André (1996), um dos “buracos” do corpo através dos quais se implanta, se introduz, se injeta o excesso do mundo adulto, se produz uma efração para a qual a criança empreenderá um trabalho de metabolização.

Desta forma, para aquilo que o interpela, o infante tentará dar um sentido. A “fase” anal, implantada pelo outro através dos cuidados com higiene, pela *cobrança* em controlar os esfíncteres, se faz repleta de mensagens, enigmas lançados ao pequeno ser. Vejamos um trecho de Freud (1917/1996), o qual, segundo Belo e Marzagão (2006), trata de uma das únicas passagens freudianas em que podemos vislumbrar a mediação do outro na analidade:

A defecação proporciona a primeira oportunidade em que a criança deve decidir entre uma atitude narcísica e uma atitude de amor objetal. Ou reparte obedientemente as suas fezes, ‘sacrifica-as’ ao seu amor, ou as retém com a finalidade de satisfação auto-erótica e, depois, como meio de afirmar sua própria vontade (Freud, 1917a/1996, p. 139).

Percebemos, pelo trecho acima, que é o outro adulto quem confere o valor às fezes da criança; esta parte de si torna-se objeto da atenção, o foco dos cuidados e diante do qual se trava uma pequena batalha entre duas vontades. O que está em jogo é o temor da perda do amor dos pais caso aja com desobediência; o infante deve abdicar desta parte de si, sacrificar-se e atender ao pedido de seus cuidadores, em nome do amor do objeto: “as fezes são a primeira dádiva da criança, uma parte do seu corpo que ela somente dará a alguém que ama, a quem, na verdade, fará uma oferta espontânea como sinal de afeição” (Freud, 1917a/1996, p. 138-139).

No treino esfínteriano, temos um rico campo no qual flui um intenso jogo de sedução entre adulto e criança, do qual podemos pensar que o que pode ser lido, traduzido da mensagem do adulto é a promessa²⁶ de um amor sem limites, da fusão com o objeto, fusão esta fonte de atração e temor (atração pela realização sexual, temor pelo excesso pulsional, ameaça de aniquilamento do *eu*) e o conseqüente embate entre o desejo do outro e o do sujeito.

Porém, para sairmos da organicidade freudiana criticada por Belo e Marzagão (2006), temos de considerar que a relação entre dinheiro e analidade não é unívoca. Isso quer dizer que o dinheiro pode adquirir vários significados e remeter a diferentes conteúdos psíquicos, o que depende da história individual de cada sujeito. O dinheiro, pensam os autores, pode se associar a conteúdos orais e fálicos, por exemplo, e não está preso aos anais. Assim, considerar que o dinheiro inevitavelmente ou necessariamente se refere às fezes ou a conteúdos do estádio anal é tratá-lo enquanto um conteúdo que transcende o sujeito, um

²⁶ Promessa que, muitas vezes, não se restringe ao mundo fantasístico e toca o chão da realidade. É muito comum, na cena do treino ao banheiro, que o cuidador faça promessas em troca das fezes da criança (se você fizer... vai ganhar...). As fezes, além do amor do adulto, adquirem um valor equivalente ao objeto de desejo, um poder de conquista, de compra, um valor, ainda que rudemente, monetário.

simbolismo que “fecha” o campo interpretativo, que tolhe a grande diversidade de conteúdos inconscientes que o dinheiro pode estar representando.

Nesse sentido, tomaremos o dinheiro no neopentecostalismo enquanto um elemento em torno do qual múltiplas associações são possíveis: elementos orais, anais e fálicos se agregam nessa representação. Mais do que reduzi-lo a uma “fase” da sexualidade infantil, portanto, tratá-lo-emos enquanto *tradução*, uma metabolização encontrada pelo discurso religioso frente ao excesso do outro (na religião, Deus), que serve enquanto organizadora das mensagens circulantes entre esse par desigual.

No neopentecostalismo é significativo o papel do outro, representado por Deus, no que concerne ao dinheiro: é dele o pedido pela oferta, pelo dízimo; Deus seduz pelo seu poder de dar bênçãos e prosperidade – o reino dos céus – em troca da renúncia de parte de si do fiel, e de sua obediência e fé. Porém, essa não é uma particularidade neopentecostal: essa é uma mensagem que atravessa todo o cristianismo de modo geral, pois o dízimo é onipresente nessas religiões. Para o enigma “o que Deus quer de mim?”, parece haver uma tradução na resposta: “uma parte de si”.

O neopentecostalismo parece acrescentar outras significações em torno dessa dívida do homem para com Deus, que não se fazem presentes nas demais religiões. Um ponto evidente é que uma grande ênfase é atribuída ao dinheiro em seus templos. Muitas vezes em condições mínimas de existência, estando, na linguagem religiosa, sob o domínio do Diabo, este fiel faz sua oferta e então reclama o seu direito, exige o sucesso, a cura. Mas, como mencionado, este desamparo material está na parede externa da tina; já na parede pulsional, podemos pensar no fiel em um embate por sair do excesso, daquilo que não pode controlar, no intento de “tomar as rédeas” da vida, sair da condição passiva e à mercê do desamparo (da doença, da morte, do desemprego, da pobreza) rumo a uma posição ativa. Busca sair da condição de objeto, na qual fica entregue ao demônio do desligado, do caótico e do traumático.

Em se tratando da busca de uma posição ativa, os atributos fálicos representados pelo dinheiro não podem ser ignorados. Os elementos de poder embutidos no dinheiro são conteúdo manifesto. Abraham (1927/1970) faz esta observação entre evacuar e experimentar o poder, chamando a atenção para o nome popularmente atribuído à privada – o “trono”. Tal sentimento experimentado na infância, segundo o autor, se caracteriza como um sentimento primitivo de poder.

Sede de poder que se faz presente no neopentecostalismo. Não somente por parte dos fiéis – naquilo que o dinheiro poderia lhes trazer, como uma vida de acesso aos seus objetos

de desejo, status social, autonomia, gozo, acesso a portas que, muitas vezes, encontram-se fechadas em seus caminhos ou simplesmente o poder para sair de situações que lhes causam grande sofrimento –, mas também por parte das lideranças, em sua inserção na política, nas “cruzadas” evangelísticas ao redor do mundo, nos ataques às demais religiões. Ansiosos pelo poder que podem conseguir, segundo leem na mensagem divina – afinal, se são filhos, são herdeiros (Macedo, 2000) e, se foram criados à imagem e semelhança de Deus, logo compartilham de seus poderes –, permanecem fiéis ao pedido do Senhor quanto ao dízimo.

Mas, para terem acesso a esse “provável poder”, devem ceder essa parte de si, o que pode ser pensado enquanto uma castração, enquanto limite cultural (de fora) imposto ao desorganizado, ao excessivo, dando-lhe contornos. Uma castração que é imposta pelo pai ao filho, castração em se permitir penetrar por Deus, bem como castração ao narcisismo do fiel, para que saia do gozo autoerótico e invista seu amor socialmente (dar ao outro).

Deus cobra do homem o que lhe é de direito. Podemos inferir, dessa maneira, que há uma dívida. O mito do Éden metaforiza esta dívida, contraída pela agressividade lançada em na direção do Pai, pelo homem ter desejado obter seu conhecimento; o homem é devedor no mito freudiano da horda primeva, onde matou o pai para ter acesso às suas mulheres e seus prazeres; dívida do sujeito no triângulo edípico, pelo desejo de se impor ao seu rival pelo amor da mãe. Para saldar sua dívida, um tributo se faz necessário, algo que marque sua sujeição ao pai, que o salvasse e impeça o cumprimento de seu desejo homicida e incestuoso.

Mas as contribuições financeiras dos fiéis não almejam apenas colocá-los ao lado do exército de Deus, agradando-o com o ato de fidelidade, fé e submissão, recebendo em troca amor e proteção. Trata-se de um objeto lançado em direção ao Pai carregado de forte ambivalência. Se, por um lado, o dinheiro oferecido a Deus carrega alto grau de amor (o homem abnega de seus interesses pessoais e doa parte de sua riqueza ao seu Senhor), por outro é portador de uma carga altamente agressiva. Isto porque o dízimo é uma forma de, literalmente, “provar a Deus”, ou seja, desafiá-lo, testá-lo. Nas palavras de Soares (1998), Deus prometeu devolver em abundância o que o homem colocar em Suas mãos, como no trecho da Bíblia citado no início deste item. Novamente, se trata da lei do “dar e receber”. Vejamos o que o autor afirma a respeito:

O número de cristãos que tem colocado Deus a prova tem aumentado consideravelmente, principalmente em nossas igrejas, com resultados surpreendentes. Muitos decidem desafiar a Deus tornando-se dizimistas; outros decidiram até tomar dinheiro emprestado para pagar seus dízimos e

outros resolveram fazer um teste com Deus para ver se Suas promessas são verdadeiras em relação a esse assunto. Temos milhares de testemunhos de pessoas ricamente abençoadas pelo fato de provar a Deus (Soares, 1998, p. 134).

Colocar Deus à prova, pagar o dízimo, caracteriza-se como uma espécie de investimento – e com retorno garantido. O fiel torna-se “sócio do Senhor”, que se torna obrigado a cumprir sua promessa, afinal, “está escrito”. Pagando o dízimo, o crente cumpre a sua parte do contrato. Basta esperar que Deus cumpra a dele.

Não importa que estejamos negociando com Deus. Não há ninguém melhor para se negociar. Ele é justo, bondoso e quer o melhor para nós. Ele não visa apenas lucros ‘pessoais’ e sempre cumpre a Sua Palavra. Pense bem o leitor se há alguém melhor com quem possamos ‘negociar’ (Soares, 1998, p. 82).

Observe o leitor que se introduz no cristianismo uma nova espécie de relação com Deus, pintada com fortes tons, digamos, “comerciais”; há a ocupação de um lugar de enfrentamento, ou ainda, de “rebaixamento” de Deus: o *presente* dado através das ofertas e dízimos também o *suja*, prostrando Deus diante da obrigação de cumprir a promessa, dando o direito ao fiel de cobrar, de exigir o que lhe foi prometido – afinal, está pagando. Os tributos pagos funcionam como uma evacuação extremamente agressiva, impregnada de ódio ao outro que o controla, exige, cobra. A dívida, que tradicionalmente sempre esteve do lado do fiel (que deveria rogar e implorar humildemente pelas graças, que dependiam da vontade dos céus, dos planos de Deus), parece se transportar para o lado de Deus no neopentecostalismo. Deus passa a ser o devedor e o fiel passa a ter o direito de exigir (Macedo, 2000).

Porém, esta dívida é fluida. Se por um momento está nas mãos de Deus, logo volta para o fiel. Podemos dizer que ela nunca estanca em uma das extremidades do par, mas transita constantemente, é flutuante. Isto porque não basta o pagamento do dízimo: este pagamento deve ser feito com alegria e com fé, afirmam os neopentecostais. Além disso, o piedoso deve observar as divinas leis, ter conduta cristã. Mas, mesmo sendo dizimista, ofertando com alegria, desprendimento e fé e sendo cristão exemplar, a prosperidade só virá se ele tiver habilidade nos negócios, souber aproveitar as oportunidades que Deus colocar em sua vida. Ou seja, se por um momento a dívida é do Pai, e podemos pensar que opera aí uma projeção da dívida do fiel em sua figura, por outro ela sempre retorna ao lado do fiel, mantendo Deus em sua potência. Assim, provar a Deus, ao mesmo tempo em que o desafia, o enaltece – tanto que é chamado de “Deus do impossível” (por mais improvável que a graça possa parecer, ele tem o poder de abençoar). Nesse sentido, o pagamento ao Pai pode ser

considerado como uma forma de *investimento libidinal*, que engrandece e mantém vivo o vínculo com a figura protetora – alimentando um circuito de troca.

O termo mencionado – “Deus do impossível” – também nos traz outros elementos para análise. A promessa da cura, da abundância, muitas vezes, é de concretização impossível, pela força da realidade. Embora seja frequente que os seguidores das igrejas relatem pequenas graças concedidas por Deus em suas vidas (que vão desde um alívio para uma dor de cabeça ou muscular até a recuperação total em sua vida), a maioria dos fiéis nunca conquistará a tão almejada prosperidade, por mais que contribuam com os dízimos e tentem seguir uma vida exemplar. Se lançarmos um olhar sobre o público dos bancos de tais igrejas, veremos que elas continuam repletas de pessoas em sofrimento ou em busca de algo melhor para suas vidas, ou seja, a prosperidade não chegou e, apesar disso, continuam fiéis à palavra divina. Tais pessoas ficam presas à promessa, à dependência desta instância superior; em uma visão freudiana, presas à neurose. Permanecem eternos investidores, não somente de capital financeiro, mas, sobretudo, de capital libidinal. E tal condição parece advir da mensagem divina.

Podemos pensar que há, nesse “Deus do impossível”, um Deus perverso, como expõe Belo (2004). Isto porque este Pai não é todo amor, como promete o cristianismo, mas parece necessitar do sofrimento do fiel para que continue sendo investido. Haveria, então, um gozo com o sofrimento do outro, e o amor não seria um verdadeiro amor. O fiel, ligado a esta representação divina, permanece expectante, nas mãos de um Deus que promete dar, que tem o poder de dar, mas não dá. Sob o nome do amor, há uma exigência sobre-humana de obediência e exclusividade (e talvez nisto more o impossível), e qualquer desvio do “bom caminho” por parte do fiel é capaz de transformar o amor de Deus em ódio (o abandona à mercê do Diabo ou o pune, como em tantos exemplos da Bíblia).

Ainda em relação aos pagamentos devidos a Deus, através das ofertas espontâneas e do pagamento do dízimo, segundo Mariano (1999), as igrejas Universal e Internacional da Graça introduziram a prática em seus cultos de oferecer objetos, que funcionam como amuletos, em troca da colaboração financeira dos fiéis. Para o autor, tais amuletos representam a proteção divina de uma maneira concreta para o fiel, de maneira quase mágica.

Em termos psicanalíticos, tal prática nos faz pensar em um “*retorno das indulgências*”²⁷, e isso traz uma contradição no interior do protestantismo: aquilo que fora combatido nas Reformas e se tornara emblema da revolta de Lutero – a venda de indulgências pela Igreja Católica – ganha nova vida dentro do próprio movimento protestante. E isto não

²⁷ Termo cunhado pelo prof. Dr. Fábio Roberto Rodrigues Belo, a quem agradecemos pelas ideias e sugestões aqui desenvolvidas.

apenas em relação à venda de amuletos sagrados, mas também ao próprio ato do dízimo e das ofertas, que carregam um forte sentido de estar seduzindo a Deus para que, de certa forma, lhe dê um pedaço do céu. Seria um retorno das indulgências em um sentido lato, através das gratificações que dão direito à prosperidade pelas forças divinas. Se as indulgências, na época de Lutero, poderiam representar a misericórdia divina, protegendo o homem do terror do inferno, as “indulgências” neopentecostais trazem, se não a salvação definitiva, um amparo para os passos do fiel, que se vê em constante perigo de cair nas garras do Diabo.

Um objeto que represente a proteção divina de maneira concreta no cotidiano do crente, no caso o amuleto, pode ser pensado enquanto objeto transicional, como proposto por Winnicott (1975). Segundo o autor, a criança, em uma etapa muito importante de sua escalada rumo à autonomia, a dizer, em sua tentativa de lidar com a separação, com a ausência da mãe, elege um objeto da realidade material que se torna um representante, um mediador entre a criança e seu objeto de amor, auxiliando-a nesta árdua tarefa. O objeto transicional fornece a proteção ao incipiente eu ante o desconhecido mundo, ante o desamparo do que não pode ser ligado pelo eu-auxiliar da mãe (objeto para-angústia), que por isso o ameaça.

Desta forma, podemos pensar que o fiel adquirindo, por exemplo, um “lenço de Davi” ou um pãozinho abençoado pelas preces do pastor, objetos que trarão proteção ao seu lar ou em suas empreitadas na vida, se alia a um objeto que representa Deus, protegendo-o da má sorte, das desavenças, acalmando-o e consolando-o nos caminhos tortuosos do “vale da sombra e da morte²⁸”, do caos do desligado, enfim, de forma geral ajudando-o a seguir na vida, sentindo-se seguro por estar amparado pela figura que o ama, encontrando um arrimo no Pai, tal como a criança e seu objeto transicional.

Outra via de interpretação nos é aberta se compreendermos tais amuletos enquanto fetiches. Segundo Freud (1927/1996), o fetiche é um representante do pênis que falta à mulher, em uma solução para a angústia de castração que a visão dos genitais femininos suscita no sujeito. Pensamos que o amuleto, este pênis simbólico que traz poder, sorte, prosperidade, pode cumprir, enquanto objeto fetiche, a função de rejeição da posição feminina primária, da posição passiva frente ao excesso pulsional do adulto-cuidador dos primeiros tempos, como formula André (1996). Assim como o fiel defende-se do demoníaco, a saber, do que lhe escapa ao controle, da agressividade, da pulsão sexual de morte, o objeto fetiche viria a “tapar”, mais do que a vagina ou a falta do pênis, o buraco da Situação Antropológica Fundamental (Laplanche, 2003), a situação passiva da criança ante as mensagens enigmáticas

²⁸ “Pois, ainda quando andar no meio da sombra da morte, não temerei males, porquanto tu estás comigo; a tua vara e o teu báculo, eles me consolaram” (Salmo, 23,4)

do outro adulto, situação esta ressuscitada por Deus em sua relação com a massa, como veremos adiante.

Para finalizar esta parte de nossa análise, na qual procuramos abordar o valor libidinal do dinheiro dentro dos templos neopentecostais, retomemos uma questão, talvez a mais fundamental do sentimento religioso: se o homem deseja a proteção, como aquela experimentada em sua tenra infância, o que quer Deus do homem, para que irradie sua vida através do seu amor, dando-lhe um destino, um caminho a seguir, um regaço onde pode aportar sua alma?

Que seja dada uma parte de si; eis uma das condições essenciais para ser um abençoado, como mencionamos anteriormente. O dízimo e as ofertas consistem em formas culturalmente construídas, primeiramente através da Bíblia e retomadas com toda a força no neopentecostalismo, que abarcam toda uma carga de representações inconscientes (algumas das quais procuramos trazer à luz aqui) e que oferecem uma resposta ao dilema do que Deus deseja de seus filhos. Esta parece ser uma das traduções dos neopentecostais da mensagem divina, compartilhada pelos fiéis na esperança de suplantar, solucionar a submersão no caos do desamparo.

4.3 PSICOLOGIA DA MASSA NEOPENTECOSTAL

Um dos destinos que a libido ganha na religião é o do investimento no grupo de iguais, dando liga, coesão, unindo os irmãos em torno do Pai e formando um corpo só, a comunidade religiosa. Ganha, segundo Freud (1921/1996), um destino social, e dos fins sexuais diretos transforma-se em amor homossexual compartilhado entre os irmãos, que se unem pelo mesmo objeto de amor, o líder – no caso do cristianismo, Jesus Cristo. Como já abordamos em nosso primeiro capítulo, trata-se de uma ligação libidinal que, como propõe Mello Neto (1997a), forma uma ligação em cruz. A ligação dos irmãos na massa religiosa, representando o corpo materno, teria a função de ligar a pulsão, de amparar. Unidos pelo amor de Cristo, mantém a ilusão de que todos são amados por igual.

Este dinamismo é compartilhado, de maneira geral, por todas as religiões cristãs. Mas poderíamos encontrar alguma modificação, na ligação em cruz estabelecida entre fiéis e o líder, introduzida pelo neopentecostalismo? Começemos explorando o que une a massa de fiéis, o que buscam em comum e o que se encontra no cerne de sua formação.

Além da já citada busca pelo amparo da figura paterna, tal como Freud (1927/1996) teoriza, temos um ponto de partida a partir do público que frequenta os bancos neopentecostais. Já nos referimos ao fato de que se trata, frequentemente, de pessoas à beira do desamparo – devido a acometimentos físicos, perturbações psíquicas, dificuldades materiais. E o que se busca nessas igrejas, muitas vezes, afirma Oro (2003), são *compensadores pessoais*, soluções para os problemas concernentes à particularidade de cada indivíduo, que os retire deste abismo. Esse autor afirma que os interesses coletivos, como a ligação com a doutrina, estariam em segundo plano. Propõe, como vimos, que este seja um caminho, um curso quase que natural de uma religião – no momento em que surge, é procurada como possível novidade que traga as soluções aos dilemas individuais, e somente depois de seu estabelecimento começa-se a privilegiar as doutrinas e a teologia, acima das curas e milagres – estes cada vez mais relegados à obscuridade, campo para o surgimento de novas seitas.

Os cultos neopentecostais possuem forte tônica em se proporem a resolver os problemas de seus seguidores por meio de milagres, curas, prosperidade e, desta forma, os compensadores pessoais seriam mais fortes que o sentimento de coletividade. É o que expõe Almeida (2009), afirmando que a ligação entre os irmãos nessas igrejas não é muito forte, pois não se estende para fora dos cultos. A ligação com o pastor seria mais intensa, pois essa figura chama para si todo investimento, na medida em que se oferece como modelo identificatório, sendo o protagonista da cerimônia. Podemos pensar que a libido, não suficientemente sublimada na ligação social, investida no *eu*, transforma a *tina* neopentecostal em *caldeirão*, dentro do qual efervesce possessões demoníacas e arrebatamentos extáticos – experiências de cunho tão íntimo, embora se legitimem socialmente, como expõe Lewis (1977), e tão comuns nesses espaços, enquanto destinos possíveis da pulsão.

Porém, de alguma forma se estabelecem laços entre os irmãos, apesar da busca por compensadores pessoais. Basta vermos sua obstinação em eleger um candidato nas eleições, na guerra espiritual contra o Diabo ou nas doações de dinheiro às igrejas para financiar alguma empreitada evangelística na África. Muito embora por trás desta espécie de “filantropia espiritual” possa se esconder alguma motivação por algum benefício pessoal (receber o olhar de Deus, sua graça), há um interesse coletivo, manifesto, por exemplo, na ambição de salvar o mundo do Mal. E esta mobilização coletiva se torna possível pelas mensagens de suas teologias. Há, portanto, um engajamento com a mensagem neopentecostal, certa militância – como, por exemplo, na frase “Exército de Cristo”, que estampa camisetas que imitam a camuflagem militar, usadas pelos religiosos.

Se há uma grande busca pelos compensadores pessoais – curas, milagres e respostas para dilemas individuais –, pensamos que isto mesmo age como um fator que os agregue, que promova uma identificação entre os membros que compartilham de um sofrimento e de uma angústia em comum – a do desamparo – e possuem um inimigo a ser combatido conjuntamente – o Diabo –, mantendo-os unidos na esperança da superação das adversidades da vida, e na crença de um Deus que, através de suas promessas, fornece um lampejo no qual se apegam com todas as suas forças.

Esses são os motivos manifestos, situados em um nível um tanto consciente, que explicam a formação dos grupos neopentecostais. E em seu nível inconsciente, como podemos compreender a ligação entre os irmãos? Que ligações são estas que atravessam o *corpo materno* da massa, alinhavando e mantendo unidas suas células, representadas pelos fiéis?

Em seu texto *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921/1996), Freud dedica-se, entre outros assuntos, a buscar uma resposta para a natureza do laço social. Como já abordado anteriormente, o autor conclui que seu constituinte é a libido sublimada, desviada de seus fins sexuais, nomeando-a frequentemente no decorrer do texto de “amor”, um amor homossexual existente entre os irmãos.

Notemos que, apesar de em outros trabalhos, quando Freud aborda a religião é recorrente o paralelo traçado com a neurose obsessiva, ela se ausenta (desaparece) neste escrito do autor. Embora não seja um texto específico sobre religiosidade, como se sabe, lá está a Igreja, Cristo, o amor cristão, entre outros, sendo analisados por Freud. Mesmo com a existência de um tópico que retoma *Totem e tabu*, denominado *O grupo e a horda primeva*, e mesmo que no texto de 1913 haja várias referências à neurose obsessiva, Freud não a traz a campo no artigo de 1921. Por que isto ocorre? Poderíamos pensar que se trata de um lapso? Ou a dinâmica da neurose obsessiva seria dispensável para a compreensão da psicologia das massas?

Se Freud, outrora, chega a denominar a religião de “neurose obsessiva universal” (1907/1996), poderíamos pensar que há uma contradição expressa através desta *lacuna*? Quando retoma a horda primeva no referido texto, Freud (1921/1996) observa que, nesta, o pai, barrando a realização sexual dos filhos – tomando as mulheres para si – forçou-os à abstinência; a libido tivera que tomar um destino, e esse destino fora o social: “Ele os forçara, por assim dizer, à psicologia de grupo” (Freud, 1921/1996, p. 135). O mito da horda, que pode ser entendido como uma alegoria para a lei paterna no impedimento do incesto, no rompimento do par mãe-criança, lançando-a ao investimento social, é utilizado por Freud para

apontar as raízes do sentimento social, que se deu pela renúncia a livre satisfação dos desejos do eu (o interdito paterno) e a sublimação da libido, desviada de seus fins sexuais para o investimento no grupo de irmãos. Assim, é a libido dessexualizada, segundo o autor, que possibilita a agregação e o trabalho em comum.

Podemos pensar que há, nesta teoria, um desaparecimento – mesmo que parcial – do sexual, um *desvio dessexualizante*: a pulsão, barrada em seus fins, é “domada”, enfatiza-se o *eu* enquanto “senhor de sua casa” (Belo, 2004). Se ocultado ou amenizado o papel do sexual, logo desaparecem também os sintomas, as formações de compromisso, a neurose (e seu conflito eminentemente sexual).

Entendemos que, entrelaçando os irmãos na massa, há o sexual, que pode se manifestar de diferentes formas dentro de uma formação religiosa. No reordenamento libidinal promovido pelo agente coercitivo (como formula Freud), a pulsão pode ganhar formas psicóticas, como no caso do *presidente* Schreber, ou nos delírios demoníacos e celestiais de Haizmann; dar traços a um Deus perverso, como esboçamos há pouco, ou, ainda, enquanto neurose, seja de massa, e lembremos do conceito freudiano de “neurose obsessiva universal”, seja de receptáculo à neurose individual.

Freud, se utilizando da redução psicanalítica (Ramos, 1997c), como vimos, traçou as semelhanças entre os rituais obsessivos e os religiosos. Se desaparece a neurose obsessiva em *Psicologia de massas e análise do eu*, logo a sexualidade anal, característica desta neurose, também se ausenta, dando lugar à já referida libido sublimada e desviada de fins sexuais. Lancemos então a seguinte hipótese: e se pensarmos o interior da tina religiosa (daquelas religiões analisadas por Freud, sobretudo o catolicismo e protestantismo tradicionais) e a ligação dos fiéis entre si e com Deus marcados por uma *libido anal*? Desdobremo-la e vejamos que rendimentos ela traz para nossa análise.

A sexualidade anal, na medida em que promove uma regressão do primado fálico e genital (Freud, 1917a/1996), favoreceria aquilo que Freud (1921/1996) denominou de união homossexual da massa. No caso dos fiéis, atuaria em dois aspectos: de não permitir sua dissolução pela união sexual entre homens e mulheres, bem como a manutenção do desnível com Deus e seu representante, o pastor. Quanto ao primeiro, podemos pensar que, se Freud (1921/1996) afirmara que as mulheres eram excluídas das igrejas para que a união entre os homens não fosse quebrada (como na disputa por mulheres que motivou o assassinato do pai primevo, bem como porque o amor romântico é associal, isola os apaixonados em seu universo particular), hoje já não encontramos tal rigidez. Embora o catolicismo, por exemplo, permaneça não admitindo mulheres no alto clero, e de algumas igrejas protestantes

permanecerem com posicionamentos mais rigorosos nas relações de gênero (como a Congregação Cristã, que divide a igreja ao meio, separando homens de mulheres), a participação feminina, seja entre os membros ou entre lideranças, coloca em xeque a necessidade da cisão entre os sexos para a coesão grupal.

Como o grupo permaneceria coeso com tal *heterogeneidade*, sem ser dilacerado pela sexualidade? Podemos entender que, o que poderia manter a união do grupo, mesmo com o livre convívio entre homens e mulheres, seria o rearranjo pulsional promovido no interior da tina religiosa; se considerarmos a religião enquanto neurose obsessiva, o aspecto anal de laço entre os irmãos que promove um recuo do fálico em direção a um estado no qual não há *diferenciação entre os sexos* (visto por trás, todo mundo “é igual”), havendo apenas posições *passiva e ativa* entre os seres humanos (Freud, 1917a/1996). A heterogeneidade (homens e mulheres mistos entre fiéis e lideranças) seria um conteúdo manifesto: em seu nível inconsciente, pensamos haver uma *homogeneidade*, uma não-diferenciação sexual. Por esta via poderíamos propor uma solução à questão de Freud:

Mesmo onde se formam grupos compostos tanto de homens como de mulheres, a distinção entre os sexos não desempenha nenhum papel. Mas há sentido em perguntar se a libido que mantém reunidos os grupos é de natureza homossexual ou heterossexual, porque ela não se diferencia de acordo com os sexos e, particularmente, mostra um completo desprezo pelos objetivos da organização genital da libido (Freud, 1921/1996, p. 152).

Freud (1921/1996), mais adiante, opta pela explicação da libido homossexual. Compreendendo esta como dimensão do registro anal, podemos tratar esta ligação entre os fiéis enquanto uma ligação de “não-sexo”, ou de apenas um sexo (o mesmo para todos). Tal sexualidade da massa conceberia apenas duas diferenciações: atividade e passividade, penetrar e ser penetrado.

Por que a massa traria marcas tão fortes do erotismo anal? Pensamos que aí entra a relação vertical da cruz, a dizer, o laço libidinal que liga os fiéis a Deus. A chamada *fase anal*, como explana Laplanche (1997), não é biológica, dada a priori, mas *implantada* pelo outro humano: é a este (o adulto-cuidador) que interessa o controle dos esfíncteres, a higiene da cria. Podemos pensar que, se há, de acordo com nossa hipótese, uma prevalência da sexualidade anal na massa religiosa, sob a qual se assentam as práticas religiosas, os rituais, como analisado por Freud (1907/1996), há aí um outro (Deus) que exerce sua sedução sobre o fiel, através de suas mensagens, suas leis, seus pedidos aos homens, e estes empreendem um

esforço em traduzir a demanda divina, encontrando como solução, como resposta, a tomada de posição em um registro anal.

Na análise freudiana do social, a figura que aparece como direcionando a libido para o laço social é o líder. Segundo Freud (1921/1996), ele exerceria uma *coerção*, exigindo uma renúncia pulsional de seus seguidores. Em *Totem e tabu* (1913b/1996), temos o pai da horda impondo uma barreira na realização incestuosa com suas mulheres. Nos dois textos parece haver uma ameaça rondando o sujeito e, talvez, possamos falar em um fantasma de castração. Tal fantasma poderia atuar no recuo da libido em seu curso. No caso do *Homem dos Lobos* (1918/1996, p. 87), por exemplo, a ameaça de castração atua como força mobilizadora de uma regressão à analidade, fazendo com que o paciente, quando na etapa genital, agisse “como em geral as crianças se comportam quando lhes é fornecido um detalhe de informação não desejado [...] Rejeitou o que era novo [...] e agarrou-se rapidamente ao que era velho”.

Deus parece exercer uma espécie de *coerção*. Se, por um lado, se oferece para acolher os homens, não o faz gratuitamente: cobra um valor para fornecer sua proteção. Segundo Cavalcante (2007), esta mensagem percorre todo o Antigo Testamento. Nele, Deus elege seus diletos – o povo de Israel –, e suas ações visam a protegê-los das adversidades da vida. Em troca deste amparo, deseja seguidores, quer que abandonem outros ídolos e que passem a adorá-lo com exclusividade. Por isso, na aliança firmada no Sinai entre Javé e o povo, o Senhor os liberta, porém neste pacto – desigual – cobra a observância de uma série de preceitos, que seria o código de leis, o contrato social (vindo de cima, “por decreto”) a ser seguido por eles. Nesta *história de amor*, como denomina Cavalcante (2007), Javé se revela, se manifesta e protege, mas também castiga, cobra veneração e estabelece condições para dar o seu amor. O povo, por sua vez, divide-se entre a obediência às leis, para ganhar a proteção e o amor divinos, e a transgressão, a fim de satisfazer os seus desejos, ambições pessoais, o que muitas vezes resulta em pecado contra Deus, bem como contra a comunidade e contra si próprio, impedindo a salvação.

Deus, portanto, estende seus braços de proteção e amor àqueles que o seguem, que o louvam e lhe são obedientes; aos rebeldes e descrentes resta um mundo sem o arrimo divino e com os demônios à espreita. Neste pacto, Deus cobra reconhecimento. O fiel deve se reconhecer inferior ao Pai, confiar em seu poder. É preciso temer a Deus, deixar-se seguir pelos seus propósitos: “O temor do Senhor jamais será uma realidade em nós enquanto prevalecerem o egoísmo e as ambições pessoais. É preciso haver, de fato e de verdade, uma total renúncia do nosso querer” (Macedo, 2000, p.50).

Se temerdes ao Senhor, e o servirdes, ouvirdes a sua voz, e não exasperardes o rosto do Senhor: tanto vós como o rei que vos governa, ireis após o Senhor vosso Deus: se porém não ouvirdes a voz do Senhor, e vos fizerdes rebelde à sua palavra será a mão de Senhor sobre vós, e sobre vossos pais (1Samuel, 12,14-15).

Há a cobrança, ou uma necessidade, podemos pensar, da assunção de uma posição passiva do fiel ante Deus, de saber-se dependente de suas forças. A “coerção” se dá por esta grandiosidade inassimilável do outro frente ao sujeito; é o excesso de suas mensagens, forçando sua tradução, como expõe Benmasour (1998), que cobra uma resposta do fiel.

Assim se desenharia a história de amor entre Deus e a humanidade. Posicionando-se como *cordeiros* do Senhor, a comunidade religiosa pode gozar de suas graças. O corpo materno da massa religiosa, tal como propõe Mello Neto (1997a), postando-se passiva ante o Pai, pode ser entendido então como uma *Grande Mãe* que se deixa penetrar por suas mensagens, buscando uma união perfeita com ele através de traduções que se aproximem de seus supostos desejos; como se diz, a Igreja é a “esposa do Senhor”. Assim, na relação com Deus, além de uma revivescência da situação originária da criança ante o adulto, temos uma reinstauração da posição feminina primária, ou seja, de acordo com André (1996), a situação de abertura, de efração pelas mensagens do adulto.

Podemos pensar também que, diante da possibilidade do fiel se igualar ao Pai, rivalizar com ele no triângulo, derrubá-lo de seu posto e conquistar as terras do jardim paradisíaco, assume uma posição de rebaixamento, recua o curso de sua libido e não ascende à maturidade genital – que Freud (1913a/1996) atrelara ao “estágio científico” da humanidade – ficando preso ao dilema edipiano, à dependência do Pai e temeroso quanto ao desamparo (como na expulsão do jardim do Éden, pela sua desobediência, ou pela decaída de Lúcifer, que tentou se igualar a Deus). Manifesta, então, o “desprezo pelos objetivos da organização genital da libido”, como exposto por Freud (1921/1996).

Este posicionamento dos fiéis seria essencial, pensamos, para a própria manutenção do grupo religioso. Não estando sob o primado genital, mas anal, a massa religiosa manteria na relação com Deus (a ligação vertical da cruz) uma atitude ambivalente, alternando estados de passividade e atividade, obediência e transgressão, beatitude e pecado. Apesar dos ataques ao Pai, de desqualificá-lo, rebaixá-lo, sujá-lo²⁹, que se dão, por exemplo, por meio da inobservância de suas leis ou pelas recaídas nas tentações do demônio, pela dependência de uma instância superior a reprovação se abate sobre o sujeito, sentindo-se culpado e

²⁹ Lembremos do caso do Homem dos Lobos e seus ataques por meio dos pensamentos “Deus-merda”, “Deus-porco”, entre outros.

necessitando de medidas reparadoras para desfazer o seu pecado (como analisadas por Freud), mantendo o pai em seu posto, acima dos mortais. A passividade, então, seria a tônica. Passivos, ninguém tem posse do falo, ninguém possui poder suficiente para se destacar dos demais irmãos ou suplantar o pai (o líder, Cristo ou Deus), e todos os irmãos permanecem iguais entre si, castrados e passivos.

Pois bem, esta seria, seguindo os passos de Freud, a dinâmica libidinal da massa religiosa. Essa análise, a nosso ver, serve para compreendermos as religiões tradicionais, aquelas que Freud pôde analisar em seu tempo – mais precisamente o cristianismo tradicional, o que compreende as igrejas protestantes e o catolicismo de seu tempo, além do judaísmo. Essas religiões traziam, em suas práticas e crenças, uma marcante rigidez, sendo repletas de rituais e um posicionamento ascético e sectário, trazendo elementos que, conforme analisados pelo autor, se encontram em estreita relação com a neurose obsessiva – e, a partir dessa consideração (“neurose obsessiva universal”), propusemos uma libido anal circulando no interior desses templos.

Porém, no caso do neopentecostalismo, precisamos dar um passo adiante. Como esboçamos anteriormente, esse segmento introduz algumas modificações profundas no cristianismo tradicional, advindas de uma nova forma de compreensão das mensagens divinas e de uma nova relação com Deus. O que encontramos no neopentecostalismo é justamente o oposto das religiões “neuróticas obsessivas”: parece trazer algo diverso, pois rompe com essa velha imagem do cristão, marcado por proibições, cultos estereotipados e rigor em seu modo de estar no mundo. Não há rigidez de usos e costumes, não há exigência de vestimentas nem controle do comportamento dos fiéis e, como já esboçamos anteriormente, uma nova dinâmica se estabelece com Deus. Poderia este Pai *coagir* seus seguidores a um novo destino pulsional, diferente do existente nas demais religiões?

Da mesma forma que o neopentecostalismo estabelece uma cisão com o cristianismo que o antecede, parece trazer um *rompimento com a neurose obsessiva de massa*. Se a massa religiosa pode ser compreendida, tradicionalmente, enquanto fortemente marcada pelo espectro anal, como expusemos até então, a proposta neopentecostal parece oferecer algo diferenciado para os fiéis, uma nova economia pulsional: ela propõe que se *troque* a neurose obsessiva por uma *histeria*. Exploremos esta consideração.

Pensamos que esse reordenamento pulsional, que ocorre no interior da tina neopentecostal, está relacionado com as traduções empreendidas em torno das mensagens divinas, enigmas que atuam como um agente coercitivo que demandam algum tipo de decodificação, de resposta, de tomada de posição. É por meio das mensagens do outro (que se

impõem sobre o sujeito) e de sua tentativa de metabolização, que sobrevêm as inovações teológicas e litúrgicas.

Essas novas traduções da mensagem de Deus, como visto, descartam a necessidade de uma vida de restrições e sofrimento como necessária para a elevação do fiel. Este, de modo geral, é atraído pela promessa de uma vida melhor, de sucesso, saúde e prosperidade; promessa que não foi inventada pelos neopentecostais, mas retirada das próprias palavras de Deus na Bíblia. Neste sentido, o piedoso se lança a um enfrentamento de Deus, desafiando-o e cobrando sua dívida, para reconquistar o paraíso perdido. Parte do princípio, portanto, de que sofrera uma perda, algo lhe foi retirado, e que cabe ao Pai devolver o que lhe é de direito.

Se os fiéis neopentecostais se unem, se identificam por um mesmo enredo, adaptado às vicissitudes da história de cada indivíduo, a dizer, de sofrimento, pobreza, desemprego, desamparo, deste fato podemos extrair elementos valiosos para nossa análise. Laplanche (1993) recomenda que todo dado da realidade material, trazido para dentro da situação analítica, deve ser interpretado em seu valor psíquico, pulsional, inconsciente. Embora a necessidade material seja de extrema importância e se trate de uma realidade concreta, tomemo-la, por um momento, enquanto conteúdo manifesto, enquanto queixa inicial, uma elaboração secundária para algo mais profundo, inconsciente.

A massa neopentecostal se liga por esta queixa em comum: o desamparo. Como ilustra Almeida (2009), os discursos dos crentes que receberam alguma graça dessas igrejas são muito semelhantes entre si, como que variações de um mesmo tema sem que se saia do tom. Sua estrutura consiste na apresentação de uma vida de desventura antes de encontrar a igreja, no encontro do sofredor com Jesus e, por fim, a resolução de seus problemas após se converter. Segundo o autor, os sofrimentos individuais, por mais diversos entre si, são *significados* pelos neopentecostais enquanto obras do Diabo e, a partir deste momento, o fiel sabe a origem de seu infortúnio e, identificado o agente, pode lutar contra ele, o que pode (ou não) trazer um alívio em sua vida.

A união dos seguidores em torno do sofrimento, da perda, nos faz lembrar a grande queixa dos histéricos: sempre há, em seu passado, uma perda, um luto, um sofrimento, afirma Ramos (2008). Caíram em desgraça por força do pai, o grande sedutor, que abusou da indefesa criança. Podemos pensar que esse pai da histérica – o sedutor, causador de sua neurose – assume a forma, no neopentecostalismo, do Diabo, grande responsável por qualquer tipo de desgraça que venha acometer o indivíduo. Assim, todo o sofrimento ganha uma explicação: obra do sedutor Diabo. O sofredor pode ter sido alvo de sua ação (doenças, desavenças, por exemplo) ou ter sido seduzido por ele – ter seguido falsos deuses, falsas

religiões ou caído nas drogas, na luxúria, em pecados diversos. Os fiéis, antes de se converterem ao Pai neopentecostal, se assemelham àquelas históricas que adoeceram e têm seu presente comprometido pelo fato acontecido no passado, *après-coup*: a ação do outro, excessivo, sobre sua inocência. Assim como as históricas, os fiéis também denunciam/delatam a ação do outro demoníaco a um terceiro (uma ao psicanalista, outro ao pastor), e, cada um ao seu modo, trata de “expurgar o demônio” de sua vida³⁰.

O outro, metaforizado em Deus ou no Diabo, é o grande responsável tanto pelo fracasso quanto pelo sucesso pessoal. A ele se atribui a origem do desamparo e a possibilidade de transcendência, de elaboração do sofrimento. O outro atua, em suas duas faces – antitéticas e complementares –, como ponto de partida e de chegada, como origem e saída dos infortúnios. O religioso se dilui frente a esse outro, que guarda dentro de si todo o poder sobre sua vida; seu desejo se encontra alienado no desejo do outro. Sua sorte, seu destino, depende do resultado da batalha entre Deus e Diabo.

Essa mensagem, que atua como coerção – na medida em que demanda um trabalho de metabolização –, quando traduzida promove um rearranjo pulsional, oferecendo um amparo para a massa: o mundo ganha explicação, pois as adversidades são causadas por um agente externo (Diabo), e a salvação pode ser encontrada também no externo (Deus). Essa dependência de instâncias superiores se apresenta, em maior ou menor grau, nas religiões cristãs de maneira geral.

Mas o principal diferencial que o neopentecostalismo introduz, em relação às igrejas tradicionais, pensamos, consiste na atitude tomada frente a esse outro. Se o cristão tradicional se resigna ante a vontade de Deus e se defende do Diabo, o neopentecostal assume uma postura de reivindicação, de cobrar algo que um está lhe devendo e/ou exterminar quem lhe retirou. Poderíamos pensar no significante *falo* ocupando um lugar nessa dinâmica: de alguma forma, tanto em relação a Deus como ao Diabo, trata-se de recuperar o falo que lhe foi tirado. Se somos filhos, somos herdeiros, expõe Macedo (2000); ou, ainda, incorporando o dizer bíblico “vós sois deuses” (Salmo, 82,6).

O flerte com este falo parece ser permanente na dinâmica da massa, idealizado enquanto possibilidade única de retirá-los das dores do mundo. Neste sentido, podemos tomar o discurso neopentecostal enquanto um discurso histórico, no que se baseia na insatisfação/satisfação. A “queixa inicial” dos religiosos é a de descontentamento com sua situação, e a mensagem das igrejas deste segmento parece se aproveitar desta situação inicial

³⁰ Assim se dirige Freud ao pastor Pfister: “Nós sabemos que, por caminhos diferentes, lutamos pelas mesmas coisas para os pobres homenzinhos” (Freud, 1998, p. 150).

para acirrarem este sentimento, de que algo é devido ao fiel, de que ele pode mais, que não precisa se resignar com o modo como sua vida está organizada atualmente – ele merece todas as maravilhas que Deus pode oferecer aos seus filhos, um paraíso aqui e agora, com saúde, riqueza e sucesso pessoal. Uma felicidade inatingível que, por meio da promessa de completa satisfação, só pode trazer a insatisfação. Como trabalhamos anteriormente, cria-se um vínculo interminável, no qual o sujeito está preso à promessa, à insatisfação – e, enquanto permanecer insatisfeito, também permanecerá investindo em sua crença de satisfação.

Nos cultos neopentecostais há um constante oferecimento desta espécie de falo, ou de possibilidade de satisfação, aos seguidores, que venha a tapar o buraco da invasão pelo outro demoníaco ou resgatar um tempo paradisíaco, perfeito, completo. Ao invés de cultivar almas resignadas com a impossibilidade de o possuírem, a mensagem neopentecostal instiga a busca do mesmo (através da prosperidade, do sucesso, do status, por exemplo). Muito dessa mensagem é oriunda do braço vertical do corpo religioso, da ligação estabelecida com o líder.

Como Freud (1921/1996) afirmara, o líder religioso vem a ocupar o lugar de ideal de eu para a massa. O autor se refere a Cristo como líder, mas pensamos que o neopentecostalismo introduz uma inovação em suas práticas. Cristo continua sendo o modelo e guia para estes grupos, mas intermediado de forma personalista pelo líder, pastor ou bispo da denominação. Como vimos no capítulo anterior, os líderes neopentecostais tomam a frente de seu rebanho de uma maneira como não se vê nas demais igrejas protestantes, históricas ou pentecostais: seus nomes são muito conhecidos, se expõem na mídia, se colocam como um grande pai. Assim, o laço libidinal vertical estabelecido com este se dá pela imagem de sucesso e poder que todos os seguidores gostariam de ter para si.

Quem quer que se haja tornado seu sucessor [do pai primevo] recebeu também a possibilidade de satisfação sexual e, por esse meio, lhe foi dada uma saída para as condições de psicologia de grupo. A fixação da libido na mulher e a possibilidade de satisfação sem qualquer necessidade de adiamento ou acúmulo puseram fim à importância daqueles entre seus impulsos sexuais que se achavam inibidos em seu objetivo, e permitiram ao seu narcisismo elevar-se sempre, até chegar ao seu apogeu total (Freud, 1921/1996, p. 158).

O líder representa aquele que alcançou o sucesso, que saiu da massa e foi agraciado pelo Pai maior através de sua fidelidade bíblica, e atua assim como um irmão que, apesar de subjugado a Jesus e a Deus, atua como um “pai menor”, um pai da horda que tem acesso ao gozo, à fortuna e se serve de ideal ao eu da massa neopentecostal. Nesse sentido, é comum que jogadores de futebol, cantores, artistas de televisão, ex-pais-de-santo sigam o caminho do

pastorado, colocando-se enquanto homens que venceram as forças do Diabo e seguem triunfantes os caminhos do Senhor. O pastor, em seu posto identificatório, exhibe uma imagem fálica, de um homem bem sucedido e *impenetrável* pelo demônio, e sua postura é a de exhibir esse falo para os fiéis, instigando-os a também o conquistarem.

Como afirma Freud (1921/1996), o ideal do eu é substituído pelo ideal do grupo – o líder. A sedução exercida pelos líderes nos ajuda a entender os motivos pelos quais, mesmo por vezes envolvidos em escândalos, investigações policiais e prisões, tais líderes ainda permanecem aclamados pela massa e mantêm-se em seus postos. Conscientemente, o fiel teria em tais acontecimentos argumentos e motivos para sair do rebanho; porém, permanece devotando seu amor a essas figuras. Talvez tais escândalos espantem mais quem se encontra do lado de fora desta tina do que quem está envolvido em sua aura. Isto porque, dentro destas igrejas, a riqueza e a fortuna não são pecados, “coisa suja”, mas sinais de bênção divina, tal como apregoa a Teologia da Prosperidade. Por isso, enquanto os demais cristãos condenam a atitude de pastores sendo flagrados mergulhando em dinheiro, para os neopentecostais, talvez, não haja imoralidade alguma: eles são agraciados por serem homens de fé, o que corresponde até mesmo a um desejo dos fiéis.

Desejo este que não é particularidade dos neopentecostais, mas que também pode se apresentar nos religiosos das demais igrejas. A riqueza seduz, convida ao gozo, e talvez a postura de repúdio e recriminação que parte das demais religiões em relação aos neopentecostais reflita uma barreira, uma condenação em si próprios, uma formação reativa projetada sobre o outro para controlar esta tentação, e, ao mesmo tempo, uma inveja do gozo permitido ao seu semelhante, ao seu “irmão”, mas negado por seu Deus. Parafraseando Freud (1913b/1996), não há recriminação que repouse sobre aquilo que não se deseja.

Quando surgem na imprensa denúncias envolvendo lideranças neopentecostais, tais fatos são utilizados pelos mesmos como “perseguição”, comparando-se ao cristianismo primitivo, que também fora perseguido, em uma tentativa de calar a mensagem de Deus. Há uma identificação da massa com aquele grupo de seguidores de Cristo que, por portarem uma verdade, sofrem mazelas de detratores, e assim, o líder, ao invés de bandido, passa a mártir, a herói, o que promove uma aproximação com seu público, também formado majoritariamente por “perseguidos” pela ação demoníaca:

A Igreja Universal tem sido perseguida, da mesma forma pela qual foi a Igreja Primitiva. Naquela época, os cristãos eram jogados aos leões nas arenas. Nós, no entanto, permanecemos orando por aqueles que nos

perseguem; continuamos perdoando aqueles que nos odeiam (Macedo, 2000, p. 41).

Porém, o pastor/líder não é alvo apenas de amor. Em algum nível deve ser odiado, invejado pela massa de fiéis por ter acesso privilegiado às bênçãos divinas, bem como por pedir que os fiéis deem os seus valores à Igreja e, também, eventualmente, por ser flagrado “desperdiçando”, “jogando dinheiro fora”, desviando os dízimos e ofertas nas denúncias que estampam as notícias policiais. Ocupa, portanto, uma posição ambivalente, enigmática, demandante de tradução por parte do fiel: “afinal, que queres de mim?”. Uma questão que pode encontrar uma solução no estabelecimento de um laço perpétuo com o pastor/líder, de um eterno oferecimento de seus tesouros, de eterno investimento neste outro, a fim de que, um dia ganhe seu amor, seja agraciado pelas mãos de Deus, que suas feridas sejam, enfim, curadas.

Essa histeria de massa, como formulamos, cumpriria várias funções além das já apontadas. Um de seus papéis estaria na própria constituição do grupo, na união dos membros. Retomando Freud, essa massa, para permanecer unida sem ser dilacerada pela sexualidade, necessitaria de uma libido homossexual ligando os irmãos. Se, nas formações clássicas, a libido analmente orientada atuaria na indiferenciação sobre os sexos, no neopentecostalismo o enigma sobre o sexo permanece: como aponta Ramos (2008), a histeria apresenta um *não saber* sobre o sexual, sobre o masculino e o feminino; a histérica se encontra anestesiada da cintura para baixo e, desta forma, o sexual também se encontraria barrado, interdito nessa neurose de massa. Da mesma forma que nas formações tradicionais, no âmago da heterogeneidade estaria uma homogeneidade, ligando fraternalmente os irmãos de fé. Neste sentido, é possível compreender por que, neste movimento religioso, mulheres se mesclam junto aos homens, tanto no corpo de fiéis, quanto no de obreiros, chegando mesmo a ocupar lideranças de igrejas, como é o caso da Igreja Renascer em Cristo, sem que isso ameace a unidade da massa.

Pensamos também na histeria configurando a dinâmica do culto neopentecostal, dando o tom das curas, dos milagres, das possessões e transe extáticos tão presentes nessa tina. Aprofundemos essa colocação.

4.4 A TERAPÊUTICA

Uma das principais características das igrejas neopentecostais é que elas se propõem a ser *espaços de cura*³¹. Cura não somente aos males físicos, mas a tudo que traga melhores condições de vida para o fiel. Agindo assim, reproduzem os feitos de Jesus que, tomado pelo Espírito Santo, realizou várias curas durante sua vida. Não só seguem o modelo de Cristo, mas são fiéis a uma ordem dada pelo próprio mestre: “Curai os enfermos, ressuscitai os mortos, limpai os leprosos, expeli os demônios [...]” (Mateus, 10,8). A saúde faz parte de um desejo de Deus para com sua criação e, por isso, opera milagres em suas igrejas, para que seus filhos possam gozar a vida.

Deus deseja que Seus filhos gozem de perfeita saúde física tanto quanto de excelente vida espiritual [...] Para viver plenamente a vida abundante e receber, conseqüentemente, a cura de todas as enfermidades, um dos passos mais importantes é saber que o tempo dos milagres não passou. Nos tempos bíblicos, os doentes eram curados, os leprosos eram purificados, os paralíticos andavam e os cegos passavam a enxergar. Esses milagres continuam a acontecer atualmente, porque o nosso Deus é o mesmo e Ele jamais muda! (Macedo, 2000, p. 104).

Assim, repletos de curas e milagres, os templos neopentecostais podem ser entendidos enquanto espaços terapêuticos, buscados, muitas vezes, para resolução de tais males da vida e dentro dos quais o religioso passa por um processo de renovação (conversão) e segue “uma dieta” (as leis divinas, a conduta cristã, o pagamento do dízimo), para que alcance finalmente a cura (ser agraciado por Deus). Os neopentecostais chamam este processo de libertação (Macedo, 2000), no qual o homem se desvencilha da opressão do demônio e encontra o caminho de Deus.

No interior das paredes da igreja os fiéis podem encontrar um lugar de acolhimento às suas angústias, um amparo não encontrado fora da mesma: temos então a função terapêutica da religião. Alguns dos motivos para essa busca já contemplamos anteriormente, como, por exemplo, a falência do Estado em atender certas parcelas da população com serviços de saúde e assistência social. Vejamos, então, quais as características deste espaço

³¹ A ênfase em curas e milagres não se trata de uma inovação dos neopentecostais. Como afirma Mariano (1999), os movimentos de cura divina no interior do protestantismo se espalharam pelo continente a partir da década de 40. Trata-se de uma herança das matrizes que deram origem a essas igrejas, e que persistem até os dias de hoje.

que tão procurado vem sendo por quem busca respostas ou soluções para os mais diversos dilemas e aflições da vida. Para tanto, continuemos com nossa analogia à tina analítica.

Quando um indivíduo adentra um culto neopentecostal, ocorre um encontro: de um lado ele, necessitando de proteção, de alento, de respostas, e de outro o pastor ou Deus, que se apresenta ao seu público. Um encontro que, resgatando Freud (1905/1996), se trata de um *reencontro*. Na tina religiosa, o pastor (como o analista na tina psicanalítica) atua, no imaginário do fiel (como o paciente na análise), como *sujeito suposto saber*, aquele que tem as chaves para seus enigmas, investido de um poder fálico, como mencionamos. Laplanche (1993, p.169) afirma que, na situação analítica, se reinstaura a Situação Antropológica Fundamental, o (des)encontro entre adulto e criança, no qual o adulto está acima, impõe o excesso à cria: “O sujeito suposto saber é, a princípio, o adulto para a criança. O adulto propõe uma situação constantemente excitante e enigmática, furtando-se, na maioria das vezes a ajudar a explicá-la ou, como dizemos, simbolizá-la”.

Enquanto na tina analítica o psicanalista não assume este papel que lhe é outorgado pela revivescência da situação originária, na tina religiosa temos a figura de Deus que, enquanto representante do pai dos primeiros tempos, toma para si o papel de simbolizador, carregando em si a verdade sobre todas as coisas; se oferece como elo para o que não tem ligação, preenche as lacunas, dá lógica e ordem ao que, aparentemente, não as possui. Deus, enquanto “reservatório” da verdade, serve de fonte para o pastor, que atua como um tradutor de sua mensagem, um *porta-voz da Lei*. Assim, oferece uma tradução das mensagens enigmáticas, fonte do desamparo do sujeito. Como apresenta Benmasour (1998), o desamparo que podemos encontrar na religião é o vivenciado pelo sujeito ante o excesso e o traumático das mensagens que o invadem do mundo humano. O fiel, quando busca as respostas em uma religião, demanda do pastor e de Deus a elaboração do excesso.

O culto se aproxima do *setting* analítico quanto à sua função de *tratamento*: em ambas as situações, buscam-se significados para a vida, alívio para o sofrimento, traduções para os enigmas. Paciente e fiel estão nessa busca, que é própria da fundação do ser humano: a necessidade de dar congruência à desordem, de dar um destino ao excesso, de encontrar vias para a pulsão sexual que interpela desde o interior para sua satisfação. Teríamos o fiel como se fosse um paciente e o pastor/líder enquanto terapeuta, analista: aquele que o ajudará em buscar novos caminhos para a vida, ajudando na busca por novas traduções.

Segundo Belo (2004), enquanto o analista procura com suas interpretações e intervenções promover uma abertura do campo, um desligamento das traduções patológicas construídas pelo paciente, para que ele mesmo possa construir um novo texto sobre si mesmo,

a religião oferece um texto pronto, secular; ela “fecha” o campo, e o fiel “encaixa” a sua tradução naquela fornecida pela religião.

Além disso, o analista provoca uma série de frustrações. Uma delas é aquela que deriva do não corresponder à demanda de amor do paciente. Já o pastor, de algum modo, corresponde a essa demanda, pois é agente do amor de Deus. No caso da Teologia da Prosperidade, essa correspondência é acentuada. No entanto, podemos também dizer que, em algum nível o líder religioso não corresponde. Mantém o enigma. Isso diz, pois, respeito à demanda de amor exclusivo, uma vez que este é impossível. Desse modo, isso poderia instalar uma espécie de transferência, mas muito especial. Suponhamos que seja essa transferência o que aparece voltado para o caudilho em *Psicologia de massas e análise do eu* (1921/1996).

Podemos pensar que, enquanto na situação analítica, por meio de uma postura *abstinente* do terapeuta (sem *furor curandis*, sem julgamentos, com escuta flutuante, por exemplo), o sujeito depara-se com a árdua tarefa de lidar com o seu próprio desejo, de construir seu próprio enredo, para isso desconstrói o que está calcificado – por um texto neurótico, por exemplo –, abrindo o campo para que se torne autor de seu próprio *script* (sem promessa de final feliz), na tina religiosa o sujeito, digamos, aliena o seu desejo no desejo de Deus – no que Deus espera dele, em uma missão, por meio da postura do pastor vindo a completar o texto fragmentado, trazido pelo fiel, com a palavra divina. O fiel deve entregar sua vida a Deus, seguir os ensinamentos bíblicos e deixar o destino em suas mãos. Sua terapêutica baseia-se no recalçamento, no cerceamento da pulsão e no oferecimento de recursos mito-simbólicos ao *eu* – como por meio dos mitos bíblicos – que oferecem significantes, respostas ao sujeito, fechamentos à pulsão desligada (Laplanche, 2003).

No neopentecostalismo, o aspecto de tratamento se evidencia ainda mais que nas demais tinas religiosas, pois seu público, explicitamente, procura tais igrejas em busca de curas, milagres, alívio para dores físicas ou desarranjos emocionais, bem como para conseguir assumir as rédeas da vida e conquistar harmonia na família, no amor e no âmbito profissional. As igrejas neopentecostais correspondem a esta demanda, se prestam a esse serviço, argumentando, como vimos, que o cristão não está condenado a sofrer: pela morte de Jesus (que tantas curas operou) o pecado original que nos condenou durante milênios às dores e ao sofrimento já foi pago, e, por meio da fé em Deus, o fiel pode ter uma vida sadia e plena na Terra. O perdão surge então como uma metabolização do enigma, porém esta é temporária. O sofrimento perdura, e necessita de nova tradução.

Tomemos, neste momento, nossa hipótese lançada há pouco, para investigarmos seus desdobramentos acerca da terapêutica religiosa. Se, como sustentamos anteriormente, a

relação homem-Deus se estabelece pela assunção de uma passividade do primeiro diante das mensagens, dos pedidos do outro, e aí identificamos uma revivescência da posição feminina primária, qual seria sua “utilidade” terapêutica na tina religiosa? A que ela responderia?

Belo (2004) levanta a hipótese de que as traduções das religiões remetem à identificação feminina primária, proposta por André (1996). Segundo este autor, a figura feminina é que ocuparia uma posição central na cena primária para a criança, e ser como a mãe significaria ser penetrada, ser castrada, ser ferida pelo pai. O pai, e a identificação com o mesmo, surgem como medidas protetoras, salvaguarda narcísica, que vão dando contorno e cerceando à feminilidade originária.

Assim, pensamos, este encontro com o Pai na religião viria a dar uma solução, forneceria uma nova tradução, escrevendo uma nova história para a vida do fiel. A situação religiosa cria condições para esta revivescência, para a reinstauração da relação adulto-criança, da Situação Antropológica Fundamental, por meio das exigências de passividade e dependência para relacionar-se com Deus:

[...] quanto mais ele [o fiel] se esvaziar de si mesmo e depender do Espírito Santo, mais compreensão obterá. Na verdade, toda vez que abrir a Bíblia, tem que se comportar como uma criança, quando se assenta no colo do pai, para ouvir-lhe os ensinamentos (Macedo, 2000, p. 16).

O fiel, então, (re)experimenta seu desamparo frente a uma figura mais poderosa, mais perfeita, desamparo frente a este outro que o invade, que o seduz pelas suas *linhas tortas*. A tina religiosa, portanto, favorece a reedição da situação originária (passivos, portar-se como criança ante os mistérios divinos), coloca o homem religioso diante de sua feminilidade originária, da situação fundamental. E esse processo de *transferência* parece ser processo necessário para a “cura” do sujeito que busca suas respostas na religião. A partir dessa espécie de *regressão*, a religião propõe fechamentos, assim a pessoa pode reinscrever sua vida, com novas traduções, conseguindo reescrever sua história, de acordo com os preceitos bíblicos. Porém, diferentemente da situação analítica, a transferência da tina religiosa estabelece um vínculo interminável com Deus, reforçando a dependência do *menos perfeito* para com o *mais perfeito*, em um circuito libidinal de constante investimento e medidas reparadoras (as ofertas a Deus, as penitências, as promessas).

Essa revivescência da posição passiva originária frente ao excesso do outro pode ser tomada enquanto uma histeria originária à qual Freud (1896/1996) fez referência. Embora o

autor trate, neste escrito, da sedução focal – o abuso sexual concreto –, podemos estender sua consideração de que a passividade inicial representa uma histeria (e, portanto, haveria um substrato histérico na gênese da constituição do sujeito) para a sedução generalizada. A exposição ao excesso advindo do outro, sedutor, constitui um enigma que mobiliza o recalçamento (originário) para o indecifrável, e se fundam as elaborações possíveis e os sintomas deste resto metabolizado. Neste sentido, a histeria de massa na tina neopentecostal seria instaurada pela assunção desta posição passiva diante do Criador, a partir da qual se constroem as teologias e as práticas dessas igrejas.

Certamente, esta reedição da Situação Antropológica Fundamental no encontro com Deus exige fechamentos e novos destinos. A postura de enfrentamento de Deus, a exigência do *reino dos céus* e a sede em *tomar posse* das bênçãos parecem ser medidas protetoras contra a posição passiva da criança frente às mensagens enigmáticas do outro, como solução dada para o desamparo de seus seguidores. Para a passividade na qual estão imersos, relutam por uma posição ativa, ao invés de implorar e esperar pela misericórdia divina.

Deus, portanto, exerce sua sedução sobre o fiel através do oferecimento de seu paraíso, de um falo possível, um paraíso que lhe é acessível, uma solução para sua passividade, muito bem representado pelo exemplo vivo dos pastores e pela contração de uma dívida, que não se sabe nunca quando vai ser paga. Por isso, o fiel identifica-se ao ativo, à potência, coloca-se no mesmo plano que Deus, desmancha – temporariamente – o desnível existente entre Criador e criatura e “toma posse”, em nome de Jesus, e através de sua palavra (tal como Deus) e de sua fé pode modificar a realidade.

A constante busca pelo sucesso (e, por sua vez, o constante choque com o fracasso) aponta-nos o caminho de um sintoma, de uma solução de compromisso. Como mencionamos anteriormente, a grande massa neopentecostal busca a prosperidade, mas poucos a alcançam e, mesmo assim, permanece buscando essas denominações. Podemos pensar que, embora a posse desse falo, da satisfação, do Éden, se trate de um desejo manifesto, há uma reedição do conflito edipiano; a vitória seria o mesmo que igualar-se ao pai, tomar a mãe para si, dando vazão aos desejos reprimidos pela vida em sociedade (canibal, homicida e incestuoso). No interior do neopentecostalismo, portanto, moraria uma contradição, a de atentar contra aquilo no qual se funda a religião, algo que poderia culminar em uma massa presa ao fracasso, semelhantemente ao que Freud analisara em *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* (1916/1996), quando trata dos que fracassam ao triunfar.

A cura, o sucesso, a solução, quando não vêm não podem ser motivo para a perda da fé: Deus já providenciou o pedido (ou a ordem) de seu filho. O fracasso de sua relação com

Deus não é entendido como falha divina, na medida em que este é perfeito; a falha é da alçada do mundo humano. Nesses casos o fiel não teve fé o bastante ou se deixou cair em tentações provocadas pelo Diabo. Como afirmamos, parece estar condenado ao fracasso. O desnível se mantém, assim como o enigma do Pai sedutor, necessitando de uma nova explicação, uma nova tradução e uma nova medida para se relacionar e obter a graça divina. Tal como Belo (2004) expõe, essa tradução da mensagem divina impossibilita o fiel de encontrar outras traduções, pois é circular, fecha-se em si mesma, e o sujeito permanece preso ao outro da religião.

A ação terapêutica do neopentecostalismo não se restringe ao oferecimento de um novo sentido para a vida. Doenças incuráveis, pacientes desacreditados pela medicina, sofrimentos psíquicos, paralisias, males que afligem o corpo: os templos neopentecostais se assemelham a grandes hospitais procurados pela multidão, como última esperança para suas vidas. Através das palavras do pastor, da conduta cristã e da expulsão do demônio causador do mal, o milagre acontece. Algo opera psicologicamente, possibilitando a graça ser alcançada. Como poderíamos entender as curas ocorridas nesses templos evangélicos?

Talvez a comum escolha de cinemas como locais privilegiados para a realização dos cultos neopentecostais não seja por acaso. No interior desses locais continua a desenrolar um grande *espetáculo*, o do embate entre Deus e o Diabo a cada conversão e exorcismo, comandado do *palco* pelo pastor, no qual o público vislumbra as *cenários* da batalha entre o bem e o mal, que funcionam como uma grande catarse, pois espelham um conflito fundamentalmente humano, como as tragédias gregas. Neste aspecto *teatral*, tais igrejas parecem funcionar como redutos modernos da velha histeria estudada por Charcot (2003).

Segundo este autor, as curas impossíveis que se tornam realidade no contexto religioso possuem um determinismo e obedecem a um mecanismo em comum. As “curas pela fé” possuem, de maneira geral, duas características sempre presentes: a sugestibilidade do doente (sua crença de que será curado) e o fato de a cura depender exclusivamente da ação da mente sobre o corpo, ou seja, não necessitar de procedimentos cirúrgicos ou medicamentosos, pois “nenhuma intervenção ultrapassa seus limites” (Charcot, 2003, p. 72). Sendo assim, os acometimentos que lotam os bancos das igrejas em busca de solução são muito específicos.

Quanto ao primeiro aspecto, a sugestibilidade, Charcot (2003) afirma que a pessoa que busca a cura miraculosa passa por um longo processo de peregrinação, desde o insucesso de intervenções médicas (que, segundo o autor, não souberam inspirar nesses pacientes a “fé na cura”), passando pelo conhecimento de que “há um lugar” no qual as curas

são possíveis, as notícias de frequentes milagres operados, até o encontro com o sobrenatural e o fim de sua doença:

*A faith-healing brota, desenvolve-se pouco a pouco, ganha fôlego com a incubação e a peregrinação a ser cumprida, torna-se uma idéia fixa. Os deserdados da fortuna se mortificam solicitando esmolas que lhes permitirão alcançar o lugar santo; os ricos se tornam generosos em face dos pobres, a fim de lhes ser favorável a divindade: todos rezam com fervor e imploram suas curas. Nessas condições, o estado mental não tarda a dominar o estado físico [...] Um último esforço: uma ablução na piscina, uma última prece um pouco mais ardente amparada pelo entusiasmo do culto, e a *faith-healing* produz o efeito desejado. A cura milagrosa se torna realidade (Charcot, 2003, p. 77).*

Nota-se que uma dose de sacrifício (necessária) se faz presente nesses fenômenos, pois a chegada a tais santuários miraculosos, na época, era cheia de obstáculos. Se, na atualidade, as igrejas neopentecostais são acessíveis a qualquer pessoa (se estabelecem em locais de grande visibilidade), o grande sacrifício parece estar representado pelo dinheiro, como vislumbrado pelo autor: a cobrança de dízimos e ofertas dos fiéis cumpriria esse papel de um maciço investimento de uma parte de si, para que a cura seja possível.

Segundo Charcot (2003), úlceras, paralisias, atrofia, edemas, convulsões, tumores, contraturas, cânceres, enfim, as mais diversas doenças que são curadas no âmbito religioso, na verdade, são produções histéricas, surgidas em pessoas altamente sugestionáveis e cujo espírito exerceria grande influência sobre o corpo.

Podemos compreender, à luz de Charcot (2003), que os templos neopentecostais se colocam enquanto espaços encontrados pela grande histeria (marcada por convulsões, conversões, ataques), que muitos autores decretaram como extinta nos dias atuais (Ramos, 2008). Se a medicina contemporânea cada vez mais tende a anular o sujeito e sua implicação no sintoma (o que se reflete na retirada da psicanálise dos manuais DSM, por exemplo), recorrendo a explicações biologizantes e baseando os tratamentos pela via medicamentosa, podemos pensar que, em muitos casos, a histeria, pelo seu caráter mutante, se apresentará a essa medicina, camuflada de alguma afecção orgânica – pelas conversões. A esse respeito, Freud (1923/1996, p. 87) afirmara:

Não precisamos ficar surpresos em descobrir que, ao passo que as neuroses de nossos poucos psicológicos dias de hoje assumem um aspecto hipocondríaco e aparecem disfarçadas como enfermidades orgânicas, as neuroses daqueles antigos tempos surgem em trajes demoníacos.

Se não se dá a palavra para que esse sujeito discursive sobre seu sintoma (como Freud fez com suas pacientes histéricas), e se vislumbre a fantasmática envolvida em sua produção, tais casos permanecerão como incógnitas para a medicina, incuráveis ou sem explicação. Desacreditados pelos médicos, tais doentes, para os quais os fármacos não puderam trazer conforto ou significação³², encontrarão seu *palco*, ou um espaço de elaboração, por exemplo, em algum templo neopentecostal, que oferecerá um acolhimento a essa neurose, estabelecendo uma organização – neurótica – para a sexualidade desorganizada do outro. Desta forma, as bruxas e santas da Idade Média estariam mais vivas do que nunca, apenas travestidas com os trajes da modernidade.

Ao tocarmos em santas e bruxas, passemos à análise de dois fenômenos que podem nos trazer outros espectros da relação homem-religiosidade e que se fazem presentes nos templos neopentecostais. Trata-se de duas situações-limite, que levam ao máximo o encontro do sujeito com o enigma do outro: o êxtase religioso (neste contexto, o arrebatamento pelo Espírito Santo) e a possessão demoníaca (a tomada pelo outro demoníaco).

4.5 O ÊXTASE E A POSSESSÃO

Entre Deus e o Diabo: no meio desses dois pólos se situa o mundo humano. Para o homem religioso, toda organização do mundo está sob a influência dessas duas forças, positiva e negativa. Relata Almeida (2009) que tal embate universal, apesar da magnitude, se faz presente no cotidiano das pessoas e nos cultos neopentecostais, que se tornam um grande palco no qual os fiéis vislumbram e participam da guerra travada entre os céus e o inferno, entre o poder divino e o poder demoníaco, a fim de derrotar Satanás e experimentar o triunfo das vitórias de Deus. Possessões demoníacas desfeitas através de exorcismos, doenças curadas pelo poder de Deus, e o fiel entre um jogo de forças, entre a obediência ao Bom Pai e a dominação pelas forças do “inimigo”.

Para compreendermos a relação do crente neopentecostal com estas duas figuras antagônicas, nos propomos aqui a fazer um recorte, o qual nos possibilita uma exploração mais profunda do fenômeno. Trata-se de investigar duas situações que elevam ao máximo, até

³² Apesar disso, o rótulo em categorias psiquiátricas, os *transtornos* do DSM ou CID, podem trazer alguma espécie de alívio para o sofrimento, pois tornam a doença alheia ao desejo do sujeito, isentando-o de responsabilidade sobre sua neurose (que foi eliminada de tais manuais), corroborando para com o “sucesso” do ponto de vista biológico impregnado na psiquiatria e na medicina atuais.

as últimas consequências, estas relações: o êxtase religioso, entendido como uma experiência de contato íntimo com Deus, e a possessão demoníaca, quando o sujeito é tomado pelo demônio.

Contato com Deus, possessão pelo Diabo. Em um, a sensação de enlevo, de bem-estar; em outro, o desconforto que precisa ser exorcizado. Dois fenômenos tão díspares, tão extremos, mas que, para Freud (1923/1996), estão mais próximos do que aparentam: Deus e Diabo, apesar de antitéticos, possuem a mesma natureza, o pai. Tomemos, como ponto de partida para nossas reflexões, a história de Cristoph Haizmann (Freud, 1923/1996) e vejamos com que fluidez a figura paterna se metaforiza nessas duas representações.

Um episódio ocorrido na vida do pintor Haizmann se apresenta como determinante para todo o sofrimento e sintomatologia que o acometeram: a morte de seu pai. Mergulhou em um luto interminável, passando a viver em um estado de ânimo tal que não conseguia mais exercer sua profissão, estancando em uma fase de infelicidade, improdutividade e fracasso. Como saída desse “buraco” afetivo, procedeu então a um pacto com o Diabo, mas, estranhamente, não para voltar a obter algum progresso na vida: apesar de o diabo oferecer-lhe poderes mágicos, gozo, diversão, mulheres (a que Haizmann responde, de maneira um tanto irônica, que não necessitava do demônio para entregar-se aos prazeres mundanos: fazia isto por conta própria), o pobre homem vendera sua alma ao Demônio em troca de proteção, amparo – enfim, que fosse tratado como um filho.

Por que o Diabo, e não Deus, entrara na vida de Haizmann para confortá-lo? É neste ponto que Freud (1923/1996) argumenta sobre a grande proximidade entre as duas figuras. Afirma que, na história dos povos, é comum o fato de entidades mudarem de *status*, que passem de deuses a demônios: por exemplo, quando um povo é conquistado por outro, seus deuses são rebaixados a espíritos maus. O próprio Diabo do cristianismo é um anjo decaído (dos céus, foi ao inferno).

Para o autor, Deus, no princípio, reunia em si tanto atributos de bondade quanto de terror, como podemos vislumbrar no Antigo Testamento: um Deus que protege, mas, ao mesmo tempo, extremamente passional, que é tomado de ira e destrói/elimina o que lhe desagrada. Diante da necessidade de eliminar esta ambivalência sobre a figura divina – posto que servia de projeção tanto de amor quanto de ódio e melhor explicar os acontecimentos da vida e eliminar as contradições das vontades de Deus –, foram outorgadas a uma figura repugnante e terrificante toda sorte de características ligadas ao ódio, à destruição, aos pecados, à maldade: assim o Diabo passou a ser investido pelo imaginário religioso. Assim, a ambivalência afetiva dos primeiros tempos da relação da criança com o outro ganha solução,

na religiosidade, pela divisão da imagem do pai da infância em dois: a Deus cabe a imagem exaltada desse outro, e ao Diabo sua face obscura.

Freud (1923/1996) pressupõe haver, no caso do pintor, uma grande ambivalência dirigida à figura paterna, fazendo com que, quando caíra em melancolia pela morte de seu pai, buscasse alento na face demoníaca do pai, naquilo que comportava do ódio que fora investido, no que tinha de sedutor, de sexual. Chama a atenção do autor um quadro de Haizmann que retrata uma das aparições do Diabo ao pobre homem; na pintura, tal figura apresenta-se nua e, apesar de seu corpo masculino, traz em seu peito um par de seios. Em sua análise, como vimos anteriormente, Freud compreende tal representação enquanto fantasma de castração – no qual o sujeito, para defender-se da feminilidade, projeta-a sobre o pai demoníaco – ou também enquanto um deslocamento do afeto materno sobre o pai (com seios fartos que o nutrem e acolhem). Assim o Diabo viera sustentá-lo, já que não conseguia fazê-lo por conta própria em sua vida.

Para Freud, portanto, o pai estaria na origem tanto da figura de Deus quanto na do Diabo. Porém, o caso de Haizmann abre uma outra possibilidade de compreensão, um caminho pouco trilhado pelo pai da psicanálise: o papel da figura materna na construção da divindade e do demoníaco. Qual seria o papel da mãe, culturalmente o primeiro objeto, na representação divina – e demoníaca? Mergulhemos mais fundo em nossa análise, tomando por objeto o êxtase e a possessão, por consistirem em duas experiências que levam ao máximo o contato do sujeito com essas representações do outro (Deus e Diabo), e vejamos o que podemos extrair para nossa compreensão acerca da relação homem x Deus/Diabo dentro do neopentecostalismo.

4.5.1 O encontro com o Pai

O êxtase, como afirmamos, consiste no estágio máximo da comunhão entre fiel e Deus. O abismo entre Criador e criatura, entre céu e terra, desaparece. Lewis (1977) expõe que a experiência espiritual é a base mais significativa da religião, pois nesta sente na pele a presença de algo superior, vivencia o religioso, é tocado em seu íntimo pelo divino.

De acordo com Bernardi (1974 apud Santos, 2002), êxtase é uma palavra de origem grega, *ex-tasis*, que significa “ser fora de si”. Cada religiosidade apresenta diferentes maneiras de atingir esse estado e, no caso do neopentecostalismo, o que temos são os fenômenos de ser

tocado pelo Espírito Santo enquanto correspondentes ao êxtase religioso. Segundo Santos (2002), a manifestação que legitima e comprova que o Espírito Santo agiu sobre a pessoa, para a comunidade religiosa, é a glossolalia, o dom de falar línguas estranhas, ininteligíveis.

Freud (1930/1996) abordou o êxtase em sua correspondência com Romain Rolland, denominado de *sentimento oceânico*, que se caracterizaria como uma percepção de si enquanto ligado ao meio externo, não havendo um limite que separe o sujeito das coisas ao seu redor. Expõe, ainda, que o sentimento oceânico seria um mecanismo que defende o sujeito ante a percepção de aniquilamento e desproteção – uma defesa contra o desamparo. Tal sentimento, segundo Freud, seria uma revivescência da proteção vivenciada na infância, e o reencontro com o pai no sentimento oceânico traria este conforto perdido para a vida atual. Como aponta em *Moisés e o Monoteísmo* (1939/1996), o êxtase religioso seria o único meio de revivenciar a relação com o pai da infância novamente, atualizado na figura de Deus.

Belo (2004) lança a hipótese de que, no sentimento oceânico, o oceano é o do sexual, e a percepção mística seria a deste oceano sexual do não-traduzido, do enigmático. As experiências extáticas, em sua opinião, parecem desfazer o recalçamento originário, e o eu e o isso estariam integrados, e tal experiência sendo vivida de forma não angustiante. Desdobremos essa hipótese.

Primeiramente, sobre o *oceano do sexual não traduzido*. Vários autores chamam a atenção para o fato de que este encontro com pai no êxtase carrega em si um caráter sexual. Pires (2007) afirma que as descrições e relatos feitos pelos religiosos sobre o êxtase que experimentaram lembram em muito uma relação sexual, um orgasmo, de tal forma que Santa Teresa de Ávila, que é considerada por Freud a padroeira das histéricas, recomendou muita disciplina para que o sujeito se desprenda da sensualidade que brota deste contato íntimo com Deus.

Lewis (1977) e Nunes Junior (2005) compartilham desta constatação: segundo os autores, nos relatos de pessoas que passaram por essa experiência, muitos termos e expressões são emprestados do amor erótico. Dentro da tradição cristã não são raros os exemplos, e Lewis (1997) nos dá alguns. “Casados em Cristo”, diz-se da relação entre a Igreja e o Senhor; as freiras se intitulam esposas de Cristo; São Bernardo declarou que sua alma era noiva de Cristo; o próprio nascimento de Jesus foi fruto de uma espécie de união mística entre Maria e o Espírito Santo. O sexual, portanto, transparece nas descrições de experiências extáticas, enquanto um conteúdo que subjaz ao manifesto.

Quanto a uma revivescência deste sexual referente a um período anterior ao recalçamento originário (Belo, 2004), podemos pensar nos primeiros cuidados maternos e o

quanto estão carregados de sexualidade, de acordo com o aporte laplancheano. O êxtase, estado de fusão entre ser humano e Criador, pode ser lido como uma revivescência deste estado. Os místicos, ao tentarem descrever essa experiência, sempre dizem que lhes faltam palavras para expressar. Antes do recalçamento originário, podemos dizer que não há tradução, há apenas a imersão da criança no reino das sensações que atravessam seu corpo. São experiências intraduzíveis, mas que, quando se tenta colocá-las em palavras, lá está o sexual. O sentimento oceânico seria, como salienta Belo (2004), a percepção do enigmático.

A experiência mística causa grande enlevo ao fiel. Como poderíamos pensar em uma revivescência de um estado anterior ao recalçamento originário sendo vivido de forma não-angustiante?

Sabemos, por Freud (1925/1996), que o filho pode vir a representar, para a mulher, um substituto do pênis que lhe foi “negado” – uma solução encontrada nos destinos da feminilidade. A chegada do bebê, além de despertar prazeres ligados às pulsões parciais, revivenciando no corpo do rebento a sua própria sexualidade polimórfica perversa, proporciona uma relação muito especial entre mãe e filho: finalmente a vida lhe deu um pênis, estabelecendo com ele um laço muito forte, a forma mais intensa de amor entre seres humanos.

Freud (1910/1996) assinala que essa relação é *uma das formas de felicidade acessível aos homens*. Podemos pensar que é nesse nível que se daria a vivência não-angustiante, através dos atos de amor que a mãe dirige ao filho, apaziguando sua fome, seu frio ou calor, e apoiada na autoconservação, a sexualidade que atravessa essa relação. A mensagem circulante parece ser a de completude e sexualidade circulante entre o filho e a mãe: do filho por estar recebendo a graça e a excitação da mãe que o acolhe, que cuida, que o sexualiza; da mãe por estar sendo completada pelo falo que lhe foi negado. Assim, o fiel lê em seu contato com o divino esta completude, essa fusão, completando seu Deus, e ele o completando. O sinal que surge dessa relação tão íntima é a glossolalia, a fala em línguas estranhas e ininteligíveis. A *língua do coração*³³, como os fiéis a denominam, pode ser pensada enquanto linguagem não ligada, linguagem não significada, intraduzível.

Muito embora compreendamos que, no sentimento oceânico, é difícil se discernir entre pai e mãe, posto que se encontrem fundidos em tal manifestação, da mesma maneira, como nos mostra o estudo de Rivas (2001), que o Espírito Santo condensa diferentes figuras em si em suas aparições na Bíblia, fica evidente que nosso desenvolvimento até aqui se

³³ Termo que nos faz lembrar de Ferenczi (Gerber, 1999) e sua conceituação de língua da ternura e da paixão, para denominar o encontro adulto-criança.

distanciou um pouco de Freud, na medida em que, para este, o que está em questão no oceanismo é sobretudo a figura paterna. Pensamos que, como Freud afirmara (1925/1996), o amor dirigido ao pai é um deslocamento do amor mais primitivo, vivido com a mãe. O êxtase se caracteriza como uma experiência pessoal, muito íntima, do fiel para com sua divindade, não podendo ser partilhada com os demais, e mal pode ser comunicada, pois faltariam palavras. Quando há palavras, é através da glossolalia que é colocada em linguagem, mas uma linguagem na qual não há possibilidade de estabelecer comunicação com os demais no culto. O êxtase seria, portanto, associal. Já a figura de Deus é social; a figura do pai no Édipo – entrando para realizar o corte entre criança e mãe – lança o indivíduo para a sociedade, para a cultura (Green, 1994). A nosso ver, a figura do pai no êxtase vem como elaboração secundária, encobrendo uma relação mais primitiva e entrando como lei para uma relação, digamos, *perigosa* (a ligação com a mãe), relação originária com o outro.

Podemos concluir, assim, que a fusão edípica está barrada pela cultura. Green (1994) considera que será somente pela figura paterna que o indivíduo entrará nas vias da cultura, por meio do corte que este promove no par mãe-criança. No entanto, somente bebendo das fontes de Jocasta é possível criar; no caso da religiosidade – em nosso caso, a neopentecostal – essa é a fonte da revelação. A religiosidade teria um movimento, sim, em direção ao recalçamento, isto é, as interdições/proibições/pecados, mas também realizando desejos, assim como o sintoma, e uma das formas se dá pelo êxtase. Temos, portanto, uma concomitância de defesa e realização de desejo.

4.5.2 O encontro com o Demônio

Leiamos o seguinte trecho escrito por Freud:

O fato de em nossas análises tão raramente termos êxito em encontrar o Demônio como substituto paterno pode ser uma indicação de que, para aqueles que nos procuram em busca de análise, essa figura da mitologia medieval há muito tempo deixou de desempenhar seu papel (Freud, 1923/1996, p. 103).

A passagem acima revela Freud um tanto descrente quanto a importância do Diabo no imaginário das pessoas, pelo menos na vida daquelas que buscavam análise. Podemos pensar que o Diabo andava longe do divã de Freud, talvez, por essas pessoas não encontrarem

em sua figura uma representação, ou uma tradução, que fosse contingente às suas angústias. Mas também podemos vislumbrar, neste trecho, a crença do autor de que o “estágio científico” da humanidade viria a substituir a mística, e, desta forma, o Diabo não era mais que um mito medieval, de pouca importância em sua época.

Diferentemente do que pensara (e desejara) o pai da psicanálise, o Diabo continua vivo, e muito. As igrejas neopentecostais parecem resgatar o demônio do fundo das trevas, de onde parecia adormecido ou recluso (pela pouca ênfase dada pelas religiões vigentes), e trazê-lo de volta à ativa, a perseguir e realizar suas barbaridades no mundo dos pobres mortais. O Diabo reconquista, em tal segmento religioso, seu *status* de alteridade que se faz presente no cotidiano das pessoas. Isso acontece de tal forma que autores como Almeida (2009) e Mariano (1999) consideram o fenômeno da possessão mais importante dentro do culto neopentecostal do que o êxtase pelo Espírito Santo.

O Diabo consiste em uma figura que passou a ganhar notoriedade com o advento do cristianismo. A palavra demônio, expõe Harris (1998), não designa, em suas origens, espíritos malévolos. Segundo o autor, nas religiões pagãs não havia uma linha tão nítida separando bem e mal: os deuses eram capazes de atos de extrema crueldade, e demônios de atos sublimes. Na Mesopotâmia, por exemplo, possuíam status menor que os deuses e representavam a vitalidade, a *força sexual* do sujeito. A partir de Jesus Cristo, as desgraças, doenças, infortúnios, as injustiças e o sofrimento humano passaram a ser atribuídas a um poder malévolos, ao demônio (já que não poderiam ser obras de Deus, bom Pai). Em várias passagens bíblicas Jesus se depara com seu inimigo, exorcizando-o do corpo dos possuídos, sendo tentado por ele no deserto e, por fim, deixando a tarefa a seus apóstolos, para que expulsassem os demônios em seu nome (por isso é comum ouvirmos, nas pregações, o pastor proferir frequentemente a frase “em nome de Jesus”).

O que fazem os neopentecostais quando empreendem a guerra contra o Diabo, portanto, é seguir a ordem e o exemplo dados pelo seu mestre, Jesus. De acordo com sua teologia, acreditam que os males do mundo e dos indivíduos são causados pela influência do príncipe das trevas. Afirma Mariano (1999) que, nesta batalha travada entre evangélicos e demônios, estes podem ser classificados em hereditários (responsáveis pelos males que afligem as famílias, vindos de gerações anteriores) e territoriais (demônios de uma nação inteira). Tanto a causa de uma depressão ou de uma dor de cabeça quanto a do subdesenvolvimento de uma nação são explicados pela ação demoníaca. De acordo com os neopentecostais, o Brasil não é um país de primeiro mundo devido à sua devoção a Nossa

Senhora Aparecida, bem como pela presença dos cultos afros, tornando o país um território no qual o Diabo se sente em casa (afinal, não há pecado do lado debaixo do equador).

Se os neopentecostais vão à caça do Diabo, para exterminar sua influência sobre os homens, esta própria perseguição reaviva suas forças, trazendo-o, a todo o momento, à tona. Se manifestamente o desejo do fiel é afastar a influência demoníaca, o faz de maneira que o coloca sempre muito próximo daquilo que repreende, como uma formação sintomática.

Fora do espaço do culto, o demônio continua na espreita do fiel, esperando o mínimo deslize para que capture sua alma. O fiel neopentecostal, como vimos, se encontra mais próximo do mundo que as correntes protestantes precedentes, na medida em que não o nega, mas sente-se *permitido* a gozar do que pode oferecer (desde que dentro de uma conduta cristã). Podemos pensar que, com esta postura, os fiéis se colocam mais próximos às paixões, às tentações, aos pecados, enfim, ficam mais expostos às armadilhas do “príncipe deste mundo” (um dos modos pelos quais se denomina o Diabo). Se encontrando mais próximo de seu reino, têm de lidar o tempo todo com o perigo constante de se desviarem do desejo de Deus, exigindo uma defesa que o ampare ante a possibilidade de se cair nas garras do demônio.

O Diabo surge como uma simbolização possível, uma tradução para o traumático que acompanha os diversos matizes do sofrimento. Para que o sujeito (religioso) possa lidar com tal excesso, com o intraduzível, nomeia-o como *demônios*, os quais ele pode *amarrar*. Os demônios hereditários, que fornecem uma explicação às doenças e transtornos passados de geração em geração, podem dar um amparo explicativo tanto às moléstias transmitidas pelo código genético, muitas vezes incompreensível para a grande massa, quanto para as neuroses familiares, constituindo um *mito individual do neurótico* que outorga ao sobrenatural, à ação de outro maléfico a fonte geradora dos *romances familiares*.

Já os demônios territoriais são caçados, enfrentados, precisam ser derrotados em nome de Jesus para que a prosperidade recaia sobre o país. Em seu *furor curandis*, promovem, sobretudo a Universal, como destacam Mariano (1999), Silva (2007), Benedito (2006) e Oro (1997), um ataque aberto às demais religiões, sobretudo às de orientação afro. Apesar da maior inserção e abertura em relação ao mundo, preservam o antiecumenismo característico do universo protestante; o laço de amor que une as pessoas em Cristo forçosamente faz com que, como afirma Freud (1921/1996), quem não compartilhe deste mesmo laço, não seja um “irmão”, e o ódio, que não pode se manifestar no interior desta massa – a perigo de promover sua dissolução – se volta para todos aqueles que não congregam deste mesmo ideal.

O que ocorre com o neopentecostalismo, destaca Mariano (1999), é que em nosso país, de velados, os ataques passam a ser declarados, explícitos. Esses religiosos realizam uma ofensiva na qual saem do plano do discurso: por exemplo, ao promoverem destruições de terreiros de umbanda ou no famoso episódio do “chute à santa”, no qual Sérgio Von Helder, bispo da Universal, desferiu pontapés em uma imagem de Nossa Senhora durante um de seus programas televisivos, tentando provar às pessoas que aquilo não passava de um “ídolo de barro”, um falso ídolo.

Esse outro – o Diabo – necessita ser exterminado, liquidado, recalçado. Atua como um objeto persecutório no universo neopentecostal, que causa desgraças e atrapalha os planos de Deus. O demônio parece servir de tradução para o que é desconhecido ou não-metabolizável (o sofrimento, a doença, a outra religião), e poderíamos entendê-lo enquanto pulsão desligada, pulsão sexual de morte projetada no externo, nomeada em um objeto para que possa ser alvo dos esforços em dominar essa pulsão, em realizar um recalçamento perfeito, bem-sucedido, sem restos, destinando ao demoníaco a reclusão no inferno, calando-o nas profundezas da alma.

Assim como consideramos a massa religiosa ligada por *Eros*, formando um corpo materno, que, enquanto para-angústia, salvaguarda seus membros do caos e do desamparo, argumenta Mello Neto (1997a) que tudo o que esteja fora dos limites dessa massa-materna passa a representar um objeto estranho, tal como a angústia dos infantes frente a rostos desconhecidos na ausência da mãe. Uma massa estranha, alheia à massa de irmãos, talvez seja reconhecida como “não-mãe”, causadora de angústia, e os neopentecostais lançam mão, como mecanismo de defesa, de um aniquilamento deste outro alheio, o que se explicita no franco ataque aos outros grupos religiosos.

Nesse sentido, é notória a perseguição exercida pela Igreja Universal aos cultos afro-brasileiros. As entidades religiosas afro passam a representar o Diabo, em um mecanismo de transformação de deuses em demônios que Freud (1923/1996) já observara, conforme expusemos anteriormente. Nos templos dessas igrejas desfilam as entidades da Umbanda e do Candomblé: elas são citadas, evocadas, provocadas a se manifestarem e *amarradas* pelos pastores em seus rituais de exorcismo e descarrego. Nota Mariano (1999) que essa atuação, ao invés de negar a existência de tais divindades, acaba legitimando o poder das mesmas, porém, transformando-as em negativo, em demoníaco.

Podemos pensar que tal perseguição se trata de uma guerra alimentada por aquilo que Freud (1930/1996) denominara de *narcisismo das pequenas diferenças*: pensemos nos traços em comum, naquilo que aproxima as duas religiosidades: público “marginal” (de modo geral

formado por uma parcela da população mais carente em recursos financeiros), ênfase no sobrenatural, nos aspectos mágicos, em uma espiritualidade que invade o cotidiano. Em um nível, poderíamos pensar em uma disputa pelo mesmo “nicho” do mercado religioso; em outro, no estranhamento que esse outro suscita, exatamente por se encontrarem muito próximos.

Nesse processo de *incorporação* das entidades afro (incorporação à teologia e incorporação literal, na possessão dos fiéis), o Demônio passa a ser identificado; segundo Almeida (2009), o mal ganha um nome (exu Caveira, Tranca-Rua, Maria Padilha, Pombagira, Caboclo, Cosme e Damião, entre outros) e, desta forma, o fiel acaba por dar um sentido ao seu sofrimento – fruto do contato com religiões “demoníacas” ou de “trabalho” feito dentro destas religiões para atingi-lo, o que é facilitado pelo imaginário social que ronda sobre tais religiões.

Se há uma legitimação das entidades afro dentro do sistema neopentecostal, podemos pensar que isso se deve a elas prestarem bons serviços neste espaço. Esses últimos devem dizer respeito ao fato dessas entidades funcionarem, dentro do culto neopentecostal, como bons receptáculos do mal, isto é, do lado infernal da pulsão, seu lado não ligado e polimórfico, dando uma representação (acessível à realidade de seus fiéis) ao pulsional desligado. Também podemos pensar em sua função de bem representar o pecado sexual como, por exemplo, a pombagira: dominá-la, exorcizá-la pode significar um trabalho de represamento, de cerceamento da sexualidade. Assim, são comuns os exorcismos, os cultos destinados ao descarrego, a livrar as pessoas do mau-olhado, de trabalhos feitos em terreiros de umbanda.

A batalha contra o demoníaco também nos faz pensar em uma espécie de mecanismo de defesa em ação. Um recalamento permanente e infundável, que precisa entrar em ação constantemente para dar conta desse desligado, infernal. Se pensarmos na massa enquanto corpo materno, se trataria de um recalamento que se repete constantemente (nos cultos), nesse corpo histórico tentando barrar o *indomável*, a pulsão, que, apesar das palavras do pastor (que pode ser pensado enquanto agente do recalque), sempre irromperá necessitando novamente de um sentido, uma tradução (que, no culto, se contorna nos traços do Diabo). Nessa histeria de massa, tal qual uma “histeria de laboratório”, semelhante à criada por Charcot pela hipnose (Ramos, 2008), o outro ganha representação através do demoníaco.

Sobre as manifestações de possessão dentro do culto, parece-nos que a descrição realizada por Charcot (2003) permanece um tanto válida. Muito do que o autor nos traz a respeito dos quatro períodos do grande ataque histórico (que o próprio traça um paralelo com

as possessões) pode ser observado nos cultos de libertação ou descarrego. Não transcreveremos aqui sua descrição, mas destacamos a grande similaridade entre os fenômenos observados pelo mestre de Salpêtrière e as manifestações dos templos neopentecostais que, apesar das diferenças históricas e culturais que separam os dois momentos, nos leva a pensar que os tempos mudam, mas o Diabo permanece essencialmente o mesmo.

Para Charcot (2003), tais possessões são, em sua grande parte, ataques histéricos, embora não descarte a ação de outras patologias. Tomando essa possessão enquanto histeria, o que podemos compreender a respeito dessa tomada do fiel por um corpo estranho?

Como afirmamos anteriormente, o neopentecostalismo enfatiza a ação de um outro sobre a vida da pessoa – o outro identificado, nomeado enquanto “Diabo”. A possessão seria, neste sentido, um grito lançado pela histérica – em acusar esse outro, que a seduziu, que a invadiu, que a corrompeu. A histérica denuncia seu dilema diante de uma alteridade, através de seu corpo, através da cena. Se alguns autores, como afirma Ramos (2008), decretaram o fim da histeria, podemos pensar no espaço neopentecostal como um dos redutos histéricos da contemporaneidade, nos quais bruxas e demônios ganham um palco para conversões, manifestações extáticas e possessões demoníacas. A histeria, mutante, transformando seu modo de apresentação de acordo com o discurso da época, estaria viva no contexto religioso em seus ataques, como descrevera Charcot (2003), mas, talvez, a alguma distância do divã dos analistas ou médicos que decretaram sua extinção.

O Diabo pode ser pensado, assim, como representante da sexualidade do outro que não é passível de metabolização, e que habita as profundezas infernais do inconsciente, como afirma Belo (2004). Tentando o sujeito para sua tradução, para fazer liga, exerce pressão que pode se tornar insuportável, rompendo as barreiras do eu e irrompendo sob a forma demoníaca, forma de desorganização, de desumanidade. A pulsão desligada, pulsão sexual de morte, excesso da sexualidade do outro penetrado no sujeito, após tomar posse do corpo do piedoso, necessitaria ser exorcizada, domada, voltando às suas profundezas.

Enquanto expressão da pulsão sexual de morte, da libido desligada, sem objeto e, portanto, angustiante, o Diabo representa algo inconciliável, algo estranho que irrompe, que toma posse e demanda um trabalho de domínio por parte do *eu*. O demônio viria assim a manifestar o que não está ligado e não traduzido na sedução materna, por seus aspectos angustiantes e traumáticos inerentes à sexualidade. Assim, enquanto a representação de Deus pode ser compreendida enquanto reunião das traduções bem sucedidas, da pulsão ligada,

sobrevindo o enlevo, o Diabo atua como reservatório, um mito, que dá conta da sexualidade desligada e todos os perigos dela decorrentes.

Pois bem, após este percurso por alguns aspectos da religiosidade neopentecostal, é chegada a hora de tecer algumas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao nos aproximarmos do fim, provavelmente o leitor espera encontrar, como desfecho deste trabalho, conclusões e fechamentos a respeito do que construímos até o momento. Realizaremos, sim, algumas observações de caráter mais geral, que toquem em pontos essenciais de nossa pesquisa. Porém, não nos limitaremos a isso e, portanto, frustraremos em parte esta expectativa. Isto porque, ao longo do trabalho, já tratamos de apresentar os resultados de nossa exploração, e retomá-las aqui, pensamos, nos tornaria um tanto repetitivos. Como se trata de uma pesquisa em psicanálise, e esta, como pensa Laplanche (1992), trata mais de “abrir o campo” do que encerrá-lo em ideias totalizantes, nos preocuparemos mais em lançar interrogações, possibilidades de novas compreensões, reflexões em torno de nosso caminho percorrido.

No início de nossa pesquisa, lançamos uma questão, que funcionou como uma provocação, uma convocação ao trabalho: as considerações freudianas a respeito da religiosidade dariam conta das novas formas de vivência religiosa, como é o caso do neopentecostalismo?

Como ficou evidente nas páginas que se seguiram, a teoria freudiana nos forneceu alguns elementos essenciais, formaram uma espécie de solo sobre o qual se assentaram nossas tentativas de compreensão. Contudo, nosso objeto de estudo não se tratava do mesmo fenômeno que Freud pôde contemplar: as religiões de sua época eram de tal forma constituídas que sua relação com a neurose obsessiva foi, digamos, quase inevitável. O neopentecostalismo introduziu, pelas suas crenças e práticas, algo novo, um outro cristianismo, de tal forma que é até mesmo visto com desconfiança e combatido pelas outras igrejas cristãs (católicos e protestantes tradicionais). Tínhamos em mãos, portanto, um outro fenômeno, que exigiu-nos um outro olhar.

Desta forma, ancorando-nos em leituras psicanalíticas mais contemporâneas, sobretudo, no aporte laplancheano, propusemos uma dinâmica diferenciada para a massa neopentecostal. Se, em relação às igrejas tradicionais, permanecemos com a teoria freudiana – e formulamos a hipótese de que nelas a natureza da libido seria anal, a qual daria os tons da religiosidade já analisados por Freud em *Atos obsessivos e práticas religiosas* –, entendemos as igrejas neopentecostais enquanto uma *neurose histérica de massa*. O (novo) encontro com Deus (reatualização do encontro adulto-criança), a invasão de suas mensagens e a demanda de um trabalho de metabolização, trariam como tradução as teologias e práticas neopentecostais,

e a assunção de uma posição histérica viria como solução encontrada diante do desamparo pelas mensagens deste outro, a coerção externa a que Freud se referira.

Como afirmam Belo e Marzagão (2006), onde há simbolismo, o inconsciente se cala. Quando entramos em contato com as mensagens neopentecostais, sendo tocados pelos seus enigmas e empreendendo um trabalho autotransferencial com nosso objeto de estudo, percebemos que esta fórmula “religião=neurose obsessiva universal” não compreendia nosso material. Deixando de lado essa relação unívoca, pudemos melhor compreender esse universo religioso, cujas conclusões a que chegamos já tratamos de apresentar no decorrer do trabalho.

Não nos prendendo ao discurso manifesto das religiões estudadas, lidamos com este *como se fossem* associações livres sobre algo mais profundo, com raízes inconscientes. Em torno do discurso pronto, da tradução da mensagem divina proposta pelo neopentecostalismo, buscamos o que havia de subjacente, o “fio” do inconsciente presente em tais construções. Compreendemos nesta pesquisa a religião tal como Laplanche (2003) propõe acerca do inconsciente mito-simbólico: um “pseudo-inconsciente”, presente na cultura e que não é interno (não faz parte do aparelho psíquico, fruto do encontro adulto-criança). A religião, através de seus mitos e retraduições da mensagem divina, pode ser entendida como estando a serviço do recalçamento, deste “inconsciente cultural”, preenchendo o mundo com um arcabouço de metabolizações que auxilia o sujeito na tradução daquilo que o interpela, a dizer, a pulsão desligada (ou ligada patologicamente).

Desta forma, podemos afirmar que a pulsão é, fundamentalmente, sempre a mesma, e o que mudam são os aparatos construídos pela cultura para dar contorno, para dar significação à pulsão. O que encontramos, portanto, quando fomos ao encontro de nosso objeto de pesquisa, foi a “matéria-prima” pulsional, que na religião ganha a forma dada pela mensagem religiosa. Pulsão esta não um fator estritamente biológico, mas que surge no encontro adulto-criança, a Situação Antropológica Fundamental, como expõe Laplanche (2003). Independente das modificações culturais, sempre há o encontro entre criança e adulto, e entre esse par circularão as mensagens, as quais o infante intenta metabolizar.

E o que encontramos nestas traduções do neopentecostalismo foram soluções, fechamentos para o dilema do desamparo humano. Mas ampliamos o sentido do desamparo proposto por Freud (1927/1996) compartilhando com a posição de Benmasour (1998), que o entende enquanto fruto desta Situação Antropológica Fundamental, situação de passividade frente às mensagens enigmáticas do outro adulto, que forçam e convidam a uma tradução. É neste sentido que propomos como título desta pesquisa o termo “sedução divina”, entendendo por esta sedução aquilo que provoca e que demanda uma organização.

O Pai da religião viria a acalantar, a fornecer uma tradução para o indivíduo, mas não sem antes provocar uma revivescência da situação originária. Um ser humano em estado de desamparo material (desemprego, pobreza, situações nas quais se encontra muito próximo da morte) ou pulsional (em pacto com o fracasso, com escolhas objetivas danosas, depressão ou sendo tomado pela pulsão, nos casos de possessão demoníaca, como vimos), ao buscar o discurso religioso em busca de explicações ou reordenações para sua vida, necessariamente se posta diante de uma figura superior, mais perfeita, que supostamente possui as chaves dos enigmas. Comparando à tina analítica, se não existe tratamento psicanalítico sem transferência, de acordo com nossa hipótese, não existe conversão religiosa sem a reinstauração da situação originária. O que ocorre, então, neste encontro entre sujeito e divindade, é a atualização da feminilidade originária, às quais as traduções religiosas tentam dar uma resposta.

Neste sentido, vidas encontram um novo caminho, na medida em que são ressignificadas pelas palavras do pastor, pela nova interpretação da mensagem bíblica. Em sua proposta de funcionar enquanto espaço de cura, podemos entender que as igrejas neopentecostais propõem fechamentos, independente da cura que se opera. Dão um novo destino pulsional, em um caminho que, mesmo se alienado no desejo de Deus, tão típico na histeria, traz menos sofrimento e novas esperanças de que um dia este fiel sairá de tal situação – como apregoado pela Teologia da Prosperidade, na qual Deus promete um mundo mais rico e mais feliz para o dizimista. Isto na superfície, pois, como abordamos nessa pesquisa, sempre fica um resto, algo não metabolizado, algo que a religião não consegue dar conta, que explode em uma nova angústia, uma nova possessão demoníaca, uma nova necessidade de se ofertar dinheiro ao pastor. O amparo, de certa forma, é fornecido, mas ao custo de um vínculo interminável com Deus e um investimento (libidinal e financeiro, pela Teologia da Prosperidade) contínuo nas representações religiosas, pois o desamparo, o demoníaco, está sempre rondando a vida do fiel.

Neste sentido, o neopentecostalismo, como toda religião, se coloca ao lado do recalçamento e oferece organizadores para a pulsão. Oferece uma neurose para seus seguidores, que surge como possibilidade de solução, um estancamento, uma organização do enigma do outro, da sexualidade desorganizada.

Como analisamos, a neurose organizadora da pulsão no meio neopentecostal seria a histórica. Com essa neurose de massa, cabe ressaltar, não estamos reduzindo ou patologizando os frequentadores e os crentes das teologias neopentecostais – como se todos fossem históricos. Essa neurose de massa seria uma reorientação libidinal fruto das traduções

proporcionadas pelo neopentecostalismo ao enigma do outro, ao enigma do Pai. A dinâmica pulsional desse encontro fiel-massa-pastor-Deus é que tratamos como se fosse uma neurose.

Outra questão que lançamos é se poderíamos pensar que há uma nova relação com Deus no neopentecostalismo. Em certa medida, sim. Embora vislumbremos que a necessidade de postar-se passivo frente à figura da divindade, curvar-se ante sua magnitude e obedecer às suas leis são características das exigências do Deus bíblico, os neopentecostais promovem uma nova leitura da mensagem divina e constroem uma nova imagem de Deus, como procuramos explorar nas páginas anteriores. Um Deus que toca a realidade com seus milagres e bênçãos, que convoca o homem a ser seu aliado na guerra contra os demônios, ao mesmo tempo um Deus que se pode desafiar, de que se pode cobrar uma dívida.

Podemos pensar que os neopentecostais trazem, para o universo religioso, uma nova forma de lidar com o desamparo; ao invés de contentar-se com a vida restrita em prazer, exigem o paraíso, pois Deus já perdoara o pecado original e prometera devolver o paraíso à sua criação. Uma nova postura no mundo, querendo fazer dele um paraíso (aqui e agora, não após a morte). Neste sentido desejam evangelizar o mundo, salvá-lo das forças demoníacas e salvar a si mesmos do fogo do inferno com a eliminação de seu inimigo número um, o Diabo.

Querer o paraíso – através do gozo material – pode ser entendido como se tratando de uma forma de lidar com o desamparo de maneira imediata, talvez carregando consigo muito da sociedade em que vivemos, do espírito de nossa época, no qual soluções a longo prazo já não são mais suportadas. Um espírito de época com o qual a própria psicanálise tem sido confrontada, sendo chamada, de maneira irônica e ofensiva, de “tratamento longo”, que exige grande dispêndio de energia por parte do paciente, e sendo “substituída” por terapias mais curtas, breves, se possível sem o envolvimento psíquico por parte do paciente – via medicamentosa.

A harmonia do neopentecostalismo com o espírito da época atual se mostra também pelo papel do dinheiro dentro de seus templos. A partir do momento em que atravessa as portas da igreja, o dinheiro é tratado como assunto divino; é como se fosse purificado porta adentro. Objeto de desejo de muitos que procuram tais religiões, tais fiéis pobres parecem já não aceitar, não se contentar, não se resignar em continuar à margem, na base da pirâmide, ou distantes da felicidade via enriquecimento (acesso aos bens da cultura). Se o Estado ou a economia não fornecem ao sujeito “uma luz no fim do túnel”, ou seja, nenhuma esperança de melhora em sua vida, Deus vem a olhar por este sofredor, acolhendo-o e prometendo um outro mundo. Um Deus capitalista, que estabelece um circuito de investimento com tons mercantis. Em uma sociedade que enfatiza a possibilidade de mobilidade social, a igreja

neopentecostal, por meio do estandarte da prosperidade, apresenta aos fiéis uma possibilidade de vencer na vida sem que se saia dos mandamentos divinos; o enriquecimento e o gozo material não são apenas autorizados por Deus, mas incentivados pelos pastores e exigidos tanto pelos fiéis quanto pelas lideranças, pois a riqueza torna-se sinônimo de bênção, de estar nos caminhos divinos.

Se, por um lado, podemos atrelar o surgimento e a rápida expansão do neopentecostalismo ao espírito da época, à busca pelo imediato, vemos aí um aproveitamento do princípio de prazer imperando sobre o princípio de realidade. Se Freud, em *O futuro de uma ilusão*, já observara que os preceitos religiosos são construídos a partir do princípio do prazer (na busca por instaurar a ausência de sofrimento, a satisfação, o gozo), parece-nos que o neopentecostalismo bem se aproveita desta característica humana, oferecendo, através de seu conjunto de crenças, uma via para a manifestação, de escoamento, e talvez por isso encontrando tão grande aceitação e arrebanhando um número cada vez maior de seguidores.

Antes do fim, cabe aqui ressaltar algumas aberturas deixadas neste trabalho. Nosso objeto de estudo se caracteriza como um fenômeno relativamente novo. As igrejas neopentecostais se encontram em plena expansão e consolidação, e é muito possível que sofram modificações em alguns anos. Ocorrendo modificações nestas igrejas, suas teologias e práticas permanecerão as mesmas? Será que sempre darão grande ênfase aos fenômenos extáticos e à possessão demoníaca? Ou, como vimos em nosso trabalho, tais igrejas se aprofundarão “teoricamente”, deixando cada vez mais em um segundo plano tais manifestações? Será que permanecerão atendendo à parcela mais carente da população, ou com sua sofisticação seu público também será outro? Seus constantes conflitos com investigações policiais e seu desgaste na mídia as forçarão a encontrar uma outra forma de compreender a função do dinheiro? Se mudarem tais práticas, mudará a relação com o divino? As respostas a tais indagações ficam reservadas para pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAM, Karl (1927/1970). *Teoria psicanalítica da libido*. (Jayme Salomão, Trad.). 6 ed. Rio de Janeiro: Imago.
- ALMEIDA, Ronaldo de (2009). *A Igreja Universal e seus demônios*. 1 ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- ANDRÉ, Jacques (1996). *As origens femininas da sexualidade*. (Vera Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Original publicado em 1995).
- ASSOUN, Paul-Laurent (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. (Hilton Japiassu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- BELO, Fabio Roberto Rodrigues (2004). *Psicanálise, Religião e Teoria da Sedução Generalizada* (Notas de Aula - Volume I). 1. ed. Belo Horizonte: Sêlo Editorial.
- BELO, Fabio Roberto Rodrigues; MARZAGÃO, Lúcio Roberto (2006). Avareza e perdularismo. *Psyché*, 19.
- BENEDITO, Julio Cezar (2006). Religiões e religiosidades populares: o conflito religioso e a simbiose de ritos e performances entre neopentecostais e afro-brasileiros. *Universitas Humanística*, 61. Bogotá.
- BENMASOUR, Maryan (1998). A religião em psicanálise: ilusão ou revelação? (Gustavo Adolfo Ramos Mello Neto, Trad.). *Psicologia em Estudo*. 1(3). Maringá: DPI/CCH/UEM.
- BERNSTEIN, Richard J. (2000) *Freud e o legado de Moisés*. (Laura Rumchinsky, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução portuguesa da vulgata latina pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo. 1 ed. São Paulo: Riedel, 1997.
- BLEICHMAR, Silvia (2005). *Clínica psicanalítica e neogênese*. (Alicia Brasileiro de Mello, Homero Vetorazzo Filho e Maria Cristina Perdomo, Trad.). São Paulo: Annablume.
- CANONICE, Bruhmer Cesar Forone (2007). *Normas e padrões para elaboração de trabalhos acadêmicos*. 2 ed. Maringá: Eduem.
- CAVALCANTE, Ronaldo (2007). *Espiritualidade cristã na história: das origens até Santo Agostinho*. São Paulo: Paulinas.
- CHARCOT, Jean-Martin (2003). *Grande Histeria*. (Antonio Quinet, Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Rios Ambiciosos (Originais publicados entre 1887 e 1892).

- COLLIER, James Lincoln. (1995). *Jazz: a autêntica música americana*. (Carlos Sussekind, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- COMTE, Auguste (2000). *Curso de filosofia positiva*. (José Arthur Giannotti, Trad.). São Paulo: Abril (Original publicado a partir de 1830).
- CORSO, Mario (2003). O mito de Fausto. *Correio da Associação Psicanalítica de Porto Alegre – Relendo Freud: “uma neurose demoníaca do século XVII”*, 116. Porto Alegre.
- DAVID, Sérgio Nazar (2003). *Freud e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DELUMEAU, Jean (2009). *História do medo no ocidente*. (Maria Lucia Machado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- DROGUETT, Juan Guillermo (2000). *Desejo de Deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes.
- ELIADE, Mircea (1992). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. (Rogério Fernandes). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1959).
- FREUD, Sigmund (1896/1996). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume III). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1897/1996). Carta 69. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume I). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1905/1996). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume VII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1907/1996). *Atos obsessivos e práticas religiosas*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume IX). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1908/1996). *Sobre as teorias sexuais das crianças*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume IX). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1910/1996). *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XI). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1911/1996). *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XII). Rio de Janeiro: Imago.

- FREUD, Sigmund (1913a/1996). *A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao problema da escolha da neurose*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1913b/1996). *Totem e tabu*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1915/1996). *O inconsciente*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. (1916/1996). *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. (1917a/1996). *As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. (1917b/1996). *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. (1918/1996). *História de uma neurose infantil*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1920/1996). *Mais além do princípio do prazer*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1921/1996). *Psicologia de grupo e análise do ego*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XVIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1923/1996). *Uma neurose demoníaca do século XVII*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIX). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1925/1996). *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XIX). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1927/1996). *O futuro de uma ilusão*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXI). Rio de Janeiro: Imago.

- FREUD, Sigmund (1930/1996). *O mal estar na civilização*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXI). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1931/1996). *Sexualidade Feminina*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXI). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1937/1996). *Análise terminável e interminável*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1939/1996). *Moisés e o monoteísmo*. (Jayme Salomão, Trad.). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Volume XXIII). Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund (1998). *Cartas entre Freud & Pfister*. (Karin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge, Trad.). Viçosa: Ultimato.
- FULGÊNCIO, Leopoldo (2000). Convocação para a fundação de uma Sociedade para a Filosofia Positivista. *Natureza Humana*, 2(2).
- GIANI, Luis Antonio Afonso (2002). *Música e sociedade: os pensadores sociais na “torre de Babel”* (relatório de pesquisa). Maringá: Universidade Estadual de Maringá/Departamento de Ciências Sociais.
- GRASSERIE, R. de la; KREGLINGER, R. (1944). *Psicología de las religiones: evolución religiosa de la humanidad*. México, DF: Ediciones Pavlov.
- GREEN, André (1994). *O desligamento*. Psicanálise, antropologia e literatura. (Irene Lubria, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- HARRIS, R. Laird (org) (1998). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. (Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto, Trad.). São Paulo: Vida Nova.
- LAPLANCHE, Jean (1985). *Vida e morte em psicanálise*. (Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- LAPLANCHE, Jean (1988). *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. (Doris Vasconcellos, Trad.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- LAPLANCHE, Jean (1992a). *Novos fundamentos para a psicanálise*. (Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1987).
- LAPLANCHE, Jean (1992b). *O Inconsciente e o id*. (Álvaro Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1981).
- LAPLANCHE, Jean (1993). *A tina: a transcendência da transferência*. (Paulo Neves, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1987).

- LAPLANCHE, Jean (1997). *Freud e a sexualidade: o desvio biologizante*. (Lucy Magalhães, Marco Antonio Coutinho Jorge, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1993).
- LAPLANCHE, Jean (2003). Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da Sedução Generalizada. (Marcelo Marques, Trad.). *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 3. Porto Alegre: SPPA.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Baptiste (1988). *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. (Álvaro Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1985).
- LEWIS, Ioan M. (1977). *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. (José Rubens Siqueira de Madureira, Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1971).
- LINDBERG, Carter (2001). *Reformas na Europa*. (Luís Henrique Duher, Luís Marcos Sander, Trad.). São Leopoldo: Sinodal.
- MACEDO, Edir (2000). *Estudos bíblicos*. Rio de Janeiro: Universal.
- MARIANO, Ricardo (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- MARIANO, Ricardo (2004). Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, 52(18). São Paulo.
- MARTINA, Giacomo (1997). *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Volume I – A Era da Reforma. (Orlando Soares Moreira, Trad.). Edições Loyola: São Paulo.
- MARTÍNEZ, Viviana Carola Velasco (1990). *Pecado original ou da necessidade de se declarar culpado, ser punido e receber a absolvição*. Estudo Monográfico Não Publicado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- MARTÍNEZ, Viviana Carola Velasco (2001). A nudez. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 2(4). São Paulo.
- MARTÍNEZ, Viviana Carola Velasco (2003). *A figura do herói: entre a falta e o excesso - por uma ruptura de campo em três tempos; a criança e o videogame, o herói mitológico e o homem psicanalítico*. Tese de Doutorado Não Publicada, Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos (1995). Psicanálise extraclínica: solipsismo sem fim? *Cadernos de Metodologia e Técnicas de Pesquisa – Suplemento Psicologia*, 6. Maringá.

- MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos (1997a). Coerção e angústia em psicologia de massas e análise do eu, de S. Freud. *Psicologia em Estudo*, 2(2). Maringá.
- MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos (1997b). Futuro de uma ilusão, de S. Freud, e sua pertinência psicanalítica: a interpretação do fenômeno cultural entre o modelo dos sonhos e a angústia de desamparo. *Psicanálise e Universidade*, (7). São Paulo.
- MOREIRA, Alberto (1996). Novas igrejas e movimentos religiosos: o pentecostalismo autônomo. *Cadernos do IFAN - Neopentecostalismo; Mercado de trabalho*, 15. Bragança Paulista: EDUSF.
- NUNES JUNIOR, Ario Borges (2005). *Êxtase e clausura: sujeito místico, psicanálise e estética*. São Paulo: Annablume.
- OLIVEIRA, Jaime Araujo (2008). O objeto a e o positivismo de Freud. *Latusa digital*, 32.
- ORO, Ari Pedro (1997). Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra. *Debates do NER*, 1. Porto Alegre.
- ORO, Ari Pedro (2003). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Anuario Antropologia Social y Cultural En Uruguay 2002-2003*. Montevideo.
- PESSOA, Fernando (2006). *O eu profundo e os outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- PINEZI, Ana Keila; ROMANELLI, Geraldo (2003). O mal exorcizado: cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus. *Revista Impulso*, 14(34). Piracicaba.
- PIRES, Raquel Elisabeth (2007). Erotismo e religião: um diálogo instigante. *Revista brasileira de psicanálise*, 2(41). São Paulo.
- RAMOS, Gustavo Adolfo (1997c). *Le social dans la construction freudienne de la psychanalyse*. Paris: L'harmattan.
- RAMOS, Gustavo Adolfo (2003). *Angústia e sociedade na obra de Sigmund Freud*. Campinas: Unicamp.
- RAMOS, Gustavo Adolfo (2008). *Histeria e psicanálise depois de Freud*. Campinas: Unicamp.
- RIVAS, Luis Heriberto (2001). *O Espírito Santo nas Sagradas Escrituras*. (José Afonso Beraldin, Trad.). São Paulo: Paulinas.
- SANTOS, Valdevínio Rodrigues dos (2002). *Tempos de exaltação: um estudo sobre a música e a glossolalia na igreja do evangelho quadrangular*. São Paulo: Annablume.
- SILVA, Vagner Gonçalves (2007). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *Mana*, 13 (1).

- SOARES, Romildo Ribeiro (1998). *As bênçãos que enriquecem*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graça Editorial.
- SOUZA, Irivaldo Joaquim de (2001). *Introdução às principais religiões*. História, ecumenismo e diálogo inter-religioso. Maringá: Programa de Pós-Graduação em Geografia.
- TAVARES NETO, José Querino (2000). Neopentecostalismo como Alternativa ao Poder na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Anais Eletrônicos da X Jornadas Alternativas Religiosas*, (1), Argentina.
- TOMANIK, Eduardo Augusto (2008). A ética e os comitês de ética em pesquisa com seres humanos. *Psicologia em estudo*, 13.
- WEBER, Max (1994). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira. (Original publicado em 1920).
- WINNICOTT, Donald (1975). *O brincar e a realidade*. (Jayme Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago.