PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Thiago Araújo Oliveira

Pulsão de morte e o fundamentalismo religioso

Belo Horizonte

2018

Thiago Araújo Oliveira

Pulsão de morte e o fundamentalismo religioso

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ilka Franco Ferrari

Linha de pesquisa: Intervenções clínicas e sociais

Belo Horizonte
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O48p	<p>Oliveira, Thiago Araújo Pulsão de morte e o fundamentalismo religioso / Thiago Araújo Oliveira. Belo Horizonte, 2018. 174 f.</p> <p>Orientadora: Ilka Franco Ferrari Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia</p> <p>1. Fundamentalismo religioso. 2. Instinto de morte. 3. Freud, Sigmund, 1856-1939. 4. Inconsciente (Psicologia). 5. Energia psíquica (Psicanálise). 6. Psicanálise e religião. I. Ferrari, Ilka Franco. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.</p>
------	--

SIB PUC MINAS

CDU: 2:159.964.2

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito– CRB 6/2999

Thiago Araújo Oliveira

Pulsão de morte e o fundamentalismo religioso

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em psicologia

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ilka Franco Ferrari

Linha de pesquisa: Intervenções clínicas e sociais

Ilka Franco Ferrari (orientadora)

Rodrigo Coppe Caldeira

Aline Aguiar Mendes Vilela

Belo Horizonte-MG, 20 de março de 2018

Para minha família

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, que me possibilitou a realização deste mestrado.

À Profa. Dra. Ilka Franco Ferrari, pelo sério trabalho de orientação e pelo incentivo na superação de dificuldades surgidas durante o curso.

Aos professores Dra. Aline Aguiar Mendes Vilela e Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, pela leitura atenta e pelas pertinentes ponderações que contribuíram para o aprimoramento desta dissertação.

“Morre-se por opiniões e não por certezas, por aquilo em que se crê e não por aquilo que se sabe ... Em se tratando de crenças, o grande sinal e a maior demonstração é morrer por elas.” (RENAN, 1879, p. 317)

RESUMO

Este estudo parte da pergunta sobre a possibilidade de ler as atuais manifestações do fundamentalismo religioso a partir da noção freudiana da pulsão de morte. Para responder a este questionamento, traçou-se o objetivo geral de pesquisar as formalizações de Freud acerca da pulsão de morte e tomá-las como aporte teórico para ler as manifestações do fundamentalismo. Como objetivos específicos, estabeleceram-se: circunscrever o que é a pulsão de morte a partir das formalizações freudianas; abordar o fundamentalismo; lê-lo de forma crítica, relacionando a abordagem feita sobre esse fenômeno religioso com o estudo sobre a pulsão de morte. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, articulando a psicanálise freudiana com estudiosos do fundamentalismo. Como resultado, apresenta-se uma reflexão segundo a qual o despontar do movimento fundamentalista pode ser visto como fruto da necessidade de reintegrar os traços do pai onipotente à tradicional figura de Deus, que, com o advento da modernidade, perdeu sua importância na sociedade, através do declínio da capacidade da religião organizar a vida social e dos questionamentos a seus dogmas. Desse modo, através de ditames morais rigorosos e condenatórios e de uma palavra norteadora e inquestionável contida num livro sagrado, o fundamentalismo traz à tona o pai divino que, à semelhança do chefe da antiga horda, impõe-se aos filhos como único, não tolerando qualquer diferença que faça frente a sua vontade e sua verdade. A pulsão de morte ganha então amplo campo na religião, pois a imposição de uma só concepção de Deus, de uma só verdade religiosa, de uma só moral rígida, junto com a condenação de tudo que destoe dessa unidade, só pode ser buscada através da agressão e da tentativa de destruir a diversidade que constitui a comunidade humana. Por isso, a intransigência, a intolerância e a violência, que caracterizam o comportamento de alguns grupos fundamentalistas, podem ser consideradas como formas de expressão da pulsão de morte na religião. Há pouco material acadêmico que vincule o fundamentalismo religioso com o tema da pulsão de morte. Por esse motivo, esta pesquisa se apresenta como subsídio para interessados, no campo religioso ou acadêmico, que desejam refletir sobre a prática fundamentalista a partir da perspectiva da teoria freudiana.

Palavras-chave: fundamentalismo; pulsão de morte; religião; psicanálise; Freud.

ABSTRACT

This study starts from the question about the possibility of reading the present manifestations of religious fundamentalism from the Freudian notion of the death drive. To answer this question, we drew up the overall goal of researching the formalization of Freud about the death drive and take them as theoretical support to read the expressions of fundamentalism. As specific objectives, they established themselves: to circumscribe what the death drive is from the Freudian formalizations; address fundamentalism; to read it in a critical way, and to relate the approach made on this religious phenomenon with the study about the death drive. The methodology used was bibliographic research, articulating Freudian psychoanalysis with fundamentalism's scholars. As a result, there is a reflection according which the emergence of the fundamentalist movement can be seen as the fruit of the need to reintegrate the traits of the omnipotent father to the traditional figure of God, who, with the advent of modernity, lost its importance in society, through the decline of the capacity of religion to organize social life and questioning its dogmas. Thus, through rigorous and condemnatory moral dictates, a guiding and unquestioned word contained in a sacred book, fundamentalism brings to light the divine father who, like the resemblance of ancient horde, imposes on its children as unique, not tolerating any difference that confronts his will and his truth. The death drive gains broad field in religion, for it is an imposition of a single conception of God, of one religious truth, of one rigid morality, along with the condemnation of everything that destroys unity, can be sought through aggression and the attempt to destroy the diversity that constitutes a human community. Therefore, an intransigence, an intolerance and a violence, which characterizes the behavior of some fundamentalist groups, can be considered the expressions of the death drive in religion. There is little academic material linking religious fundamentalism with the theme of the death drive. For this reason, this research presents itself as a subsidy for those who are interested in the religious or academic field, who wish to reflect on fundamentalist practice from the perspective of Freudian theory.

Keywords: fundamentalism; death drive; religion; psychoanalysis; Freud.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 PRIMEIRO CAPÍTULO: A ELABORAÇÃO FREUDIANA SOBRE AS PULSÕES.19	19
2.1 O desenvolvimento da teoria das pulsões	19
2.2 A primeira formalização freudiana sobre as pulsões	20
2.3 A segunda formalização freudiana sobre as pulsões	24
2.4 Articulação entre a primeira e a segunda teoria das pulsões	28
2.5 A pulsão de morte como corolário da segunda teoria das pulsões	29
2.5.1 Pulsão de morte e repetição	30
2.5.2 A relação da pulsão de morte com o princípio do prazer e o princípio do Nirvana	36
2.5.3 A pulsão de morte no masoquismo e no sadismo.....	37
2.5.4 A agressividade: principal representante e derivado da pulsão de morte	40
2.5.5 A pulsão de morte e a violência	44
2.5.6 A violência no Complexo de Édipo.....	46
2.5.7 A violência no interior do sujeito.....	50
2.5.8 O caráter silencioso da pulsão de morte e seu clamor na história.....	54
2.5.9 Constituição e dissolução de grupos a partir de Eros e da pulsão de morte.....	57
3 SEGUNDO CAPÍTULO: O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO.....	61
3.1 Perspectivas freudianas sobre a religião.....	61
3.2 O surgimento do fundamentalismo religioso.....	65
3.3 A origem do termo fundamentalismo	67
3.4 Elementos característicos do fundamentalismo religioso.....	71
3.4.1 A afirmação da verdade	71
3.4.2 O líder e a rede de fiéis.....	76
3.4.3 O conflito com um inimigo	81
3.4.4 Compensação e legitimação através do fundamentalismo	86
3.5 Fundamentalismos protestante, católico e islâmico.....	87
3.5.1 Fundamentalismo protestante histórico.....	88
3.5.1.1 O confronto com o liberalismo teológico	91
3.5.1.2 O confronto com a modernidade	92
3.5.1.3 Messianismo norte-americano.....	95
3.5.1.4 O milenarismo	96

3.5.1.5 Neofundamentalismo.....	98
3.5.2 <i>Fundamentalismo católico</i>	104
3.5.3 <i>Fundamentalismo Islâmico</i>	109
3.6 A relação entre o fundamentalismo religioso e o terrorismo	114
3.6.1 <i>Justificação de atos terroristas através do fundamentalismo religioso</i>	117
3.6.2 <i>O terrorista como herói</i>	122
3.6.3 <i>Terrorismo de Estado</i>	124
3.6.4 <i>O terror mesclado ao fundamentalismo islâmico e protestante no atentado de 11 de setembro de 2001</i>	126
4 TERCEIRO CAPÍTULO: A PULSÃO DE MORTE NO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO	130
4.1 A pulsão de morte e a busca pela pureza doutrinal.....	130
4.2 As relações entre religião e violência.....	135
4.2.1 <i>A violência na origem da religião</i>	136
4.3 A imposição do único e a negação da diversidade	142
4.4 Ideais fundamentalistas como objetos passionais	146
4.5 O narcisismo fundamentalista	150
4.6 Amor e ódio na religião	154
4.7 As relações entre o fundamentalismo religioso e o poder	161
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS	168

1 INTRODUÇÃO

Atualmente têm-se tornado comuns notícias sobre atentados terroristas, confrontos que se baseiam na disputa de crenças e movimentos ideológicos permeados de fanatismo religioso. Esses fatos sociais, que trazem a marca da agressão e da violência, são frequentemente remetidos ao fundamentalismo religioso, no qual se faz presente um radicalismo destrutivo que parece revelar um lado pernicioso da religião. O fundamentalismo na religião pode realmente transformá-la num instrumento de imposição ideológica e num meio de legitimação de conflitos entre grupos humanos, reunidos e movidos por suas crenças. Essa realidade provocou, no pesquisador, o interesse em refletir sobre esse fenômeno religioso a partir de um enfoque psicanalítico e, sobretudo, a partir das considerações freudianas sobre o tema da pulsão de morte, o qual permite pensar a agressividade e os atos violentos presentes nas relações humanas. A escolha da perspectiva de Freud se deu pelo fato de que se pensou em trabalhar com as ideias primeiras e fundantes sobre esse tema da teoria psicanalítica. Desse modo, levantou-se o questionamento: as manifestações do fundamentalismo religioso podem ser lidas a partir da noção freudiana da pulsão de morte? Com o intuito de responder a esta pergunta, propôs-se como objetivo geral pesquisar as formalizações freudianas sobre a pulsão de morte e tomá-las como aporte teórico para ler as manifestações do fundamentalismo religioso. Os objetivos específicos traçados foram: circunscrever o que é a pulsão de morte a partir da elaboração de Freud; abordar o fundamentalismo religioso; ler esse fenômeno de forma crítica, articulando a abordagem feita sobre ele com o estudo sobre a pulsão de morte.

A dissertação foi desenvolvida por meio de pesquisa bibliográfica, na forma do que, em metodologia clássica, chama-se pesquisa qualitativa. Focalizaram-se alguns textos de Freud nos quais pode ser encontrada sua elaboração sobre a pulsão de morte e suas considerações sobre a religião. Além da obra freudiana, a pesquisa passou por autores atuais que trabalham especificamente o tema do fundamentalismo e outros que refletem sobre este mesmo assunto pelo viés da psicanálise. Procurou-se realizar uma leitura crítica das obras consultadas, a fim de haurir nelas as contribuições que puderam ser fornecidas para a pesquisa. Conforme Matos (1994, p. 28), a leitura crítica é aquela que possibilita penetrar com maior profundidade num texto, para se descobrir sua lógica interna e contribuição específica, com a possibilidade de avaliá-lo cientificamente.

Acredita-se que esta pesquisa seja justificável pelo fato de que há pouco material acadêmico que trate sobre o fundamentalismo religioso através de uma leitura reflexiva pelo

paradigma teórico da psicanálise. Apresenta-se, portanto, como um estudo que pode ser utilizado para debates nos meios acadêmicos e religiosos, onde possam se encontrar interessados em conhecer e discutir a problemática do fundamentalismo que gera alienação e intolerância.

No primeiro capítulo da dissertação, o estudo sobre a pulsão de morte mostrou que este tema foi antecedido por uma intensa e oscilante elaboração de Freud sobre as pulsões, sendo inserido em sua obra a partir de 1920, em *Além do princípio do prazer*. Freud (1926, v. 20, p.255), ao se referir à teoria das pulsões, não hesita em afirmar que se trata de um “assunto obscuro”. Na Conferência 32, intitulada *Ansiedade e vida instintual*, ele chega a afirmar que ainda não havia feito grandes avanços nesse sentido (FREUD, 1933). Assume que se trata de uma região na qual estava lutando com afincos, buscando encontrar um rumo e fazer descobertas. Compara os instintos¹, ou pulsões, a “entidades míticas, magníficos em sua imprecisão”, dizendo ainda que “nunca estamos seguros de os estarmos vendo com clareza” (FREUD, 1933, v. 22. p. 97 - 98). Realmente, na obra de Freud podemos perceber modos diferentes de tratar esse tema, de tal maneira que é possível chegar a interpretações divergentes sobre o que, nesse campo, foi trabalhado por ele.

Antônio Soares (s.n.t) afirma que o conceito de pulsão passou por várias fases desde as primeiras obras de Freud. Essas várias fases, porém, são inseridas, por esse autor, em duas teorias: uma anterior a 1920 e outra posterior a essa data. Nesta dissertação, a pesquisa a respeito da elaboração freudiana sobre as pulsões foi baseada na divisão desses dois momentos, nos quais também se fazem presentes dois dualismos pulsionais distintos: o primeiro (pulsões do ego e pulsões sexuais) introduzido em 1910 e mantido até 1914 e o segundo (pulsão de vida e pulsão de morte) introduzido em 1920.

No que se refere especificamente à pulsão de morte, esta noção também não escapa a divergências e imprecisões. Freud (1920, v. 18 p. 35) a apresentou inicialmente como uma hipótese especulativa, que lhe interessou pela simples curiosidade de saber aonde levaria essa “especulação”. Contudo, o aprofundamento de seus estudos levou-o a constatar que uma das formas de expressão da pulsão de morte é a agressividade. Esta é a “principal representante e derivada” daquela (FREUD, 1930, v. 21 p.126).

¹ Apesar de na *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* a palavra instinto aparecer como tradução de *Trieb*, após revisões da transposição da obra freudiana para o português, convencionou-se verter o termo alemão para pulsão, o que continuará a ser utilizado daqui por diante, à parte das citações.

A psicanálise situa a agressividade “(...) como constitutiva do eu, na base da constituição do eu e na sua relação com seus objetos.” (FERRARI, 2006, p. 49). Direcionada para o exterior, ela pode, facilmente, tomar como objeto outras pessoas. Por esse motivo, Freud (1930, p. 133) pontua que, para os homens, o próximo não é “apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade”. Laplanche, Pontalis e Lagache (2001, p. 397) ressaltam que Freud emprega a expressão pulsão de agressão no sentido da “pulsão de morte voltada para o exterior”. Portanto, uma agressividade pulsional que pode descarregar-se sobre o outro, como também pode voltar-se contra o próprio sujeito, de forma masoquista.

Freud (1930, v. 21, p. 125) apresenta a agressividade como uma “disposição instintiva original e auto subsistente”. Essa agressão de muitas formas está imiscuída até mesmo com as mais benfazejas atitudes do ser humano. Essa “ambivalência de sentimentos” (FREUD, 1915, v. 14, p. 318) foi tema tratado em *Reflexões para os tempos de guerra e de morte*, onde foi observado que tanto um amor intenso quanto um ódio intenso são igualmente encontrados na mesma pessoa e direcionados, simultaneamente, a um mesmo objeto.

A elaboração freudiana sobre a ambivalência pulsional, que caracteriza as atitudes e comportamentos humanos, revela a obscura presença da pulsão de morte que habita toda e qualquer pessoa. É a partir disso que se pode pensar como as religiões, que normalmente são consideradas como dispensadoras do bem ou da salvação para a humanidade, podem também revelar uma face agressiva, dominadora e destrutiva, expressa no fundamentalismo religioso.

No segundo capítulo, a abordagem feita sobre o fundamentalismo demonstra que este fenômeno não deve ser considerado como apanágio da religião, pois pode também estar presente no pensamento teórico e na ideologia política, por exemplo. Por isso, pode-se inferir que o fundamentalismo religioso encontra sua eficácia quando atrelado a essas outras duas formas de fanatismo (MELLOR, 2006).

Em variados contextos históricos e sociais, a religião frequentemente teve uma forma intransigente de ser praticada. Mas o termo *fundamentalismo*, na vertente religiosa, surgiu a partir de conflitos entre igrejas cristãs protestantes, ocorridos entre o final do século XIX e início do século XX, nos Estados Unidos da América. Naquele contexto, o fundamentalismo despontou como uma reação à modernidade, pelo que ela trazia de incertezas para o indivíduo e para a sociedade e pelos questionamentos que fazia aos dogmas religiosos. Para lidar com essas incertezas e questionamentos, o fundamentalismo propôs uma leitura literal dos escritos considerados sagrados (neste caso, a Bíblia), a fim de se conhecer a vontade soberana da

divindade e, dessa forma, apresentar para as pessoas uma orientação moral e religiosa sólida e inquestionável. Essa literalidade no uso das Escrituras recebe um reforço da experiência mística do grupo religioso (BONOME, 2009). Embora não se deva generalizar, a atitude fundamentalista, com sua intransigência, pode propiciar exclusão, xenofobia, rejeição, violência, terror e intolerância.

O fundamentalismo foi abordado, ainda no segundo capítulo, como um movimento social de cunho religioso. Melucci (2007) define o movimento social como “uma ação coletiva baseada na solidariedade, desenvolvendo um conflito, rompendo os limites do sistema em que ocorre a ação.” Diz respeito, portanto, a uma categoria sociológica aplicada à ação coletiva de setores ou organizações sociais, que se articulam com o intuito de defender ou promover certos objetivos ou interesses, buscando transformar ou preservar uma situação estabelecida na sociedade. Sob essa rubrica, abarcam-se as ações de grupos sociais que se dedicam à promoção de interesses morais, éticos e legais, bem como ações mais radicais que buscam mudanças profundas na ordem social e nos sistemas normativos, políticos e econômicos. Essas ações geralmente são fundamentadas pelos mais variados suportes ideológicos e desencadeadas a partir de contextos sociais e históricos que as propiciam.

Essas características de um movimento social podem ser adequadamente apontadas no fundamentalismo religioso, que agrega pessoas numa forma de solidariedade de interesses comuns, une-as num conflito acirrado contra formas de comportamento e pensamento que não condizem com os valores religiosos e busca extrapolar os limites dos grupos de crentes, tentando influenciar a ordem política e social com aquilo que é considerado como fundamentos pétreos e indiscutíveis para a fé. Além disso, o fundamentalismo se torna expressivo em contextos sociais de crise, nos quais os valores morais instituídos são abalados e as religiões tradicionais perdem sua autoridade e eficiência para responder às novas demandas das populações, sobretudo das mais pobres. Estas são as mais afetadas pelos problemas sociais e, geralmente, são também as que mais se abrem às propostas fundamentalistas, pois, em meio às privações econômicas de que padecem, à falta de perspectivas de um futuro promissor e à falta de reconhecimento na trama social da qual se veem excluídas, os discursos religiosos lhes sugerem compensações e amparo para lidarem com a dureza da vida.

Por esses motivos, podem-se perceber quão relacionadas se encontram as questões sociais e políticas com as formas fundamentalistas de expressão do sagrado. Essas relações também acontecem quando a roupagem sagrada serve ao propósito de velar as verdadeiras motivações políticas e as disputas por poder e territórios, que ensejam confrontos entre grupos

e países. Isso fica demonstrado quando se trata, neste trabalho, sobre o problema do terrorismo ligado a vertentes radicais do islã. Por detrás das investidas de grupos radicais religiosos, podem se fazer presentes as lutas de resistência contra a dominação cultural e as estratégias imperialistas de superpotências mundiais. Não é sem motivo que Bourdieu (1983) afirma que a religião pode revestir o social com o sagrado e, dessa forma, faz corresponder a ordem social com a ordem simbólica. Isto dá à religião uma função eminentemente política.

Projetos e ideias políticas podem também ser absolutizados com a mesma rijeza que um fundamentalista religioso defende e deseja impor suas crenças. Por isso, uma das formas de fundamentalismo existentes é o político. Nesta dissertação, ao se tocar em questões sociais e políticas relacionadas ao fundamentalismo religioso, não se pretende uma abordagem do fundamentalismo político. Apenas acentua-se como o fundamentalismo religioso tem estreitos vínculos com questões políticas e sociais, uma vez que a própria religião é uma realidade constantemente afetada por situações do meio sócio-político, ao mesmo tempo em que o influencia. Falar sobre o fundamentalismo religioso sem apontar para suas relações com o mundo social e político seria desconsiderar a recíproca influência entre essas instâncias e a religião. Nesse sentido, Eugène Enriquez (2001, p. 85) ressalta que “o fanatismo religioso é, primeiro e antes de tudo, na hora atual, um instrumento a serviço do fanatismo político”.

O fundamentalismo religioso é trabalhado, nesta pesquisa, num sentido amplo, de tal forma que, enquanto movimento social de intransigência e reação religiosa, pode se fazer presente em qualquer contexto ou sistema de crenças.

Ultimamente, os meios de comunicação têm apresentado os horrores que, em nome da religião, são perpetrados em várias partes do mundo. Terroristas bradam suas convicções de fé em nome das quais, friamente, aniquilam suas vítimas, consideradas hereges. E não se deve imaginar que o homicídio em nome da crença seja a única forma de expressão do fundamentalismo religioso. Assiste-se também a um pulular de expressões religiosas, onde a manipulação e dominação das mentes são evidentes. Tendências fundamentalistas podem encontrar vazão, e de fato encontram, em qualquer denominação religiosa, desde as mais antigas instituições até as novas formas de expressão do sagrado.

Levadas pelo fundamentalismo, as pessoas podem ser capazes de chegar ao máximo da intolerância, a ponto de encarar seu diferente como um inimigo a ser eliminado. Elevando sua concepção de mundo ao patamar de verdade absoluta, o crente fanático se torna incapaz do convívio pacífico com a diversidade cultural e religiosa presentes na humanidade. Grupos se alienam aos discursos tempestivos de líderes religiosos, capazes de incitar seus sectários ao ódio em nome de uma causa religiosa. Apoiado em sua crença, um terrorista chega ao ponto

de buscar o martírio na forma de homem bomba, transpondo os limites do princípio do prazer e desafiando a angústia da própria morte. O sentido para essas ações geralmente é buscado em promessas religiosas de compensações depois da morte, num paraíso divino. Esta realidade, tão presente no mundo atual, causa mal estar e suscita questionamentos sobre qual fundo psicológico sustenta e propicia essas atitudes.

O terceiro capítulo apresenta a reflexão sobre o fundamentalismo religioso a partir da pulsão de morte. A utilização desse tema da obra freudiana para pensar os mecanismos de agressão e violência presentes no fundamentalismo, enquanto movimento social religioso, condiz com a forma de Freud (1921) conceber a relação entre a psicologia social e a psicologia individual. Para ele, não há diferenças significativas entre uma e outra, dado que cada indivíduo está imerso em relações sociais e, por causa desse profundo envolvimento, a psicologia individual é, num sentido amplo, também psicologia social. A categoria pulsão de morte, aplicada ao dinamismo pulsional do sujeito, pode, portanto, servir também ao estudo de fatos sociais que, em última instância, envolvem a atuação de indivíduos coletivamente associados.

Em seus escritos, Freud fez várias referências e críticas à religião, mostrando suas ambiguidades a partir da perspectiva psicanalítica. Inclusive, tomou o cristianismo para exemplificar o modo como a pulsão agressiva direciona-se para o exterior dos grupos humanos, na forma de perseguição e guerra contra a diversidade de pensamentos e crenças (FREUD, 1930). Em *Totem e tabu*, ele propôs que a primeira forma em que a religião se manifestou entre a humanidade foi o totemismo, que se originou de um ato violento: o assassinato de um pai. Em uma de suas últimas obras onde o tema da religião foi tratado, intitulada *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1938) analisou como o fenômeno religioso traz em si a força de uma compulsão neurótica, de tal modo que a necessidade de um pai protetor trouxe de volta, no monoteísmo judaico, a autoridade paterna onipotente e aterradora, que imperava na antiga horda humana que precedeu o sistema totêmico. Essas considerações e críticas de Freud sobre a religião podem servir como um instrumento que auxilie na compreensão dos conflitos e agressões presentes nos contextos religiosos.

Numa carta dirigida a Freud em 1932, Albert Einstein pergunta a seu destinatário se seria possível livrar a humanidade da ameaça da guerra e, ainda, se existe alguma forma de controlar o desenvolvimento da mente humana, de modo a torná-la isenta das psicoses do ódio e da destruição (FREUD, 1932, p. 193). A resposta parece um tanto pessimista quando Freud diz que “de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens” (FREUD, 1932, v.22, p. 204). Essa resposta se baseia na proposição de que as duas pulsões fundamentais –

aquelas denominadas eróticas que representam o esforço de viver e aquelas agressivas ou destrutivas que tendem a matar e destruir – estão sempre “amalgamadas” (FREUD, 1932, p. 203). Portanto, seria impossível eliminar a agressividade e a tendência destrutiva no ser humano, visto que a pulsão de morte está estruturalmente presente em toda entidade viva e mesmo nas atividades que procuram promover a vida e fomentar os vínculos sociais há sempre uma mescla dessa pulsão.

Essa forma de Freud pensar o funcionamento da vida pulsional oferece elementos para se pensar os motivos pelos quais a religião – que tanto preconiza o amor e a doação da vida – muitas vezes se presta também a gerar ou legitimar a intolerância, a agressão e até mesmo a morte, como resultado de mentalidades extremistas. O terrorismo com roupagem de motivos religiosos demonstra até que ponto pode chegar o fanatismo plasmado pelo sentido do sagrado. Seguindo o pensamento de Freud (1915, v. 14, p. 318), pode-se, portanto, enxergar no campo da religião aquela “ambiguidade de sentimentos” a que ele se referiu e perceber o ponto de ancoragem da intransigência do fundamentalismo, seja religioso, teórico ou político.

No caso do fundamentalismo religioso, fomenta-se um modo de ser, pensar e agir, segundo o qual o sujeito tem a firme convicção de que a doutrina, da qual ele é adepto, é a única detentora e defensora do bem e da verdade. Por causa disso, as demais religiões ou pessoas que não comungam de sua crença nem de seus ideais são consideradas inimigas. O fundamentalista religioso é intransigente em relação a tudo que é diferente do seu modo de acreditar. Na interpretação literal que faz das escrituras sagradas, ele acredita encontrar diretamente a revelação divina. Não aceita situar esses escritos nos seus devidos contextos históricos e culturais e não admite que sejam interpretados ou atualizados para responder as mudanças sociais que acompanham a marcha da história da humanidade (ROCHA, 2014).

As convicções fundamentalistas são, frequentemente, sustentadas como dogmas irrefutáveis contra os quais é inútil argumentar. O fanático se adere a elas não por força de argumentos racionais, mas por motivações afetivas produzidas por mecanismos psíquicos e inconscientes. Faz da religião ou da causa política um ideal pelo qual se apaixona. Mellor (2006) compara o investimento que o fundamentalista faz em suas certezas à entrega que uma pessoa, na vida privada, realiza em uma paixão amorosa. Rocha (2014) também pontua que, como todo apaixonado, o fundamentalista investe intensamente sua libido no objeto de sua paixão, que é sua crença. Consequentemente, seu ego fica empobrecido. Mas esse empobrecimento do ego é compensado graças à estrutura narcísica do amor passional, pois o apaixonado projeta seu ego no objeto idealizado. Este passa então a ser concebido como o modelo da perfeição pelo qual o apaixonado se torna capaz de sacrificar-se, devotando-lhe

todo seu amor. Desse modo, podemos compreender por que o fanático religioso é incapaz de abrir mão de qualquer convicção ou ao menos dialogar sobre ela, pois, para ele, aquilo em que acredita – e como acredita – é um absoluto. Nesse ideal investido de toda perfeição, o fundamentalista projeta seu narcisismo primário e onipotente da infância (ROCHA, 2014). Por esse motivo, sua atitude megalomaníaca narcisista, típica do narcisismo infantil, pode levá-lo à atitude tresloucada de ser capaz até mesmo de morrer ou matar pela causa que abraça.

Mellor (2006) considera que a intolerância e o fanatismo são fenômenos que remetem à pulsão de morte. Acentua ainda que essa pulsão assume uma ação específica que é a busca da pureza na religião ou em qualquer campo ideológico. Tudo o que seja apreendido como algo ameaçador à pureza teórica, doutrinária ou ideológica deve, portanto, ser desqualificado e eliminado de alguma forma. Isso pode gerar as várias atitudes de rejeição e tentativas de destruição do diferente.

A partir da constatação de que o ser humano, mesmo com seus mais nobres ideais, sempre será habitado pela pulsão de morte, pode-se tentar entender que formas essa pulsão vem tomando. E uma vez que essa mesma força pulsional mortífera pode estar amalgamada a motivações religiosas, pode-se buscar compreender como ela promove a perversão da religião, tornando-a um mecanismo de destruição e opressão.

2 PRIMEIRO CAPÍTULO: A ELABORAÇÃO FREUDIANA SOBRE AS PULSÕES

Pensar o fundamentalismo religioso a partir da pulsão de morte requer um aprofundamento deste tema relevante da obra freudiana. Com esse intuito, o presente capítulo apresenta alguns aspectos da elaboração de Freud sobre as pulsões, chegando à tematização da pulsão de morte propriamente dita e buscando apresentar alguns desdobramentos e aplicações dessa noção.

2.1 O desenvolvimento da teoria das pulsões

Diante da teoria freudiana das pulsões, defrontamo-nos não com um corpus conceitual fechado e, por isso mesmo, isento de novas elaborações ou reformulações, como normalmente se concebe uma teoria. Na obra de Freud, pelo contrário, deparamo-nos com um processo de investigação constante, no qual ele não se detém paralisado nas aquisições já feitas, mas, em dados momentos, lança mão de novos resultados de sua pesquisa e propõe novos modos de tratar assuntos já abordados. Isso se verifica de modo claro na elaboração teórica sobre o tema das pulsões, diante do qual Freud mesmo afirma tratar-se de uma teoria aberta a novos desenvolvimentos.

É meu intento mostrar-lhes, hoje, também a área da teoria da libido, ou teoria dos instintos, onde tem havido, igualmente, numerosos desenvolvimentos recentes. Não proclamarei que nela tenhamos feito grandes avanços, de modo que os senhores, tranquilamente, podem poupar-se a qualquer preocupação de aprender acerca dessas teorias. (FREUD, 1933. v. 22. p. 97-98).

Freud (1933) ressalta ainda que a teoria das pulsões era para ele uma região na qual estava lutando com afinco, em busca de novos rumos e descobertas. Chega até mesmo a se referir à teoria das pulsões como uma mitologia.

Em *Dois verbetes de enciclopédia*, Freud (1923, v. 18, p. 271) diz que a teoria das pulsões passou por “desenvolvimentos que ainda se acham progredindo.” Além disso, expressa claramente que há “inovação na teoria dos instintos” (FREUD, 1933, v. 22, p. 105). Fala também da substituição de uma teoria das pulsões por outra, a partir do fenômeno do masoquismo que se apresentou como “uma pedra no caminho” (FREUD, 1933. v. 22, p. 106) da teoria anterior.

A partir desses pressupostos, Gomes (2001) afirma que, em Freud, há duas teorias sobre a pulsão e, conseqüentemente, há também duas concepções diferentes da mesma. Uma

primeira teoria situa a pulsão na fronteira entre o psíquico e o somático, baseando-se nos quatro elementos que a compõem: a fonte, o alvo, o objeto e a pressão. Já a segunda teoria não substitui totalmente a primeira, mas a engloba; embora apresente uma noção diferente sobre a pulsão. Esta nova teoria se fundamenta em duas tendências gerais presentes em toda matéria viva: a tendência à aproximação e à unificação entre partes dos seres vivos e outra tendência contrária que leva à separação, à dissolução e ao retorno ao estado inanimado (FREUD, 1933).

Além de apresentarem concepções diferentes da pulsão, as duas teorias também propõem um dualismo pulsional próprio, delineando, de modo diverso, quais são as pulsões fundamentais. Na primeira, as pulsões fundamentais são pulsões sexuais e pulsões do ego. Na segunda, temos pulsão de vida e pulsão de morte. Freud (1933) inclusive reconhece que, no início de suas pesquisas, a elaboração teórica sobre a libido estava baseada na oposição entre as pulsões do ego e as pulsões sexuais. Quando, porém, seus estudos sobre o ego resultaram na concepção do narcisismo, essa dualidade perdeu sua razão de ser.

(...) Não mantivemos muito tempo essa posição. Nossa intuição de haver um antagonismo na vida instintual encontrou, em pouco tempo, uma outra expressão mais nítida. (...) Nossa hipótese reside em que existem essencialmente duas classes diferentes de instintos: os instintos sexuais, compreendidos no mais amplo sentido – Eros, se preferirem esse nome – e os instintos agressivos, cuja finalidade é a destruição. (FREUD, 1933, v. 22, p. 105).

Com essa nova formalização, mantém-se o dualismo de fundo que perpassa o pensamento freudiano e, ao mesmo tempo, configuram-se novos modos de pensar o dinamismo pulsional.

2.2 A primeira formalização freudiana sobre as pulsões

O termo *trieb*, traduzido em português por pulsão, já aparece na obra de Freud em 1895 no *Projeto para uma psicologia científica*, quando ele diz que a vontade é “o derivado dos instintos” (FREUD, 1895, v. 1, p. 369). Nesse escrito, ele introduz a noção de estímulos endógenos que “são de natureza intercelular, que se reproduzem de forma contínua e que só periodicamente se transformam em estímulos psíquicos”. (FREUD, 1895, v. 1, p. 386). Pode se perceber aqui uma primeira noção do que vem a ser a pulsão.

Em 1905, ao analisar o tema da inversão e das perversões sexuais, nos *Três ensaios sobre a teoria sexual*, Freud retoma o pressuposto de que há uma excitação que se origina dos

órgãos somáticos. No caso da excitação sexual, esses órgãos são considerados como zonas erógenas. Estabelece o fato de que a pulsão sexual é composta de pulsões parciais que se distinguem por suas fontes e seus alvos. São ressaltadas como pulsões parciais a oral, anal, fálica, escópica e a sádica. Além de demonstrar que os alvos da pulsão sexual são vários, fica também colocado que seu objeto é contingente (FREUD, 1905).

A primeira sistematização da teoria das pulsões pode ser encontrada em *Pulsões e Destinos das Pulsões*, de 1915. Nessa elaboração, Freud apresenta a pulsão como um conceito de fronteira entre o psíquico e o somático. Trata-a como uma estimulação que, vinda do corpo, atinge o psiquismo; atravessando, portanto, a fronteira entre o soma e o aparelho psíquico. Ainda são conceituados os quatro componentes da pulsão: fonte, alvo, objeto e pressão.

A fonte (*Quelle*) é o próprio corpo, donde provém a excitação. O alvo (*Ziel*) é a suspensão dessa estimulação na fonte somática. Mas pode ser também as satisfações intermediárias que conduzem ao alvo último. Aqui fica demarcada a possibilidade de satisfação pulsional, mesmo que seja parcial e temporária. O objeto (*Objekt*) diz respeito àquilo pelo qual e junto ao qual a pulsão pode atingir seu alvo. É contingente, isto é, variável, pois não está originariamente ligado à pulsão. No entanto, apresenta-se como apto, de modo real ou na fantasia, a tornar possível a satisfação. Cabe ressaltar que a variabilidade e contingência do alvo e do objeto é o que distingue a pulsão – como noção freudiana – do instinto, apresentado em outras abordagens. O instinto, diferentemente, está hereditariamente fixado e direcionado para um objeto e um alvo determinados. Há que se ressaltar que, em Freud, o termo objeto possui certa ambiguidade (GOMES, 2001). Pode-se entendê-lo como um objeto externo ou uma parte do próprio corpo. Como também o representante psíquico do objeto externo ou da parte do corpo. Pode também ser compreendido como um objeto forjado na fantasia. O último dos quatro elementos que constituem a pulsão é a pressão (*Drang*). Esta diz respeito à soma de forças ou à medida de trabalho que o aparelho psíquico tem que executar, para que consiga suspender o estímulo que lhe vem do corpo e, assim, obter a satisfação no mesmo.

Na teoria freudiana, não se pensa em uma pulsão, mas em pulsões. Desse modo, a distinção primeira que encontramos refere-se a pulsões de auto conservação (ou pulsões do ego) e pulsões sexuais. As pulsões sexuais são numerosas, variando conforme sua zona erógena, ou seja, sua fonte. Em princípio, são independentes e cada qual busca, de forma autônoma, o prazer do próprio órgão de onde se originam. Apenas numa etapa posterior, há uma síntese entre elas. Nesse ponto, colocam-se a serviço da função *reprodutora* e podem

então ser reconhecidas mais claramente como sexuais (FREUD, 1915).

Há também uma vinculação entre as pulsões sexuais e as de auto conservação. Estas funcionam como apoio para aquelas. Freud (1915, v. 14, p. 134) diz que logo que as pulsões sexuais surgem, “estão ligadas aos instintos de autopreservação, dos quais só gradativamente se separam; também na sua escolha objetal, seguem os caminhos indicados pelos instintos do ego”. Gomes (2001) chama a atenção para o fato de que Freud fala de um apoio das pulsões sexuais sobre as de auto conservação e não sobre um instinto. Aliás, ao longo de toda sua obra, ele fala apenas em pulsão de auto conservação e nunca em instinto de auto conservação. A fome e a sede, por exemplo, são, para ele, pulsões. Acontece também que uma pulsão sexual pode permanecer vinculada a uma de auto conservação pela vida toda, conferindo-lhe, dessa forma, “componentes libidinais, que, no funcionamento normal, escapam à observação com facilidade (...)” (FREUD, 1915, v. 14, p. 131). É nesse sentido que podemos distinguir no ato de comer, por exemplo, uma satisfação que remete para a saciedade e outra que aponta para o prazer oral. A saciedade refere-se à satisfação da pulsão alimentar (de auto conservação) e o prazer oral refere-se à pulsão oral (sexual).

O fato de Freud considerar a sexualidade e a busca da auto conservação no âmbito das pulsões não significa que ele as equipare. Ao contrário, faz uma distinção entre elas. As pulsões de auto conservação estão ligadas aos objetos externos e, por isso, submetidas, principalmente, ao princípio de realidade. Já as pulsões sexuais, por terem um desenvolvimento mais longo e complexo, ficam vinculadas ao registro da fantasia e mais submetidas ao princípio do prazer (FREUD, 1917).

As pulsões de auto conservação são também chamadas de pulsões do ego. O termo *ego* é usado, nessa expressão, referindo-se ao indivíduo em oposição à espécie. As pulsões do ego visam, portanto, à preservação do indivíduo e não à reprodução (FREUD, 1915). Em contrapartida, as pulsões sexuais visam à preservação da espécie, embora nem sempre estejam diretamente atreladas às funções de reprodução. Nessa dicotomia entre pulsão do ego e pulsão sexual, reflete-se a mesma antítese entre os interesses do indivíduo e os da espécie (GOMES, 2001).

Deve-se também distinguir pulsões do ego de investimento libidinal do ego. Este último diz respeito ao investimento da representação da própria pessoa, ou de parte de seu corpo, pelas pulsões sexuais. As pulsões do ego, por outro lado, não se confundem com as pulsões sexuais. Além disso, seu investimento é feito em objetos distintos da representação da própria pessoa ou de partes de seu corpo. (FREUD, 1915).

No âmbito da primeira teoria das pulsões, fazem-se presentes de modo significativo as

pulsões agressivas. Destaca-se, entre elas, o sadismo como pulsão sexual parcial. Freud (1905) chega a especificar sua fonte, que seria o aparelho muscular. Em *Pulsões e destinos das pulsões* (1915), há certa indefinição no uso das expressões *pulsão sádica* e *pulsão de domínio* (GOMES, 2001). Freud (1915) acentua que a finalidade geral e original do sadismo seria a de dominar e humilhar o objeto. No entanto, infligir dor não se apresenta como intenção original para essa pulsão. Esta finalidade só passa a ser incluída a partir da identificação com o objeto e, com isso, o sadismo apresenta sua outra face: o masoquismo.

Quanto à pulsão de domínio pura – sem o alvo de infligir dor – não há, em Freud, uma clareza se de fato se trata de uma pulsão sexual ou de auto conservação (GOMES, 2001). Poderíamos considerá-la como sexual a partir do ponto de vista de que, na sexualidade, há uma “mescla de agressão, de inclinação a subjugar” (FREUD, 1905, v. 7, p.149) o objeto sexual. Freud (1905) supõe também que, da pulsão de dominação, provem as pulsões cruéis. Estas, por sua vez, estão intimamente correlacionadas com a pulsão sexual. Isso propicia postular uma forte relação entre a pulsão de dominação com as pulsões sexuais. Ademais, se a dominação constitui o alvo originário do sadismo e se neste está também incluído o masoquismo – que tem a dor como fonte de excitação sexual (FREUD, 1905) – então teríamos mais motivos para considerar a pulsão de domínio como sexual. Por outro lado, se tomarmos a pulsão de domínio puramente, poderíamos também considerá-la como de auto conservação. De fato, Freud (1905) chega a considerar que suas fontes são independentes da sexualidade. Desse modo, teríamos pulsões agressivas no âmbito da sexualidade, mas também no âmbito da auto conservação.

Quanto ao ódio, Freud (1915) propõe que ele deriva mais da luta pela auto conservação do que da vida sexual. Como forma de relação com objetos, é mais antigo que o amor e sua origem está no repúdio primordial que o ego narcisista sente pelo mundo externo, que o ameaça com seus estímulos. Nesse sentido, o ódio consiste numa reação ao desprazer evocado por objetos e, por isso, “sempre permanece numa relação íntima com os instintos auto preservativos, de modo que os instintos sexuais e os do ego possam prontamente desenvolver uma antítese que repete a do amor e do ódio.” (FREUD, 1915, v. 14, p. 143).

A reação original para com o mundo externo e seus estímulos ameaçadores permanece como protótipo da reação para com outros objetos que podem se apresentar como fonte de desprazer, causando uma tendência a um distanciamento, uma repulsa por eles.

(...) se o objeto for uma fonte de sensações desagradáveis, há uma ânsia (*urge*) que se esforça por aumentar a distância entre o objeto e o ego e a repetir, em relação ao objeto, a tentativa original de fuga do mundo externo com sua emissão de estímulos.

Sentimos a ‘repulsão’ do objeto, e o odiamos (...) (FREUD, 1915. v. 14, p. 141-142).

Freud, portanto, vincula a repulsa à pulsão de conservação. Porém, a repulsa é caracterizada como uma força que é o oposto do desejo, pois o que ela realiza é um desinvestimento do objeto, por este ser percebido como um objeto hostil.

Nessa inserção da repulsa no quadro das pulsões de auto conservação, podemos perceber uma ampliação da compreensão da pulsão. Pois, num sentido estrito – dentro da primeira teoria das pulsões – estas remeteriam ao desejo, a um direcionamento para o objeto e não à repulsa para com ele. Conforme propõe a primeira teoria, a pulsão, originada de uma excitação no corpo, apresenta-se, no aparelho psíquico, como uma pressão que busca uma descarga. E para esse fim, é investida a representação de um objeto no psiquismo, que será buscado para que, junto a ele, se obtenha a satisfação, real ou na fantasia. A repulsa, no entanto, deriva de uma vivência de dor e não de satisfação. É o que Freud (1895, v. 1, p. 359) demonstra quando diz que “o sistema nervoso tem a mais decidida propensão a *fugir da dor*”.

Desse modo, se pensarmos a agressividade como pulsão, no sentido estrito da primeira teoria, sua fonte somática será o aparelho muscular. Ela então buscará investir o objeto representado no psiquismo e aproximá-lo do ego, para que, junto a este objeto, seja atingido seu alvo de agressão ou de dominação. A repulsa, por sua vez, não poderia ser pensada como manifestação de uma pulsão no sentido estrito da primeira teoria, mas somente num sentido mais amplo, uma vez que o que ela busca é o desinvestimento do objeto e seu afastamento.

2.3 A segunda formalização freudiana sobre as pulsões

Na Conferência 32, *Ansiedade e Vida Instintual*, Freud (1933) reconhece que, em determinado momento de suas pesquisas, houve necessidade de voltar atrás na teorização das pulsões que tinha como base, até então, a oposição entre pulsões do ego e pulsões sexuais. Nessa volta, ele assume que a distinção entre essas duas pulsões “perdeu sua razão de ser” (FREUD, 1933. p.105), diante de seu estudo sobre o ego e da concepção do narcisismo que então se delineou.

De fato, em 1920, Freud escreve um texto que representa uma nova forma de abordar o tema das pulsões. Trata-se de *Além do princípio do prazer*. Nesta obra, delineia-se não só uma nova teoria das pulsões como também um novo conceito de pulsão (GOMES, 2001). Se até então o dualismo pulsional que havia regido o pensamento freudiano baseava-se na dicotomia entre pulsões sexuais e pulsões de auto conservação, agora entra em cena um novo

dualismo.

Nossas concepções, desde o início, foram dualistas e são hoje ainda mais definitivamente dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre instintos do ego e instintos sexuais, mas entre instintos de vida e instintos de morte. (FREUD, 1920, v. 18, p. 63)

Pulsões de vida e de morte passam a ser consideradas como princípios gerais que regem não só a vida psíquica como também toda forma de vida orgânica, seja animal ou vegetal (FREUD, 1933). Freud (1920) as apresenta como duas tendências presentes em toda matéria viva e as considera como reflexos, no reino orgânico, das forças de atração e repulsão presentes no mundo inorgânico.

A pulsão de vida diz respeito à tendência à aproximação, à unificação, à formação de unidades maiores e mais complexas entre os seres vivos. Forma laços e integra partes, busca constituir o todo e manter a vida orgânica. Já a pulsão de morte é a tendência contrária, cujo escopo é a separação, a divisão, a fragmentação, a destruição e agressão e, sobretudo, a volta ao estado inorgânico.

Ora, os instintos, nos quais acreditamos, dividem-se em dois grupos — os instintos eróticos, que buscam combinar cada vez mais substância viva em unidades cada vez maiores, e os instintos de morte, que se opõem a essa tendência e levam o que está vivo de volta a um estado inorgânico. Da ação concorrente e antagônica desses dois, procedem os fenômenos da vida que chegam ao seu fim com a morte.” (FREUD, 1933, v. 22, p. 109)

Podemos perceber que as pulsões passam a ser concebidas, por Freud, de modo intimamente relacionado com os processos biológicos presentes nos organismos vivos e, até mesmo, na matéria inorgânica. Porém, essas forças ou tendências começam a ser pensadas no nível da vida psíquica. Nesse nível, o funcionamento do psiquismo passa a ser entendido como resultado das relações que se estabelecem entre essas duas tendências, que podem ser relações de confluência ou de oposição. Todo o dinamismo pulsional, no âmbito do psicológico, é pensado, a partir de então, como modos de interação entre pulsão de vida e pulsão de morte.

A partir dessa nova concepção das pulsões, já começam a se explicitar algumas diferenças em relação à primeira teoria. Nesta, a pulsão era concebida como uma exigência de trabalho feita ao aparelho psíquico, originando-se de uma fonte somática. Agora, partindo do pressuposto de que as pulsões são tendências gerais da vida orgânica, torna-se inapropriado

pensar algumas categorias da primeira teoria no âmbito da segunda. Por exemplo, seria inadequado perguntar qual a fonte somática da pulsão de morte ou de vida. Esse conceito de fonte somática se aplica propriamente à primeira noção freudiana de pulsão, mas não à pulsão como tendência geral em todo organismo vivo. Seria também inapropriado perguntar, por exemplo, qual o representante psíquico da pulsão de morte, visto que, na nova maneira de Freud conceber as pulsões, elas são pensadas como tendências até mesmo no reino vegetal: “Os instintos regem não só a vida mental, mas também a vida vegetativa”. (FREUD, 1933, v. 22, p. 108)

Desse modo, *Além do princípio do prazer* mostra-se como uma obra importante no que diz respeito às novas reflexões de Freud sobre a teoria das pulsões. Marca uma fase de suas elaborações que apontará para um conceito relevante na teoria psicanalítica, isto é, para a pulsão de morte.

Nessa nova fase, Freud primeiramente constata, na matéria viva, uma compulsão à repetição, cujo objetivo seria o retorno a um estado anterior (FREUD, 1920). Como o estado anterior a toda matéria viva é o estado inorgânico, então a conclusão é a de que o objetivo dessa compulsão à repetição é levar tudo o que é vivo ao estado inorgânico. Em última análise, tudo o que vive tem como objetivo a morte.

Ademais, é possível especificar esse objetivo final de todo o esforço orgânico. (...) ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que *‘o objetivo de toda vida é a morte (...)* (FREUD, 1920, v.18, p.49).

Essa argumentação fornece a Freud (1920, v.18, p.47) o parâmetro para compreender a pulsão como “(...) um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas (...)”. E, assim, a pulsão de morte passa a figurar como uma força presente em toda forma de vida e que tem como alvo a morte. Até mesmo as pulsões de auto conservação estariam a serviço desse objetivo último da vida. Freud (1920) as considera como pulsões componentes que, a seu modo, colaboram para que o ser vivo possa retornar ao estado inorgânico. Elas teriam um papel importante no sentido de que buscam fazer com que esse objetivo seja alcançado naturalmente e não como um curto circuito ou como uma interrupção abrupta, no meio de um processo que tem um modo próprio de acontecer. Nesse sentido, poderíamos dizer que toda pulsão, em última análise, seria pulsão de morte, já que todas,

inclusive as de auto conservação, estariam a serviço da morte, como alvo principal da vida (GOMES, 2001). É o que pode ser inferido a partir do que é dito sobre as pulsões de auto conservação:

Trata-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam os imanentes ao próprio organismo. (...) O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiães da vida eram também os lacaios da morte. (FREUD, 1920, v. 18, p. 50)

Porém, depois de apresentar esse raciocínio, Freud (1920, v.18, p.50) pondera: “Mas detenhamo-nos por um momento e reflitamos. Não pode ser assim.”. E, nas próximas argumentações, vai mostrar que as pulsões sexuais não podem se enquadrar nesse modo de conceber a pulsão. Ele toma como exemplo as células germinais que têm como objetivo a propagação e perpetuação da vida e chega a considerar que as pulsões sexuais não podem ter como alvo a morte, mas a vida. Destarte, fica esboçada uma dualidade que opõe as pulsões sexuais, que buscam a vida, e as outras pulsões, que alvejam a morte:

Os instintos que cuidam dos destinos desses organismos elementares que sobrevivem à totalidade do indivíduo, que lhes fornecem um abrigo seguro enquanto se acham indefesos contra os estímulos do mundo externo, que ocasionam seu encontro com outras células germinais etc., constituem o grupo dos instintos sexuais. São conservadores no mesmo sentido dos outros instintos porque trazem de volta estados anteriores de substância viva; contudo, são conservadores num grau mais alto, por serem peculiarmente resistentes às influências externas; e são conservadores ainda em outro sentido, por preservarem a própria vida por um longo período. (FREUD 1920, v. 18, p. 51).

Freud (1920) ainda acrescenta que as pulsões sexuais são as verdadeiras pulsões de vida e, como tais, agem contra o propósito das outras pulsões que conduzem à morte. Observa ainda que há oposição entre as pulsões sexuais e as pulsões que objetivam a morte, oposição esta que “foi há muito tempo reconhecida pela teoria das neuroses.” (FREUD, 1920, v. 18, p. 51)

Neste ponto do texto freudiano, as pulsões sexuais são retiradas do âmbito das pulsões de morte, mas as de auto conservação ainda continuam. No entanto, mais à frente, Freud introduz outra mudança. Retira as pulsões de auto conservação do conjunto das pulsões de morte e as introduz entre as pulsões de vida: “Achávamo-nos preparados, em determinada etapa, para incluir os chamados instintos de auto conservação do ego entre os instintos de

morte, mas subsequentemente nos corrigimos sobre esse ponto e o retiramos.” (FREUD, 1920, v. 18, p. 63).

Como se pode perceber, a nova maneira de abordar as pulsões também se faz através de correções, reformulações e reconstruções por parte de Freud, o que demonstra a imensa abrangência da teoria das pulsões e o variado horizonte de possibilidades apontado por ela.

2.4 Articulação entre a primeira e a segunda teoria das pulsões

Quando se fala em uma segunda teoria das pulsões na obra de Freud, não se deve pensar que a primeira tenha sido totalmente substituída ou ultrapassada (GOMES, 2001). Pelo contrário, ele associa as duas teorias de tal modo que podemos considerar a primeira dentro da segunda. Exemplo disso é o fato de que, mesmo depois de elaborada a nova maneira de conceber as pulsões, Freud continua a tratar as pulsões sexuais como uma exigência de trabalho feita ao aparelho psíquico, a partir de uma estimulação proveniente do corpo (*fonte*), provocando uma *pressão* que busca descarregar-se, tendo como *alvo* a satisfação junto a um *objeto*. Ao escrever o *Esboço de psicanálise*, Freud (1938) trata novamente do desenvolvimento da função sexual de modo bastante semelhante ao modo como foi tratado em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, e em 1915, em *Pulsões e destinos das pulsões*; duas obras onde ficou elaborada sua primeira teoria das pulsões.

Numa passagem do *Esboço de psicanálise*, podemos perceber, com mais clareza, como Freud coloca a primeira teoria dentro da segunda:

Dentro de id operam os *instintos* orgânicos, que são, eles próprios, compostos de fusões de duas forças primevas (Eros e destrutividade) em proporções que variam e se diferenciam umas das outras por sua relação com órgãos ou sistemas de órgãos. O único e exclusivo impulso destes instintos é no sentido da satisfação, a qual se espera que surja de certas modificações nos órgãos, com o auxílio de objetos do mundo externo. (FREUD, 1938, v. 23, p. 211)

No excerto supracitado, podemos perceber como as noções da primeira teoria se articulam com as da segunda. Nas pulsões orgânicas, destacadas por Freud nesse trecho, podemos apontar os elementos constituintes da pulsão conforme a primeira teoria: a *fonte*, que é o órgão somático; a *pressão*, que é o impulso no sentido da satisfação; o *alvo*, que é a satisfação e o *objeto*. Ao mesmo tempo, temos também *Eros* e a *destrutividade* como constituintes das pulsões orgânicas. Portanto, a pulsão de vida e a pulsão de morte, que são as duas faces da pulsão elaborada por Freud na segunda teoria, estão também incluídas nessa

mesma abordagem que é feita sobre as pulsões orgânicas.

Outra associação entre as duas teorias pode ser encontrada numa nota de *Psicologia de grupo e análise do ego*:

Num estudo recentemente publicado, *Além do princípio de prazer*, tentei vincular a polaridade de amor e ódio com uma oposição hipotética entre instintos de vida e instintos de morte, e estabelecer os instintos sexuais como sendo os exemplos mais puros dos primeiros, os instintos de vida. (FREUD, 1921, v. 18, p. 113)

Nessa nota, Freud, ressalta a oposição entre pulsão de vida e pulsão de morte. Concomitantemente, propõe as pulsões sexuais como o mais puro exemplo das pulsões de vida. Vale ressaltar que Freud não simplesmente identifica as pulsões sexuais com as pulsões de vida, mas propõe que aquelas são exemplos destas. Nesse sentido fica mantida a ideia de que sempre há uma associação entre pulsão de vida e de morte, num menor ou maior grau (FREUD, 1920) e, por isso, pode-se inferir que, também nas pulsões sexuais, há a atuação das pulsões de morte.

Ambas as teorias freudianas sobre a pulsão são dualistas. A primeira se fundamenta na oposição entre pulsões do ego e pulsões sexuais (FREUD, 1933). A segunda, no contraste entre pulsão de vida e de morte (FREUD, 1920). Ao propor essas oposições, Freud buscava analisar o conflito psíquico como resultante desse dualismo pulsional (GOMES, 2001). As duas teorias são também alicerçadas no campo do biológico e orgânico. Na primeira, as pulsões têm sua fonte no corpo e a satisfação buscada também implica numa alteração nessa mesma fonte orgânica. Já a segunda teoria propõe que as tendências antagônicas na vida psíquica (pulsões de vida e de morte) são reflexos de tendências gerais da própria matéria orgânica (FREUD, 1933).

2.5 A pulsão de morte como corolário da segunda teoria das pulsões

No que diz respeito especificamente à pulsão de morte, podemos perceber que a elaboração dessa noção se dá a partir de uma nova percepção de Freud sobre o modo como se dá o processo pulsional. No artigo *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911), está posto que o funcionamento do aparelho psíquico é governado por um princípio regulador vinculado aos processos primários², cuja função é garantir a busca do

² Freud distinguiu duas formas de funcionamento do aparelho psíquico: o processo primário, que caracteriza o sistema inconsciente, e o processo secundário, que caracteriza o sistema pré-consciente- consciente. No processo

prazer, evitando tudo o que possa ser causa de desprazer. Porém, na obra *Além do Princípio de Prazer*, Freud (1920) apresenta uma constatação que, aparentemente, contradiria tal princípio elementar do funcionamento do psiquismo. Ele afirma que

(...) é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. (FREUD 1920, v. 18, p. 19).

A partir disso, ele percebe que certas tensões são mantidas no psiquismo ou mesmo buscadas; o que parece sugerir uma contradição em relação à lei do princípio do prazer. Isto se dá porque “mais além do princípio do prazer, manifestam-se as pulsões de morte, que são forças de desligamento da vida e que não se manifestam em estado puro, pois estão ligadas às pulsões de vida (*Eros*)” (VALAS, 2001, p. 23). É o que Freud (1920, v. 18, p. 67) destaca ao propor que “Se, portanto, não quisermos abandonar a hipótese dos instintos de morte, temos de supor que estão associados, desde o início, com os instintos de vida.” Por outro lado, “as manifestações que se ligam à pulsão de morte, embora mais além e independentes do princípio do prazer, não estão necessariamente em oposição a ele.” (VALAS, 2001, p.23).

2.5.1 Pulsão de morte e repetição

O que levou Freud, primeiramente, a pensar na pulsão de morte foi a observação do fenômeno da repetição no modo de funcionamento do psiquismo. Ele constatou, por exemplo, que, nos sonhos traumáticos, nas brincadeiras de criança e nas escolhas e decisões que o sujeito realiza ao longo da vida, há, frequentemente, uma forma de revivescência de experiências passadas que não propiciaram prazer ou satisfação (FREUD, 1920). Há um modo de repetição daquilo que causa dor ou sofrimento. Os neuróticos sonham com os acidentes que originaram seus traumas, uma criança reproduz simbolicamente as ausências de sua mãe e, sobretudo, a experiência da transferência obriga a repensar a questão do prazer.

primário, a energia escoar-se livremente, passando sem barreira de uma representação a outra, segundo os mecanismos de deslocamento e de condensação. No processo secundário, a energia começa por estar ligada antes de se escoar de forma controlada; a satisfação é adiada, permitindo assim experiências mentais que põem à prova os diferentes caminhos possíveis de satisfação (LAPLANCHE; PONTALIS; LAGACHE, 2001).

Se levarmos em consideração observações como essas, baseadas no comportamento, na transferência e nas histórias da vida de homens e mulheres, não só encontraremos coragem para supor que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer, como também ficaremos agora inclinados a relacionar com essa compulsão os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincar. (FREUD, 1920, v. 18, p. 21).

Nessa compulsão repetitiva, Freud situa a pulsão de morte, com sua constante busca de esvaziamento de toda tensão e de retorno ao estado inorgânico.

O fenômeno da repetição já havia sido abordado por Freud (1914), no artigo *Recordar, repetir e elaborar*, onde propôs que repetir – através do sintoma ou na transferência – é uma forma do sujeito recordar o que diz ter esquecido, ou seja, aquilo que escapa ao domínio de sua consciência. Em *Além do princípio do prazer*, no entanto, há um acréscimo em sua compreensão desse fenômeno, pois, nesse texto, ele constata que há um *além* que propicia um prazer na repetição. Um prazer inconsciente, mesmo que a custos de um desprazer consciente (FREUD 1920, p.31).

Essa forma de repetição se explica pelo fato de que o Ego está a serviço do Princípio do Prazer. Por ser guardião desse princípio, qualquer satisfação pulsional que lhe represente um desprazer é então recalcada. Esse recalcado fica vetado de se expressar na linguagem. Daí se pode perceber que a resistência ao material recalcado é do Ego.

Proibido de aceder à consciência por meio da linguagem, o recalcado encontra vazão através da repetição que se mostra sob a forma de uma compulsão, isto é, uma necessidade premente e cega a realizar o desejo. É óbvio que o Ego não compactua com esta tendência. Mas ao bloquear a rememoração, em consonância com o Princípio do Prazer, ele não deixa outra saída ao recalcado senão repetir-se indefinidamente.

Há que se ressaltar aqui que enquanto a resistência se realiza pelo Ego, a repetição está ligada ao recalcado. Freud (1920, v. 18, p. 29) ainda acentua que o conteúdo da repetição está ligado à sexualidade infantil: “essas reproduções, que surgem com tal exatidão indesejada, sempre têm como tema alguma parte da vida sexual infantil, isto é, do complexo de Édipo e de seus derivativos (...)”.

A repetição até aqui abordada está em conformidade com o Princípio do Prazer, pois aquilo que é recalcado é desprazer para o Ego e, por outro lado, é prazeroso para a pulsão. O desprazer, portanto, seria tópico, isto é, restrito a uma das instâncias psíquicas e serviria ao propósito mais geral de evitar um desprazer, por assim dizer, mais global. Temos, portanto, o aspecto neurótico da compulsão à repetição: “(...) todo desprazer neurótico é dessa espécie, ou seja, um prazer que não pode ser sentido como tal.” (FREUD, 1920, v. 18, p. 21). Porém, há

outra forma de “compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer” (FREUD, 1920, v. 18, p. 33). Esta forma repete o que é doloroso tanto para o consciente como para o inconsciente. Aqui temos a compulsão à repetição propriamente dita que está além do princípio do prazer. É o que se dá, por exemplo, na repetição de experiências traumáticas que não é coerente com o plano do princípio do prazer, mas na qual, ainda assim, persiste um aspecto pulsional.

Tanto a repetição que serve ao princípio do prazer quanto a que está além dele é, para Freud, onde se situa a pulsão de morte. Contra a repetição não há defesa, seja porque o próprio Ego a torna necessária por ser a única via pela qual o recalçado pode se expressar, seja também pelo caráter compulsivo que Freud descobriu como inerente à própria repetição. Esse caráter diz respeito a “algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o próprio princípio de prazer que ela domina.” (FREUD, 1920, v. 18, p. 34).

Para exemplificar a compulsão repetitiva como um caráter inerente à pulsão e anterior ao princípio do prazer, Freud toma os sonhos traumáticos como elementos para análise e, a partir dessas considerações, busca também responder à pergunta sobre qual seria a finalidade da compulsão de repetição.

Freud (1920) lança mão de uma distinção feita por Breuer e da qual já havia se servido em *Estudos sobre a Histeria* (1896). Segundo Breuer, há dois estados em que a energia psíquica pode se encontrar: livre e ligada. Supondo a hipótese de uma vesícula orgânica, continuamente bombardeada por estímulos provenientes do exterior, ele propõe que, para sobreviver, esta vesícula desenvolve um escudo protetor em sua camada externa. Quando uma massa de excitações lhe vem ao encontro, a camada protetora permite que a vesícula possa absorver a energia e transmiti-la, de forma amenizada e dosada, ao interior do organismo. Isto a protege diante do impacto da estimulação exterior. Porém, se uma quantidade muito intensa de energia invade o organismo, com força suficiente para romper a camada protetora, temos então um trauma. Uma massa incontrolada de energia em estado livre passa então a circular no interior da vesícula. A saída imediata do organismo, nesta situação, é ligar este excesso de energia livre aos demais focos energéticos existentes e assim dominá-la, expelindo-a controladamente e obtendo o alívio da tensão acumulada. No caso do aparelho psíquico, essa energia livre pode vir também dos movimentos pulsionais internos, tais como se podem deduzir dos deslocamentos e condensações; processo pelo qual a energia própria de uma ideia recalçada vincula-se a outra que fica hipercatexizada. Em ambos os casos a descarga

energética se dá por meio da repetição que demonstra, dessa forma, um laço intrínseco e não meramente casual com a pulsão. Freud ainda transpõe essa situação hipotética para o caso das neuroses traumáticas e, por essa via, chega à suposição de que os sonhos têm por conteúdo a reprodução da vivência traumática.

(...) OS sonhos estão ajudando a executar outra tarefa, a qual deve ser realizada antes que a dominância do princípio de prazer possa mesmo começar. Esses sonhos esforçam-se por dominar retrospectivamente o estímulo, desenvolvendo a ansiedade cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática. (FREUD, 1920, v. 18, p. 42)

A partir dessa hipótese, Freud (1920) propõe então que a função dos sonhos de dominar os estímulos geradores do trauma, através da ansiedade, é mais primitiva do que o intuito do aparelho psíquico de obter prazer e evitar desprazer. Por isso, essa função é independente do princípio do prazer, embora não o contradiga.

A inferência a que Freud chega é a de que a repetição constitui uma forma de ganhar o controle da situação e preparar o indivíduo para resistir melhor a traumas futuros, capacitando-o para desenvolver a angústia e, desta forma, estar prevenido quando eles ocorrerem. O Ego se vê, desse modo, com a necessidade de dominar para não ser dominado. Aqui está sua grandeza e sua miséria. Em sua tentativa de domínio, está sempre imiscuído num conflito interminável com as pulsões. Conflito este que se expressa nas mais variadas formas patológicas. Esta é justamente uma noção central do pensamento freudiano: o homem constitui o palco do conflito e do desejo.

Freud, no entanto, não privilegia os fenômenos da repetição que visam dominar a excitação, transformando-a de livre em ligada ou, em outras palavras, como tentativa do sujeito de dominar uma excitação proveniente de um evento traumático, algo fora do seu controle. Isto por que esta operação – ainda que prévia à instauração da tendência à descarga – é apenas o seu primeiro tempo (MEZAN, 1982). Por outro lado, a repetição, por ser repetição da dor, é independente do Princípio do Prazer, mesmo que colabore para a instauração dele. A prova que convence Freud sobre a compulsão a repetir, independentemente do princípio do prazer, é a da situação transferencial, onde a repetição é claramente antagônica a esse princípio e, por isso mesmo, mais elementar e mais pulsional. Quando, por exemplo, um paciente repete na transferência situações passadas dolorosas, esta repetição é uma prova de que aquilo que está se repetindo não foi ligado, ou seja, não foi assimilado pelo Ego, e,

portanto, está fora do processo secundário. Expressando de outra forma, “a repetição é o regime normal da pulsão em estado livre, pois é contraditório supor que a tal repetição se siga a absorção no ego: as resistências se encarregam de impedi-lo.” (MEZAN, 1982, p. 257). Embora seja própria da pulsão em geral, Freud (1920, v. 18, p. 32) acentua que a repetição em seu caráter “demoníaco” se faz mais evidente na pulsão de morte.

As manifestações de uma compulsão à repetição (que descrevemos como ocorrendo nas primeiras atividades da vida mental infantil, bem como entre os eventos do tratamento psicanalítico) apresentam em alto grau um caráter instintual e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação. (FREUD, 1920, v. 18, p. 46).

Prosseguindo suas reflexões e seguindo também a trilha da biologia, Freud (1920) constata que a repetição é uma tentativa de retornar a um estado anterior. Isto faz um elo com a noção da pulsão de morte que se apresenta como a tendência de retorno ao estado inorgânico.

Parece, então que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica. (FREUD, 1920, v. 18, p. 47)

Freud (1933) ainda assevera que toda capacidade de regeneração nos organismos vivos, demonstrada pela embriologia, é também uma demonstração da compulsão à repetição inerente à pulsão, que rege não só a vida mental como também a vegetativa, buscando restaurar uma situação anterior.

(...) desde o momento em que uma situação, tendo sido uma vez alcançada, é desfeita, surge um instinto para criá-la novamente e ocasiona fenômenos que podemos descrever como uma ‘compulsão à repetição’. Assim, toda a embriologia é um exemplo da compulsão à repetição. Uma capacidade de regenerar órgãos perdidos estende-se amplamente ao reino animal, e o instinto de recuperação, ao qual, ao lado da ajuda terapêutica, devemos nossas curas, deve ser o remanescente dessa capacidade tão extraordinariamente desenvolvida em animais inferiores. (FREUD, 1933, v. 22, p. 108).

Normalmente, percebemos a pulsão como um fator que pressiona rumo à mudança, ao desenvolvimento. Mas, partindo de uma tendência de retorno a um estado anterior, configura-se agora uma nova forma de conceber a pulsão: nela se expressa a natureza conservadora dos seres vivos (FREUD, 1920). Mezan (1982) ressalta que esta tendência ao estado inorgânico só pode ser uma pulsão, pois, no âmbito da racionalidade e da consciência, ela é incapaz de ser explicada. É este o caráter conservador de toda pulsão e sua tendência regressiva. Esse caráter é descoberto por Freud através de sua abordagem sobre a pulsão de morte, ressaltando uma qualidade que define a pulsão como tal. Diz respeito ao caráter conservador das pulsões, um fator autônomo e anterior ao conflito entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Por este motivo, são os fenômenos da repetição que o levam, em última análise, a postular um além do princípio do prazer.

Com relação ao desejo, pode-se dizer que está contido no inconsciente e é ele que se repete. Mas não há primeiro o desejo e depois sua repetição. Ao contrário, o desejo é repetição, como toda experiência de encontro de um objeto de desejo nada mais é do que reencontro. A repetição é o modo pelo qual o desejo existe e subsiste. Nem o tempo nem a quantidade podem satisfazê-lo, pois ele é radicalmente impossível de ser preenchido, justamente por causa de sua natureza pulsional e repetitiva.

Quando falamos do desejo, remetemo-nos à noção do que Freud denominou Id. Este pronome neutro foi utilizado para designar a natureza indeterminada da pulsão em estado puro. Freud o descreve como

(...) caos, caldeirão cheio de agitação fervilhante. (...) Está repleto de energias que a ele chegam dos instintos, porém não possui organização, não expressa uma vontade coletiva, mas somente uma luta pela consecução da satisfação das necessidades instintuais, sujeita à observância do princípio de prazer. (...) Catexias instintuais que procuram a descarga — isto, em nossa opinião, é tudo o que existe no id. (FREUD, 1933, v.22, p.31)

No caráter compulsivo da ação do Id, está o princípio de resistência contra a terapia e também uma expressão da pulsão de morte, com a qual a repetição vincula-se intimamente.

2.5.2 A relação da pulsão de morte com o princípio do prazer e o princípio do Nirvana

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud (1920) trabalha o princípio do prazer como um aliado das pulsões de morte, pois se trata de uma tendência a equalizar as tensões no psiquismo. Neste contexto, a ligação da energia psíquica, que é indispensável para o advento do princípio do prazer, representava apenas um primeiro passo na tendência que leva à morte. Esta tendência estaria velada por este princípio que, na sua tarefa de controlar o nível de estimulação no psiquismo, procura constantemente levá-la a zero, ou seja, à morte. As pulsões de vida estariam, desde o início, a serviço das pulsões de morte e a luta entre essas duas instâncias não seria mais que ilusória. Mas aqui se encontra um equívoco na conceituação do Princípio do Prazer – ora como tendência a reduzir a nível zero o grau de estimulação, ora a mantê-lo no nível mais baixo possível. Evidentemente essas duas tendências não são a mesma coisa, por isso, em *O Problema Econômico do Masoquismo*, Freud (1924) começa atacando de frente essa equivocidade distinguindo o Princípio do Prazer do Princípio de Nirvana. O primeiro corresponde à tendência a manter o nível de tensão no psiquismo num mínimo grau possível. Expressa a atuação da libido que conseguiu um lugar ao lado da pulsão de morte e que busca o prazer. O segundo corresponde à tendência a levar a zero o nível de estimulação no psiquismo. É expressão da pulsão de morte com seu objetivo de levar o vivente ao estado da quietude do inorgânico.

Deve-se ressaltar que a função destes dois princípios é de natureza reguladora. Não são tendências que exigem satisfação de qualquer modo. Com essa distinção pode-se inferir que as pulsões de vida, de certa forma, causam uma modificação nas pulsões de morte (FREUD, 1924). Estas últimas seriam hegemônicas em relação às primeiras, pois o objetivo da morte é sempre alcançado, contando inclusive com a colaboração secundária das pulsões de vida para tal escopo. Por outro lado, o Princípio de Nirvana também seria anteriormente hegemônico em relação ao Princípio de Prazer, pois a quietude do inorgânico antecede o movimento do vivente e também o sucede. As pulsões de vida, porém, fazem com que a situação seja conduzida de outro modo: ao invés das tensões no aparelho psíquico serem levadas a um ponto zero, elas são mantidas num determinado nível. Por esse motivo, ao invés de conceber o Princípio do Prazer como aliado da pulsão de morte, Freud (1924) o concebe como uma modificação que a pulsão de vida impõe à pulsão de morte.

2.5.3 A pulsão de morte no masoquismo e no sadismo

Uma das questões com que Freud se defronta em *Além do Princípio do Prazer* é a necessidade de encontrar um exemplo do modo de atuação da pulsão de morte e foi no sadismo que, primeiramente, procurou buscar o que poderíamos chamar de um representante dessa pulsão. Em *Pulsões e Destinos das Pulsões*, Freud (1915) já havia abordado o ódio como um elemento qualitativamente distinto do amor, surgindo de fonte diferente e em momento distinto. A partir disso, ele retoma seu estudo, apoiando-se agora sobre a semelhança entre a destruição do objeto, inerente ao ódio, e a finalidade agressiva do componente sádico da libido. “Não é plausível imaginar que esse sadismo seja realmente um instinto de morte que, sob a influência da libido narcisista, foi expulso do ego e, conseqüentemente, só surgiu em relação ao objeto?” (FREUD, 1920, v. 18, p. 64).

Desta assertiva, decorrem duas conseqüências: a primeira diz respeito ao fato de que o sadismo constitui a inversão para o objeto da pulsão de morte que, anteriormente, estaria voltada para o sujeito sob a forma de masoquismo primário; a segunda mostra que a pulsão de morte – limitada inicialmente no interior do organismo – acopla-se com a libido e volta-se para os objetos exteriores sob a forma de agressividade. O sadismo se apresenta então como um amálgama de libido e agressividade. A partir dessas considerações, Freud ainda não consegue encontrar um puro representante psíquico da pulsão de morte, mas apenas demonstrou como ela é capaz de se aliar com as pulsões eróticas no fenômeno do sadismo. Este, afinal de contas, aparece como um efeito da pulsão de morte fundida com Eros e dirigida para o exterior. O estado puro da pulsão de morte teria que ser pensado numa forma de desfusão. No entanto, se no sadismo temos a fusão com Eros e se a fusão é justamente efeito deste, então no sadismo temos um efeito do próprio Eros.

Aqui aparecem dois conceitos que precisam ser esclarecidos: fusão e desfusão. Sobre essas noções Freud diz o seguinte:

Os instintos eróticos e os instintos de morte estariam presentes nos seres vivos em misturas ou fusões regulares, mas ‘desfusões’ também estariam sujeitas a ocorrer. A vida consistiria nas manifestações do conflito ou na interação entre as duas classes de instintos; a morte significaria para o indivíduo a vitória dos instintos destrutivos, mas a reprodução representaria para ele a vitória de Eros. (FREUD, 1923, v. 18, p. 274)

A fusão é o estado em que pulsão de vida e pulsão de morte se encontram amalgamadas. Ela se realiza sob a égide de Eros, constituindo o estado normal da pulsão. A primeira aplicação dessa noção é ao “sadismo, que participa com bastante evidência da sexualidade e da agressividade.” (Mezan, 1982, p. 263). No sadismo, parte da pulsão de morte desvia-se do sujeito para se abater sobre o objeto, mas este desvio consiste precisamente em voltar-se para o exterior em busca da união com o objeto. Por isso, o sadismo pode ser concebido como um desvio do masoquismo para o exterior, a serviço de Eros. Para se falar em fusão, é necessário que haja uma harmonia das finalidades pulsionais, como no caso do sadismo, em que o gozo sexual do objeto e sua posse agressiva coincidem. Já a desfusão é o estado em que os dois componentes pulsionais, anteriormente combinados, estariam, noutro momento, relativamente separados. Nesta situação, predomina a pulsão de morte, que consegue liberar-se das limitações de Eros para realizar sua finalidade específica. A desfusão é realizada sob a atuação da pulsão de morte e tem como resultado a configuração das duas pulsões sob uma forma parcialmente autônoma. A agressividade dirigida ao exterior – que normalmente se chama de ódio – tem sua origem nesse movimento duplo de fusão e desfusão. Isso impede de considerá-la um elemento irreduzível.

Seguindo seu raciocínio, Freud estabelece que “o primeiro representante psíquico da pulsão de morte” seria então o “masoquismo originário” (MEZAN, 1990, 446), no qual a pulsão de morte, relativamente desvinculada de Eros, permaneceria retida no organismo. O masoquismo originário, no entanto, não se apresenta, na obra freudiana, como conclusivo para exemplificar o modo de atuação da pulsão de morte isoladamente. Em *O Problema Econômico do Masoquismo*, Freud (1924) usa indiferentemente os termos masoquismo originário e masoquismo originário erógeno. Com essa segunda expressão, ele indica que o masoquismo já é um produto da fusão pulsional.

O raciocínio de Freud (1924) parte da constatação de que, nos organismos pluricelulares, a libido enfrenta constantemente a pulsão de morte ou de destruição. Esta pulsão atua naqueles organismos procurando desintegrá-los, conduzindo cada célula que os compõe para um estado de instabilidade inorgânica. A libido atua então no sentido de amainar os efeitos da pulsão de destruição e o faz desviando essa pulsão, parcialmente, para fora, direcionando-a para os objetos do mundo externo. Nesse sentido, a pulsão destrutiva é também chamada de pulsão de domínio ou vontade de poder. Uma parte dela é também colocada diretamente a serviço da função sexual, desempenhando aí um papel importante.

Nesse caso, temos a configuração do sadismo propriamente dito. Porém, continua o pensamento de Freud,

Outra porção não compartilha dessa transposição para fora; permanece dentro do organismo e, com o auxílio da excitação sexual acompanhante (...), lá fica libidinalmente presa. É nessa porção que temos de identificar o masoquismo original, erógeno. (FREUD, 1924, v. 19, p. 181).

Com base nesta passagem, pode-se perceber que o masoquismo erógeno originário nada mais é do que um composto de pulsão de vida e pulsão de morte, idêntico ao sadismo e diferindo deste apenas por sua orientação geográfica (MEZAN, 1990). Esta constatação leva a inferir que um suposto momento inaugural, em que a pulsão de morte atuaria no organismo isenta de todo impedimento da parte de Eros, não passa de uma hipótese inconsistente. Se a pulsão de morte pudesse atuar desimpedidamente, nenhum obstáculo haveria para sua finalidade regressiva de conduzir ao estado inorgânico e a morte seria uma consequência imediata. O momento inaugural de sua pura atuação seria também o momento terminal.

Posto isso, fica então demonstrado que nem o sadismo nem o masoquismo podem ser considerados suficientes para demonstrar um representante psíquico da pulsão de morte. O que esses dois conceitos demonstram é que a pulsão de morte pode aparecer colorida pela sexualidade, através do mecanismo da fusão que opera sobre o campo pulsional desde o início da vida do indivíduo. No entanto, são apenas partes dela que se deixam dominar por Eros, continuando o restante seu trabalho de agressão e destruição que culmina na morte. Também para Eros vale o princípio de que a fusão alcança apenas uma parte do conjunto das pulsões de vida.

Mezan (1990) pontua que a busca de um representante psíquico da pulsão de morte trata-se de uma reflexão teórica. Com efeito, quando Freud estabelece os conceitos de fusão e desfusão pulsional, ele apenas está se apropriando de instrumentos para conciliar o caráter escorregadio da pulsão de morte com o fato de que todos os “movimentos pulsionais que podemos observar são ramificações de Eros.” (FREUD, 1923, v. 19, p. 59). Contudo, ele encontrará, finalmente, na melancolia³ uma “cultura pura do instinto de morte” (Freud, 1923,

³ Em *Luto e melancolia* (1917) e *O ego e o id* (1923), Freud se refere à melancolia como um distúrbio psíquico, no qual o ego vivencia a experiência da perda do objeto de amor, não aceitando essa perda. Sua estratégia consiste então em internalizar o objeto perdido, através da identificação com ele. Dessa forma, ego e objeto tornam-se como que um só. A partir disso, deflagram-se torturantes recriminações e censuras do superego

v. 19, p. 66), onde fica ressaltada a crueldade bárbara do Superego sobre o Ego, como resultado de uma desfunção pulsional.

Freud insiste em manter essa noção de uma pura cultura da pulsão de morte, apoiando-se no fenômeno da compulsão à repetição e em duas necessidades: manter a dualidade pulsional como esquema geral da teoria psicanalítica e buscar um elemento que seja irreduzível ao sexual, mas ao mesmo tempo coexista com ele e lhe faça frente (MEZAN, 1990).

2.5.4 A agressividade: principal representante e derivado da pulsão de morte

Homo homini lupus est é um antigo aforismo enunciado por Plauto⁴ em sua comédia *Asinaria* e expressa a desconcertante constatação de que o ser humano traz em si uma agressividade que, de inúmeras formas, ele direciona contra seu semelhante. No entanto, essa agressividade do homem pode ser direcionada não apenas para seus pares, mas também direcionar-se para si mesmo. Um impulso destrutivo, agressivo e egoísta que pode descarregar-se sobre o outro e voltar-se contra o próprio sujeito. Em suas elucubrações psicanalíticas, uma das grandes questões de que Freud se ocupou foi, justamente, a que se refere a esta sanha feroz que pode se esconder até mesmo por detrás da mais samaritana atitude do homem. Em *Análise de Uma Fobia de Um Menino de Cinco Anos* (1909), ele já acentuava o fato de que não poderia aceitar a existência de uma pulsão agressiva ao lado das pulsões de autopreservação e das sexuais, com qualidade igual a estas. Essa constatação lhe proporcionou uma ampla reflexão sobre esta obscura realidade, a qual ele denominou pulsão de morte, cujo “derivado e principal representante é a agressividade” (FREUD 1930, v. 21, p.126).

Quando em 1932, Albert Einstein dirige a Freud a pergunta sobre a possibilidade de livrar a humanidade das ameaças das psicoses do ódio e da destrutividade, a resposta recebida apresenta uma forte convicção do pensamento freudiano: “de nada vale tentar eliminar as

direcionadas ao ego, demonstrando uma divisão que se efetua entre eles. Na verdade, essa fúria do superego está relacionada ao objeto instalado no ego. O superego age com essa severidade buscando, indiretamente, vingar-se do objeto, que causou tanto sofrimento ao ego, privando-o de possuí-lo.

⁴ Titus Maccius Plautus foi um escritor romano que viveu em Sarsina, na Itália, por volta dos anos 230 a 180 a. C. Seu aforismo *Homo homini lupus est* (O homem é o lobo do homem) foi popularizado pelo filósofo inglês Thomas Hobbes, expressando a tendência agressiva e destrutiva do homem em relação a seus semelhantes.

inclinações agressivas dos homens.” (FREUD, 1932, p. 204). Pode-se afirmar, portanto, que, para Freud, a agressividade é inerente à vida humana. Nesse sentido, Ferrari (2006) ressalta que “a pulsão de morte foi a forma encontrada por Freud para dizer que o sujeito se edifica sobre um fundo que supõe destruição”. Por esse motivo, ainda que a cultura busque, de alguma forma, inibir o caráter agressivo da pulsão de morte, esta tarefa se revela parcialmente impossível, pois a agressividade não é passível de total domesticação.

Ao tratar da pulsão de morte, lidamos com um tema controverso que aponta para a agressividade humana presente nos esquemas sociais. Estes esquemas tentam, por sua vez, apaziguar ou conter a inquietação de um resto pulsional irredutível, impossível de ser dominado pelas normas que lhe são impostas e que traz às claras os limites da educabilidade humana.

Em *O Mal Estar na Civilização*, Freud (1930) dá um passo além na sua abordagem sobre a pulsão de morte, iniciada em 1920, ao considerar que a agressividade é uma disposição original do ser humano.

Em tudo o que se segue, adoto, portanto, o ponto de vista de que a inclinação para a agressão constitui, no homem, uma disposição instintiva original e auto subsistente, e retorno à minha opinião de que ela é o maior impedimento à civilização. (FREUD, 1930, v. 21. p. 144).

Sustentar a agressividade como disposição humana original, valeu a Freud muitas rejeições diante do fato de que no campo da literatura, da poesia, da religião, da antropologia e da própria filosofia, não falta quem defenda a bondade constitutiva do ser humano. A seus opositores, ele responde:

Que outros tenham demonstrado, e ainda demonstrem, a mesma atitude de rejeição, surpreende-me menos, pois ‘as criancinhas não gostam’ quando se fala na inata inclinação humana para a ‘ruindade’, a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade. (FEUD, 1930, v. 21, p. 142).

Na Conferência 32, intitulada *Ansiedade e Vida Instintual*, Freud (1933) faz algumas considerações importantes sobre a agressividade, partindo da distinção que Abraham fez, em 1924, sobre os dois estádios da fase sádico-anal. O primeiro estádio seria caracterizado pela

tendência a destruir e a perder, o segundo seria a tendência afetiva a manter e a possuir (FREUD, 1933). A agressividade estaria, portanto, já esboçada no primeiro estágio. Mas o que Freud quis acentuar é o fato de que uma fase anterior do desenvolvimento da sexualidade persiste, em certa medida, nas configurações subsequentes. Nessa permanência, fica uma representação de cada fase na economia libidinal atual e na configuração do caráter da pessoa. Além disso, frequentemente podem ocorrer regressões a fases anteriores, constituindo-se, dessa forma, determinadas atitudes patológicas. Nesse sentido, pode-se inferir que o sadismo daquela fase inicial do desenvolvimento do infante permanece junto aos estágios posteriores da vida.

Esta constatação dá a Freud fundamentos para considerar que é impossível pensar no ser humano sem levar em conta as marcas da crueldade e da agressividade, que são inerentes ao seu modo de ser e de agir. Com isso, ele também coloca graves questionamentos para a crença na bondade natural do ser humano.

(...) o que a História nos conta e o que nós mesmos temos experimentado (...) justifica a conclusão de que a crença na 'bondade' da natureza humana é uma dessas perniciosas ilusões com as quais a humanidade espera seja sua vida embelezada e facilitada, enquanto, na realidade, só causam prejuízo. (FREUD, 1933, v. 22, p. 106)

Freud (1922) ressalta que seus argumentos a favor de uma pulsão agressiva e destrutiva nos homens não se baseiam simplesmente nos ensinamentos da história ou na sua própria experiência de vida, mas em suas pesquisas sobre os fenômenos do sadismo e do masoquismo. Ele chama de sadismo aquela situação em que o sujeito, para se satisfazer sexualmente, necessita infringir dor, sofrimento e humilhação a seu objeto. Por masoquismo se entende o oposto: o sujeito se satisfaz sexualmente quando submetido a maus tratos e agressões. Nas relações sexuais normais, ambas as tendências se fazem presentes de modo secundário. Porém, como já ficou demonstrado nos *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), há também a forma perversa da sexualidade, em que essas tendências deixam de ser secundárias para se tornarem a principal finalidade sexual. O sadismo é colocado ao lado da masculinidade enquanto o masoquismo se relaciona com a feminilidade.

A agressividade é pensada por Freud como a exteriorização da pulsão de morte, “cuja finalidade é a destruição” (FREUD, 1932, p. 105). Depois de reduzir a pulsão sexual e a pulsão de auto conservação ao domínio de Eros, Freud ainda

“(…) se vê perante a contradição de coexistirem no mesmo campo pulsional a tendência à ligação e a tendência à separação, que é o sentido da destruição, alvo final da agressividade. Esta passa a ser, assim, da alçada da pulsão de morte, mediante o conceito já antigo da transformação do objeto pulsional.” (Mezan, 1982, p.263).

Nos escritos freudianos, encontramos várias expressões ligadas ao conceito de pulsão de morte: pulsão de destruição, de dominação, de agressão. Laplanche, Pontalis e Lagache (2001, p.397) observa que, embora essas várias expressões não tenham um emprego unívoco, nem se prestem a uma exata repartição entre elas, todavia a expressão “pulsão de agressão” designa, na maioria das vezes, a pulsão de morte voltada para o exterior. Já o termo “pulsão de destruição” expressa de modo mais claro a meta da pulsão de morte, que age no silêncio. Aponta para os efeitos mais acessíveis e visíveis dessa pulsão sobre os objetos do mundo externo, sobre os quais realiza seu objetivo destrutivo por meio da musculatura.

Parece que, em resultado da combinação de organismos unicelulares em formas multicelulares de vida, o instinto de morte da célula isolada pode ser neutralizado com sucesso e os impulsos destrutivos desviados para o mundo externo, mediante o auxílio de um órgão especial. Esse órgão especial pareceria ser o aparelho muscular; e o instinto de morte pareceria, então, expressar-se — ainda que, provavelmente, apenas em parte — como um instinto de destruição dirigido contra o mundo externo e outros organismos. (FREUD, 1923, v. 19, p. 54).

A partir desse trecho da obra freudiana, pode-se perceber que a finalidade destrutiva da pulsão de morte tem como alvo primeiro o próprio organismo habitado por ela. Apenas de modo secundário é que se dirige para o exterior. Portanto, a auto destruição é seu objetivo primordial. No entanto,

(…) parece necessário que destruamos alguma outra coisa ou pessoa, a fim de não nos destruirmos a nós mesmos, a fim de nos protegermos contra a impulsão de autodestruição. Realmente, uma triste descoberta para o moralista! (...) Realmente, estranho instinto é este, que se volta para a destruição de sua própria morada orgânica essencial! (FREUD, 1932, v. 22, p. 107)

Essa constatação levanta um questionamento: como é possível pensar que uma pulsão possa buscar a autodestruição do organismo, dado que uma das características de toda pulsão é o fato de ser conservadora? Freud (1932, v. 22, p. 109) mesmo afirmou que as pulsões “revelam uma propensão a restaurar uma situação anterior.” Diz ainda que “é tentador

perseguir até sua conclusão lógica a hipótese de que todos os instintos tendem à restauração de um estado anterior de coisas” (FREUD, 1920, v. 18, p. 48). Em sua busca pela autodestruição, qual seria, portanto, a situação anterior que a pulsão de morte pretende restaurar? A resposta de Freud (1932) baseia-se no fato de que a vida se originou da matéria inorgânica. Daí, supõe-se que, no momento de surgimento da vida, houve uma pulsão que procurou eliminá-la e restabelecer novamente o estado inorgânico. O retorno a este estado seria então o objetivo da autodestruição. Freud (1932, v. 22, p. 109) explica que “Se reconhecemos nesse instinto a auto destrutividade de nossa hipótese, podemos considerar a auto destrutividade expressão de um ‘instinto de morte’ que não pode deixar de estar presente em todo processo vital”.

Outra inferência que se pode fazer a partir disso é que se a pulsão de morte tem como objetivo primeiro a autodestruição, “somos levados a pensar que o masoquismo é mais antigo do que o sadismo e que este, o sadismo, é o instinto destrutivo dirigido para fora, adquirindo assim a característica de agressividade.” (FREUD, 1932, v. 22, p. 107).

2.5.5 A pulsão de morte e a violência

Ao longo da extensa obra de Freud, pode-se perceber o labor de um clínico e pensador que, em sua busca de repostas para os questionamentos que lhe vinham de suas pesquisas, especulações e de sua própria clínica, não se contentava com o arcabouço do conhecimento já adquirido. Mantinha-se aberto a novos avanços e atento a novos fenômenos que poderiam apontar rumos para suas pesquisas. Sua obra foi construída a partir de seu trabalho clínico, pautado por seu espírito crítico frente ao contexto sócio histórico em que viveu e de onde lhe chegavam seus pacientes. Por isso, não se pode deixar de perceber que grandes temas dos estudos de Freud lhe vieram também através da influência dos acontecimentos de sua época. Quando falamos, por exemplo, no tema da pulsão de morte, podemos indagar o que teria levado Freud a teorizar sobre esse assunto. Verdade é que sua abordagem sobre a morte já se fazia presente em um escrito datado de 1917 e intitulado *Luto e melancolia*, onde é tratada, entre outras questões, a da perda do objeto de amor através da morte. Teorizar sobre a morte parece ser algo bastante pertinente naquele contexto histórico, entre os anos 1914 e 1918, época em que se vivia em meio aos horrores da violência da Primeira Guerra Mundial.

(...) a experiência da guerra e a violência de que são capazes os membros da ‘civilização mais evoluída’, bem como o desmoronamento dos Impérios Centrais e as dificuldades da sobrevivência na Áustria do pós-guerra, transformada em palco das lutas políticas mais acirradas, não deixam de imprimir sua marca no pensamento de Freud. (MEZAN, 1985, p. 431).

Em *Reflexões sobre os tempos de guerra e de morte* (1915), pode-se perceber o impacto que a experiência da guerra causou no pensamento de Freud. Nesse texto, ele trata de dois efeitos provocados pelo conflito mundial que então se deflagrava. Primeiramente, a desilusão pela baixa moralidade revelada pelos Estados beligerantes que, até então, mostravam-se como guardiões da moralidade. Desilusão também pela brutalidade manifesta por indivíduos que eram membros da mais alta civilização, dos quais não se esperava tal comportamento (FREUD, 1915). Por outro lado, a guerra também provocou uma modificação da atitude diante da morte, pois trouxe às claras o modo como o homem “das épocas pré-históricas”, que “sobrevive inalterado em nosso inconsciente” (FREUD, 1915, v. 14, p. 306), lida com a morte. Nesse sentido, para Freud (1915), ficou manifesto como a guerra incita os homens a agirem como heróis que não creem na própria morte, como ela propicia estigmatizar o estranho como inimigo – cujo extermínio deve ser provocado e desejado – e como ela faz acreditar que a morte das pessoas amadas pode ser desprezada.

Destarte, podemos pensar que a temática da pulsão de morte não surge repentinamente na escrita freudiana, mas é antecedida por outros escritos que preparam sua elaboração e se liga a um contexto histórico que escancarava, aos olhos de Freud, a fúria violenta que, causando indômitos conflitos no interior do sujeito, se expressa também na externalidade do seu convívio em sociedade.

Mezan (1982) propõe que, a partir de 1920, esboça-se uma nova etapa no pensamento freudiano. Essa nova etapa tem como elemento conceitual privilegiado a pulsão de morte. Esse elemento é radicalmente novo no campo da elaboração freudiana proporcionando uma profunda mudança na investigação psicanalítica. A pulsão de morte traz novidade em relação à teoria das pulsões, à concepção da neurose, à eficácia da terapia e, principalmente, no que diz respeito à concepção de homem que subjaz na clínica e na teoria que a fundamenta. A violência passa a se apresentar ao olhar do psicanalista como um dado irreduzível presente nos mais profundos recônditos do psiquismo humano. Freud passa a usar, com maior frequência, metáforas militares – luta, guerra, inimigo, defesa, sentinela – para se referir ao homem como ser entregue à tempestade das paixões e como sujeito que às vezes se sente acuado e outras vezes se rebela diante dos obstáculos que os outros lhe impõem através da civilização, para refrear sua indômita inquietação pulsional.

Não se pode dizer que o tema da violência não havia sido anteriormente abordado por Freud. Ressalta-se agora, no entanto, a constante tematização desse fenômeno que, pode-se dizer, assume posição central entre os problemas abordados pela psicanálise. A “(...) promoção da violência faz o conjunto da teoria surgir sob uma nova luz, ou, para dizê-lo melhor, sob a sombra de Thânatos⁵, a que trabalha silenciosamente e, no entanto, faz ouvir seu clamor na história.” (MEZAN, 1982, p. 253).

Pode-se, considerar que, para Freud, a violência passou a ser pensada no registro da normalidade, pois ela está no íntimo do sujeito. Neste, Eros e pulsão de morte, irredutíveis um ao outro, digladiam constantemente. Freud (1930, v.21, p. 126) refere-se à luta dos dois como “batalha de gigantes”. A oposição entre eles é amenizada apenas pelo mecanismo da fusão pulsional.

Dessa forma, o ser humano, desde os fundamentos de sua estrutura biológica e psíquica, é determinado pelo conflito que constitui o regime de existência de dois opostos inconciliáveis. Esse conflito interior marca a presença da violência em seu íntimo. Violência esta que se torna cada vez mais acirrada à medida que, nas relações intersubjetivas, o infante deve se submeter aos moldes civilizatórios, que lhe são impostos para que se transforme em membro da civilização humana.

2.5.6 A violência no Complexo de Édipo

Na abordagem freudiana, o Complexo de Édipo possui estrutura triangular, sendo seus componentes a criança, a mãe e o pai. (FREUD, 1923). Pode-se resumir a configuração da situação edipiana numa fórmula simples: desejo sexual pela pessoa do sexo oposto e rivalidade pelo mesmo sexo. Tomando como exemplo o que Freud (1923, p. 44) chama de “Complexo de Édipo simples num menino”, constata-se que, num primeiro momento, a criança se identifica com o pai e desenvolve um desejo sexual pela mãe. Aqui percebemos duas formas de estabelecer um laço emocional com uma pessoa. A primeira, que é também a mais primitiva (FREUD, 1921), é a identificação. Esta se caracteriza por ser “ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 115). A segunda é a relação de objeto: a mãe torna-se objeto de investimento libidinal por parte da criança. Estabelecida essa trama

⁵ Embora Mezan e outros autores se refiram à pulsão de morte com o termo Thânatos, na obra freudiana não consta essa denominação. A Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud também não utiliza esse vocábulo para traduzir o que Freud entente por pulsão de morte.

edípica, ela está também fadada à dissolução. A figura paterna impõe à criança um interdito em seu desejo para com a mãe. Esse interdito se faz acompanhar da ameaça de castração: caso a criança não se submeta à Lei que proíbe a relação incestuosa com sua geratriz, ser-lhe á imputado o castigo de perder o órgão que mais aprecia: o pênis. Este não constitui apenas uma parte do corpo, mas um elemento diferencial que possui o valor simbólico de definir o sujeito. Ele é investido de um valor narcisista que o torna um falo (MEZAN, 1982). Sob essa ameaça, o menino acaba por abandonar a mãe como objeto e se identifica com o pai, para futuramente buscar sua própria mulher. Assim, o Complexo de Édipo é destruído e abolido.

Freud, nessa situação, fala de destruição e abolição do Complexo de Édipo e não propriamente de seu recalque: “O processo que descrevemos é, porém, mais que uma repressão⁶. Equivale, se for idealmente levado a cabo, a uma destruição e abolição do complexo” (FREUD, 1924, v. 19, p 197). Freud (1925, v. 19, p. 285) ainda diz que

Nos meninos (...), o complexo não é simplesmente reprimido; é literalmente feito em pedaços pelo choque da castração ameaçada. Suas catexias libidinais são abandonadas, dessexualizadas, e, em parte, sublimadas; seus objetos são incorporados ao ego, onde formam o núcleo do superego e fornecem a essa nova estrutura suas qualidades características. Em casos normais, ou melhor em casos ideais, o complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente; o superego se tornou seu herdeiro.

Essa destruição e abolição culminam com a saída do complexo e a instauração do Superego. Se por algum motivo não acontecer a destruição e abolição, mas o recalque do Édipo, este – ou o que sobrar dele – permanecerá no Id, exercendo ali seus efeitos patológicos. Confirma-se assim a tese freudiana de que o Complexo de Édipo é o núcleo da neurose.

O processo que descremos é, porém, mais que uma repressão. Equivale, se for idealmente levado a cabo, a uma destruição e abolição do complexo. Plausivelmente podemos supor que chegamos aqui à linha fronteira — nunca bem nitidamente traçada — entre o normal e o patológico. Se o ego, na realidade, não conseguiu muito mais que uma *repressão* do complexo, este persiste em estado inconsciente no id e manifestará mais tarde seu efeito patogênico. (FREUD, 1924, v. 19, p. 197)

⁶ Apesar de na *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* a palavra repressão aparecer como tradução de *Verdräng*, após revisões da transposição da obra freudiana para o português, convencionou-se verter o termo alemão para recalque, o que continuará a ser utilizado daqui por diante, à parte das citações.

No caso das meninas, o complexo de Édipo segue um desfecho com características próprias. Se nos meninos ele é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele é introduzido graças a esse mesmo complexo de castração. A ameaça de ser castrado é o motivo para que o menino saia do complexo de Édipo, mas, para a menina, esse motivo não existe. Dessa forma, Freud diz que, no caso delas, o complexo de Édipo “pode ser lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres”. (Freud 1925, v. 19, p. 285). Nelas, a trama edipiana “culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente – dar-lhe um filho.” (FREUD, 1924, v. 19, p. 198). Esse desejo, porém, paulatinamente, vai se revelando impossível, ocasionando então o conseqüente abandono do complexo de Édipo por parte da menina. Mas dois desejos relacionados à situação edípica permanecem fortemente catexizados no inconsciente dela: “possuir um pênis e um filho” (FREUD, 1924, v. 19, p. 198). Esses desejos lhe possibilitarão se preparar para o exercício de seu futuro papel como mulher e mãe.

Essa sucinta explanação do Complexo de Édipo apenas serve ao intuito de mostrar como a dupla Eros e pulsão de morte, irredutíveis um ao outro, fazem-se presentes desde o início da constituição do sujeito. O desejo presente na trama edipiana nasce do princípio da ligação, o mesmo que funda a fusão entre pulsão de vida e pulsão de morte. A rede edípica, por sua vez, é constituída pelo amor e pelo ódio: amor do menino pela mãe e ódio pelo pai, encarado como rival; amor da menina pelo pai e ódio pela mãe, que além de rival é também culpada pela falta do pênis na filha. Eros aparece, desse modo, como libido; enquanto a pulsão de morte se mostra na hostilidade para com o sexo oposto.

De modo geral, pode-se considerar que a ameaça de castração impõe uma dessexualização à libido. Essa dessexualização se dá devido à inibição de uma parte das tendências eróticas infantis e à sublimação do restante em afeto carinhoso, dando início ao período de latência. Neste contexto, a castração é uma forma de agressividade que se origina da pulsão de morte. Temos então uma des fusão pulsional induzida pela castração, pois, se uma parte das tendências eróticas infantis é agora inibida, conseqüentemente outra parte da pulsão de morte está liberada dessa parte inibida de Eros. Como resultado disso, temos um comportamento mais masculino por parte do menino – levando em consideração o estereótipo do macho como portador da agressividade – e, por outro lado, um retorno de uma fração da pulsão de morte sobre o sujeito. Essa parte que retorna ao sujeito será aproveitada pelo Superego para finalidades punitivas. Por seu turno, o Eros dessexualizado conduz à formação

de grupos de composição predominantemente unissexual, característicos da idade pós-ediapiana. São as chamadas turmas.

Nas fases de desenvolvimento da sexualidade, também podemos perceber a imbricação entre pulsão de vida e pulsão de morte. Na fase oral, o amor e o ódio não se distinguem, pois o objetivo de incorporar o objeto pode significar tanto sua preservação quanto seu sacrifício. Na fase sádico-anal, temos o desejo determinado pelas pulsões antagônicas, porém predomina a pulsão destrutiva, através da exteriorização da agressividade. Na fase fálica, temos a coesão narcísica do ego que propicia a síntese inicial do desejo sob a forma edipiana. Nesse momento, a pulsão de morte está presente na ambivalência característica do Édipo, onde encontramos o primeiro conflito em relação ao pai que, na identificação, é tomado como modelo e, ao mesmo tempo, é hostilizado como rival. A pulsão de morte também está presente na violência inerente à ameaça de castração. Com esta ameaça, o infante passa a ter uma percepção, ainda confusa, de outra relação possível entre adultos e crianças: a relação da violência e da dominação, que marca profundamente a realidade psíquica infantil.

A derrocada do Complexo de Édipo é comandada pela pulsão de morte (MEZAN, 1982), presente na agressividade inerente à ameaça de castração feita ao menino. Na menina, de maneira mais complexa, essa derrocada se dá através do jogo de identificações e escolhas objetais que a constituem como ser feminino. Dessa derrocada, surge o Superego, como internalização da figura da autoridade ditadora da lei. O Superego também é determinado pelas duas pulsões antagônicas, pois, enquanto agente da violência da civilização, está sob o signo da pulsão de morte e, enquanto guardião do narcisismo, sob o signo de Eros. Sob as exigências do Superego, o Ego é forçado a conter as tendências assassinas e libidinosas do Id. Mas o Ego também precisa, por outro lado, de se defender da vigilância policial do Superego então constituído.

Com essas considerações, percebemos como o conflito interminável entre pulsão de vida e pulsão de morte marca a presença da violência no íntimo do sujeito, desde sua constituição a partir do Édipo. Percebe-se também que, na relação do sujeito como o outro, persiste um misto de amor – enquanto laço constituído por Eros – e de temor, desconfiança e rivalidade – pela presença da pulsão de morte que propicia a agressividade inerente às relações intersubjetivas. Amor e temor são também os elementos constituintes de outra forma de relação com o outro num campo muito específico: o da religião. Para Freud (1927, p. 52), “a religião seria a neurose obsessiva da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai.” Por esse motivo,

ao cultuar uma divindade, o homem traz o sentimento de amor pelo ser transcende, porque busca nele amparo e proteção. Ao mesmo tempo, faz-se presente o sentimento de temor e respeito, pois o divino também se impõe como terrível, ameaçador e, portanto, castrador.

2.5.7 A violência no interior do sujeito

No cenário bélico que é o psiquismo humano, temos quatro combatentes em batalha sem fim: o Ego, o Id, o Superego e a realidade. No entanto, há dois campos opostos: um no qual se encontram Id, Superego e a realidade; outro onde o Ego se encontra solitário, com a tarefa de ora defender-se das investidas dos três, ora fazer acordos de paz, ao menos temporária e aparente com eles. Não é sem motivo que Freud se serve de várias metáforas (1923) militares para representar a relação do Ego com seus três senhores. “Cenário de uma guerra sem quartel, o sujeito não será mais um indivíduo, pois a divisão o constitui como homem”. (MEZAN, 1982, p. 340). O Ego, em meio aos conflitos e tensões entre Id, Ego e realidade, encontra-se numa uma espiral de violência permeada e proporcionada pela pulsão de morte. A partir da elaboração dessa noção, a violência torna-se referência para se pensar os mecanismos e os modos de atuação das instâncias psíquicas.

A própria pulsão de morte já é violência contra o sujeito e contra o outro na forma da agressividade. O Superego é violência pela internalização das normas da cultura e pela constituição da moralidade. O Id é violência por seu caráter pulsional caótico e indomável. O Ego é violência por seus mecanismos de defesa, pelos quais busca o controle dos conflitos. A castração é violência pela mutilação psíquica que proporciona e pela sua ameaça à masculinidade no menino, isto é, pela ameaça ao falo. Introduz medo e angústia na criança do sexo masculino e o ódio à mãe na de sexo feminino. O Complexo de Édipo é violência por suas tendências libidinosas e hostis. Enfim, a violência permeia o sujeito em suas atuações e em sua constituição, de tal modo que, até mesmo a reação contra ela, também é violenta.

Para pensar o conflito no interior do sujeito – além do que já existe entre o consciente o inconsciente – deve-se levar em conta o conflito entre o Id e o Ego. Aqui se trata de uma disputa entre um polo pulsional e um polo organizado (MEZAN, 1982).

O Id é o caldeirão de pulsões fervilhantes que nada mais buscam senão a satisfação (FREUD, 1923). Sujeito à observância do Princípio do Prazer, ele exige do Ego que, a qualquer custo, encontre meios de satisfazer suas exigências pulsionais. O ego, por sua vez

(...) é aquela parte do id que foi modificada pela influência direta do mundo externo, por intermédio do *Pcpt.-Cs.*; em certo sentido, é uma extensão da diferenciação de superfície. Além disso, o ego procura aplicar a influência do mundo externo ao id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade. Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe ao instinto. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. (FREUD, 1923, v. 19, p.38)

Se devido a seu caráter fundamentalmente pulsional o Id ignora as exigências e limites da realidade, esta, por sua vez, impõe ao Ego a tarefa de controlar as paixões do Id. Nesta dupla pressão sobre o Ego e na sua tentativa de se haver com as investidas do Id e as injunções da realidade, pode-se deduzir a violência que permeia estas relações, já que, para o Ego, trata-se de dominar ou ser dominado.

A própria constituição do Ego já se dá também através da violência, pois, se o Ego é uma parte modificada do Id, esta modificação se deu devido ao fato de que o Id teve que, forçosamente, abrir mão de algumas ambições pulsionais. Mesmo que só aparentemente! Neste sentido, Freud (1923) caracteriza o Ego como um precipitado de investimentos objetais abandonados; ele contém um registro das escolhas passadas de objeto. Em *Psicologia de Grupo e análise do Ego* (1921), fica demonstrado que, quando a catexia de um objeto é abandonada, pode ocorrer um movimento regressivo pelo qual o objeto passa a ser incorporado no Ego. Por isso, o abandono do objeto de amor se dá apenas aparentemente, já que ele se conserva no Ego de outra forma. Trata-se do mecanismo da identificação pelo qual o Ego, identificando-se ao objeto deixado, oferece-se ao Id como esse objeto. Na identificação, o exterior se converte em interior pela própria necessidade de perpetuar o prazer. Por esse motivo que a renúncia ao objeto é apenas aparente, uma vez que a identificação preserva o objeto para o Id, transformando-o numa aquisição do Ego, que se torna então um objeto de amor. Por outro lado, para o Id tanto vale a presença do objeto no mundo exterior ou no Ego.

Quando o Ego se oferece ao Id como objeto de amor, essa submissão é, contudo, apenas aparente e estratégica, pois, ao ser investido com a libido, ele se fortalece e passa a usar essa força a mais para dominar as investidas passionais do Id, através do recalque, da sublimação ou mesmo por meio de uma nova identificação.

Outro aspecto de violência a ser ressaltado no interior do sujeito é aquele que se liga ao Superego. Este se forma através do processo pelo qual o Complexo de Édipo é dissolvido no menino e absorvido na menina. É constituído pela incorporação dos elementos do desejo e da autoridade, que sobrevivem no psiquismo como herdeiros do Édipo. Suas funções

consistem na auto-observação, na consciência moral e na manutenção dos ideais do Ego. Essas funções já haviam sido tratadas por Freud anteriormente em outros contextos, mas, na elaboração da Segunda Tópica⁷, em *O Ego e o Id* (1923), elas são unificadas sob a égide do Superego.

Em *A dissolução do complexo de Édipo*, ao falar sobre o possível recalque desse complexo, Freud (1924) indica que, nessa situação, o Superego está apenas sendo formado. Esse detalhe leva a pensar em dois momentos distintos do Superego: o primeiro no qual ele está se formando e o segundo no qual se encontra constituído como herdeiro do Complexo de Édipo. Essa distinção vincula-se à relação – não muito bem delimitada por Freud – entre o Superego e o Ideal do Ego. Em *O Ego e o id* (1923, p. 45), o Ideal do Ego é relacionado à “primeira e mais importante identificação” que um indivíduo faz: com o pai. Nesse texto, Freud (1923, v. 19, p. 47) também parece identificar o Ideal do Ego com o Superego, considerando ainda que este último se relaciona com o Ego através do preceito: “você deveria ser assim (como seu pai)”. Nesse imperativo, estaria a origem do Ideal do Ego. Essa injunção também contém a proibição: “você não pode ser assim”, isto é, não pode ser como o pai, pois há prerrogativas que são apenas dele (FREUD, 1923, v. 19, p. 47). Esse duplo aspecto permite pensar em dois momentos do Superego: o primitivo, que é o da identificação com o pai, e o repressivo, herdeiro do Complexo de Édipo.

A noção de um Ideal do Ego data de 1914 e foi trabalhada em *Introdução ao Narcisismo*. De origem narcisista, o Ideal do Ego se constitui a partir do Ego Ideal. Este último se refere à imagem que, na fase do narcisismo primário⁸ o sujeito tem de si mesmo. O amor narcísico desta etapa leva o sujeito a se conceber como a soma de todas as perfeições. A crítica dos pais, dos educadores e os limites da realidade, porém, apontam para o Ego suas verdadeiras capacidades e dimensões. A partir disso, ele se vê forçado a abandonar esse Ego Ideal e elaborar para si um ideal a ser atingido dentro de suas possibilidades concretas. Esse Ideal do Ego que então se forma traz, de todo modo, uma projeção do narcisismo abandonado da infância e, por esse motivo, consiste numa formação de origem libidinal.

⁷ Primeira e segunda tópicos dizem respeito à divisão que Freud faz do aparelho psíquico, com o intuito de descrever quais seriam, por assim dizer, os diferentes lugares (*topos*) do psiquismo. Na primeira divisão temos inconsciente, pré-consciente e consciente. Na segunda temos Id, Ego e Superego.

⁸ Freud (1914) postula que o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – o que leva a considerações de um narcisismo primário, pelo qual a criança toma o próprio Ego como objeto de investimento libidinal. Já o narcisismo secundário se configura como um investimento libidinal da imagem do Ego, que é constituída posteriormente através das identificações do Ego com as imagens dos objetos externos.

O Ideal do Ego consiste num modelo a que o Ego se apega como horizonte a seguir em suas realizações. Mas entre as efetivas realizações do Ego e a perfeição do modelo, começa a se estabelecer uma notável distância, de modo que a formação do Ideal do Ego se faz acompanhar da criação de uma instância observadora: a consciência moral. Ela critica o Ego, a partir dos elevados padrões derivados do modelo, perpetuando a crítica anterior originária do mundo externo.

Toda essa vigilância, exigência moral e busca pelo ideal se ligam ao Superego. Por isso, pode-se afirmar que ele representa o que há de mais elevado no ser humano. Porém, uma vez que o Superego deriva do Complexo de Édipo, ele também possui forte ligação com o Id, pois enquanto sucessor das figuras da autoridade da fase edipiana, ele supera e conserva as primeiras vicissitudes da vida libidinal. Por esse motivo, ele permanece em grande parte inconsciente e age no anonimato propiciado por sua origem pulsional. E dada essa vinculação com o Id, que é também a sede da pulsão de morte, pode-se esperar encontrar no Superego elementos que têm sua origem nela.

A agressividade do Superego, a violência e a brutalidade com que exerce sua função de sentinela do desejo se explicam pelo fato de que ele é uma das instâncias psíquicas pelas quais a pulsão de morte demonstra seu poder, embora vinculada ambigualmente com Eros. Com as imagos parentais introjetadas no momento final do Édipo, vem também se instalar, no interior do sujeito, o rigor das ameaças e do castigo paterno. Essa severidade do Superego, contudo, é frequentemente superior à exercida pelos pais e a exacerbação do rigor se dá devido à defusão pulsional no desfecho do Complexo de Édipo, onde a identificação com a figura paterna e sua conseqüente internalização são acompanhadas pela inibição dos elementos eróticos libidinais. A pulsão de morte, assim livre de certa quota das determinações de Eros, mostra então seu aspecto destrutivo e agressivo com maior intensidade, através do Superego.

O conflito entre as instâncias psíquicas pode também ser pensado em relação à configuração de cada estrutura. Na neurose, por exemplo, temos um conflito no qual o Ego e o Id se enfrentam. O primeiro, aliado ao Superego e à realidade, tenta amordaçar o segundo, que, por sua virulência pulsional, jamais recua e acaba impondo ao combate um compromisso na forma de sintomas, por meio dos quais satisfaz, a seu modo, suas exigências. Nas psicoses, temos a batalha entre Ego e a realidade. O primeiro, submetido ao Id, aparta-se da realidade, subtraindo-se dela e substituindo a percepção do real por alucinações. Pode também acontecer de o Ego retirar da realidade todo investimento pulsional; o que o leva a um embotamento afetivo, como acontece, por exemplo, na esquizofrenia. Outra luta no campo da psique pode

ser travada entre o Ego e o Superego. É o caso da melancolia, onde o Superego – com toda a tirania que lhe é possível, resultante do processo de desfusão pulsional que faz imperar a pulsão de morte – espezinha o Ego com as mais severas censuras e recriminações, numa violência tal que Freud (1923, v. 19, p.66) chega a identificar nessa formação psíquica a “pura cultura do instinto de morte”.

O desenlace do conflito depende de o Ego ter permanecido ao lado da realidade contra o Id ou vice-versa. Na neurose, o Ego começa obedecendo aos ditames da realidade, para depois fugir dela através da formação de sintomas. Na psicose o Ego rompe, desde o início, com a realidade, para depois reconstruí-la a partir dos traços mnêmicos do psiquismo do sujeito. Na ruptura com a realidade, o mundo concreto é colocado entre parênteses. Na reconstrução, surge um mundo moldado a partir dos impulsos do Id.

Em meio a tantos conflitos com o Id, o Superego e a realidade, o Ego reage através da angústia.

O ego é a sede real da ansiedade. Ameaçado por perigos oriundos de três direções, ele desenvolve o reflexo de fuga retirando sua própria catexia da percepção ameaçadora ou do processo semelhantemente considerado no id, e emitindo-a como ansiedade. (FREUD, 1923. v. 19, p. 69)

A angústia ou ansiedade aparece, dessa forma, como o resultado de uma operação de defesa; uma descarga de excitações que tem como objetivo inibir o investimento de desejos ameaçadores. Nessa descarga, a angústia segue os ditames do princípio do prazer, buscando evitar o desprazer que poderia advir de uma satisfação pulsional que acarretaria prejuízos para o Ego.

2.5.8 O caráter silencioso da pulsão de morte e seu clamor na história

Em *O Id e o Ego*, Freud (1923) acentua o fato de que uma característica peculiar da pulsão de morte é seu modo silencioso de operar. Diz que todo o fragor da vida procede principalmente de Eros e que os impulsos pulsionais passíveis de investigação são seus derivados. Por esse motivo, seria quase impossível sustentar a noção da pulsão de morte e a concepção dualista fundamental que marca a concepção freudiana do conflito psíquico. O que

lhe fornece razões para manter essa postura são as considerações de *Além do Princípio do Prazer* e a descoberta dos elementos sádicos de Eros.

O mutismo da pulsão de morte se explica no nível biológico e no campo psíquico. No primeiro, a pulsão de vida opera gerando união. Os elementos se combinam, integram-se e formam as unidades perceptíveis. A vida se mostra exuberante em suas variadas formas de expressão. Já a desagregação, enquanto obra da pulsão de morte, é inferida a partir de perturbações nos processos vitais. Os arranjos biológicos se desintegram silenciosamente e, normalmente, essa desintegração se torna perceptível quando o processo já está desencadeado. Por outro lado, se nos processos analíticos os “impulsos instintuais” são “ramificações de Eros” (FREUD, 1923, v. 19, p. 59) – com todo o rumor de suas inquietações – o que pode ser observado como operação da pulsão de morte é a repetição.

Se no âmbito do biológico e do psíquico a pulsão de morte se mantém inaudível, no domínio do social, entretanto, ela se presta mais facilmente à observação e à análise. É por este motivo que Freud se volta cada vez mais para o registro da agressividade, na tentativa de perseguir os rastros da pulsão de morte. Como a agressividade é o principal representante da pulsão de morte (FREUD, 1930), ela se torna um dos principais focos de investigação.

A agressividade requer a existência de um objeto sobre o qual possa direcionar-se. Este raciocínio condiz com a consideração do fenômeno do sadismo que se compreende como a conversão das tendências agressivas para um objeto externo. Este objeto é, de modo eminente, outro ser humano. Ao se referir às relações interpessoais, Freud não se inibe diante da escandalosa realidade de que o homem traz a marca da ruindade em sua relação com os outros. Denuncia o fato de que os seres humanos não são criaturas gentis que, simplesmente, desejam ser amadas e que somente podem agredir os outros para se defenderem quando se sentem atacados. Ao contrário,

(...) são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. (FREUD, 1930, v. 21, p.133)

Neste trecho, percebe-se que, nas relações entre os sujeitos humanos, o outro pode ser tratado como um auxiliar ou como um objeto, mas também como instrumento, adversário e alvo da ferocidade humana.

Lançando mão dos conceitos de Eros, como princípio de coesão, e de pulsão de morte, como elemento chave para analisar a destrutividade inerente aos comportamentos humanos, Freud irá constatar que a agressividade humana está presente não só no âmbito erótico como também, e principalmente, no domínio social; nas relações dos homens entre si que moldam o que se denomina civilização. Por essa razão, Freud passa a direcionar cada vez mais sua atenção para a dinâmica da sociedade, onde as pulsões de morte “se prestam mais facilmente à observação e à análise.” (MEZAN, 1990). Ao descobrir no psiquismo os modos sutis de operação da pulsão de morte, Freud passa a ter condições de olhar para a dinâmica da vida social e perceber que a cultura é o espaço onde essa pulsão faz ouvir seu clamor.

A inferência sobre o fenômeno social da agressividade, a partir da análise dos mecanismos de funcionamento do psiquismo individual, pode parecer estranha. Mas um dos princípios de grande importância, para compreender a reflexão que Freud faz sobre a cultura, diz respeito ao fato de que, para ele, não há uma diferença de natureza entre o indivíduo e o social, mas apenas uma diferença de escala. Em certas passagens de *O Mal Estar na Civilização* (1930) e na conferência 35 de *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise* (1933), Freud fala da cultura como um processo orgânico e, ainda, faz analogias entre o individual e o social. Na abertura de *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* (1921), há uma relativização do contraste entre a psicologia individual e a psicologia social. Nesse escrito, Freud primeiramente reconhece que a psicologia individual se ocupa do homem individualmente e busca explorar os caminhos através dos quais ele procura encontrar satisfação para suas pulsões. No entanto, ele observa que

(...) apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social. (FREUD, 1921, v. 18, p. 81)

Essa concepção freudiana da não oposição entre o individual e o social possibilita compreender como se podem aplicar os conceitos de pulsão de vida e de morte no sentido que vai do psíquico para o biológico, numa dimensão infra anímica; e no sentido do psíquico para a civilização, numa dimensão supra anímica (MEZAN, 1980).

Para Freud, pulsões de vida e pulsões de morte permeiam toda a realidade, de tal modo que as considerações sobre essa dupla dimensão pulsional são aplicadas, por ele, desde o reino do inorgânico – onde as forças de atração e repulsão se antagonizam – até as relações internacionais entre povos e culturas. Em cada nível da realidade, são engendrados conflitos entre elas, dando origem às mais diversas manifestações de seu antagonismo. Neste sentido, a vida, em sua totalidade, pode ser concebida como um palco da luta entre Eros e pulsão de morte. O primeiro introduz constantemente novas tensões, associando unidades, enquanto as pulsões de morte buscam a dissolução dos agrupamentos e asseguram a vitória final da tendência da qual estão a serviço.

2.5.9 Constituição e dissolução de grupos a partir de Eros e da pulsão de morte

Em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, Freud (1921) apresenta a tese de que o que mantém unidos os membros de grupos, multidões ou organizações estáveis – como a Igreja ou o Exército – são os laços libidinais na forma de uma sexualidade sublimada. Eros seria então o responsável por unir os membros de um grupo e manter essa união. Porém, no próprio cerne de Eros encontra-se uma oposição que se manifesta no nível supra individual.

Freud (1921) diz que, nas antipatias e aversões que as pessoas sentem por aqueles que lhe são estranhos, pode ser reconhecido o narcisismo, ou o amor a si mesmo. Com base nesse narcisismo, os homens se mostram aptos, com muita presteza, a odiar e direcionar sua agressividade para os outros. No entanto, quando um grupo é constituído, a intolerância que os homens sentem pelos demais se desvanece, temporária ou permanentemente, dentro da formação grupal.

Enquanto uma formação de grupo persiste [seus membros] toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles. Uma tal limitação do narcisismo (...) só pode ser produzida por um determinado fator, um laço libidinal com outras pessoas. O amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos. (FREUD, 1921, v. 18, p. 113)

Neste excerto, pode-se encontrar a referência ao narcisismo (amor por si mesmo) e ao amor objetual (amor aos outros). Ambos são, num nível próprio, expressões de Eros. O narcisismo, no entanto, apresenta uma cota de intolerância aos outros, pois leva o sujeito a um solipsismo e faz com que os outros tenham pouca ou nenhuma importância. Esse modo de funcionamento do narcisismo se dá devido ao fato de o próprio Ego ser tomado como objeto de amor. Porém, em Eros há um movimento dialético pelo qual, ao mesmo tempo em que busca a ampliação das unidades e a conservação delas, essas duas tendências podem se opor. A integração num grupo mais amplo limita ou faz desaparecer a unidade individual. Exemplo disso é o laço erótico entre dois indivíduos que leva a unidade, assim formada, a se distanciar do grupo mais amplo ou até se opor a ele. De modo análogo, a formação de um grupo é acompanhada de sua diferenciação de outros grupos e, até mesmo, da hostilização por eles.

Por sua própria dinâmica, cada movimento de Eros implica numa resistência interna em relação aos elementos externos. Essa resistência aos elementos externos se deve simplesmente ao caráter contraditório da exigência de coesão em Eros. Nessa contradição, entra a pulsão de morte, pois a resistência ao diferente e ao externo e a tendência à diferenciação podem ser compreendidas como tendência à desagregação. Nessa dupla face do movimento pulsional, pode-se perceber a noção de “ambivalência” (FREUD, 1915, v. 14, p. 318), pela qual Freud chega a postular que até mesmo nas relações mais intensas e afetuosas entre os seres humanos sempre há uma quota de hostilidade, seja nos relacionamentos amorosos ou nas comunidades de interesses grupais e nacionais.

Percebe-se, com isso, que processos desencadeados pela atuação de Eros podem também se colocar a serviço da pulsão de morte, provocando, por exemplo, reações de agressividade, como as referidas na citação acima. Freud aponta como exemplo o caso das religiões que, ao mesmo tempo em que promovem a coesão interna pelo amor vivido entre seus membros, promovem também a intolerância em relação aos que não fazem parte do seu grupo de seguidores. “Fundamentalmente, na verdade, toda religião é, dessa mesma maneira, uma religião de amor para todos aqueles a quem abrange, ao passo que a crueldade e a intolerância para com os que não lhes pertencem, são naturais a todas as religiões.” (FREUD, 1921, v. 18, p.110).

Outro mecanismo, referido por Freud (1921), que funciona como colaborador para formação de grupos é a identificação. Nesse caso, ela resulta da transformação de um sentimento hostil primitivo num sentimento de companheirismo. Esse processo tem suas raízes na inveja infantil, que leva a criança a competir o amor de seus pais como direito do qual os demais devem estar excluídos. Como essa pretensão se revela impossível, forma-se

uma atitude reativa: já que não se pode ser o único objeto do amor dos pais, que ninguém o seja! Todos devem estar excluídos do gozo desse privilégio. Todos devem se igualar.

Essa formação reativa é acompanhada da necessidade de que haja a presença, real ou imaginária, de alguém exterior ao grupo, cujo amor deve ser igualmente distribuído entre os membros que o compõem. Estabelece-se uma identificação recíproca que exige a posição de um líder para o qual convergem as aspirações libidinais sublimadas. Dessa forma, a hostilidade mútua é vencida, pois todos amam o mesmo líder.

O laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder. (FREUD, 1921, v. 18, p. 117)

Esse líder pode também ser substituído por um ideal partilhado pelos membros de um grupo, que serão agregados seguindo os mesmos caminhos da formação de um laço através de um sentimento comum com quem exerce a liderança.

O que resulta disso, é a percepção de que a identificação vem funcionar como um intermediário entre Eros e a pulsão de morte, limitando a agressividade entre os membros do grupo e direcionando-a para o exterior deste. Esse direcionamento da agressividade – como representante da pulsão de morte – para o exterior do grupo foi trabalhado por Freud (1930) em *O Mal Estar na Civilização*. Nesse texto, o autor recorda o fato de que pulsão de vida e pulsão de morte estão intimamente relacionadas. Se um grupo é constituído e conservado graças à ação de Eros – que tem a função de integrar as unidades – há que se ter uma maneira de desviar para o exterior, da mesma formação grupal, o outro elemento pulsional que promove a desintegração, a pulsão de morte. Freud (1930, v. 21, p. 118) propõe então que o grupo exige um “escoadouro” para pulsão de morte. Esse escoadouro seria outro grupo – frequentemente minoritário – para o qual a pulsão de morte será direcionada; enquanto Eros cumpre sua tarefa unificadora no interior da formação grupal. Com essa noção, Freud entende o porquê de, ao longo da história da humanidade, muitas nações terem se formado e se sustentado à custa da dominação violenta e da agressão exercida sobre outros povos. Da mesma forma, os agrupamentos religiosos também se solidificam e se mantem coesos, direcionando sua fúria para outros grupos através de perseguições a hereges e guerras religiosas. Como foi o caso, por exemplo, da Igreja Cristã que, de inúmeras formas, perseguiu por tantos séculos os judeus e outras seitas consideradas heterodoxas.

Quando, outrora, o Apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma consequência inevitável. (FREUD, 1930, v. 20, p. 119)

Em suas manifestações através da dominação, da agressão e da destruição, a pulsão de morte se nos apresenta como um elemento capaz de nos levar a uma compreensão mais acurada sobre a violência inerente às mais variadas formas de relacionamentos entre pessoas, grupos e povos. Imiscuído com seu opositor, Eros, faz-se presente inclusive onde se prega o amor, a concórdia e a salvação do ser humano, ou seja, no contexto religioso. É, portanto, a partir desse conceito importante da obra freudiana que continuaremos a pensar a violência que se faz presente no campo do fundamentalismo religioso onde, em meio aos mais devotos discursos e atitudes, também se faz ouvir, às vezes de maneira sutil e camuflada, o rumor da pulsão de morte.

3 SEGUNDO CAPÍTULO: O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Tratar do fundamentalismo religioso é lidar com um assunto abrangente que toca em questões políticas e ideológicas, que extrapolam o campo restrito da religião. No presente capítulo, busca-se uma noção mais clara desse fenômeno, delimitando sua origem e ressaltando suas manifestações no cristianismo e no islamismo. A escolha dessas duas religiões se dá devido ao fato de que, no cenário brasileiro, o fundamentalismo se faz expressivo através de alguns setores do cristianismo católico e protestante. No cenário mundial, o fundamentalismo tem ganhado destaque por meio de alguns movimentos radicais que professam a fé islâmica, cujas ações políticas e terroristas são noticiadas, com frequência, nos meios de comunicação social. Atitudes fundamentalistas, contudo, podem ser encontradas em qualquer outra religião.

3.1 Perspectivas freudianas sobre a religião

Freud, com seu ateísmo declarado, insere-se na herança do pensamento iluminista. Para ele, existe um conflito insuperável entre a religião e a racionalidade científica, de tal modo que, “(...) quanto maior é o número de homens a quem os tesouros do conhecimento se tornam acessíveis, mais difundido é o afastamento da crença religiosa (...)” (FREUD, 1927, p. 47). Esse conflito se deve ao fato de que toda ciência busca a compreensão de seu objeto e, no caso da crença religiosa em Deus, o pensamento científico a concebe como mais um objeto a ser pesquisado e compreendido (NETO, ROSÁRIO, 2016). Doutro lado, a religião possui a convicção de que a fé remete a uma realidade que não se circunscreve ao âmbito da racionalidade humana, mas ultrapassa-a, sendo pretensão descabida reduzi-la aos moldes de um objeto da ciência. Essa postura pode ser encontrada num importante representante do cristianismo primitivo, chamado Quinto Setímio Florêncio Tertuliano⁹, que propôs uma máxima que se tornou célebre no pensamento cristão: *Credo quia absurdum* (Creio porque é absurdo). Freud (1927, p. 37) diz que, com essa frase, esse teólogo africano “sustenta que as

⁹ Nascido em Cartago, por volta do ano 160 da era cristã, Tertuliano foi o primeiro escritor de renome na patrística latina. Trata-se de um protagonista da comunidade cristã africana do século II. Suas obras e seu pensamento tiveram grande influência sobre teólogos e escritores cristãos posteriores.

doutrinas religiosas estão fora da jurisdição da razão — acima dela. Sua verdade deve ser sentida interiormente, e não precisam ser compreendidas”.

A concepção de Freud sobre a religião está presente em vários de seus textos, nos quais podemos encontrar abordagens diretas sobre esse assunto ou alusões a ele: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), *Uma lembrança de Leonardo da Vinci* (1910), *Totem e tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), *Uma neurose diabólica do século XVII* (1923), *O futuro de uma ilusão* (1927), *Uma experiência religiosa* (1928), *Dostoiévsky e o assassinato do pai* (1928), *Mal estar na civilização* (1930), *A questão de uma Weltanschauung – Conferência XXXV de Novas sequências de lições de introdução à psicanálise* (1933) e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

Em *Atos obsessivos e práticas religiosas* – onde encontramos o início da crítica freudiana à religião – Freud (1907) apresenta sua constatação de que os atos obsessivos e os ritos das cerimônias religiosas apresentam semelhanças quanto a seus objetivos: eles buscam colocar ordem em algo que está aparentemente desordenado. Em ambos, os atos devem ser realizados da maneira mais escrupulosa possível, seguindo leis rigorosas. Caso essas leis sejam infringidas ou negligenciadas, um drama é despertado na consciência do obsessivo e do religioso. A conclusão a que Freud (1907) chega é que tanto o piedoso quanto o doente experimentam um sentimento de culpa inconsciente. Essa culpa precisa ser apaziguada pela repetição ritualística de atos, cujo escopo é reordenar o que foge ao imperativo interno de uma ordem não conseguida totalmente pelo sujeito. Assim, Freud (1907) reconhece na neurose obsessiva o correlato da formação de uma religião.

Em *O futuro de uma ilusão*, escrito vinte anos mais tarde, Freud (1927, p. 52) continua sua abordagem sobre a religião, considerando-a uma “neurose obsessiva universal da humanidade”. Afirma que, “tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai.” Propõe que a religião deriva do sentimento de desamparo que a criança vive e de sua necessidade de proteção dos pais. Essa situação de desamparo não fica restrita ao período da infância, mas prolonga-se ao longo da vida adulta, gerando, portanto, a necessidade de um pai protetor, projetado na figura de um Deus providente. Neste divino onipotente, o homem vai então buscar suprir a falta que experimenta no âmago de seu próprio ser.

Essas vinculações não são difíceis de encontrar. Consistem na relação do desamparo da criança com o desamparo do adulto, que a continua, de maneira que, como era de esperar, os motivos para a formação da religião que a psicanálise revela agora, mostram ser os mesmos que a contribuição infantil aos motivos *manifestos*. (FREUD, 1927, p. 32).

Freud (1927) considera duas realidades que causam ao homem o sentimento de debilidade diante da vida: a natureza e o destino. A primeira apresenta-se com uma força inexorável. Por mais que o ser humano tente dominá-la com suas técnicas e seus conhecimentos, jamais terá capacidade suficiente para prever, por exemplo, todas as catástrofes naturais ou fugir dos efeitos danosos que acarretam. As forças naturais se apresentam como realidades indomáveis, causando medo e insegurança à humanidade desde suas origens. Por isso, um dos objetivos da civilização é unir os homens, para que, conjuntamente, possam enfrentar os perigos da natureza ou pelo menos se protegerem deles. Já o destino diz respeito ao fato de que o homem nunca terá total controle sobre o curso de sua existência. Está sempre exposto à incerteza quanto aos rumos de sua vida e defrontando-se com constantes frustrações e sofrimentos que a realidade lhe impõe, sem que possa fugir totalmente deles.

Freud (1927) então diz que a reação humana diante dessas duas forças impessoais e implacáveis foi a de atribuir-lhes as características que a criança, no momento de seu desamparo, percebia em seus pais. A criança imaginava os cuidadores como seres onipotentes, diante dos quais experimentava um sentimento ambivalente de temor e amor ao mesmo tempo. O primeiro ser ao qual a criança devotou toda sua afeição foi a mãe, que se lhe apresentou como aquela que poderia salvá-la na sua situação de desamparo total. Mais tarde, a função de proteção é atribuída ao pai, por se apresentar mais forte e mais capaz de oferecer o amparo necessário. No entanto, o pai também era uma figura temida, dado que, no Complexo de Édipo, a criança o vê como rival, pelo fato de ela direcionar seu desejo sexual para o mesmo objeto sexual dele: a mãe. O pai que apresenta a ameaça de castração, caso a criança não renuncie a seus desejos libidinosos pela mãe, é, portanto, alguém temido, mas também alguém amado, pois é nele que o infante encontra a possibilidade de amparo.

Nessa função [de proteção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância. Mas a atitude da criança para com o pai é matizada por uma ambivalência peculiar. O próprio pai constitui um perigo para a criança, talvez por causa do relacionamento anterior dela com a mãe. Assim, ela o teme tanto quanto anseia por ele e o admira. (FREUD, 1927, p. 32)

Freud (1927) sustenta que essa atitude da criança para com a figura paterna emprestou suas principais características para que o homem primitivo personificasse as forças impessoais da natureza e do destino. Essas duas realidades foram então imaginadas como seres pessoais e o homem passou a nutrir, por elas, seus maiores medos e pavores. Mas se se tornaram seres dignos de temor, passaram a ser também concebidos como entidades das quais se podiam esperar proteção e favores, diante dos reveses da vida. Assim, continua o pensamento de Freud (1927), os homens criaram os deuses como personificações das forças naturais e como modo de explicar os fenômenos que escapavam da sua capacidade de compreensão. A estes seres divinos, passou-se a tributar cultos, oferecer sacrifícios de propiciação e dirigir súplicas.

Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção — de proteção através do amor —, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. (FREUD, 1927, p. 39)

A religião, portanto, e sua ideia de um ou vários deuses seria, para Freud, resultado da confluência do desamparo infantil perdurado durante a vida adulta e do sentimento ambivalente para com a figura paterna durante o Complexo de Édipo, que também se faz presente, de modo inconsciente, na atual configuração psíquica do homem maduro. Por isso, “um homem de dias posteriores, de nossos próprios dias, comporta-se da mesma maneira [que os homens primitivos]. Também ele permanece infantil e tem necessidade de proteção, inclusive quando adulto; pensa que não pode passar sem o apoio de seu deus” (FREUD, 1938, p. 142).

A religião é colocada por Freud (1927) nos rol das ilusões. A ilusão para ele está intimamente vinculada a um desejo. No caso da religião, ela vincula-se justamente ao profundo desejo de amparo e de justiça, que se faz presente em todo ser humano. Diante das incertezas e das injustiças presentes, o homem anseia por algo que venha satisfazer sua sede de justiça e sua necessidade de proteção. A religião com sua ideia de um providencia divina que zela pelo destino dos homens e com sua proposta de uma vida eterna, na qual serão compensadas as injustiças terrenas, apresenta-se como uma ilusão criada para atender a esses desejos. Vale ressaltar que, para Freud (1927, p. 39), “as ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade.”. Aliás, a ilusão dispensa uma necessária correspondência com a realidade. Logo, a inferência a que Freud (1927, p. 40) chega é que “podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo,

desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação”.

3.2 O surgimento do fundamentalismo religioso

Os movimentos fundamentalistas são gerados e se desenvolvem no seio de sociedades em crise (ORO, 1996). Onde se instala o caos social, surge o fundamentalismo que, a seu modo, busca enfrentar a desordem. O abandono por parte do governo, a instabilidade da vida em sociedade, a incerteza quanto ao futuro fazem com que as pessoas voltem a ansiar por um mundo melhor, um lugar com mais segurança, uma palavra que dê direção à vida. Esta aspiração encontra respostas no modo fundamentalista de conceber e justificar o mundo.

Mudanças na sociedade acontecem em sincronia com mudanças culturais. Essas transformações abalam o universo simbólico das pessoas, desestruturando-o. E é justamente esse universo cultural – constituído por símbolos, mitos e rituais – que dá sustentação às pessoas diante das temíveis inseguranças do caos. Daí que, quando uma cultura se desintegra, as pessoas começam a experimentar a angústia e o vazio diante da falta do sentido, que antes estava tão bem solidificado e que agora se solta num movimento caótico. E quando falta ainda a religião na vida social, parece haver maior desorientação, pois as instituições religiosas, com suas doutrinas e ritos, buscam dar sentido e orientação para a vida das pessoas.

Por outro lado, os problemas sociais, econômicos, políticos e culturais não se reduzem, evidentemente, ao campo do religioso. A própria religião também é um fato social, inserida em um contexto cultural. Durkheim (1989, p. 79) afirma que a religião “é algo da coletividade”. Feuerbach (1989, p. 251) a concebe como um produto da sociedade e como projeção do humano: “somente é objeto da religião, da adoração, aquilo que é objeto dos desejos humanos”. Mas se a religião está no meio do caos social, como mais um elemento que também passa por transformações, ela se apresenta como uma espécie de refúgio para as insatisfações humanas. Nesse sentido, Freud (1930, v. 21, p. 89) chega a classificar as religiões da humanidade como um “delírio de massa”, pois elas se prestam ao mesmo objetivo que um delírio paranoico, que é fugir da realidade demasiadamente pesada para o sujeito. Para o paranoico, um delírio é uma saída através qual ele

(...) corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável, pela elaboração de um desejo, e introduz esse desejo na realidade. (...) Tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento, através de um remodelamento da realidade” (FREUD, 1930, v. 21, p. 89).

Por isso, pode-se observar que a religião é mais intensamente buscada nos momentos de crise, para amenizar os efeitos dessa crise ou, ao menos, para amenizar as tensões dela derivadas. E não é difícil notar que, nas fases de calma, a busca religiosa se torna menor (BONOME, 2009). É o que Daniel Defoe¹⁰ (2001, p. 89) expressou quando escreveu: “E, devo confessar, minha religiosa gratidão à providência divina começou também a diminuir quando percebi que tudo não passava de fenômeno natural”. Numa situação de crise social, as pessoas passam a sentir a necessidade de normas, regras de jogo, meios de identificação, filiações e sinais distintivos que ajudem a reorientar a existência. O discurso fundamentalista vem então atender a essa demanda da população.

Apesar de surgido no campo religioso, o fundamentalismo tem objetivos, formas de organização, recursos próprios, ideias e propostas que são apresentadas como caminhos para a sociedade e para a política. Trata-se de um movimento social de inspiração religiosa e o fato de despontar em momentos de crise na sociedade e de contribuir para que aconteçam mudanças sociais faz com que, de alguma forma, se assemelhe aos grupos de pressão.

Geralmente, o movimento fundamentalista se serve de aspectos de tradições religiosas com a finalidade de enfrentar e remodelar o mundo em mudança: “Visa a recuperar a autoridade sobre uma tradição sagrada que deve ser reintegrada como antídoto contra uma sociedade que se soltou de suas amarras institucionais.” (COLEMAN, 1992, p. 55). Os fundamentalistas convocam as pessoas para criarem uma nova ordem social, através da recuperação dos valores de uma tradição perdida. Acreditam que esses valores tradicionais são fundamentos sólidos para reorientar a sociedade e a cultura, lançando assim as bases para um futuro mais desejável.

Segundo Oro (1996), os setores da população que abraçam, com mais facilidade, o novo sentido forjado pelo discurso fundamentalista são, geralmente, aqueles formados, por pessoas mais pobres. E isso se dá porque essas pessoas formam a camada social que mais sofre as ameaças e as consequências danosas dos processos de mudanças sociais. Nessa parcela da população, surgem, com mais intensidade, grupos com a necessidade de fortalecer a identidade, através dos direcionamentos fundamentalistas. Além disso, é onde se encontra maior propensão para dar credibilidade às propostas de uma nova sociedade pautada por valores religiosos.

No censo demográfico, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), há resultados que exemplificam estas considerações de Oro. Através dos índices que

¹⁰ Daniel Defoe foi um jornalista e escritor inglês que viveu entre os anos 1660 e 1731. Dentre seus escritos, destaca-se o famoso livro *As aventuras de Robson Crusoe*.

apontam para o grande crescimento do número de evangélicos no Brasil nos últimos anos, o censo demonstrou que a maioria dos neopentecostais se encontra nas periferias das cidades e 63,7 por cento deles recebem, no máximo, um salário mínimo por mês. Para Christo (2016) – mais conhecido como Frei Beto – esses dados explicam o porquê do grande interesse pela Teologia da Prosperidade nos grupos neopentecostais. Essa teologia propõe uma ética segundo a qual a ascensão social e o sucesso financeiro são transformados em valor religioso. Christo ressalta ainda que, no neopentecostalismo, a pregação está centrada no pragmatismo, ou seja, a fé passa a ter um forte caráter utilitário e, por isso, busca-se a religião com o intuito principal de alcançar benefícios, como emprego, cura de doenças, melhoria financeira. Não é sem motivo que uma das mais fortes igrejas neopentecostais brasileiras, a Igreja Universal do Reino de Deus, adotou o seguinte lema para sua propaganda: “Pare de sofrer”.

Poel (2013, p. 798) ressalta que os movimentos pentecostais e neopentecostais “pregam a fé absoluta na Bíblia, com tendências fundamentalistas”. Esse autor também lembra que “o pentecostalismo espalhou-se, sobretudo, entre as camadas mais pobres da população, gerando sentimentos de fraternidade”. Cita a análise de Martin N. Dreher (apud POEL, 2013, p. 798) segundo a qual “Para as populações em insegurança social o pentecostalismo trouxe sua mensagem de salvação em meio ao caos”.

Schlesinger e Porto (1995, p. 2028) também consideram que o pentecostalismo e o neopentecostalismo consistem num movimento religioso onde se “prega a fé absoluta nas Sagradas Escrituras, que interpreta, em geral, de acordo com as tendências fundamentalistas”. Ressaltam ainda que esse movimento “espalhou-se, sobretudo, entre as camadas mais pobres da população, gerando certo sentimento de fraternidade e de austeridade de vida (...)”.

Essas considerações não significam, no entanto, que o fundamentalismo se vincule somente à população mais desprovida financeiramente e nem mesmo se concentre apenas no âmbito das igrejas evangélicas. Por razões diversas, também pode se encontrar em outras camadas populacionais e em outros contextos religiosos¹¹.

3.3 A origem do termo fundamentalismo

O termo fundamentalismo aparece na imprensa comumente vinculado às noções de conservadorismo, intolerância religiosa, sectarismo e fanatismo. Os movimentos sociais e

¹¹ Como exemplo, tem-se o fundamentalismo protestante histórico (abordado na página 81), surgido nos Estados Unidos como reação à crise instaurada no âmbito da religião, no final do século XIX. A partir da página 97, são abordadas formas de fundamentalismo também no catolicismo e no islamismo.

correntes de pensamento ligados a modelos culturais e religiosos do passado, ou resistentes às ciências e aos valores do mundo moderno, são frequentemente abarcados sob essa nomenclatura. No cenário mundial, há vários movimentos ideológicos e políticos apresentados como conservadores ou reacionários¹² e que, de alguma maneira, buscam motivação e inspiração no universo religioso para fundamentar sua atuação política e social, suas posturas intransigentes e sua cosmovisão. São apresentados como fundamentalistas principalmente os grupos que possuem exigências radicais de pureza ritual e moralidade, os que seguem estritamente textos sagrados e normas religiosas e os que possuem mentalidade taxada como estreita e rígida. Ao se falar em fundamentalismo, normalmente se pensa também nos comportamentos violentos e intolerantes contra populações estrangeiras. Ademais, esse termo muitas vezes é relacionado às atitudes dos adeptos radicais de determinadas religiões contra seus correligionários que têm práticas mais abertas e mais liberais e que, aos olhos dos primeiros, são considerados incrédulos ou contaminados de modernismo.

Bonome (2009, p. 63) compreende que a postura fundamentalista não se restringe ao mundo da religião, mas também pode estar “presente na economia, na política, nas leis do mercado, nas atividades artísticas, literárias, esporte e até mesmo no lazer.” Onde quer que se encontrem questionamentos e críticas em relação ao que é considerado verdade sólida ou valor perene, aí podem surgir reações de negação, desqualificação, enrijecimento, hostilidade e desconfiança para com quem se apresenta com uma forma diferente de pensar ou de interpretar a realidade.

Em meio a essa amplitude da aplicação da noção de fundamentalismo, faz-se necessário buscar a origem desse termo e delimitá-lo como conceito, para depois compreender o alcance mais abrangente de sua utilização.

O vocábulo *fundamentalismo* se originou a partir de conflitos que aconteceram entre algumas igrejas protestantes, por volta do final do século XIX e início do século XX. Foi cunhado no ano de 1895, durante uma conferência bíblica realizada em Niágara, nos Estados Unidos. Portanto, está originalmente vinculado ao ambiente do protestantismo estadunidense.

¹² Entende-se por conservador “aquele que defende ideias, valores e costumes ultrapassados e/ou que é contrário a qualquer alteração da situação que se atravessa, do que é tradicional ou da ordem estabelecida” (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 808). No âmbito da sociologia, compreende-se como reacionário “a pessoa, o movimento, o sentimento ou a época que tenta deter ou anular as forças e tendências progressivas de um período, favorecendo assim a volta a uma ordem em decadência” (NETO et al. 1986, p. 1028).

Em princípio, o termo foi criado para designar um movimento ultraconservador e autoritário, que tinha a finalidade de contestar o modernismo teológico e religioso e que começou a se alastrar por várias igrejas norte-americanas. Vários setores do protestantismo começaram a ter uma visão crítica em relação aos dados bíblicos e à moral religiosa e também passaram a ter mais abertura para as aquisições da modernidade no campo da cultura e da ciência. Isso provocou a reação de membros mais conservadores de várias denominações¹³ protestantes que passaram a defender, de modo intransigente, os conteúdos tradicionais de sua religião.

O fundamentalismo se relaciona, portanto, com a preocupação em defender os fundamentos doutrinários da fé, aos quais seus defensores se agarram apaixonadamente, de modo a não aceitarem qualquer questionamento ou análise crítica referente a eles. A corrente do protestantismo norte-americano que recebeu essa nomeação se opunha a qualquer adaptação moderna e liberal, invocando os fundamentos da religião extraídos da Bíblia de maneira extremamente literal. Este seria o sentido estrito do termo fundamentalismo.

Com o passar do tempo, a palavra fundamentalismo passou a designar também outros fenômenos e movimentos que, em qualquer religião, se apresentam como radicais, sectários, intransigentes ou tradicionalistas. Oro (1996, p. 165) ressalta que esse vocábulo diz respeito a uma “categoria sociológica de análise, é um conceito nominal que ajuda a agrupar certas experiências de expressão e vivência social de uma fé religiosa”. Trata-se de um fenômeno complexo que se apresenta no comportamento e nas atitudes de diversos grupos e pessoas. Embora os variados grupos considerados fundamentalistas possuam características parecidas que possibilitem nomeá-los dessa forma, eles podem, no entanto, apresentar diferenças em sua cosmovisão, em suas ações e, principalmente, em relação ao que cada qual considera como fundamentos pétreos e indiscutíveis para sua crença.

Normalmente, o fundamentalismo se apresenta como uma explicação do mundo, elaborada e sustentada por um grupo a partir do seu sistema de crenças. Essas explicações são acompanhadas por ações afirmativas na sociedade, pelas quais o grupo tende a difundir e fazer valer suas convicções. Doutro lado, há também ações de negação, pelas quais o grupo rejeita o que, na sociedade, não se coaduna com aquilo que crê ou que lhe representa uma ameaça para sua fé. Há, portanto, um movimento de afirmação do mundo e outro de negação do mesmo, dependendo da conformidade ou não das realidades sociais com os conteúdos

¹³ Denominação se refere ao nome de uma igreja ou de um grupo religioso que tem seu rito próprio e sua confissão de fé.

fundamentais da crença. Dentre as atitudes de afirmação do fundamentalismo, a mais expressiva é a intenção de diluir a separação entre o sagrado e o profano. O objetivo, nesse sentido, é fazer com que o ambiente secular e laico da sociedade seja invadido pela religião. Essa pretensão parte da afirmação do caráter absoluto das convicções de fé e propicia que a crença se torne ação e reação diante da vida social. A religião, conforme pensam os fundamentalistas, deve penetrar em todos os meandros do meio social e, dessa forma, ser instaurado um reino tido como sagrado por seus adeptos.

Oro (1996) apresenta cinco condições para classificar um grupo religioso como fundamentalista:

- 1) Deve ser um movimento que sustente suas convicções a partir da leitura literal de um livro sagrado;
- 2) Origina-se em contexto de crises e transformações sociais;
- 3) O grupo se estrutura numa atitude de submissão a um líder autoritário;
- 4) Vive uma postura de antagonismo em relação a práticas e visões de mundo diferentes, estigmatizando-as como inimigas e diabólicas;
- 5) Proporciona a seus integrantes:
 - a) Direcionamento para a vida a partir dos princípios religiosos;
 - b) Aquisição de princípios morais claros e bem definidos, com base no cumprimento de normas religiosas numa linha individualista.
 - c) Fortalecimento da identidade pessoal como membro do grupo de crentes;
 - d) Formação de laços amistosos e fraternos dentro do grupo;
 - e) Superação das dificuldades e frustrações na vida social, canalizando-as para o terreno religioso e encarnando-as na figura simbólica do demônio.

Articulando essas cinco condições com as considerações feitas sobre a origem do termo fundamentalismo, propõe-se o seguinte conceito: fundamentalismo religioso é um movimento social que pode se fazer presente em qualquer religião; baseia suas convicções em escritos considerados sagrados e compreendidos de forma intransigente e literal; desponta em contexto de acentuadas crises sociais, agregando pessoas numa atitude de submissão a um líder autoritário; fomenta uma atitude antagônica em relação a práticas e visões de mundo diferentes; proporciona a seus adeptos direcionamento para a vida a partir de princípios morais bem definidos e do cumprimento de normas religiosas numa linha individualista; possibilita-lhes também criar uma identidade sólida como membros de um grupo de fiéis, no

qual estabelecem fortes vínculos amistosos, pelos quais se busca a superação dos problemas sociais, que são interpretados no âmbito espiritual e atribuídos à figura do demônio.

3.4 Elementos característicos do fundamentalismo religioso

O fundamentalismo religioso possui elementos característicos que podem ser observados em suas várias formas de expressão. Destacam-se, por exemplo, a afirmação da verdade que se crê revelada por Deus, as redes de fiéis estabelecidas em torno de seus líderes, o antagonismo contra inimigos da fé, a legitimação da autoridade sagrada dos dirigentes religiosos e as compensações que as pessoas buscam nas formações grupais.

3.4.1 A afirmação da verdade

(Oro, 1996) chama a atenção para o fato de que a postura conservadora do fundamentalismo é sustentada pela visão filosófica do senso comum. Segundo esta visão, o conhecimento da verdade está ao alcance de todos, pois a verdade é democrática. Não são necessários outros conhecimentos nem a conjugação de ideias para conhecê-la. Por isso, a verdade é universal. É a mesma em qualquer época e lugar. Além disso, a linguagem pode expressar o mundo em sua realidade e transmitir a verdade a qualquer pessoa e em qualquer circunstância. Acredita-se também na capacidade que a memória tem de conhecer objetivamente o passado. Ela seria, portanto, um meio eficaz pelo qual as pessoas podem receber a verdade e transmiti-la.

Transpondo essa concepção para o campo da religião, os fundamentalistas sustentam que as afirmações do seu livro sagrado são verdades universais e atemporais. Têm valor para qualquer situação, para qualquer pessoa e em qualquer época. Destarte, constituem a fonte exclusiva para o conhecimento de Deus, dispensando qualquer forma de interpretação, elaboração teológica, pesquisa exegética ou qualquer colaboração dos recursos científicos para compreender o que já está dado como palavra divina escrita. Isso leva os conservadores a interpretar literalmente os textos sagrados e desqualificarem qualquer investigação científica sobre eles. O conhecimento científico e as afirmações das escrituras sagradas devem estar em harmonia e não em confronto. No caso do fundamentalismo protestante ou evangélico, por

exemplo, se um conhecimento científico contradiz algum dado bíblico tal ciência é falsa. Quando, porém, ratifica o que está na escritura sagrada, é verdadeira. A fé, para os fundamentalistas, não contradiz a razão. Cabe então à teologia expressar a racionalidade da fé. E cabe às ciências se submeterem à religião.

Em *O Futuro de Uma Ilusão*, Freud (1927, v. 21, p. 35), comenta sobre a pretensão que a religião tem de ser acreditada como verdade irrevogável e sem nenhum questionamento.

Quando indagamos em que se funda sua reivindicação a ser acreditada, deparamo-nos com três respostas, que se harmonizam de modo excepcionalmente mau umas com as outras. Em primeiro lugar, os ensinamentos merecem ser acreditados porque já o eram por nossos primitivos antepassados; em segundo, possuímos provas que nos foram transmitidas desde esses mesmos tempos primevos; em terceiro, é totalmente proibido levantar a questão de sua autenticidade. Em épocas anteriores, uma tal presunção era punida com os mais severos castigos, e ainda hoje a sociedade olha com desconfiança para qualquer tentativa de levantar novamente a questão.

Pode-se dizer que essa atitude de tomar suas verdades religiosas como absolutas é um dos traços mais acentuados nos grupos fundamentalistas. A autoridade de suas crenças deve ser mantida a qualquer custo, mesmo que seja ao preço da negação das evidências contrárias. Por outro lado, negar ou até mesmo questionar alguma dessas verdades fundamentais é tornar-se um herege ou um desvirtuado pelo demônio. Por esse motivo, o fundamentalismo preconiza um retorno às fontes da verdade, a uma revelação divina contida num texto sagrado ou encarnada numa autoridade religiosa.

O principal ideal dos fundamentalistas é manter a integridade, a plenitude e a pureza de uma verdade eterna e imutável. Geralmente essa verdade está contida num livro sagrado. Para os fundamentalistas evangélicos e protestantes, esse livro é a Bíblia. Para os fundamentalistas islâmicos, a verdade absoluta está no Corão e na Suna. Para os fundamentalistas judeus está na Torá. Para os fundamentalistas católicos está na Bíblia e, sobretudo, nos escritos do Magistério Eclesiástico, principalmente os documentos papais do período entre a Reforma Protestante e o Concílio Vaticano I¹⁴.

O resgate das verdades do passado tem como objetivo impô-las no presente, pois elas constituem o único caminho seguro para a salvação individual e do mundo. Sem elas, o

¹⁴ A partir da Reforma Protestante no século XVI, seguiu-se um período de forte reação da Igreja Católica, buscando reafirmar sua legitimidade e demonstrar os erros das doutrinas protestantes. Nesse período que se segue até os anos posteriores ao Concílio Vaticano I (1869-1870) e anteriores ao Concílio Vaticano II (1963-1965), produziu-se grande quantidade de documentos conciliares e papais, que têm como característica marcante a afirmação do catolicismo como única e verdadeira Igreja de Cristo.

mundo se perde e a pessoa caminha para a condenação. Essa forma exclusivista de lidar com os elementos religiosos de um determinado credo aponta para uma forma de totalitarismo, pois, se a verdade do grupo religioso deve ser aceita e vivida de forma radical, então há uma pretensão de impô-la a todos. Aí se pode perceber o dogmatismo tão marcante no fundamentalismo religioso.

O dogmatismo é uma atitude de negação do caráter provisório e limitado do conhecimento. O dogmatista busca o conhecimento absoluto, levado por uma obsessão pela verdade. Com isso, ele acaba produzindo ídolos para si, ou seja, o conhecimento que ele produz é valorizado como se fosse uma entidade superior e autônoma, à qual ele mesmo deve se submeter e à qual, segundo seu modo de pensar, os outros também devem se conformar.

O dogmatismo não é uma atitude que se faz presente apenas no âmbito da religião, ao contrário, em qualquer área do saber, pode-se tender a considerar determinado dado ou campo de conhecimento como inquestionáveis. Por isso, até mesmo em ambientes acadêmicos, podem ser encontradas posturas análogas ao dogmatismo religioso. Isso acontece quando se pretende fechar o pensamento e a reflexão em determinados pontos de vista ou elaborações teóricas, sem levar em conta que a construção do conhecimento se dá por um processo dinâmico e sempre inacabado. Quando se defendem determinados conteúdos de conhecimento como verdades absolutas e se pretende desqualificar leituras e pontos de vista diferentes, surgem as atitudes que se abeiram de uma postura impositiva e intransigente, típica de crenças que pretendem ser inquestionáveis e, por isso, fechadas ao diálogo.

Na política, também podem ser observadas atitudes dogmáticas, quando se nega, por exemplo, o valor da diversidade de partidos e ideários. Esse caráter dogmático favorece atitudes de intolerância para com qualquer ideia diferente e leva ao afastamento dos adversários e à incapacidade de diálogo com a diversidade cultural vigente na sociedade. No âmbito da religião, isso acarreta uma incapacidade dos indivíduos se engajarem numa ação de transformação social, pois, normalmente, a mentalidade dogmática tende a ser conservadora, negando a dinâmica de mudanças própria da vida humana e social. Além disso, os fundamentalistas tendem a dar crédito somente a quem comunga dos seus mesmos ideais religiosos, que são tidos como os mais importantes e elevados. Ao lado dessa postura exclusivista, também se faz presente a atitude de submissão à autoridade de quem prega aquilo que é tido como a verdade fundamental da fé religiosa.

Por outro lado, a diversidade religiosa também é alvo da hostilidade dos fundamentalistas. E neste sentido, quanto mais cresce a concorrência de crenças, mais cresce também o ataque que umas desencadeiam contra as outras, sendo que cada qual se considera a legião da verdade convocada a combater o exército do mal, ou seja, as outras crenças consideradas como seitas dissidentes, heréticas e deturpadoras da verdadeira fé.

Ao considerar sua fé como a única verdadeira e como o único caminho para a salvação, os fundamentalistas assumem posturas autoritárias e totalitárias na gestão do religioso, de tal forma que, além de sua dificuldade em lidar com o pluralismo cultural, também repudiam o relativismo marcante na sociedade hipermoderna e negam os princípios democráticos. Ao extrair suas verdades dos antigos textos sagrados, sem contextualizá-los devidamente, forjam seus princípios religiosos para atuarem politicamente, na intenção de fazer valer sua crença na sociedade e, se possível, de criar um regime da verdade.

Bonome (2009) acentua o fato de que, embora não se possa generalizar, a visão de mundo fundamentalista pode fomentar atitudes de exclusão, xenofobia, rejeição, violência e terror. A leitura literal dos escritos tidos como sagrados, dá ao fundamentalista a certeza de conhecer, de modo claro e indubitável, a verdade revelada por Deus. Essa certeza ainda recebe reforço da experiência mística do grupo e sua forte adesão. Desse modo, a leitura literal e descontextualizada de trechos das escrituras sagradas funciona, facilmente, como instrumento para justificar pretensões e ideologias de grupos sociais, levando-os a combater o que não aceitam, como se estivessem travando um combate em nome da vontade de Deus.

A crença em uma única e soberana verdade pode muito bem ser relacionada às religiões que professam o monoteísmo absoluto. Ao professar a existência de um só Deus, desencadeia-se facilmente a lógica de uma só fé, um só caminho de salvação e um só poder religioso. O que se distingue dessa lógica de unicidade é colocado ao lado do inimigo que causa divisões. Com frequência, a diversidade é mal vista até mesmo dentro das religiões, que tendem a considerar como heterodoxos seus membros que, por algum motivo, discordem de algum preceito ou postura do grupo. Normalmente, essas dissidências são taxadas de obra do demônio que veio para causar discórdia e divisão, onde deveria imperar a unidade, concebida como uniformidade.

A ameaça contra a unidade e supremacia da verdade é combatida de modo apaixonado. No zelo de combater essa ameaça, o passo para a intolerância não está longe. Aqueles que não aceitam a verdade do grupo devem ser expulsos, afrontados ou, de alguma

forma, recrutados e convencidos pelos que creem. O entusiasmo suscitado pelas convicções de fé pode, com muita facilidade, transformar-se em fanatismo.

Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 464) definem o fanatismo como “cega obediência a uma ideia, servida com zelo obstinado, até exercer uma violência para obrigar outros a segui-la e punir quem não está disposto a abraçá-la”. Segundo estes mesmos autores, as consequências da mentalidade fanática são a intolerância a ideias alheias e o insensato proselitismo que lança mão, até mesmo, de atos cruéis. Embora o fanatismo, ou o radicalismo, seja uma característica marcante do fundamentalismo religioso, pode, no entanto, estar associado a variadas ideias e não necessariamente apenas a crenças religiosas. Há, por exemplo, fanatismo na política, no esporte, na arte e nos meios acadêmicos. Por isso, fundamentalismo religioso não é sinônimo de fanatismo religioso. Este é apenas um aspecto daquele.

No âmbito da religião, o fanatismo consiste num empenho exasperado do crente em defender suas posições doutrinárias e convencer os outros a abraçar a mesma fé. Quanto mais essa fé se sente questionada e ameaçada, maior o empenho em defendê-la e mostrar seu valor e eficácia. Nesse sentido, pode-se perceber que o fanatismo religioso é uma tentativa de fazer valer, a todo custo, uma crença que, no fundo, percebe-se frágil ou abalada em seus fundamentos, que deveriam ser inabaláveis. Quando a religião é questionada, seus mais zelosos defensores sentem-se eles mesmos ameaçados e lesados. Assim, a reação de contra-ataque nem sempre é isenta de certa forma de violência. Por esse motivo, percebe-se que, ao longo da história das religiões e em ambientes de forte imposição religiosa, a violência sempre foi aliada do sagrado. A intolerância contra tudo e todos que não participam da mesma opinião pode dar margens a agressões das mais variadas formas, seja pelos preconceitos religiosos, pela desqualificação do diferente, pela discriminação ou até mesmo pelas agressões físicas.

Noutra perspectiva, o fanatismo religioso não é necessariamente fruto da ignorância nem de falta de aprimoramento intelectual. Pode se manifestar também em ambientes científicos e se difundir em lugares de ensino, onde se encontrem apaixonados por conhecimentos religiosos. A certeza de ser o detentor da verdade, de defender os fundamentos estabelecidos por Deus e preservados pela tradição ocasiona esse comportamento. O excesso de fanatismo sempre é utilizado pelos fundamentalistas para demonstrarem a si mesmos e ao

mundo que são fiéis e obedientes servidores de uma realidade transcendente e divina. Nesse sentido, as certezas fundamentalistas se projetam no divino, retraindo-se do senso comum.

Nota-se também que o homem que tem a convicção de possuir a verdadeira fé não é apenas alguém que possui verdades que os incrédulos ignoram. Ele é também alguém que pode mais (ORO, 1996). Ancorado em sua verdade religiosa, ele se sente forte não apenas para defender o que acredita, como também para suportar e vencer as dificuldades e sofrimentos da existência. Lembrando as palavras de Freud (1938, p. 142), “o crente participa da grandeza de seu deus e, quanto maior este, mais digna de confiança é a proteção que pode oferecer.” Além disso, sente-se invencivelmente impulsionado a difundir a verdade pela qual ele pauta sua própria vida. Por isso, ele sai do isolamento, vai ao encontro dos outros e procura persuadi-los. Quando consegue suscitar sua mesma convicção nos outros, sente-se também mais fortalecido e confirmado em seu esforço. Acreditando-se investido de uma missão divina, busca fazer com que todos vivam a religião do mesmo modo que ele. Daí o motivo pelo qual os fundamentalistas se empenham em um intenso proselitismo e desejam ser uma presença influente na sociedade. Com este objetivo, desejam agir no meio social desde o poder político ou através dele, quando não podem eles mesmos assumir o poder.

Esse comportamento proselitista nasce da entrega que o fiel faz de si ao Deus que ele experimenta. Essa entrega significa também entregar-se à missão de defender intransigentemente e difundir ardorosamente as verdades reveladas. O Deus que ele descobre e experimenta é um ser poderoso, guerreiro e severo. Por isso mesmo, um Deus que condena aqueles que não lhe são fiéis e que defende e salva aqueles que, por obedecerem a seus preceitos, constituem seu povo eleito. É, portanto, um Deus particularista.

3.4.2 O líder e a rede de fiéis

Em *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*, Freud (1921) trata do mecanismo da identificação como fator que agrega indivíduos e forma grupos. As pessoas percebem uma qualidade comum partilhada por outras, identificam-se e se unem. Quanto mais importante for a qualidade comum, mais intensos são os laços que vinculam os membros da formação grupal. Trata-se de uma identificação parcial com um traço partilhado por todos. Os laços entre os membros se formam através da “substituição dos impulsos diretamente sexuais por aqueles que são inibidos em seus objetivos” (FREUD, 1921, p. 153). No caso dos grupos

onde há a presença de um líder, a qualidade comum, partilhada pelos membros, seria o laço de todos com um mesmo líder. Cada membro o toma como seu ideal, colocando-o no lugar do ideal do ego. O ego então projeta nesse líder seu ideal de perfeição, superestimando-o e supervalorizando-o. Dessa forma, os membros do grupo passam a reverenciar o líder e se submetem a ele como objeto investido por suas idealizações. Isso acontece de modo análogo na paixão amorosa, na qual o apaixonado projeta, no seu objeto, o ideal de perfeição do seu ego e, dessa maneira, submete-se a esse objeto como o mais precioso bem.

Numa abordagem parecida com a de Freud, Oro (1996) afirma que, nos grupos fundamentalistas, os fiéis se entregam totalmente à vontade de seus líderes, reconhecendo como que encarnados neles seus anseios, seus desejos e suas esperanças. A relação de afeição entre os líderes religiosos e a rede de fiéis se sustenta através dos importantes vínculos estabelecidos por meio de uma comunidade calorosa ou pela “tele-afeição” (ORO, 1996, p. 134) suscitada pelos meios de comunicação.

Para ter legitimidade, os líderes fundamentalistas apelam para as verdades que, conforme sustentam, estão contidas e comprovadas no texto sagrado. O poder deles se fundamenta nas verdades divinas que foram dadas no passado, mas que são agora proclamadas para confirmar e atender as esperanças e os anseios dos fiéis. E se a mensagem que anunciam é sagrada e infalível, o próprio líder que a anuncia é também considerado infalível. Desse modo, o fundamentalismo se apresenta como um sistema religioso autoritário, pois, no jogo das relações entre o líder e os fiéis, estes acabam se submetendo à autoridade arbitrária daquele, já que ele é o detentor da verdade que responde às necessidades dos seus seguidores e que orienta suas decisões.

Ademais, o fundamentalismo possui tendências radicais que apontam para uma forma totalitária de gerência da vida dos fiéis. No campo da política, o totalitarismo se apresenta como uma forma de governo nas mãos de um líder, que pretende exercer um poder absoluto e infalível. Nesse sistema governamental, busca-se organizar e mobilizar as massas, induzindo as pessoas ao fanatismo através de sua entrega fiel, incondicional e ilimitada aos interesses da liderança. Ainda se pretende um controle sobre os indivíduos e sobre todos os aspectos de suas vidas. Essa forma de governo se sustenta numa ideologia totalizante que, como afirma Enriquez (2001, p. 78), “tende a dar uma boa forma aos indivíduos, a boa forma da obediência aos que detêm o saber, quer sejam os pais, os mestres, os chefes de guerra ou os chefes de Estado (...)”. Através dos meios de comunicação controlados pelo governo, promove-se uma

propaganda para difundir a fé na ideologia de um partido único e para fomentar o culto de uma personalidade política. Não falta também o terrorismo de Estado e a criação de um inimigo objetivo, no qual se condensam todas as posições contrárias ao regime estabelecido. Neste sentido, a ideologia totalizante, “como as religiões, têm por função fundar uma comunidade de crentes, que produzem uma cultura própria, cheia de calor para com seus adeptos e cheia de ódio contra os indivíduos livres-pensadores, heréticos ou descrentes”. (ENRIQUES, 2001, p. 79). Ao se transportar essa concepção do totalitarismo para o âmbito da religião, percebe-se que essas características são marcantes na estruturação dos movimentos fundamentalistas.

No fundamentalismo, as verdades não são propostas, mas impostas. O líder estabelece o que é certo e o que é errado e os fiéis obedecem sem questionamentos. Por essa razão, nos ambientes fundamentalistas não há princípios democráticos, não são bem vindas discussões para se chegar a consensos, não há votações igualitárias para se buscar a opinião da maioria, nem se dá lugar a alternativas. O que a voz da autoridade sagrada diz está dito. Tanto as normas de comportamento e de engajamento quanto o conteúdo da mensagem proclamada são simplesmente acatados e assumidos. Nesse contexto de rigidez e de imposição, não se tolera qualquer ambiguidade. O líder prega e julga conforme os valores e os critérios de interpretação bem definidos do grupo que o segue. Aqueles que não se adaptam totalmente ao modo de pensar coletivo, ou se mostram críticos e abertos em relação aos modelos do grupo, são rejeitados de alguma forma.

Como o fundamentalismo se desenvolve, sobretudo, em épocas de crise, nesses momentos a falta de referências claras torna a vida pessoal e social insustentável. Surge a necessidade de novas identificações e de novos símbolos distintivos. Um mundo em total reestruturação tem como efeito a perda da identidade e do reconhecimento das pessoas na vida social. Os fiéis, nessa situação, sentem então a necessidade de alguém que os ajude a tornar a vida mais viável em meio à confusão social. É então que entra a figura do líder como aquele que vai dar uma direção e um caminho para que seus seguidores possam se orientar. Ele se apresenta como aquele que tem o poder para colocar as pessoas em contato com o transcendente. Conduze-os a uma experiência religiosa, que lhes devolve a confiança na vida e a sensação de que estão amparados por Deus.

Mas tudo isso que o líder oferece aos fiéis tem uma contrapartida: em troca eles abrem mão da própria liberdade, da responsabilidade e da autonomia. O líder se apodera da

consciência de seus adeptos, direcionando-os como se fosse um porta-voz da vontade divina. Ele aponta o caminho a ser seguido pelo indivíduo e pelo grupo. Apresenta-se como quem tem entendimento para todas as questões da vida e, por isso, tem competência para dar todas as explicações de que o crente necessita. Além da posse da verdade, tem também o poder que vem de Deus e, portanto, deve ser ouvido e obedecido.

Em suas considerações sobre os grandes homens que exercem influência e liderança sobre os outros, Freud (1938, p. 123) afirma que “na massa humana existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante quem nos curvemos, por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados”. Para Freud (1938), trata-se de um anseio pelo pai, que é sentido por todos desde a infância. Por isso, as características que são admiradas nos líderes são, em última análise, características paternas: a decisão de pensamento, a força de vontade, a energia da ação, a autonomia, a independência e a indiferença divina que pode transformar-se em crueldade. Enquanto retrato do pai, o grande homem, ou o líder, é alguém que inspira confiança e admiração, mas também suscita o temor por ele. A essência dos grandes homens consiste na conformidade deles com o pai.

Isso leva a compreender por que, nos movimentos fundamentalistas, a forma como se estrutura a relação entre o líder e os fiéis leva estes últimos a se estagnarem e a se tornarem imaturos no sentido de uma autonomia pessoal na sua experiência de fé. A atitude de dependência em relação ao líder vai se reproduzindo e se perpetuando, pois ele não leva seu seguidor a uma reflexão pessoal, nem seu grupo de adeptos. É comum que o fundamentalismo crie dependência, pois o líder tende a reproduzir, em seus sectários, a mesma dependência e submissão que ele mesmo tem em relação ao que considera os fundamentos de sua crença. O alcance do poder e da autoridade do líder se amplia e se solidifica paulatinamente sobre a vida dos seus adeptos e esse processo muitas vezes vai acontecendo sem muitos escrúpulos. Bonome (2009, p. 23) afirma que, “no Brasil, o atraso é instrumento de poder e os que estão no poder se sustentam mediante o atraso – em todas as áreas – da sociedade brasileira”. Isso pode se aplicar com toda clareza na atitude do líder fundamentalista para com seus seguidores. Quanto mais estes são levados a não refletirem, mais facilmente se colocam sob a influência e manipulação ideológica daqueles que pretendem ser seus guias. Com isso, as relações de poder estabelecidas se perpetuam e se cristalizam. As religiões que apelam para a emoção sabem muito bem se valer da passividade das pessoas que, facilmente, dão crédito a qualquer discurso que prometa soluções e direção para as desorientações em que muitas se encontram.

Segundo Freud (1938, p. 123), um grande homem pode exercer influência sobre os demais por duas formas: “por sua personalidade e pela ideia que apresenta. Essa ideia pode acentuar alguma antiga imagem de desejo das massas, ou apontar um novo objetivo de desejo para elas, ou lançar de algum outro modo seu encantamento sobre as mesmas”. De fato, alguns líderes religiosos são considerados carismáticos por causa de seu forte poder de influenciar. Esse caráter carismático se dá por causa de suas qualidades pessoais, pelas quais eles conseguem impor sua vontade sobre seus seguidores. Geralmente, esse tipo de liderança não precisa de nenhuma estrutura externa que o legitime. O próprio líder se autolegitima como tal, apresentando-se como portador de uma missão especial e divina.

Por outro lado, nem todo líder fundamentalista precisa ser carismático para se legitimar diante de seus seguidores e atraí-los. O que lhe dá a legitimidade é o fato de pregar verdades fundamentais e não o fato de ser carismático. As verdades do passado contidas nos livros sagrados são anunciadas, por ele, como imutáveis e absolutas. Basta-lhe, portanto, ter a capacidade de resgatar algumas dessas verdades antigas e propô-las como resposta cabal para a demanda dos fiéis. Estes então identificam e reconhecem na proposta do líder aquilo que desejam e esperam. É como se dele emanasse uma força tão poderosa que envolve a todos, de modo a não ser possível resistir ao que ele diz e segui-lo com estrita observância. Ele consegue expressar, dessa forma, o que todo o grupo sente, sofre e quer. Esse modo tão convincente de agregar as pessoas e persuadi-las normalmente obtém maior êxito nos momentos em que a vida se torna mais insuportável e penosa, por causa das crises sociais.

O reconhecimento que é dado a esses líderes não está, portanto, necessariamente ligado a suas qualidades pessoais, mas principalmente ao poder institucional e burocrático de sua instituição religiosa. São seguidos por que são pastores, ou seja, pregam uma mensagem sagrada, na qual são apresentadas as verdades antigas e imutáveis que despertam, na consciência das pessoas, a certeza de serem participantes do povo eleito de Deus. São ouvidos porque têm o poder que lhes foi dado por Deus. Por isso, têm a última palavra.

Esta última palavra fornece às pessoas critérios supostamente infalíveis para trilhar os caminhos da vida sem medo e, principalmente, sem a angústia de terem que fazer escolhas. O líder já aponta os caminhos para elas e isso lhes poupa das dúvidas e incertezas que a existência impõe a todos. Por isso, na comunidade fervorosa e dócil à voz da autoridade religiosa, os fiéis encontram amizade, acolhida e segurança.

Para os fiéis seguidores, o líder e a verdade que ele anuncia se confundem. A verdade é uma só, como uma só também é a autoridade que a transmite. Destarte, duvidar do líder seria questionar a própria verdade e fazer eco ao relativismo presente no mundo. É como tirar o chão seguro sobre o qual se caminha na travessia da vida. É como perder a identidade do grupo que foi construída e alicerçada em torno do líder e da verdade que ele transmite. Esses dois elementos figuram como princípio de unidade e de autoridade. Estão intimamente relacionados de tal modo que, quanto maior a capacidade de persuasão do pregador, mais ele está em continuidade com autoridade da verdade que ele mesmo anuncia.

3.4.3 O conflito com um inimigo

Se internamente o fundamentalismo efetua uma gestão do sagrado através de relações autoritárias e totalitárias, externamente as relações são caracterizadas por um confronto antagônico com o outro – o diferente – erigindo-o à categoria de inimigo objetivo e demonizado. Essa necessidade de se definir em oposição a algo ou a alguém se vincula às outras características dos movimentos fundamentalistas: o conservadorismo moral, a intensa vivência religiosa, a interpretação do livro sagrado ao pé da letra e o individualismo religioso. Para o fundamentalismo religioso não há meio termo e os inimigos são sempre representantes do mal e das trevas. Bonome (2009, p. 34) ressalta que “no fundamentalismo, identificar o inimigo como fantasma é um primeiro indício para rotulá-lo de diabólico, contrário a Deus e, portanto, passível de eliminação”.

A pertença a um grupo fundamentalista se dá pela crença em princípios religiosos pétreos. A fé comum funciona como um laço que une os indivíduos e lhes proporciona uma identidade. Essa coesão possibilita a obediência a um líder centralizador e facilita a mobilização do grupo. Os membros do grupo partilham a convicção de que estão do lado da verdade e, por isso, são portadores de uma mensagem de salvação exclusiva. Esse sentimento de exclusividade é fortalecido pela intensidade da fé religiosa e, ao mesmo tempo, gera uma experiência coletiva de militância. Certos de possuírem uma verdade divina que lhes foi dada de modo exclusivo, animados pela convivência calorosa com os irmãos que comungam da mesma fé e, ainda, guiados pela pregação incisiva de seu líder, os integrantes do grupo se lançam, corajosamente, na tarefa de militar para que sua verdade seja protegida, preservada e

aceita por todas as pessoas. Mas não apenas aceita, deve também ser estabelecida como alicerce e norma de vida para toda a sociedade. A missão a que se sentem chamados é, portanto, uma batalha ideal, moral, política e religiosa. O mundo atual e a realidade social estão corroídos pela permissividade, que faz minar as estruturas da vida pessoal e social. Constituem o lugar onde o demônio está agindo e é nestes lugares que se deve travar a luta contra as insídias desse poderoso adversário. Nessa guerra, o objetivo é fazer recuar o inimigo através da volta da religião ao palco da sociedade. A vontade divina então reinará na sociedade e o inimigo será derrotado. Eis a vocação hegemônica que impulsiona os crentes fundamentalistas.

Dessa postura de militância decorre a posição de oposição, como uma forma do grupo se prevenir contra qualquer ameaça à integridade da fé. Dessa forma, faz-se muito presente entre os fundamentalistas a convicção de ser um pequeno rebanho cercado e, constantemente, afrontado por forças hostis. Por isso, acabam nutrindo uma atitude de desprezo pelo mundo, considerando-o como lugar onde habita o mal e como uma realidade da qual o homem de fé deve fugir. Veem-se separados do restante do mundo e das outras pessoas que não partilham da mesma fé deles. Os que estão fora do grupo estão no erro e no caminho da perdição, pois ainda não acataram a verdade que salva e que só pode ser conhecida por quem faz parte da comunidade religiosa.

No confronto dos fundamentalistas com o mundo, podem surgir variados comportamentos. Há aqueles que se tornam indiferentes em relação à vida da sociedade; há os que sentem verdadeira hostilidade por todos que não comungam dos mesmos princípios de sua fé; há os que se conformam pacientemente com a não aceitação dos outros em relação ao que o grupo crê; e há também os que se colocam numa inquieta busca de conversão dos outros a qualquer custo.

Essa posição de oposição, típica do fundamentalismo religioso, pode se tornar uma arma nas mãos de quem tem o poder ou o busca, pois pode facilmente ser usada para combater as forças opostas e rebater as vozes críticas; como também para impor uma ideologia levando as pessoas a se voltarem contra algo ou alguém.

Há que se ressaltar que os seguidores de religiões fundamentalistas não se opõem apenas em relação aos setores seculares da sociedade, mas também hostilizam outros segmentos religiosos. Em sua maneira de pensar, eles imaginam que são virtuosos e perfeitos na fé, pois, enquanto minoria eleita e fiel, apenas seu modo de viver a religião que é certo. Os

outros segmentos religiosos são deturpadores da vontade de Deus. São apóstatas, pervertidos, arrastados pelo mundo e falsos crentes. Já o grupo dos fundamentalistas é o resto fiel aos princípios fundamentais e imutáveis da fé. Têm bem nítidos os limites que os separam do mundo e daqueles que consideram como falsos religiosos. Por isso, haja o que houver não se permitem contaminar com outras doutrinas consideradas mentirosas e ainda buscam permanecer firmes nos princípios tradicionais que, para eles, são a vontade perene e imutável de Deus. Daí ressalta-se também a atitude elitista, pois, se são o grupo que foi eleito de maneira exclusiva por Deus, os outros são inferiores e as crenças e tradições alheias desprovidas de valor. Isso pode conduzir a atitudes discriminatórias.

A discriminação em relação a outras crenças pode ser considerada uma tendência nos meios fundamentalistas. Nesse sentido, o Ministério Público do Rio de Janeiro reconhece que

A intolerância religiosa representa, certamente, um dos problemas mais delicados em nosso planeta, onde o fanatismo religioso, tão entranhado em milhões de pessoas, conduz umas a realizarem, contra as outras, verdadeiras guerras, em nome, supostamente, de sua religião, como se fosse possível estabelecer, com isso, qual a religião "estaria com a razão". (MINISTÉRIO PÚBLICO DO RIO DE JANEIRO, 2017, p.3).

O Senado Federal também se posicionou sobre a intolerância entre crenças afirmando que “O direito de criticar dogmas e encaminhamentos é assegurado como liberdade de expressão, mas atitudes agressivas, ofensas e tratamento diferenciado a alguém em função de crença ou de não ter religião são crimes inafiançáveis e imprescritíveis.” (STECK, 2013, p.4).

No artigo 208 do Código Penal brasileiro, a legislação referente à intolerância religiosa determina a seguinte sanção:

Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa.

Parágrafo único. Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência. (BRASIL, 1940)

Para Freud (1913, p. 129), “a lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam.” Nesse sentido, pode-se pensar que a explícita formulação de leis contra a intolerância em relação a outras formas de crenças aponta para uma tendência que pode se tornar manifesta em grupos religiosos intransigentes.

Bonome (2009) chama a atenção para o fato de que, nos meios religiosos mais radicais, até mesmo o próprio corpo pode ser considerado como inimigo. A própria bíblia, numa perspectiva literal, ensina a subjugar o corpo e a tratá-lo como possível causa de perdição. É o que pode ser lido, como exemplo, num trecho da carta do apóstolo Paulo aos coríntios, onde ele diz: “Mas trato duramente o meu corpo e o mantenho submisso a fim de que de não ocorra que, depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo venha a ser eliminado.” (1 Coríntios 9, 27). Ainda em Mateus 5, 29-30 pode-se ler:

Se o teu olho direito te leva à queda, arranca-o e atira-o para longe de ti: pois é preferível para ti que um só membro teu pereça a que seja lançado na geena¹⁵ teu corpo inteiro. E se tua mão direita te leva à queda, corta-a e lança-a longe de ti; pois é preferível para ti que um só membro teu pereça a que vá parar na geena teu corpo inteiro.

No Antigo Testamento também podem ser encontradas muitas passagens em que se preconiza a pena de morte para vários pecados: assassinato (Êxodo 21, 12), sequestro (Êxodo 21, 16), deitar-se com animais (Êxodo 22, 19), adultério (Levítico 20, 10), homossexualidade (Levítico 20, 13), ser um falso profeta (Deuteronômio 13, 5), prostituição e estupro (Deuteronômio 22, 4) e diversos outros crimes. Para uma leitura fundamentalista, portanto, não faltam textos religiosos que apresentem o próprio corpo, ou o corpo de outro, como inimigo a ser subjugado ou destruído.

A necessidade imperiosa de combater um ou vários inimigos externos favorece o estreitamento dos laços entre os componentes do grupo. No caso dos grupos religiosos, a certeza férrea de possuir um fundamento de fé a ser resguardado produz a síndrome do envolvimento, ao lado do medo e da desconfiança em relação aos que não possuem a mesma fé. Vivem cismados com a ideia de que, vez ou outra, o mal se encarna miticamente num inimigo. Quanto mais forte o inimigo a ser enfrentado, mais os adeptos se unem para

¹⁵ Geena era o nome do vale de Hinom, fora das muralhas da antiga cidade de Jerusalém. Este vale era usado como depósito de lixo e também para jogar os cadáveres de pessoas que eram consideradas indignas, além de restos de animais e toda espécie de imundície. Usava-se enxofre para manter o fogo aceso e queimar o lixo. Na passagem bíblica citada, este vale é empregado como símbolo da condenação eterna.

umentar suas forças em nome da luta que é de todos. E quanto mais se unem, mais ainda se agarram a suas convicções para defendê-las com valentia, mais se fortalece sua identidade grupal e mais intensa se torna sua paixão como seguidores dos mesmos ideais. O fechamento autocentrado do grupo acaba sendo o resultado do seu contato e confronto com o outro. Sua identidade se constrói pela contraposição aos traços dissimétricos do adversário.

Para os grupos fundamentalistas, o conflito é inevitável pelo fato de admitirem apenas uma verdade: a deles. Em consequência disso, tendem a mover emotivamente as pessoas para algum tipo de relação antagônica e, dessa maneira, acabam se tornando um sistema ideológico que promove exclusão através da demonização de inimigos. Mas conforme lembra Oro (1996), ao entrar em conflito com um inimigo imaginado e não medindo esforços para enfrentá-lo, o fundamentalismo colabora para a conservação dos problemas sociais. Isso porque, ao direcionar forças humanas e sociais contra o inimigo criado – que seria o demônio – essas forças não são canalizadas para o enfrentamento dos mecanismos de dominação presentes na sociedade, nem contra as próprias classes dominantes. Toda a insatisfação popular é absorvida no campo da religião e superada pela condensação na figura simbólica do demônio. Na mentalidade fundamentalista, as contradições sociais carecem de uma explicação por uma ética racional que aponte para as injustiças e para o desrespeito aos direitos e à dignidade humana. Não há explicação política que faça enxergar os desmandos do poder em nome dos interesses dos privilegiados na sociedade. Não há também uma explicação socioeconômica que elucide o processo de exploração e exclusão social proporcionado pelo capitalismo. Desse modo, o fundamentalismo acaba colaborando, indiretamente, para que as injustiças sociais se perpetuem, pois não proporciona uma reflexão sobre as reais causas dos problemas, reduzindo tudo o que é nocivo na sociedade à influência e obra do demônio. A luta contra esse inimigo mitológico acaba, portanto, desviando a atenção das pessoas do verdadeiro inimigo, que são os sistemas e estruturas sociais que proporcionam exclusão, exploração e inferioridade social.

Essa maneira de pensar está ligada ao fato de que é difícil para os fundamentalistas trabalhar com categorias racionais (Oro, 1996). São mais afeiçoados ao afetivo, ao emocional e ao imaginário irracional. Ao invés de refletirem sobre a realidade pelo viés de uma ética que aponta para a responsabilidade humana pelos destinos da sociedade, preferem seguir princípios morais religiosos claros, simples, pré-estabelecidos e baseados num cumprimento de regras de vida numa linha individualista.

3.4.4 Compensação e legitimação através do fundamentalismo

As camadas da população que mais sofrem as consequências danosas das transformações e turbulências na sociedade geralmente são as classes populares e médias, ou seja, os mais pobres. Frequentemente, essas pessoas são afetadas de forma tão violenta que sua vivência pessoal se torna insustentável e a vida social inaceitável. Em meio a esse turbilhão de mudanças, os princípios éticos são abalados e dão lugar a diferentes e novos valores. Ao mesmo tempo, a visão de mundo e o universo simbólico das pessoas se tornam insustentáveis e incapazes de propiciar uma compreensão plausível da situação caótica vivenciada. As pessoas sentem que perderam o sentido de que necessitavam para se direcionarem na vida e para lidar com as situações desafiadoras que, de modo inusitado, vão surgindo.

Nessa conjuntura, despontam os movimentos fundamentalistas, atraindo com mais força os setores mais fragilizados e sofridos da população. Esses setores são constituídos por grupos e indivíduos que não estão incluídos na dinâmica da economia capitalista ou, dito de outra forma, estão excluídos da plena participação nos bens do mercado, nos bens culturais e nos demais benefícios que a vida social oferece.

Os grupos fundamentalistas vêm então se oferecer às pessoas como lugares onde elas podem encontrar algo que preencha as lacunas existenciais que tanto as angustiam. Atraídas pelo discurso religioso, que promete sanar as dores da existência, as pessoas vão procurar nesses ambientes fervorosos o sentido para suas vidas, princípios éticos estáveis e claros e integração em alguma forma de vida comunitária. A produção fundamentalista lhes oferece, dessa maneira, uma compensação, um alicerce sobre o qual reconstruir a vida. O que o sistema socioeconômico vigente nega às camadas mais desprovidas da sociedade, a falta de plausibilidade que experimentam na vida social e a falta de perspectivas de futuro, toda essa privação é compensada quando ingressam num grupo fundamentalista. Essa compensação se dá pela consciência de ter encontrado uma verdade absoluta, de fazer parte da comunidade dos eleitos, de estar no caminho que leva à salvação na vida futura e de estar em luta contra o grande inimigo do gênero humano e causador de todas as tragédias: Satanás.

Freud (1938, p. 143) afirma que “(...) nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo”. Além disso, ele considera que a religião, com seus deuses e crenças, serve aos

homens para “(...) compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impõe”. (FREUD, 1927, p. 26). Isso ajuda a pensar que a profunda convicção com que as proposições fundamentalistas são aceitas diz respeito ao fato de que elas se relacionam com o desejo das pessoas de saírem das situações críticas em que se encontram.

Ao lado dessa compensação para a população mais vulnerável, o fundamentalismo também oferece legitimação para as estruturas sociais vigentes, que são a verdadeira origem dos problemas sociais. Ao deslocar o centro produtor dos problemas da sociedade para o campo espiritual, impede que as pessoas tomem consciência sobre a perversidade do sistema social e sobre a manipulação político-ideológica que nele se verifica. Dessa forma, as pessoas não se interessam em questionar o *status quo* e acabam se conformando com a ordem estabelecida.

A postura de manutenção do estabelecido se coaduna com a tendência conservadora dos movimentos fundamentalistas. Isso explica de alguma maneira o fato de que, quando alguns pregadores fundamentalistas concorrem na política eleitoral, quase sempre se filiam a partidos de tendência conservadora que buscam manter o sistema em vigor.

Pode-se então afirmar que há duas formas de participação no fundamentalismo. Há os que buscam nele segurança diante das instabilidades da vida e há também os que se colocam no lugar de guias e pastores, prometendo aos fiéis amparos e tranquilidades. Em troca, dessa oferta, os fiéis oferecem a seus líderes submissão e fidelidade a toda prova.

Nesse sentido, pode-se dizer que o fundamentalismo proporciona amplas vantagens para aqueles estão na posição de líderes. Não sem motivo que eles são conservadores e tradicionalistas, pois assim continuam a manter seu domínio, poder e privilégios diante dos grupos de pessoas com menos instrução, com menor poder aquisitivo ou que se encontram em alguma situação de vulnerabilidade. Agregando em torno de si um redil acrílico e dócil, muitos líderes religiosos estão, na verdade, em busca de clientela para, de uma maneira ou de outra, continuarem explorando aqueles que já são tão desfavorecidos na sociedade.

3.5 Fundamentalismos protestante, católico e islâmico

O protestantismo, o catolicismo e o islamismo são religiões que têm em comum uma pretensão expansionista: sempre buscaram recrutar novos adeptos, ampliar sua influência na

sociedade e expandir sua crença. As formas assumidas pelo fundamentalismo, em alguns setores destas três religiões, possibilitam compreendê-lo em seu modo de funcionamento como movimento social sustentado por convicções de fé.

3.5.1 Fundamentalismo protestante histórico

O fundamentalismo protestante tem sua origem no ambiente religioso norte americano da segunda metade do século XIX. Preocupados com o avanço do modernismo, alguns setores conservadores do protestantismo estadunidense se reuniram na Conferência Bíblica de Niágara, entre os anos 1878 e 1897. Naquela ocasião, foram fixados cinco pontos que constituem os fundamentos da fé cristã: a inerrância da Bíblia, a divindade de Jesus Cristo, seu nascimento de Maria virgem, sua morte como expiação vicária, sua ressurreição corporal e seu retorno no final dos tempos (SECONDIN, 1982). Esses fundamentos deveriam ser preservados, defendidos e propagados pelos crentes. Além desses pontos, também foram estabelecidos como conteúdos da fé a criação do mundo em seis dias – tal qual está literalmente escrito no livro do Gênesis – e a certeza da salvação para os cristãos e da condenação para os não cristãos (BONOME, 2009). Foi também naquele momento que se investiu no envio de missionários para América Latina, Ásia e África, com o objetivo de difundir a fé protestante. Essa estratégia missionária trouxe, como resultado, o aumento significativo do número de protestantes na América Latina, como também a fragmentação doutrinal do protestantismo no continente. Se anteriormente o veio protestante presente no continente latino americano era oriundo da Europa, agora passa a se fazer presente o protestantismo norte-americano, conseguindo maior influência que o anterior entre a população não católica. Na Conferência de Niágara, foi oficializado o credo fundamentalista refletindo uma forte influência do conservadorismo calvinista. Bonome (2009) ressalta que o fundamentalismo protestante estadunidense foi moldado pelo texano J. Frank Norris, pastor batista que viveu entre os anos 1877 e 1952.

Por fundamentalismo se designava não um grupo religioso específico, mas um movimento que abrangia adeptos de várias denominações protestantes e que se identificavam com os fundamentos comuns propostos para o cristianismo estadunidense. De fato, o protestantismo norte-americano era constituído por várias correntes e denominações religiosas: evangelicalismo, revivalismo, milenarismo, tradicionalismo batista,

pentecostalismo e outros (ORO, p. 57). O fundamentalismo emerge entre esses grupos como movimento distinto, mas também agregador dos setores mais conservadores e antiliberais presentes nos Estados Unidos. Seu objetivo principal era defender o princípio da inspiração divina da Bíblia, sua inerrância e a absoluta autoridade de sua letra.

Entre os anos de 1910 e 1915, esse movimento já se encontrava solidificado, consciente e com identidade definida. Nesse mesmo período, foram confeccionados e difundidos mais de três milhões de exemplares de um folheto denominado *The Fundamentals: A Testimonium to the Truth* (Os Fundamentos: Um Testemunho da Verdade). Composto de uma coleção de doze folhetos, *Os Fundamentais* – como ficou conhecida a coleção – tornaram-se um dos principais veículos para a propagação das doutrinas fundamentalistas. Além de terem servido como subsídio para a missão protestante, foi também amplamente utilizado como suporte ideológico para muitos grupos religiosos dos Estados Unidos no início do século XX.

Em 1919, aconteceu a Conferência Mundial dos Cristãos Fundamentalistas, em Filadélfia. Nessa conferência, o vocábulo “fundamentalista” passou a designar também a tendência conservadora do protestantismo (ORO, 1996). Pierucci (1991, p. 24) afirma que, nessa acepção, o termo começou a ser utilizado em 1920 pelo reverendo Curtis Lee Laws, editor de um jornal batista denominado *Watchman Examiner*. Alguns batistas e presbiterianos acolheram também esse termo por identificar-se com os mesmos fundamentos da fé.

Entre os anos de 1915 e 1926, o fundamentalismo chegou ao seu auge contando com a participação de membros filiados a várias igrejas protestantes, principalmente das igrejas batista e presbiteriana. Nessa época, destacaram-se por sua forte militância e seu ímpeto conservador que os distinguiam dos outros protestantes. Apesar de vinculados a igrejas diferentes, os fundamentalistas possuíam uma relativa organização, buscando firmar-se nos mesmos fundamentos doutrinários.

Oro (1996) divide o desenvolvimento do fundamentalismo em três períodos: a fase de formação (segunda metade do século XIX até 1918), a época da controvérsia (1918 a 1925) e o momento em que se constituiu como movimento independente (1920 a 1940). Na primeira fase, caracterizava-se como uma tendência religiosa que envolvia tradições e correntes conservadoras do protestantismo. Na época da controvérsia, deflagrou-se um conflito entre os protestantes conservadores militantes e agressivos contra teólogos modernistas moderados, ou conservadores mais tolerantes. No terceiro momento, consolidou-se como um movimento supra denominacional, constituído por congregações sem vínculo exclusivo com

denominações protestantes específicas. Em 1930, já consolidado como movimento protestante, contava com uma rede de cerca de cinquenta institutos bíblicos, que propagava uma linha uniforme de doutrina. Também desenvolveu missões independentes, sustentadas por instituições missionárias fundamentalistas.

Em 1919, foi fundada a Associação para os Fundamentos Cristãos do Mundo, que tinha como objetivo a defesa dos fundamentos da fé cristã na esfera pública dos Estados Unidos. Essa associação travou uma acirrada luta contra o darwinismo, ao mesmo tempo em que preconizava a oração obrigatória nas escolas públicas, propagava o patriotismo norte americano e defendia os valores tradicionais da família. O campo de batalha contra a teoria do evolucionismo darwiniano eram as escolas públicas. Segundo os fundamentalistas, essa teoria era contrária à verdade bíblica, principalmente a verdade da criação do homem por Deus. Opunham-se a qualquer teoria científica que discordasse do texto bíblico, que deveria ser lido e aceito em sua literalidade. Dessa forma, o fundamentalismo buscava, a todo custo, o resgate da tradição sagrada através da defesa da infalibilidade da Escritura Sagrada.

A Bíblia assume, desde então, uma função importante: torna-se o principal alicerce sobre o qual o movimento fundamentalista se mantém. Como símbolo único e totalizante da religião, a Bíblia passa a representar a verdade absoluta, divinamente inspirada e isenta de qualquer erro. Não se faz necessária nenhuma elaboração teológica acerca da mensagem nela contida e, para sua compreensão, basta subordinar algumas partes dela mesma a outras. O livro sagrado é tido como a máxima autoridade divina, na qual a fé e a atuação do crente devem estar ancoradas. A palavra escrita é a palavra do próprio Deus. Com esse símbolo forte, do qual lançam mão, os fundamentalistas buscavam mostrar que seu movimento estava em continuidade com a verdadeira tradição da fé e é por meio desse mesmo símbolo que lutarão para restabelecer a tradição sagrada.

Essa ostentação de uma fé sólida, agressiva e autoritária compreende-se num contexto em que a crença se sente ameaçada e vulnerável. Nesse sentido, o fundamentalismo protestante, surgido na segunda metade do século XIX, apresentou-se justamente como reação aos processos de mudanças culturais desencadeados pela modernidade. Procurou construir certezas em meio à instabilidade social que então se disseminou e restaurar a moralidade da sociedade vista como decadente. Buscou, sobretudo, a regeneração do ser humano, visto como degenerado pelo pecado. Resultou de contradições profundas que se instauraram no interior do protestantismo e também nas relações entre o contexto social e o universo de representação religiosa (ORO, 1996).

3.5.1.1 O confronto com o liberalismo teológico

Influenciados pela modernidade, alguns setores do protestantismo assumiram uma postura liberal e modernizante. Buscavam atualizar seus modelos de referência cultural e conjugar o cristianismo protestante com os valores modernos. Novas correntes teológicas e religiosas liberais então se difundiram, procurando diálogo e inserção no mundo moderno. Diante desse quadro, não tardou uma reação de grupos conservadores. Estes passaram a se sentir insatisfeitos com o contexto socioeconômico de avanço do capitalismo, com as mudanças sociais provocadas pelo processo de industrialização e pelas migrações que proporcionaram um novo referencial moderno e liberal. Como consequência dessas mudanças, houve um abalo dos princípios éticos e morais que até então vigoravam. A presença de novos valores liberais se apresentava, para os conservadores, como influência negativa do relativismo e da permissividade (ORO, 1996) na religião. Nesse caudal de uma cultura formatada pelo relativismo e pela instabilidade da vida social, os grupos fundamentalistas se levantaram como defensores da moral pessoal e da moralidade social vistas como decadentes. Apresentavam-se também como combatentes das ideias teológicas liberais inspiradas no modernismo. Acreditavam que os valores humanos seriam resgatados com a volta física de Jesus Cristo para instaurar seu reino, porém se sentiam responsáveis por lutar, desde já, por este resgate.

O liberalismo teológico, combatido pelos fundamentalistas, acreditava em respostas naturais para os problemas pessoais e sociais. Já os fundamentalistas acreditavam que os questionamentos humanos deveriam ter respostas que remetem para as realidades sobrenaturais.

Além de uma reflexão teológica aberta às ciências e ao espírito da modernidade, o liberalismo teológico, ou modernismo teológico, apresentava também alguns pressupostos essenciais (ORO, 1996):

- 1) Era aberto às teorias das ciências da natureza, especialmente a teoria evolucionista de Darwin. Com essa postura, assumia também uma atitude mais flexível em relação à crença no criacionismo;
- 2) Sua reflexão teológica levava em conta a crítica bíblica, ou a teoria das fontes¹⁶.

¹⁶ Teoria das Fontes é a teoria segundo a qual os cinco primeiros livros do Antigo Testamento (chamados de Pentateuco) são resultado de uma composição a partir de quatro fontes principais e de épocas diferentes: javista, eloísta, deuteronomista e sacerdotal. A fonte javista (conhecida pela letra J) contém relatos de diversas épocas diferentes. É original de Judá, no sul do antigo Israel, e, em geral, atribui a Deus o nome de Yahweh; a fonte eloísta (conhecida pela letra E) também contém relatos de diversas épocas, sendo original de Efraim, no norte do

- 3) Considerava a influência religiosa e cultural dos povos vizinhos de Israel na formação do judaísmo primitivo;
- 4) Defendia o progresso da revelação, que se daria com a influência dos fatores naturais, econômicos, políticos e religiosos.
- 5) Aceitava o naturalismo, que propunha explicações naturais e filosóficas para os acontecimentos, deixando de lado explicações sobrenaturais;
- 6) Compreendia que o cristianismo primitivo fora deturpado pelo apóstolo Paulo, quando ele que introduziu a doutrina da justificação pela fé;
- 7) Aceitava o uso de técnicas e métodos das ciências históricas, sociais e naturais no estudo da Bíblia e de seus manuscritos. Isso trouxe profundas repercussões na reflexão teológica.

Havia, portanto, um contexto de difusão da visão de mundo modernista que se baseava nos avanços científicos. Todas essas conquistas científicas levavam a invalidar uma leitura literal da Bíblia. Os conservadores, por sua vez, ao se colocarem em oposição ao modernismo teológico, estavam combatendo uma suposta ameaça aos fundamentos da civilização cristã. Para eles, a utilização de técnicas e métodos científicos alheios à fé colocava em risco a integridade do cristianismo. A teologia estaria, portanto, sendo deturpada e se distanciando da pureza da verdade absoluta da bíblia. A reação do conservadorismo fundamentalista foi logo negar a validade do modernismo teológico, atacando-o como inimigo da fé. E, por se considerar o defensor da genuinidade da religião cristã, o conservadorismo se elevou ao patamar de único e verdadeiro cristianismo. Mas esta reação aponta para o fato de que, na verdade, a visão religiosa de mundo estava abalada sob o impacto da modernidade e da ciência moderna.

3.5.1.2 O confronto com a modernidade

Armstrong (2001) explica que o etos moderno provocou modificações na religião. No final do século XIX, membros das religiões estabelecidas tiveram a sensação de que suas

antigo Israel. Em geral, trata Deus com o nome de Elohim. A fonte deuteronomista (conhecida pela letra D) provém dos círculos ligados ao ensino doutrinário. Contém longos discursos e princípios reguladores e usa fontes literárias tanto do norte quanto do sul do antigo Israel. Sua redação final se deu por volta dos anos 597 a 538 a. C. Por fim, a fonte sacerdotal (referenciada com a letra P, do alemão *Priester* e do inglês *Priest*, que significam sacerdote). É a fonte dos escritos elaborados pelos membros dos grupos de sacerdotes judaicos, que estiveram profundamente envolvidos no processo de compilação tardia ou final dos escritos bíblicos que constituem o Antigo Testamento.

crenças corriam o risco de sucumbir diante das investidas da modernidade. Por isso, lançaram mão de diversas estratégias para salvar a fé que estava passando por crises.

Alguns se afastaram da sociedade moderna e criaram instituições militantes que lhes serviriam de baluarte e refúgio; alguns planejaram uma contra ofensiva; outros começaram a construir uma contracultura e um discurso próprios para fazer frente à tendência secularista da modernidade. Havia uma crescente convicção de que a religião tinha de ser tão racional quanto à ciência moderna. No início do século XX, uma nova postura levaria à primeira manifestação evidente da combativa religiosidade que hoje chamamos de fundamentalismo. (ARMSTRONG, 2001, p. 194).

Se os inimigos internos para os fundamentalistas eram os protestantes partidários da teologia liberal e dos métodos da crítica histórica e literária de interpretação bíblica, o inimigo externo era, portanto, a modernidade e a mentalidade científica moderna, representada principalmente pelo darwinismo. Quanto mais a modernidade se alastrava nas sociedades, mais incertezas eram propiciadas pelos questionamentos feitos às tradições culturais e religiosas estabelecidas. Em meio a instabilidades, a religião percebe que suas afirmações e dogmas começam a dar lugar para a ciência. Mas a ciência também não se apresentava estável, pois suas próprias afirmações também eram questionadas através dos próprios procedimentos científicos e, então, as certezas científicas voltavam a serem possibilidades. Desse modo, o solo da modernidade se mostrou como um terreno movediço que gerava insegurança, sobretudo para os setores da sociedade que mais eram aferrados a cosmovisões tradicionais.

Os fundamentalistas se opunham tenazmente à modernidade, discordando das consequências que ela trazia para a sociedade e para os indivíduos. Também hostilizavam o comunismo, principalmente por causa de seu veio ateuista. Modernismo, evolucionismo e comunismo se apresentavam cada vez mais, para a mentalidade fundamentalista, como ameaças à fé baseada literalmente na Bíblia. Diante dessa situação, os fundamentalistas se apresentavam como militantes que buscavam reavivar a fé, minimizar a concepção secularista da pessoa, bloquear a corrente liberalizante que estava permeando as igrejas e combater as mudanças nos valores culturais e nos costumes. Não admitiam como verdade qualquer discurso que contradissesse a verdade já dada por divina revelação, principalmente se fosse o discurso científico. A única certeza seria a do registro bíblico e ele está em oposição à secularização religiosa da modernidade.

O que causou o mal estar dos conservadores em relação à modernidade foi a cosmovisão que ela trouxe consigo. O pluralismo, a liberdade individual, o liberalismo econômico, o cosmopolitismo, a democracia, a racionalidade científica, a crítica, o progressismo e o secularismo são elementos que fazem parte do arcabouço moderno e que foram se impondo em meio a um processo de mundialização que avançava de modo acelerado e gradativo. As diversas culturas foram se aproximando e se homogeneizando em muitos aspectos. Nesse contexto, a religião foi paulatinamente sendo empurrada do domínio público para o privado. Foi perdendo sua força na sociedade e tendo sua voz, que antes era preponderante, cada vez mais misturada a uma variedade de outras vozes que passavam a ter seu lugar no meio social. Diante desses fatores, a religião foi se percebendo ameaçada e os conservadores se enrijecendo ainda mais em suas posturas e buscando afirmar seu particularismo. O mito de uma civilização cristã ocidental, materializada na cultura dos países dominantes, passa a ser afirmado com mais veemência pelos fundamentalistas. Esse mito passava a lhes servir como justificativa para a renúncia intransigente à racionalidade e às ciências. Para confrontar com os transtornos socioculturais engendrados pela modernidade, utilizaram-se da Bíblia como instrumento apto a dar sentido e direção. Se os valores sociais e religiosos estavam passando por questionamentos e instabilidade, o recurso à infalibilidade bíblica se tornou o meio único e suficiente para os fundamentalistas darem cabo à agitação. Através de uma leitura literal e uma interpretação bem simplista, as pessoas podiam reconstruir seu universo de representação simbólica sobre o alicerce da Escritura Sagrada.

Desse modo, pode-se perceber no fundamentalismo um esforço por fazer valer uma fé repassada de descrença e não apenas uma fuga da modernidade. É uma atitude de desmentir a própria dúvida que se infiltrou no campo da religião e, por isso mesmo, uma face da própria modernidade. Quando os fundamentos da religião começaram a desmoronar, a tentativa fundamentalista foi a de proporcionar novamente aos indivíduos, desenraizados e inseguros, um apoio psíquico através da afirmação intransigente daqueles mesmos fundamentos.

Superar a modernidade e a desorientação ocasionada por ela tornou-se a bandeira do fundamentalismo. Mas há de se notar que essa atitude de reação não se direciona especificamente contra o mundo moderno, mas, sobretudo, às crises que o mundo moderno proporcionou às comunidades de fé e suas convicções básicas. Pode-se então perceber que a mentalidade fundamentalista é uma identidade ameaçada, temerosa e perpassada por incertezas. É por esse mesmo motivo que a reação é agressiva, apontando, delimitando e criando inimigos reais ou imaginários.

Os fundamentalistas protestantes, porém, assumiram uma atitude ambígua em relação à modernidade. Se por um lado, buscaram reagir energicamente aos efeitos dela na sociedade e na religião, por outro começaram a utilizar, sem qualquer inibição, os instrumentos da tecnologia moderna. Passaram a se servir com muita astúcia, por exemplo, dos novos meios de comunicação modernos, para difundirem seus ideais e suas doutrinas. Assumiram ainda, em sua vivência religiosa, um traço marcante da modernidade: o individualismo. E, mais paradoxalmente ainda, passaram a utilizar-se da racionalidade científica para argumentar a favor de seus pressupostos.

3.5.1.3 Messianismo norte-americano

O surgimento do fundamentalismo protestante nos Estados Unidos se mesclou com o ideário messiânico que se fazia presente naquele país, em fins do século XIX. As intervenções na vida interna de outros países – tais como boicotes econômicos e invasões militares – justificavam-se através da ideia de que a nação estadunidense formava o povo eleito por Deus e que, portanto, possuía uma missão especial em relação aos demais povos. Uma espécie de novo Israel. Essa ideia sempre foi fomentada e sustentada pelo protestantismo, enquanto religião preponderante entre os estadunidenses. Bonome (2007) lembra que a religião norte-americana sempre proporcionou legitimação para as ações bélicas e para a ostentação de superioridade do país, pois sempre sustentou a crença de que o povo norte-americano constituía o povo escolhido por Deus para levar a verdade aos confins da terra. É justamente essa premissa que se encontra em qualquer universo simbólico fundamentalista. Assim, a supremacia norte-americana se firmava também sobre um argumento tipicamente religioso. Nesse contexto, o protestantismo missionário se amalgamou com a cultura norte-americana e o fervor de expandir o reino de Deus se confundiu com o expansionismo dos Estados Unidos.

Na época do governo do presidente George Bush (do ano 2001 a 2009), ficou expressa a influência do fundamentalismo protestante na mentalidade dos políticos estadunidenses. Eles tendem a crer que são os detentores da verdade, do certo e do errado, e que lhes cabe a condução dos destinos do mundo. Bonome (2007) ainda comenta que, influenciados por uma ética protestante calvinista, eles agem como que fazendo tudo para Deus. A importância dada aos pressupostos religiosos é tamanha que lhes incute um senso de justiça que os faz pensar que eles estão sempre certos, o que, evidentemente, é uma ideologia.

Tocqueville (2000) diz que na atitude dos estadunidenses, em relação aos outros países, fica demonstrada a crença em sua eleição divina como povo. Essa eleição justifica a

dominação sobre os outros, que não são eleitos. Essas ideias estão bem fundamentadas no calvinismo. João Calvino (1509-1564), no *Tratado da Religião Cristã*, sustenta que os fiéis serão recompensados e os infiéis destruídos: “Ademais, enquanto o Senhor promete a bênção da presente vida aos filhos obedientes, ao mesmo tempo, acena com mui certa maldição defronta a todos os filhos contumazes e desobedientes.” (CALVINO apud BONOME, 1996, p. 31).

Ideologias políticas aliadas a elementos religiosos constituíram o pano de fundo para que o fundamentalismo fosse gerado e expandido na nação americana. Isso demonstra mais uma vez, na história da humanidade, como a religião pode se aproximar de pretensões ideológicas e ser utilizada por elas, como também misturar-se com ideologias seculares para ganhar força em suas pretensões.

3.5.1.4 O milenarismo

Uma das doutrinas desenvolvidas pelo fundamentalismo protestante histórico diz respeito ao milenarismo. O texto bíblico utilizado, ao pé da letra, para essa formulação está no livro do Apocalipse:

Vi então um anjo descer do céu, trazendo na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele agarrou o Dragão, a antiga Serpente – que é o Diabo, Satanás – acorrentou-o por mil anos e o atirou dentro do Abismo, fechando-o e lacrando-o com um selo, para que não seduzisse mais as nações até que os mil anos estivessem terminados. Depois disso, ele deverá ser solto por pouco tempo. (Apocalipse 20, 1-3)

Enquanto combatem as correntes teológicas liberais e a sociedade moderna, considerados como inimigos demonizados, os fundamentalistas também aguardam a segunda vinda de Cristo. Nesta vinda, ele reinará por mil anos sobre a terra e, depois, conduzirá os fiéis ao paraíso e os infiéis para a condenação eterna. O milenarismo pode ser compreendido na atitude de resistência conservadora em relação ao mundo moderno que se impôs de maneira irreversível. Recusando a mentalidade moderna, os fundamentalistas recusam também o mundo presente e aguardam um mundo futuro, que irá irromper na história humana como produto de uma intervenção divina e sobrenatural. No fundo, alimentam a esperança de superar definitivamente o caos proporcionado pela modernidade; superação que se dará numa época futura.

Embora busquem a fundamentação para essa doutrina no mesmo texto bíblico, os milenaristas dividem-se em duas vertentes: os pós-milenaristas e os pré-milenaristas (ORO, 2007). A respeito do pós-milenarismo, Armstrong (2001, p. 418) afirma que ele é uma “Crença escatológica de que Jesus voltará depois que os cristãos estabelecerem o milênio por seus próprios esforços virtuosos. Ao encerrar esse período de mil anos de paz e retidão, Cristo voltará à Terra mais uma vez e presidirá o Juízo final”.

O pré-milenarismo, por sua vez, é a doutrina dominante no fundamentalismo protestante. Segundo Armstrong (2001, p. 418), essa crença sustenta a ideia de que

(...) a segunda vida de cristo ocorrerá antes do milênio. A sociedade humana se depravou a tal ponto que Deus tem de interferir, enviando seu Filho. Depois de travar as batalhas preditas no livro do Apocalipse, Jesus estabelecerá seu Reino e reinará sobre a Terra por mil anos. Ao término desse período, o Juízo final encerrará a história humana.

As doutrinas milenaristas são enfatizadas pelos fundamentalistas porque lhes dão uma certeza quanto aos rumos da história. Com essas doutrinas, eles podem demonstrar ao mundo moderno e às correntes teológicas progressistas que Deus está no comando da história e do mundo. Desse modo, a comunidade fundamentalista sente que tem o futuro da humanidade sob seu domínio, pois esta revelação foi dada a eles e não aos infiéis. Esta convicção lhes impulsiona e motiva, para que continuem sua árdua missão de converter os outros e livrá-los desse mundo, que ainda está sob o domínio do mal.

Na esteira dessa mentalidade milenarista, está também a insistência na pregação do fim do mundo. Esta pregação tem como consequência a relativização das coisas terrenas e certa apatia para com os problemas sociais. A iminência do fim do mundo, considerado o reino do pecado, e a preocupação com a salvação individual são dois pontos da pregação fundamentalista que influenciaram bastante a visão de muitos segmentos religiosos posteriores. Essas posições levam o crente a agir no mundo buscando a honestidade, o cumprimento fiel do seu trabalho e a valorização dos carismas pessoais. No entanto, a fé religiosa que ele professa não precisa ter nada a ver com a ordem econômica e sócio-política. A sociedade é vista apenas como o terreno onde os valores religiosos devem ser expandidos e defendidos, mas não como lugar de engajamento para mudanças sociais. Por esse motivo, o fundamentalismo histórico assumiu atitudes conformistas e até mesmo indiferentes com relação aos problemas da sociedade. A atenção que deveria ser dada para a luta por um mundo

mais justo e igualitário é desviada para a luta entre Cristo e o Anticristo, considerados os únicos sujeitos da história. Assim, a consciência sobre a força que o ser humano tem sobre o futuro da história e sobre as possibilidades imensas que se abrem para a construção de uma nova ordem social dá lugar para a preocupação com a luta sobrenatural contra o pecado e contra o mal do mundo. Conseqüentemente, os crentes e as comunidades de fé se eximem de sua responsabilidade política, pois o que lhes importa é, sobretudo, preparar a igreja para a volta de Cristo, “como uma noiva que se enfeita para seu esposo.” (Apocalipse 21, 2).

3.5.1.5 Neofundamentalismo

Se no final do século XIX o fundamentalismo despontou como reação religiosa contra os efeitos da modernidade na vida social e na vida dos indivíduos e como movimento de oposição ao evolucionismo darwiniano e à racionalização que se infiltrava nos meios religiosos liberais, nas últimas décadas do século XX esse movimento assumiu novas posturas, passando do protesto sócio cultural para a militância política. Conforme Pace (1990), essas mudanças permitem falar de neofundamentalismo. O mesmo autor ressalta que o fundamentalismo, tradicionalmente indiferente às questões políticas, apresentou-se no início da década de 1980 como um sujeito politicamente qualificado.

O fundamentalismo inicial insistia no reavivamento da fé como solução para a pobreza e os males da sociedade. Tornar-se piedoso, honesto, trabalhador, simples, sóbrio e abraçar a fé protestante, a partir da conversão religiosa, era o caminho apresentado para se conseguir uma vida segura diante das instabilidades do mundo moderno. A pregação acentuava que o progresso social só aconteceria com a obediência à lei de Deus e a observância da moral cristã. A indiferença pela vida política, porém, consistia numa característica marcante da prática religiosa dos fundamentalistas.

Por volta dos anos 1970, líderes e fiéis fundamentalistas começaram a se engajar em discussões políticas e a se interessarem por assuntos emergentes no meio social. Iniciaram campanhas contra o aborto, a difusão dos contraceptivos, o reconhecimento dos direitos dos homossexuais, a igualdade de direitos das mulheres, a generalização das experiências sexuais fora do matrimônio e o progressivo processo de secularização da sociedade. Além disso, levantaram a bandeira de temas como a indissolubilidade matrimonial e a unidade da família.

Foram reações de grupos religiosos conservadores contra as reivindicações de setores não religiosos da sociedade que começavam a ganhar expressão.

A religião, nessa nova fase, passava a empenhar-se conscientemente para alcançar o poder político, a fim de fazer valer suas posições e normativas. Visava a tornar o Estado uma instância de referência ética, clara e forte, a fim de contrabalançar a onda de permissividade moral que se difundia no meio social. Desta vez, os valores religiosos e morais – enfraquecidos pela evolução social e pelo laxismo governamental – passaram a ser defendidos não apenas para os grupos religiosos, mas também para a sociedade como um todo. A reação fundamentalista se amplia para além do campo religioso e se dirige para as práticas sociais em geral. Ao estender sua atuação para outras realidades sociais, o neofundamentalismo configurou-se como um sistema ideológico singular. Armstrong (2001, p. 312) explica que “O ataque fundamentalista surpreendeu muitos secularistas. Eles achavam que a religião nunca voltaria a desempenhar um papel importante na política, porém ao terminar a década de 1970 houve uma explosão de fé militante”.

Os neofundamentalistas passaram a travar uma verdadeira guerra ideológica: organizaram multidões e tomaram iniciativas locais, a fim de impor-se como uma poderosa força nacional sobre as organizações políticas. Lançaram mão de um instrumento que se tornará extremamente útil para os movimentos religiosos a partir do final século XX: a mídia. Através da mídia, o neofundamentalismo criou um marketing poderoso, conseguiu financiamentos abundantes e recrutou os conservadores para uma cruzada em favor de um Estado menos fraco e de uma sociedade menos liberalizante, particularmente no plano moral. Foi dessa maneira que o neofundamentalismo se expandiu por entre as margens sociais econômicas e culturais da sociedade americana, ao mesmo tempo em que se afirmava como cultura dominante de base protestante.

Se o neofundamentalismo se apresentava, no final do século XX, como forte referência religiosa e também como um sujeito politicamente qualificado, há que se precisar, contudo, quais os objetivos de sua militância política. Na realidade, a nova forma de fundamentalismo continuou configurada como uma fé cristã inteiramente voltada para o sobrenatural e o a-histórico. Uma fé passiva e em busca de sinais miraculosos, cristalizada numa suposta reta doutrina e dispensando o trabalho da reflexão teológica. Continuou com a marca do desinteresse pelo social e do fechamento das igrejas para o mundo, não favorecendo projetos nem gerando utopias. O dogmatismo autoritário, ultraconservador e centrado numa

interpretação literal da Bíblia continuou com o seu peso de sempre. A que se refere, portanto, essa militância política?

Antes de qualquer coisa, o neofundamentalismo continuou como uma referência estreita à Bíblia e se manifestou através de uma militância agressiva em favor da moralidade tradicional, do valor e da visibilidade da religião e de seu reconhecimento jurídico. Por isso, passou a dar suporte a candidatos políticos que se mostravam defensores dos valores religiosos e da moral tradicional ou que, pelo menos, se comprometessem em defender leis que atendiam aos objetivos dos grupos neofundamentalistas. Essa empreitada levou ao apoio e eleição de políticos que se apresentavam como portadores e defensores de princípios religiosos, às vezes até organizados em grupos nas sedes de governo como, por exemplo, a bancada evangélica no Brasil. A inserção na política, portanto, teve como objetivo ganhar força na luta contra tudo o que, para os religiosos, remetia à permissividade, à decadência moral e a degradação familiar. As lideranças neofundamentalistas passaram a não medir esforços para conseguir cada vez mais influência política e para promover mobilizações na sociedade, como forma de fazer pressões no governo, a fim de ganhar reconhecimento para os princípios religiosos nas leis do Estado.

Toda essa militância política se baseia no sistema ideológico fundamentalista segundo o qual a sociedade deve se inspirar diretamente nos ensinamentos bíblicos. Para os neofundamentalistas, a autoridade da Sagrada Escritura é indispensável para combater os desvios nas práticas sociais, pois esses desvios acontecem justamente por causa da infidelidade doutrinal (ORO, 1996).

O neofundamentalismo apresenta-se como um movimento que deve ser pensado no contexto de mudanças específicas a nível mundial, em fins do século XX. Quando, em 1822, Friedrich Nietzsche (2012) escreveu em *A gaia ciência* que Deus estava morto, ele expressou o espírito de sua época, fez um diagnóstico da cultura de seu tempo e denunciou o niilismo em que a Europa estava mergulhada. Não interessava se Deus existe ou não, o que Nietzsche queria afirmar é que a influência da religião na vida da sociedade tornava-se cada vez menor. As igrejas, os mitos, as ideias, os ritos, a moral fundamentada na teologia, tudo isso estava se enfraquecendo e desaparecendo. Não só a religião estava sendo relegada, mas também a crença em seus valores metafísicos e a crença em verdades últimas.

As teorias da morte de Deus causaram forte impacto na sociedade europeia não só no momento em que foram formuladas, mas também no século que se seguiu. Em fins do século

XX, por volta dos anos sessenta, a Europa vivia as consequências dessas teorias. Os anos setenta, por sua vez, foram permeados pela dúvida (ORO, 1996). Esses efeitos também tiveram eco nos Estados Unidos. Nessa época, muitas igrejas continuavam a se esvaziar, como ocorreu após a Segunda Guerra Mundial. As instituições religiosas tradicionais estavam caindo em progressivo descrédito. No âmbito dessa crise, torna-se compreensivo o surgimento do pensamento apocalíptico que se caracteriza pelas ideias dualistas, pela compreensão de uma luta entre o bem o mal, entre Deus e o Demônio, pela preocupação com o fim dos tempos e pela insistência na intervenção divina para implantar a ordem no mundo. Trata-se de tentativas religiosas de responder ao caos mais uma vez instalado na sociedade.

Além do descrédito religioso, também se fizeram presentes no final do século XX alguns medos que desestabilizaram a humanidade: a epidemia da AIDS, o aquecimento global devido ao efeito estufa e as guerras que se deflagravam como, por exemplo, a Guerra Fria entre Estados Unidos e a União Soviética. O avanço do sistema mundial de mercado também trazia incertezas e levava a pensar que a religião já não tinha mais nenhuma palavra que pudesse ter serventia para a sociedade, tal como ela estava se configurando. De fato, as novas instituições que passaram a reger a vida social – tais como as bolsas de valores e de mercadorias, o mercado financeiro e as empresas – apresentavam-se fora do alcance das religiões.

O processo de globalização tornou-se fator de destaque nesse contexto (ORO, 1996). Com ele, as desigualdades e contradições sociais se acentuaram. A economia passou por crises profundas, levando muitos a frustrações e gerando desemprego, instabilidade financeira, fuga para a economia informal e insegurança social. Uma parcela imensa das classes populares se viu excluída do estrato social que se beneficia do mercado de trabalho estável e rendoso. Exclusão também dos bens materiais e culturais produzidos pela nova ordem econômica. Ao mesmo tempo, a mentalidade materialista – expressa na busca do lucro, no consumismo exacerbado e na supervalorização do mercado – incrementou o individualismo e a solidão. Uma onda de massificação humana e homogeneização propiciaram novas formas de relações sociais mais superficiais e interesseiras. Boff (1994, p. 65) ressalta que “Por todo o mundo, os mesmos valores do sistema global, as mesmas tendências culturais, o mesmo estilo de consumo.” A identidade de povos e sociedades se enfraqueceu e os vínculos de solidariedade se diluíram. As crenças, culturas, valores historicamente aceitos e condições humanas específicas de vida se confrontaram e passaram a ser desvalorizadas diante do processo de mundialização. O mundo cotidiano das pessoas

sofreu as consequências dessa crise. O empobrecimento e a desintegração da cultura tradicional dos povos, a alienação e a invasão da mídia fizeram com que o sentido e a segurança que as pessoas experimentavam se evaporassem numa espiral caótica.

No que diz respeito aos Estados Unidos, há outros aspectos próprios que compõem o contexto em que emerge o neofundamentalismo: o fracasso da nação norte-americana na guerra do Vietnã, seu crescente endividamento externo, a aceitação de novos valores pela sociedade – sobretudo pelos jovens que já não aceitavam os valores tradicionais – e a inexpressividade da religião, que já não tinha mais tanta relevância social. Não havia mais um suporte consistente de valores coletivos que sustentasse a nação. A religião, que anteriormente exercia um papel integrador, já havia perdido seu status de religião civil e instância legitimadora da vocação messiânica dos Estados Unidos. Estas mudanças rápidas e profundas no tecido social provocaram um desencanto generalizado e um vazio de sentido, situação esta que constituiu uma nova oportunidade para florescer novos movimentos religiosos fundamentalistas.

O movimento religioso neofundamentalista desenvolveu-se nesse contexto em que a sobrevivência econômica se encontrava ameaçada e em que as organizações coletivas se depararam com suas possibilidades subjetivas e objetivas abortadas. As novas expressões religiosas que despontaram vieram tentar preencher o vazio com novos laços sociais e com promessas de salvação, ao mesmo tempo em que exprimiam em termos maniqueístas as contradições da sociedade. Mais uma vez, o fundamentalismo do final do século XX se expressou como resposta à insegurança, à ameaça, à falta de normas diretivas e à falta de perspectivas de futuro que as condições da sociedade apresentavam.

Segundo Pace (1990), na sociedade massificada, onde os indivíduos se perdem no anonimato e na luta por sobrevivência em meio ao caos social, surgem duas necessidades religiosas. A primeira diz respeito à vontade generalizada de ter uma experiência direta do sagrado, de sentir de modo palpável uma força transcendente. Talvez seja isto que explica o enorme sucesso de pregadores carismáticos que atraem multidões, anunciando, de modo espetacular, um Deus que se faz presente ao indivíduo para salvá-lo, curá-lo de todas as doenças físicas e psíquicas, libertá-lo de todos os males e dar-lhe a felicidade e o bem estar que tanto almeja. A segunda é a necessidade de uma experiência religiosa pessoal, para superar o medo e a falta de reconhecimento que os indivíduos experimentam num final de século marcado pelo estresse e pela insegurança devida ao arrefecimento da religião.

Conforme Pierine (2003, p. 40), “a experiência religiosa é a experiência humana por excelência justamente porque é a experiência de um sentido radical.” Por isso, o enfraquecimento das religiões tradicionais fez-se acompanhar também por um enfraquecimento do sentido para a vida. A partir disso, compreende-se que a experiência direta do sagrado e o medo coletivo, fora do controle das igrejas tradicionais, constituem os principais elementos da necessidade religiosa que anima os membros de grupos religiosos que se reconhecem no neofundamentalismo evangélico.

A busca de segurança pessoal faz com que a experiência religiosa neofundamentalista assuma um forte traço da cultura hipermoderna: o individualismo. Numa sociedade em que a fragmentação social se expressa como tendência mais forte do que a tendência à integração comunitária e à pertença coletiva, o processo de privatização do sentimento religioso se manifesta como mais um aspecto do individualismo. As pessoas tendem a buscar uma forma de religiosidade que atenda a suas necessidades pessoais e momentâneas. Nesse contexto, os movimentos neofundamentalistas vêm tentar responder aos anseios individuais e, dessa forma, conseguem agregar grupos de pessoas que buscam a religião, acima de tudo, para satisfazer suas prementes demandas particulares. Com essa estratégia, esses movimentos conseguem dar vida novamente a uma comunidade de sentimentos religiosos e políticos, mesmo numa época de individualismo exacerbado.

Como o fundamentalismo histórico, o neofundamentalismo também se expressa em uma constelação de igrejas independentes entre si. Não constitui um conjunto coerente e homogêneo. Entre as igrejas cristãs que se sustentam nos ideais neofundamentalistas, podem ser reconhecidas as pentecostais. O pentecostalismo tem como característica marcante a importância que dá à experiência íntima do fiel. Outro ramo é o do fundamentalismo bíblico, que combate o subjetivismo como o mal do século e defende a ideia de que a Bíblia deve ser entendida objetivamente, tal qual está escrita.

Um meio atual onde o neofundamentalismo se faz muito presente, e pelo qual busca propagação, são as chamadas “igrejas eletrônicas” (ORO, 1996, p. 85). Essa forma de expressão religiosa diz respeito à forte presença de pregadores religiosos nos meios de comunicação social. Seja através de cultos televisionados ou de pregações onde não há a presença de um público, as igrejas encontraram esse meio eficaz de atingir um número maior de pessoas, chegando a suas casas através da mídia. Por meio de programas transmitidos pelo rádio, televisão e internet, os líderes ou grupos religiosos difundem suas doutrinas, divulgam

os endereços de suas igrejas, fazem insistentes convites e travam uma apaixonada batalha em busca de novos fiéis. A posse de espaços nos modernos meios de comunicação social significa, para as igrejas, a obtenção de prestígio, legitimação e distinção. Além de esses meios servirem para mobilizar grande número de pessoas em nome dos ideais da religião, também estão a serviço de um verdadeiro marketing da fé, pois através deles as igrejas podem lançar sua oferta de bens e serviços no mercado religioso.

A impetuosa busca de novos adeptos é também uma forte característica dos grupos neofundamentalistas. Isso explica a grande efervescência de movimentos religiosos fundamentalistas nas últimas décadas. Essa efervescência se mostra não apenas no berço do nascimento do fundamentalismo protestante, ou seja, nos Estados Unidos, mas também na Europa e, sobretudo, na América Latina. Oro (1996) lembra que na Europa, embora o crescimento das igrejas de cunho fundamentalista seja menor, no entanto continua numa escalada gradativa. Na França, por exemplo, a Igreja Evangélica ocupa um lugar relevante entre o protestantismo francês e se reconhece claramente como fundamentalista. Na América Latina, as igrejas pentecostais fundamentalistas se alastraram a partir da chegada e da influência de grupos religiosos norte-americanos, que vieram para o continente para realizar suas missões por volta do final do século XIX e durante o século XX. No Brasil, as igrejas evangélicas tiveram aumento significativo nos últimos anos. Conforme o censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), o número de evangélicos entre a população brasileira passou a ser de 42,3 milhões, ou 22,2% dos brasileiros. O aumento foi de 61,45% entre o ano 2000 e 2010. Trata-se de grupos religiosos em evolução dinâmica que, além do aumento numérico, conseguem se adaptar e se diversificar em grande variedade de expressões.

3.5.2 Fundamentalismo católico

Se o fundamentalismo em sentido estrito surgiu no seio do protestantismo norte americano, há, no entanto, fundamentalismos católicos que, com matizes próprios, também apresentam traços de conservadorismo, animosidade para com a modernidade e seus efeitos na vida social, bem como apego a tradições e textos investidos de uma sacralidade que os fazem ser considerados absolutos e inquestionáveis. Em vários setores do catolicismo

romano, pode-se perceber a mesma atitude fundamentalista de canonização de textos antigos, lidos de maneira literal. Não faltam também grupos católicos que se sustentam na convicção de que, em meio aos supostos desvios de alas mais liberais da Igreja, existe um pequeno grupo que, pela fidelidade à verdade da fé e à inspiração original, há de ser o portador da salvação para o mundo e para a própria Igreja (ORO, 1996). A diferença para com o fundamentalismo protestante está no fato de que os fundamentalistas católicos, normalmente, substituem os textos bíblicos pelos textos dos documentos dos concílios de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870). Se o fundamentalismo protestante se baseia na Bíblia, o católico se baseia na tradição dos textos do magistério eclesiástico.

No âmbito do catolicismo, a atitude de hostilidade para com a modernidade – típica também do fundamentalismo protestante – expressou-se historicamente durante o período das Guerras Mundiais, quando parte da Igreja Católica partilhava com os fascistas e os reacionários um “ódio comum pelo Iluminismo do século XVIII, pela Revolução Francesa e por tudo o que, em sua opinião dela derivava: democracia, liberalismo e, claro, mais marcadamente, o comunismo ateu (HOBSBAWN, 1995, p. 118)”.

Uma corrente conservadora e intransigente, que se aproxima do fundamentalismo, foi o movimento integrista, surgido na mesma época em que despontou o fundamentalismo norte-americano, ou seja, em fins do século XIX e inícios do século XX, e com a mesma atitude de oposição à modernidade. Opunha-se à corrente modernista de intelectuais católicos que desejavam aplicar os modernos métodos de investigação científica ao campo da teologia, da filosofia e das pesquisas bíblicas.

Os adeptos do integrismo se faziam os defensores da fé tradicional e se consideravam os representantes do verdadeiro catolicismo ou do catolicismo integral, daí a denominação do movimento. Tinham uma visão extremamente conservadora da autoridade eclesiástica, considerando seus pronunciamentos como dogmáticos. Eles sentiam verdadeiro ódio por tudo o que era considerado moderno. A recusa a toda inovação na Igreja fazia com que os integristas vissem por toda parte o inimigo modernista. “Teólogos, homens de ciência, políticos, pioneiros sociais, artistas, jornalistas, qualquer católico que exercesse sua missão no espírito de Leão XIII¹⁷, tornar-se-ia, mais cedo ou mais tarde, vítima de acusações

¹⁷ Leão XIII foi considerado um papa progressista por causa de suas doutrinas sociais e econômicas, nas quais ele argumentava a falha do capitalismo e do comunismo. Ficou conhecido como o *papa das encíclicas sociais*. A mais conhecida de todas é a intitulada *Rerum Novarum* (Das coisas novas), de 1891, que tratou sobre os direitos e deveres do capital e do trabalho, além de ter introduzido a ideia da subsidiariedade no pensamento social

integristas.” (MATOS, 1997, p. 264). Tinham veneração pelo papa Pio IX¹⁸ – por causa de sua aversão à modernidade – e desconfiavam do papa Leão XIII – por causa de seu espírito progressista e por sua sensibilidade para com as questões sociais. Durante o pontificado do papa Pio X (1903-1914), tiveram forte influência na Igreja Católica, chegando a obter uma sede própria no Vaticano (MATOS, 1997). Eram contrários à separação entre a Igreja e o Estado e reagiam contra o laicismo que colocou em crise a legitimidade do catolicismo romano no curso do século XIX. Bento XV, eleito papa em 1914, escreveu uma encíclica na qual condenou a mentalidade e os métodos integristas e proibiu o emprego do termo *catolicismo integral*. Mas o fim do integrismo, como corrente organizada no âmbito eclesiástico, não significou a total extinção de sua influência. Ainda podem-se observar mentalidades altamente conservadoras e intolerantes no catolicismo atual, que muito se aproximam do pensamento integrista.

O fundamentalismo católico pode ser percebido atualmente em algumas alas da Igreja que, com seus discursos inflamados sobre a moral sexual, defendem uma fidelidade absoluta aos princípios religiosos através, por exemplo, da proibição do uso de contraceptivos, da fecundação artificial, masturbação, interrupção da gravidez e uniões homossexuais. Além desses temas especificamente ligados à moral sexual, travam também um forte combate à eutanásia, diagnóstico pré-natal, divórcio, entre outros. No Brasil, há uma associação católica na cidade de Anápolis, no Estado de Goiás, que vez ou outra se envolve em polêmicas e processos jurídicos por causa de seus métodos reacionários e controvertidos de combater o aborto. Fundada em 1997 e denominada Associação Pró Vida de Anápolis, essa instituição com traços ultraconservadores é acusada de esconder adolescentes vítimas de estupros, que receberam autorização da justiça para o aborto (BONOME, 2009). Além desse exemplo, no Brasil ainda podem ser percebidos acentuados traços do fundamentalismo católico em movimentos mais retrógrados, como a Tradição Família e Propriedade (TFP) e, mais recentemente, a Renovação Carismática Católica, bem como em comunidades religiosas inspiradas na espiritualidade desta última.

católico. Esta encíclica marcou o início da sistematização da Doutrina social da Igreja Católica e influenciou fortemente a criação do Corporativismo e da Democracia cristã.

¹⁸ A aversão de Pio IX à modernidade se expressa em dois documentos publicados durante seu pontificado: a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus errorum*. Este segundo é constituído por oitenta condenações referentes a correntes político-sociais e filosóficas de cunho liberal. O concílio Vaticano I, convocado por este papa em 1870, também dificultou uma aproximação entre o campo moderno e a Igreja Católica.

Outro exemplo de intransigência fundamentalista no meio católico é a reação de vários setores conservadores contra a Teologia da Libertação, sobretudo setores da alta hierarquia eclesiástica. Nascida na América Latina depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín (realizada na Colômbia em 1968), a Teologia da Libertação é uma corrente teológica que parte da premissa de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres e, para que essa opção seja concretizada, a teologia deve usar também as ciências humanas e sociais. A proposta era de um novo modelo de cristandade que deixava para trás alguns princípios fundamentalistas, ao mesmo tempo em que levantava questionamentos relativos à hierarquia da Igreja. Exemplo desse questionamento está no livro *Igreja Carisma e Poder*, de Leonardo Boff¹⁹, publicado em 1981. Esse livro foi rechaçado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, liderada pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, que mais tarde se tornaria o papa Bento XVI. Para a Teologia da Libertação o significado da Bíblia é baseado na práxis política e econômica do leitor. Com isso, a história é que dá sentido à Bíblia e não a Bíblia que dá sentido à história. A proposta, portanto, é de uma hermenêutica bíblica imersa na história. Nesse sentido, para os mentores da Teologia da Libertação, “Deus está mais preocupado em falar ao grupo que ao indivíduo, às pessoas oprimidas que aos opressores, ao pobre que ao rico.” (BONOME, 2009, p. 72). Esse modo de interpretação bíblica contrapõe-se à hermenêutica fundamentalista, para a qual a Bíblia é considerada uma escrita infalível, isenta de erros e imutável. Na tentativa de sufocar as propostas da Teologia da libertação, setores fundamentalistas católicos levantaram a bandeira do retorno às premissas e afirmações anteriores ao Concílio Vaticano II²⁰.

Para o teólogo Hans Küng (1992), o fundamentalismo romano-católico se caracteriza por uma atitude de repressão à reflexão teológica. Busca a centralização do poder eclesiástico, corroendo a colegialidade, ou seja, a participação da comunidade eclesial nas decisões e direcionamentos para a Igreja. Apoiava os novos movimentos eclesiais por causa da tendência conservadora de grande parte deles. Preconiza um retorno à tradição, mas trai o espírito

¹⁹ Leonardo Boff é um teólogo, escritor e professor universitário brasileiro considerado um dos expoentes da Teologia da Libertação no Brasil. É também conhecido internacionalmente por sua defesa dos direitos dos pobres e excluídos e por suas reflexões sobre os problemas ecológicos. Em 1985, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé – órgão da Igreja Católica que tem a função de preservar e promover a fé católica – impôs-lhe um ano de silêncio obsequioso, por causa suas teses no livro *Igreja: carisma e poder*. Nessa época, ainda era frade franciscano e, posteriormente, deixou a vida religiosa.

²⁰ Convocado pelo papa João XXIII, o objetivo do Concílio Vaticano II foi refletir sobre a ação da Igreja Católica nos tempos atuais. A intenção do papa era promover uma renovação dos costumes na Igreja e adaptar a disciplina eclesiástica às condições do mundo moderno. Foi o vigésimo primeiro concílio da Igreja Católica, iniciado aos onze de outubro de 1962 e encerrado no dia oito de dezembro de 1965.

renovador do Concílio Vaticano II. Trata-se de um tradicionalismo aferrado ao passado e que nega a vitalidade da própria tradição. Esse tradicionalismo, de fato, é o contrário da Tradição Eclesial a que o Concílio Vaticano II preconizou como indispensável para a renovação que propunha para a Igreja Católica. Se para os fundamentalistas, o retorno à tradição significa uma busca de argumentos em escritos ou costumes antigos para sustentar suas posturas intransigentes e intolerantes em relação a situações atuais, o Concílio Vaticano II preconizou o retorno às fontes do cristianismo primitivo, com o intuito de levar a Igreja Católica a uma renovação de suas estruturas e costumes que, ao longo dos séculos, tornaram-na uma instituição fechada sobre si mesma e incapaz de diálogo com a modernidade. O retorno à Tradição do cristianismo primitivo significava, neste caso, um caminho de despojamento, simplificação e adaptação da própria Igreja, com o objetivo de torná-la capaz de diálogo e relações amistosas com o mundo moderno. Essa intenção foi expressa no discurso de abertura do Concílio, no qual o papa João XXIII pediu um *aggiornamento*²¹ para a Igreja.

Porto e Schlesinger (1995, p. 2542), definem o tradicionalismo como “Sistema religioso aferrado à tradição e impermeável a qualquer progresso e inovação doutrinária, ritualística e disciplinar”. Esses autores ainda ressaltam que os grupos tradicionalistas se opõem a toda tendência liberal e progressista. Nessa postura tradicionalista, a tradição é compreendida numa “perspectiva estática” e “aparece como afirmação do que sempre foi, é e será”, não sendo passível de desenvolvimento ou progresso (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 107). Esta perspectiva cristaliza o valor da tradição através da negação da mudança ou do desenvolvimento. Trata-se de uma atitude de negação das transformações e desafios do momento presente e de uma busca do passado que se imagina ter sido melhor. Nesse sentido, vale recordar que Freud diz que, em momentos de insatisfações, há uma tendência a imaginar um passado glorioso e uma tentativa de retornar a ele.

As eras há muito tempo passadas exercem uma grande e frequentemente enigmática atração para a imaginação dos homens. Sempre que estão insatisfeitos com seu ambiente atual — e isso acontece quase sempre — se voltam para o passado e esperam ser agora capazes de demonstrar a verdade do imperecível sonho de uma Idade de Ouro. Provavelmente ainda se encontram sob o encantamento de sua infância, que lhes é apresentada por sua memória não imparcial como uma época de ininterrupta felicidade. (FREUD, 1938, v. 2, p. 85).

²¹ Termo do idioma italiano para o qual não se encontra uma tradução satisfatoriamente adequada na língua portuguesa. Expressa o sentido de adaptação da Igreja Católica aos tempos modernos.

A Tradição Eclesiástica, que o Concílio Vaticano II buscou ressaltar, diz respeito àquilo que o segundo Concílio de Niceia (787) definiu como “verdade essencial” para o cristianismo (PORTO; SCHLESINGER, 1995, p. 2542). Refere-se à fé transmitida pela comunidade cristã primitiva e que não se restringe apenas ao que está codificado como Escritura Sagrada. Têm-se então duas fontes para a fé cristã: a Sagrada Escritura e a Sagrada Tradição, sendo que a segunda está presente na primeira e, ainda, a explicita. Fiorenza e Galvin (1997, p. 106) acentuam que, na teologia católica, “a revelação está registrada não somente na Bíblia, mas no coração dos cristãos. Consequentemente, o Espírito fala através de toda a vida da Igreja, incluindo sua atividade conciliar e litúrgica.” Esse modo de compreensão da Tradição Eclesial não a fixa em conteúdos escritos e lidos literalmente, mas a compreende numa dimensão de contínuo desenvolvimento e contínua reconstrução de sua integridade. As verdades essenciais da fé, nesse sentido, são consideradas como “afirmações de fé histórica e linguisticamente condicionadas” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 107). Desse modo, a Tradição deve ser interpretada levando-se em conta a historicidade da própria Tradição e o significado de suas afirmações. A declaração *Mysterium Ecclesiae* (1973) da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ressalta a historicidade da Tradição Eclesial, ao reconhecer que se deve considerar suas categorias linguísticas pelas quais é transmitida, seu contexto histórico, sua incompletude e as cosmovisões que a permeiam. “A essência do cristianismo não pode ser reduzida a uma arqueologia dos primórdios”, por isso, “a tradição se desenvolve e muda de uma forma que constantemente reconstrói o que considera paradigmático, o que considera ser sua visão ou ‘essência’” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 108).

3.5.3 Fundamentalismo Islâmico

O islamismo foi fundado por Maomé, um líder religioso, político e militar árabe, nascido em Meca aos vinte e cinco de abril de 571 e falecido em Medina aos oito de junho de 632. Segundo a religião islâmica, Maomé é o mais recente e último profeta do Deus de Abraão. Sendo a segunda maior religião do mundo em número de adeptos, o islã se define como uma crença monoteísta e tem como livro sagrado o Alcorão. Além deste, os fiéis também seguem a *Suna*, que consiste numa espécie de registro de tudo o que Maomé fez ou

aprovou durante o seu tempo como profeta e mensageiro de Deus. É considerada uma norma de vida a ser praticada. O islã possui cinco pilares:

- a) *Shahâdah* (confissão): refere-se à declaração fundamental da fé mulçumana, segundo a qual não há outro deus além de Alá e Maomé é seu o mensageiro.
- b) *Salât* (oração): que deve ser feita diariamente pelo mulçumano, cinco vezes e voltado em direção à cidade de Meca.
- c) *Zaqat*: imposto de esmola
- d) *Sawm*: o jejum do mês de ramadá
- e) *Hajj*: peregrinação à Meca

Como acontece no cristianismo, no islamismo também se encontram grupos fundamentalistas, que possuem características comuns com os fundamentalismos católico e protestante. Para os fundamentalistas islâmicos, o Alcorão é o livro sagrado onde se encontra literalmente presente a verdade revelada por Alá e sua divina vontade. As palavras de Alá nele contidas são inquestionáveis e devem ser observadas com inteira submissão e obediência. Mas, como qualquer outro livro considerado sagrado em outras religiões, o Alcorão também está sujeito a diversas interpretações, conforme os diversos interesses de múltiplos grupos religiosos. Cada um desses grupos defende sua leitura como a verdadeira, o que gera conflitos no interior do mundo mulçumano, de modo análogo ao que acontece no cristianismo com suas fragmentações sectárias.

Um elemento do universo religioso mulçumano que, com frequência, é utilizado pelos fundamentalistas é a *jihad*, guerra santa em nome de Deus. “Esta significava originalmente luta ou esforço contra as forças do mal, para o caminho de Deus prevalecer na terra.” (ORO, 1996, p. 28). Com o passar do tempo, a *jihad* passou também a significar combate em defesa do mundo mulçumano e contra a invasão de forças não islâmicas. Não é raro que grupos terroristas se sirvam de argumentos fundamentalistas e procurem dar a seus atos o sentido de guerra em nome de Alá.

Ultimamente, tem-se assistido, no cenário mundial, uma rápida e expressiva expansão do fundamentalismo islâmico, tendo como traço marcante uma postura antiocidental. Há de se ter em conta, porém, que esse fundamentalismo não diz respeito a toda a comunidade islâmica, que no seu conjunto soma mais de um bilhão de adeptos. Na verdade, o movimento fundamentalista de inspiração mulçumana é apenas uma minoria do mundo islâmico. Bonome

(2009) aponta alguns fatores que propiciam o avanço dessa vertente intransigente e radical do maometismo nas últimas décadas:

- a) Primeiramente, o setor mulçumano mais conservador e ligado à origem medieval de sua religião se sente ameaçado pela modernidade ocidental e pelo liberalismo. Daí sua reação de afirmação intransigente dos princípios religiosos.
- b) Outro fator é o apoio que algumas potências ocidentais têm dado a alguns regimes de governo economicamente conservadores e corruptos de alguns países árabes.
- c) O apoio incondicional e interesseiro que os Estados Unidos têm dado a Israel.
- d) A revolução radical iraniana ocorrida em 1979, que transformou o Irã em uma república islâmica teocrática.
- e) A presença ostensiva de grande contingente de forças armadas americanas na região do Golfo Pérsico, desde 1990.
- f) O regime de sanções econômicas contra o Iraque desde o ano de 1991 a 2003. Essas sanções foram um quase total embargo financeiro e comercial imposto pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas sobre a nação do Iraque. Teve como objetivo combater o governo ditatorial de Saddam Hussein, no entanto, o efeito produzido foi o agravamento do sofrimento dos iraquianos.
- g) Por último, o surgimento e desenvolvimento de redes terroristas mundiais, predominantemente ligadas ao fundamentalismo islâmico e que têm o objetivo de combater as democracias ocidentais, sobretudo os Estados Unidos e Israel.

O fundamentalismo islâmico se insere num movimento de oposição ao mundo ocidental: “Os mulçumanos colocam-se numa atitude apologética, nas pregações e publicações, devido àquilo que o Ocidente tem significado para a maioria de suas populações” (ORO, 1996, p. 37). Sentem-se incompreendidos e ofendidos em sua prática religiosa e em seus valores, mas, sobretudo, sentem-se vítimas de ingerências políticas e abusos econômicos por parte do mundo Ocidental, sobretudo dos Estados Unidos. A crescente dependência política e econômica das nações mulçumanas em relação ao Ocidente tem agravado a desigualdade social e gerado conflitos, bem como o aumento da dívida externa. Nesse contexto, quem se beneficia é uma minoria privilegiada e alguns líderes ditadores.

O mundo mulçumano se vê ameaçado, pois, com a infiltração ocidental, a cultura, a unidade social, a moralidade, a identidade e os valores islâmicos têm perdido lugar para os valores materiais ocidentais. Tudo isso explica a desconfiança para com o Ocidente e o esforço de renovação espiritual e de restauração da religião islâmica. No fundo, são tentativas

que os movimentos fundamentalistas empreendem para restabelecer, na sociedade, sua cosmovisão e seu universo simbólico. A afirmação e supervalorização das doutrinas e preceitos religiosos, junto com uma articulação política, têm como objetivo resgatar os valores fundamentais do passado, compreender as necessidades presentes da sociedade e fazer frente às transformações que ocorrem.

Kepel (1992) afirma que, por volta dos anos 60, inicia-se no Oriente um movimento de restauração do islamismo. Tal movimento visava a reimplantar e fortalecer os valores da religião na vida cotidiana e nos costumes, bem como direcionar a vida dos indivíduos a partir das normativas dos textos do Alcorão. Por detrás desse movimento, estava a intenção de romper com a cultura e a lógica da modernidade secular que, para alguns mulçumanos, seriam a causa das desigualdades sociais, da corrupção e do despotismo que se alastrou em seus países. Isso indica que, no fundo, há uma grande insatisfação com a situação sociocultural e política que o mundo oriental vive. Situação esta devida, em grande parte, à interferência e atuação de potências ocidentais, com seus interesses expansionistas, comerciais e financeiros. Nesse sentido, a insatisfação com a situação propicia o anseio por um mundo melhor. Mas esse anseio muda de tonalidade e passa do âmbito secular para o religioso. Como exemplo dessa mudança, Oro (1996) cita dois movimentos revolucionários que militavam pela instauração de um estado islâmico: a Frente de Libertação Nacional (FNL), na Argélia, e a Sociedade dos Irmãos Mulçumanos, no Egito. O primeiro diz respeito a um partido socialista argelino, criado em 1º de novembro de 1954 como uma fusão de pequenos partidos. Tinha o objetivo de obter a independência da Argélia frente à França. O segundo refere-se a uma organização islâmica radical. Fundada em 1928 no Egito, tinha como objetivo libertar a pátria islâmica do controle dos estrangeiros e infiéis (*kafir*) e estabelecer um estado islâmico unificado. Com a acentuação da consciência islâmica, muitos começaram a entender que a sociedade sem os princípios da fé maometana seria uma *jahiliyya* (barbárie). Desse modo o verdadeiro mulçumano tinha o dever de romper com essa barbárie e construir o Estado Islâmico.

Oro (1996, p. 29) fala que o movimento de “reislamização” da sociedade se desenvolveu, sobretudo, a partir das camadas populares, através da ampliação de uma rede de mesquitas e através da atuação de associações pietistas, que priorizavam mais os indivíduos que o Estado. Essa reislamização se daria mediante a propagação do islã por toda parte, a ruptura com o ambiente ímpio e a transformação da humanidade em comunidade mulçumana.

Se por um lado há forças e grupos islâmicos que se opõem aos princípios ocidentais

democráticos – por serem ocidentais – e às disfunções que por meio deles se realizam em seus países, há, no entanto, outros reformistas muçumanos abertos às conquistas do Ocidente e da modernidade. Esses reformistas criticam os movimentos restauradores que preconizam a revolução islâmica. Entendem que esse ímpeto revolucionário seria uma expressão da insatisfação social que teria sido envolta em um aparato religioso por dirigentes espertos; o que aponta para a perda dos verdadeiros valores religiosos. Portanto, importa ressaltar que, entre os movimentos que buscam uma reforma no mundo muçumano, nem todos se servem de motivações especificamente religiosas para seus objetivos.

Há grupos autodenominados fundamentalistas que são compostos por pessoas que se aprofundam na ciência islâmica, buscando conservar sua identidade. Não constituem um movimento popular, mas um domínio científico do maometismo. Buscam uma reflexão sobre a religião muçumana, desde as suas origens e fundamentos, e mantêm uma postura de abertura e tolerância para com outras religiões e culturas (ORO, 1996).

Isso mostra que no mundo islâmico há uma variedade de fenômenos e correntes de pensamento que nem sempre se enquadram na noção ocidental de fundamentalismo. Há correntes que não se apresentam como conservadoras, antirreformistas, com interpretação literal dos textos sagrados, nem com ênfase numa moral tradicional. O que essas vertentes possuem em comum é uma frustração cultural e religiosa diante da invasão da cultura ocidental e o desejo de reafirmar-se através do islã. Quanto aos grupos que assumem a missão de reislamizar a sociedade através da luta marcada pelo ódio e pela vingança, trata-se de segmentos que se servem de elementos e símbolos da religião maometana, adotando, ao mesmo tempo, atitudes impositivas, agressivas e devastadoras, próprias também do mundo Ocidental.

A apropriação de motivações religiosas como justificativas para projetos e investidas políticas se dá, por exemplo, nas ações dos grupos sunita e xiita. Esses grupos correspondem a duas correntes principais de interpretação islâmica. Os sunitas, conforme salienta Armstrong (2001), constituem um ramo majoritário dentro do islamismo. Têm a Suna do Projeta Maomé como a base de sua devoção, mas não diferem dos xiitas em matéria de crença. Por outro lado, não pensam que o líder do islã deva, necessariamente, ser um descendente de Maomé ou de seu genro Ali ibn Abi Talib. Buscam construir um Estado moderno sobre bases islâmicas que garantam a justiça social, a moralidade dos costumes e a vivência religiosa. Ao longo da

história, pretenderam restaurar a sociedade de Medina, construída por Maomé. Nesse projeto, subjaz

(...) a ideia de uma unidade social e política garantida pela vontade de Deus e de um povo em armas, uma sociedade de iguais, que escolhe democraticamente seu líder e se liberta da dominação colonial, apontando a mira para o Ocidente, que é o inimigo e símbolo de Satanás. (ORO, 1996, p. 33).

Os xiitas, por seu turno, são um ramo minoritário. Armstrong (2001) acentua que as posições teológicas desse setor mulçumano são semelhantes às dos sunitas, mas defendem que o líder da comunidade islâmica deve ser um descendente de Maomé. Veneram uma sucessão de líderes que descendem do Profeta, através de seu genro Ali, que pertencia ao Shiah, ou partido xiita. Esses líderes são considerados divinamente inspirados. Os xiitas têm como ideal assegurar a unidade da comunidade islâmica e almejam libertar os países mulçumanos da ocupação e penetração dos governos imperialistas. Para alcançar essa finalidade, acreditam ser necessária a criação de um governo islâmico. Têm como líder o Imã, o qual é considerado infalível, possuidor do conhecimento da verdade e isento de pecado. Sua palavra é investida da mesma autoridade que a palavra do profeta Maomé. Com relação à política, possuem duas ideias fundamentais: primeiramente consideram que a autoridade vem de Deus e, por isso, o líder deve ser submisso à lei divina. Entre os súditos deve haver uma relação de fraternidade e igualdade, pois, diante de Deus, todos são iguais. Em segundo lugar, creem que é da vontade de Deus que a sociedade seja dividida em classes, pois desta maneira se estabelece a harmonia entre os homens e se garante o crescimento produtivo do corpo social.

3.6 A relação entre o fundamentalismo religioso e o terrorismo

A imprensa tem veiculado, com frequência, notícias sobre atentados terroristas em diversas regiões do mundo. E o que tem ficado claro, pelo modo como as informações são divulgadas, é o fato de que esses atentados são produzidos, na maioria, por adeptos de movimentos extremistas que professam o islamismo. Essa forma de abordar o terrorismo tem alardeado a população mundial para o risco do avanço dos movimentos radicais islâmicos. Em meio a todo esse alarde, parece que se deixa de lado o fato de que “o terrorismo não é fenômeno recente” (BONOME, 2009, p. 132) e nem restrito aos grupos extremistas mulçumanos. Todas as civilizações que se desenvolveram ao longo da história da humanidade

e que se enriqueceram e povoaram as diversas regiões do mundo conheceram o terrorismo. Este sempre esteve presente tanto no interior das civilizações como também em suas relações exteriores com outros povos. Não é sem motivo que Freud (1915) afirma que a história da humanidade apresenta uma série de atos de violência e assassinatos entre povos e entre indivíduos.

Bonome (2009, p. 46) considera que o terrorismo é “o uso da violência ilegal como meio para se atingir um fim específico”. Na Convenção Internacional para a Supressão ao Financiamento do Terrorismo, de cinco de maio de 2014, a Organização das Nações Unidas definiu que o terrorismo é “(...) quando o propósito de tal ato, por sua natureza ou contexto, é intimidar uma população, ou compelir um governo ou uma organização internacional para fazer ou se privar de fazer algum ato.” (apud BONOME, 2009, p. 51). Na definição de Bobbio (apud BONOME, 2009, p. 52), “terrorismo é o recurso sistemático à violência como forma de intimidação da comunidade no seu todo”.

A partir dessas considerações, pode-se perceber que o terrorismo remete à prática da violência como instrumento de ação ou estratégia política. Atinge suas vítimas de modo indiscriminado, generalizando a violência. Busca a liquidação, a inibição ou a retratação da vontade do inimigo predeterminado, ao mesmo tempo em que tende a paralisar a reação de uma população que se sente ameaçada. Os atos terroristas atentam contra a liberdade e tranquilidade das pessoas e, especialmente, contra os poderes constituídos, por isso, pode-se dizer que a motivação política é inerente ao terrorismo. O ato violento praticado pelo terrorista propicia uma reação social. Constitui-se, portanto, numa relação de forças entre as partes envolvidas. Nesses atos, normalmente se serve da tática do espetáculo, visando-se a alvos civis e almejando um maior número possível de vítimas mortais. Por detrás dos alvos civis, os propósitos são, sobretudo, políticos. O terror praticado tem como objetivo desanimar os inimigos, pela imposição do terror. Sua pretensão política é fragilizar a confiança da população no Estado, que deveria garantir a segurança pública. Sentindo-se fragilizada, a população, imersa no medo, pode aceitar com mais passividade a nova situação proposta pela ação terrorista.

Se suas motivações são políticas, as justificativas para essas ações frequentemente são religiosas. Aqui podemos vislumbrar a relação entre o terrorismo e o fundamentalismo religioso. Os terroristas buscam sentido para suas ações com argumentos religiosos.

Ao longo da história das religiões não é raro encontrar o uso da violência como meio para afirmação e imposição de crenças. Hoje, porém, a religião passa a ser usada para justificar diversos atos de violência. O fenômeno atual do terrorismo possui um cunho mais político e ideológico que propriamente religioso, mas o discurso popular da religião serve-lhe como meio para sustentar o sentido de suas ações destruidoras.

Para o terrorista, sua ação tem como objetivo destruir o estabelecido, que é o pior, e construir algo melhor. As crenças religiosas, com seus códigos morais, tendem a polarizar o bem e o mal. Os discursos terroristas servem-se dessas polarizações, aplicando-as em relação às diferenças raciais, sociais e culturais. Por outro lado, se as ações terroristas são objetivamente absurdas por atentarem contra a integridade tanto das vítimas como dos protagonistas dessas ações, os elementos simbólicos da religião fornecem o sentido que sustenta esses atos. Morrer ou matar em nome de Deus e de sua vontade dá um sentido ao ato de terror, para o qual se espera uma recompensa em outra vida. Apelar para os valores religiosos de uma população é tática comum dos grupos extremistas. Essa tática se encontra presente, por exemplo, nos atentados a bomba e nos suicídios praticados por extremistas islâmicos da vertente xiita.

Bonome (2009) distingue três tipos de terrorismo com objetivos políticos e justificativas religiosas. O primeiro é o terrorismo seletivo que se caracteriza por determinar alvos específicos e se fundamentar em motivações também específicas. Exemplo desse tipo foi o ataque às torres do World Trade Center, em 2001, na cidade de Nova York, nos Estados Unidos. Esse ataque foi atribuído a grupos radicais islâmicos. O segundo tipo é o chamado terrorismo indiscriminado. Este se caracteriza pela intenção de espalhar o terror entre a população e, dessa forma, abalar o Estado e suas instituições. Por último, o terrorismo de Estado, que se refere às ações de governos ditatoriais que buscam dominar e controlar a população e neutralizar, por meios violentos, os discordantes ou dissidentes.

Há também uma diferenciação entre as vítimas dos atentados terroristas. Primeiramente, tem-se a vítima tática. Esta é a vítima fatal, que tem seu corpo ferido através da explosão de bombas ou outro artifício qualquer utilizado para causar a morte. Há também a vítima estratégica, que é a sobrevivente ao atentado. Esta permanece com sequelas psicológicas, afetada por uma insegurança constante. Outra é a vítima política, ou seja, o próprio Estado. Abala-se a confiança que a população tem nas instituições responsáveis pela

segurança e, desse modo, o Estado se torna frágil e sem credibilidade quanto a seu poder de garantir o bem estar dos cidadãos.

Na legislação brasileira, o terrorismo é considerado crime comum e hediondo. Não é passível de fiança nem de anistia nem de progressão de pena. Conforme a Constituição Brasileira de 1988 (apud BONOME, 2009), as relações internacionais brasileiras têm como um de seus princípios o repúdio ao terrorismo.

3.6.1 Justificação de atos terroristas através do fundamentalismo religioso

O atentado terrorista, pelo qual alguém se propõe até mesmo ao suicídio, precisa ter um sentido ou uma motivação muito forte. Esse sentido geralmente é buscado no discurso fundamentalista religioso.

Desde a época do *Ius Divinum*²², as sociedades estão estruturadas com base em princípios religiosos. A identidade de um povo geralmente é formada com forte influência da religião. Não é sem motivo, por exemplo, que o mundo ocidental é denominado como Ocidente Cristão.

Muitas ideologias e interesses se sustentam na religião, pois dessa forma conseguem respeitabilidade, aceitação e reconhecimento por parte das pessoas. Bonome (2009) lembra que, nos Estados Unidos, algumas leis são estabelecidas a partir de necessidades momentâneas e como estratégias políticas e bélicas. Mas essas leis precisam do apoio popular. Esse apoio é conseguido através da mídia que, servindo-se de um discurso pautado pelo fundamentalismo religioso, justifica a criação e a modificação das leis. Se as leis criadas são apresentadas como doutrinas religiosas, a aceitação delas é muito maior pela população e mais eficaz se torna sua aplicação.

Freud (1927, p. 28, v. 21), ao questionar o valor real que as ideias religiosas possuem, recorda a necessidade que as pessoas têm dessas ideias e o lugar privilegiado que religião ocupa nas sociedades:

²² Expressão latina que significa *Direito Divino*. Refere às leis, decretos e preceitos que são considerados como outorgados por Deus ou pelos deuses. Desde a antiguidade, as civilizações desenvolveram suas religiões pautadas por normas que eram consideradas de origem divina ou sobrenatural e, como tais, deveriam ser observadas acima das leis humanas.

Não obstante, tal como são, essas ideias — ideais religiosos no sentido mais amplo — são prezadas como o mais precioso bem da civilização, como a coisa mais preciosa que ela tem a oferecer a seus participantes. São muito mais altamente prezadas do que todos os artifícios para conquistar tesouros da terra, prover os homens com o sustento, evitar suas doenças, e assim por diante. As pessoas sentem que a vida não seria tolerável se não ligassem a essas ideais o valor que é para elas reivindicado.

É justamente por causa dessa influência profunda da religião na sociedade que o instrumento mais utilizado para justificar o terrorismo é o discurso religioso fundamentalista. Se o terrorismo vem pautado por interesses políticos (embora nem sempre partidários), os pressupostos e dogmas religiosos lhe servem como legitimação.

Por detrás do ato terrorista, pode-se fazer presente a falta de esperança e de perspectivas, o que leva muitas pessoas ao desespero e até ao ponto de explodir o próprio corpo como alternativa política (BONOME, 2009). E como o discurso religioso fundamentalista produz esperança e expectativa de um novo mundo e uma nova realidade com compensações futuras, o terrorista se apropria desse discurso como fundamento para sua ação. As justificativas são então escolhidas com base em determinadas representações simbólicas e imaginárias. São relacionadas ou identificadas com as representações simbólicas do universo religioso como, por exemplo, a representação do diabo, do mal ou do inimigo que precisa ser aniquilado para que se possa conquistar a paz e a sobrevivência da família e da sociedade.

Os terroristas geralmente são pessoas muito apegadas a convicções religiosas. Amam suas famílias e possuem forte vínculo de identidade com seu grupo social ou religioso. É em nome da afirmação e defesa da identidade grupal que agem como agem. Sua ação é uma tentativa desesperada de organizar o mundo a partir dos altos padrões da religião que professam. Como todo fundamentalista, o terrorista deseja ardentemente um mundo melhor que venha substituir esse mundo atual, que, conforme sua crença, está sob o poder do maligno. Almejam um mundo no qual poderão servir à divindade sem nenhuma interferência inimiga e onde todos viverão libertos das opressões de qualquer adversário. Aqui se pode perceber a nuance política atrelada ao simbolismo religioso, pois, mais que a própria morte, o que o terrorista deseja é satisfazer seu desejo de uma sociedade sem violência e sem a exploração do capitalismo representado pelas instituições financeiras e pelas grandes potências mundiais (BONOME, 2009).

Convicto da eficácia de seu sacrifício, o terrorista suicida entrega a vida pela causa que abraça. Ele é antes de tudo um crente fanático por seus ideais de divindade, de humanidade, de espiritualidade e de amor ao próximo. Luta para estabelecer o reinado de sua divindade no mundo. O que ele almeja não é a destruição do próximo e menos ainda de inocentes, mas a destruição do inimigo. Esse inimigo, no entanto, é criado e sustentado através do discurso religioso, que, por sua vez é fundamentado nos escritos sagrados. Aqui surge um paradoxo: frequentemente as vítimas são pessoas comuns. Mas para mentalidade terrorista, pautada pelo fundamentalismo religioso, tratam-se dos inimigos da divindade e de seus fiéis. Inimigos que são opositores da ordem desejada pelo Ser sobrenatural.

Os objetivos dos quais o terrorista está imbuído são considerados superiores por ele e o custo das ações é considerado ínfimo diante da elevada missão que pretende levar a cabo. Os discursos com conotação religiosa servem justamente para legitimar o custo, as destruições e as mortes, tanto das vítimas quanto dos executores dos atentados.

Ribeiro (2011, p. 586) considera que o problema do fanatismo religioso, que pode servir ao terrorismo, está no fato de que a religião é absolutizada em detrimento do valor fundamental da própria vida. O fanático, nesse caso, sacraliza um aspecto da realidade e o absolutiza, separando-o e elevando-o acima de tudo o que seja considerado como fora do sagrado. Diz ainda o autor que “na medida em que a própria vida é posta em segundo plano, ela é suplantada pela religião e o fanático assume um posicionamento violento para defendê-la como um valor absoluto.”

A partir do exposto, pode-se inferir que é o terrorismo que precisa justificar-se pelo fundamentalismo religioso e que não é o fundamentalismo que gera o terrorismo. No campo da religião, o fundamentalismo que rejeita os valores modernos e busca afirmar os valores tradicionais representa uma rejeição de mundo ou ascetismo religioso. É dessa atitude de rejeição de mundo e hostilização de um inimigo que o terrorismo se apropria para seus próprios fins. Basta olhar para os textos sagrados das religiões para perceber que neles é possível encontrar elementos que podem ser utilizados para finalidades terroristas. No Corão, por exemplo, está escrito que Alá (Deus) disse: “Para ameaçar o inimigo de Alá e também os vossos inimigos.” (Al-Anfal: 60, apud BONOME, 2009, p. 76). Nos escritos do Antigo Testamento, podem ser encontrados textos nos quais os israelitas pedem a Deus violência e morte para seus adversários. Como exemplo, temos o Salmo 58, que diz em relação aos inimigos:

Ó Deus! Quebra-lhes os dentes na boca; Senhor, demole os dentes desses leões. Que passem como água que escorre! Que Deus ajuste suas flechas, e ei-los ceifados! Que sejam como a lesma que desliza na sua baba! Como o feto abortado, que não vejam a luz do sol! Antes que vossas panelas sintam a fogueira de espinhos, tão vivo quanto a cólera, ele os varrerá. O justo se alegrará ao ver a vingança; lavará seus pés no sangue dos maus. E os homens dirão: ‘Sim, o justo frutifica; sim, há um Deus que julga na terra’. (Salmos 58, 7-12).

Outro exemplo pode ser encontrado no livro do Êxodo, onde se diz que Deus enviou dez pragas aos egípcios a fim de forçá-los, pelo sofrimento, a libertar os hebreus escravizados. Numa leitura fundamentalista, esse terror infligido por Deus ao Egito é justificado pelo objetivo de libertar os hebreus da escravidão a que estavam submetidos. Nesse mito hebraico, faz-se presente a ideia de que é necessário impor certo terror aos opressores, para que se consiga a libertação dos oprimidos. O terror é então compreendido como ação de Deus pela libertação do povo explorado.

Também no Novo Testamento, tido como escritura sagrada para os cristãos, encontram-se textos que, extraídos de seu contexto próprio, podem servir a interpretações que sustentem uma mentalidade de combate aos inimigos da fé. Por exemplo: “Não vos ponhais a imaginar que eu vim trazer a paz à terra; eu não vim trazer a paz, e sim a espada.” (Mateus 10, 34)

Nos escritos sagrados, portanto, encontram-se textos que, conforme o interesse de quem os lê, podem justificar a guerra e o terror causado aos inimigos, taxados de maus. Nesse sentido, também se encontra terrorismo nos mitos que se fazem presentes nas religiões. Geralmente, os mitos são explicações para as catástrofes. Têm um caráter pedagógico, pois visam a transmitir ensinamentos. As religiões transmitem os mitos através dos ritos. Mircea Eliade (1989, p. 14) apresenta o mito como imitação da ação divina: “(...) os comportamentos e as atividades profanas do homem encontram os seus modelos nos gestos dos Seres Sobrenaturais.” Um dos mitos mais presentes em várias culturas é o do dilúvio (Eliade, 1989), pelo qual Deus, ou os seres sobrenaturais, intencionaram acabar com a humanidade má e com o mundo decadente. Aqui se pode perceber o quanto é fácil, para a mentalidade terrorista, apropriar-se do discurso religioso fundamentalista, carregado de mitos. A mensagem captada é a de que a destruição tem origem na vontade de um ser divino ou sobrenatural, que pretende pôr fim à humanidade corrompida pelo pecado e transgressora das ordens divinas.

Uma vez que o fundamentalismo religioso traz consigo a ideia de conservação da tradição, de busca da pureza e santidade, de manutenção da imutabilidade primeira e de

resgate da ordem querida pela divindade, qualquer iniciativa terrorista pode encontrar, em qualquer cultura, esses ideais e tomá-los para justificar a violência a ser praticada. Se o fundamentalismo pode chegar a utilizar algum tipo de violência para fazer valer seus ideais e combater o inimigo real ou imaginário, o terrorismo, com muito mais sutileza, serve-se do discurso fundamentalista para validar suas ações, pois esse tipo de discurso é mais passível de ser obedecido por aqueles que acreditam em Deus. É dessa forma que ideologias ou qualquer projeto econômico, político ou religioso que pretendam se estabelecer, de forma impositiva e violenta, podem encontrar, no fundamentalismo, o necessário respaldo para suas ações extremas de destruição e aniquilamento daquilo ou daqueles que são rotulados de maus ou demoníacos.

A luta normalmente se dá entre um Estado – que mantém leis legitimadoras da injustiça e promotoras da ordem opressora estabelecida – e os indivíduos ou grupos, que se organizam em nome da libertação dessa opressão estigmatizada como diabólica. Por isso, é comum que o terrorismo se faça presente nos dois lados conflitantes. Nos grupos terroristas, que se organizam com o intuito de libertar-se da opressão e da abusiva ingerência de um Estado, fazem-se presentes indivíduos que têm o mais forte desejo de fazer seus semelhantes usufruírem a idade de ouro que haviam sonhado. Paradoxalmente são os que mais têm sensibilidade pelas misérias em que vivem suas nações. Otimistas, idealistas e sensíveis, mostram-se tanto mais intransigentes quanto maior sua sede de felicidade universal. Geralmente são os que mais derramam o próprio sangue em suas ações terroristas. Já nas ações terroristas do Estado, os que mais derramam sangue são aqueles que têm o desejo de dominar outros povos, submetendo-os ao seu poderio bélico, econômico e político. Isso significa que as ações dos grupos terroristas são carregadas de esperanças escatológicas da intervenção divina na mundanidade profana.

Nesse entrecruzamento entre ideologias políticas e econômicas com o universo religioso fundamentalista, percebe-se a perigosa mistura entre religião e política. Quando se relaciona atitudes políticas extremas com a religião, pode-se dar margem às mais diversas atrocidades, pois, no universo simbólico religioso, há elementos abundantes que podem ser manipulados em nome dos mais variados objetivos ideológicos. É nesse contexto que a política se faz religião, quando a religião torna-se instrumento de manipulação política. O líder político pode então se transformar numa espécie de profeta portador da vontade divina e sua palavra torna-se uma espécie de oráculo, como aquele dos profetas do antigo testamento: “assim fala o Senhor” (Jeremias 2, 2).

Embora o terrorismo esteja frequentemente vinculado a motivos políticos, pode também ser utilizado por grupos religiosos para afirmarem suas convicções. Isso acontece nos casos de grupos fundamentalistas judeus, islâmicos e cristãos. Há o exemplo dos grupos terroristas islâmicos na Argélia, como a Frente Islâmica de Salvação (FIS), o Exército Islâmico de Salvação (EIS) e o Grupo Islâmico Armado (GIA). Esses grupos islâmicos são responsabilizados por atentados que provocaram a morte de oitenta mil pessoas. Mas há também grupos cristãos que se servem de atos terroristas como o IRA²³, na Irlanda, e a Klu-Klux-Klan (KKK)²⁴, nos Estados Unidos da América do Norte. (BONOME, 2009).

O terrorismo também pode se fazer presente nas ações de grupos que buscam afirmação de identidade étnica como, por exemplo, o grupo denominado *Euskadi Ta Askatasuna* (do basco, Pátria Basca e Liberdade), mais conhecido pela sigla ETA. Trata-se de uma organização nacionalista armada, fundada em 1959 como um grupo de promoção da cultura basca. No final dos anos 1960, evoluiu para uma organização paramilitar separatista, lutando pela independência da região histórica do País Basco, cujo antigo território atualmente se distribui entre a Espanha e a França.

3.6.2 O terrorista como herói

Freud (1915, p. 335) diz que “os fundamentos do heroísmo repousam num juízo segundo o qual a própria vida do indivíduo não pode ser tão preciosa quanto certos bens abstratos e gerais.” Isso ajuda a compreender a postura dos fundamentalistas islâmicos, para os quais aquele que dá a vida pelo islã é herói e receberá como recompensa o paraíso, onde gozará de prazeres indescritíveis. No ato de matar ou morrer pela fé, esse tipo de crente demonstra sua obediência àquilo que considera ser a vontade de Deus. A obediência cega a

²³ O Exército Republicano Irlandês, mais conhecido como IRA (do inglês *Irish Republican Army*), foi um grupo paramilitar católico e reintegralista, que pretendia separar a Irlanda do Norte do Reino Unido e reanexar-se à República da Irlanda. Outrora recorreu a métodos terroristas, principalmente ataques bombistas e emboscadas com armas de fogo. Tinha como alvos tradicionais os protestantes, políticos unionistas e representantes do governo britânico.

²⁴ Ku-Klux-Klan (também conhecida como KKK ou simplesmente "o Klan") é o nome de três movimentos distintos nascidos nos Estados Unidos. Eles defendem ideias reacionárias e extremistas, tais como a supremacia branca, o nacionalismo branco, a anti-imigração e, especialmente em iterações posteriores, o nordicismo, o anticatolicismo e o antisemitismo. Esses movimentos se expressaram historicamente através do terrorismo voltado a grupos ou indivíduos aos quais eles se opõem.

essa vontade toma o lugar da racionalidade. Mesmo quando o fiel não compreende os motivos da ordem divina, ela deve ser acatada. Nesse contexto de exacerbado fanatismo, aquele que duvida, que busca pautar as atitudes pela racionalidade ou que pretende compreender a lógica divina torna-se alguém recriminado e considerado incrédulo. Porém, quem obedece ao mando divino é admirado, considerado santo e exemplo a ser seguido – mesmo quando se explode no meio dos inimigos. Geralmente predomina uma visão antropológica dualista, na qual o corpo é considerado inferior à alma. O corpo é visto como a sede do pecado, por isso é transitório e está sujeito à corrupção. Já a alma é imortal, é eterna. Está destinada a gozar o paraíso na presença divina, caso seja fiel à vontade da divindade. Caso seja infiel a essa mesma vontade, terminará recebendo um eterno castigo na ausência de Deus.

Por esse modo de conceber o herói da fé, percebe-se que, por detrás do ato heroico do terrorista, há uma lógica de troca. É a mesma lógica presente em qualquer grupo religioso fundamentalista não terrorista. Nos grupos fundamentalistas que se difundem, sobretudo, entre as camadas mais pobres das populações, é possível perceber que há um forte vínculo entre as pessoas através da mútua ajuda. Marginalizados do mercado, despossuídos dos bens de consumo e desprovidos de reconhecimento social, os indivíduos encontram acolhida e valorização nos grupos fundamentalistas, ao mesmo tempo em que lhes é dado o sentido que precisam para lidar com o caos da vida com o qual se deparam no dia-a-dia. Não é raro também a troca através de ajuda material, pela qual os membros se amparam mutuamente. O fiel cria, desse modo, um forte vínculo com o grupo e se entrega totalmente à causa comum do mesmo.

Essa doação não é, portanto, desinteressada, mas se firma como uma forma de contrato individual (BONOME, 2009). Pela ajuda mútua, o grupo se fortalece e se impõe na diversidade social, através da igualdade estabelecida entre os que se ajudam. O interesse pode estar aí, na intenção de construir uma identidade para o grupo e um ambiente comum para os que professam a mesma fé.

Dentro dessa mesma lógica se situa a entrega que o terrorista faz de sua própria vida pela causa política. Primeiro, justificam sua doação de vida com discursos fundamentalistas. Em troca, recebem reconhecimento e admiração do grupo a que pertencem. Ainda recebem da fé que professam a promessa de um paraíso fabuloso. Bonome (2009) ressalta que, em alguns meios fundamentalistas islâmicos, aquele que entrega sua vida através de atentados suicidas

têm também garantida uma ajuda financeira para sua família. O *zaqat*, imposto religioso de esmola, normalmente é destinado às famílias dos suicidas.

Os extremistas religiosos têm consciência de que dão a vida em troca de algo melhor. Esse melhor é a vida que esperam depois da morte. Essa consciência é formada através de uma educação religiosa pautada por ideias fundamentalistas. Quando essa consciência chega ao extremismo religioso, dá-se margem ao terrorismo.

Além de herói, muitas vezes o terrorista também é tido como mártir, por causa de sua resistência política justificada pela religião. Bonome (2009) lembra que os comerciantes mulçumanos da Cidade Del Est, no Paraguai, fazem uma distinção entre um mártir e um terrorista. Para eles, o terrorista é aquele que comete atentados contra os outros, mas poupando a própria vida. Coloca bombas em lugares para causar destruição, mas não sofre ele mesmo nenhum tipo de dano físico. Já o mártir é aquele que explode o próprio corpo com bombas. Morre pela causa que julga justa, não tirando proveito da situação.

3.6.3 Terrorismo de Estado

As ideologias – sejam políticas, econômicas ou religiosas – sempre buscam fazer prevalecer seus interesses, sua cosmovisão e seu modo de viver. Para conseguir a prevalência e a difusão de seu ideal, lança-se mão de toda ação possível, inclusive, em alguns casos, do terror. O terrorismo, nesse sentido, é usado para produzir algum tipo de conformidade nas pessoas ou na população em geral. Quando se percebe a relutância ou a resistência da população, ou de alguma parcela dela, em relação aos interesses ideológicos, o terrorismo entra como forma de imobilizar as resistências, desmantelá-las ou intimidá-las através das ameaças ou da execução de atos violentos.

Com esse intuito, o terror já foi e, em alguns casos, ainda continua sendo instrumento de ação política. É o que podemos identificar como terrorismo do Estado. Nesse caso temos um paradoxo, pois o terror utilizado pelo Estado para intimidar grupos ou populações é considerado ética e legalmente comum. Porém, o terror é considerado execrável quando parte de pessoas ou organizações que viram esgotar todas as possibilidades de negociação, de libertação e de sobrevivência (BONOME, 2009). O Estado, portanto, pode se configurar

como um agente, um financiador e incentivador do terror, quando este tem como ponto de partida o próprio Estado. Por outro lado, o Estado coloca-se contra o terror quando este não está em consonância com seus interesses ou, principalmente, quando se opõe a ele. O terrorismo praticado pelo Estado é visto como ação política. Já o terrorismo que não provem dele é considerado subversão, pois fragiliza e ameaça o governo estatal.

Na América Latina, as ações de governos totalitários, que causaram medo e coação em suas populações, podem ser consideradas como terrorismo praticado pelo Estado. Temos exemplos disso no caso da Nicarágua de Somoza, em 1928; da República Dominicana de Trujillo, em 1929; do Paraguai de Stroessner, em 1953; do Haiti de Duvalier, em 1957; do Brasil com seus governos militares, a partir de 1964; do Uruguai, em 1972; da Bolívia, em 1973 e da Argentina, em 1976 (BONOME, 2009). Apesar de esses regimes de governo terem utilizado meios violentos de imposição e retaliação à sociedade, no entanto, não foram classificados como governos terroristas. Ao contrário, as pessoas e grupos que se opunham aos governos desses países é que eram taxados de subversivos e, portanto, eram coibidos de alguma forma. No Brasil, especificamente, o terrorismo foi a tortura e a morte de muitos civis com objetivos políticos. Esse terrorismo oficial ficou impune quando o regime militar impôs o acordo de anistia para os revolucionários, que eram considerados ilegais por não aderirem ao regime governamental que então vigorava. Nisto percebe-se que a tática do Estado totalitário é legitimar juridicamente sua ação terrorista.

No cenário mundial, ainda podem ser recordadas como terrorismo as ações coibidoras, punitivas e assassinas praticadas pelos Estados regidos pela ideologia fascista, como a Itália de Benito Mussolini; pela a ideologia nazista, como a Alemanha de Adolf Hitler; e pelo comunismo ou capitalismo, durante a guerra fria entre os Estados Unidos e a extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Alguns Estados ainda usam a decretação de guerras como meio de legalizar e justificar atos terroristas, tal como aconteceu, em 1945, no ataque às cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki, que foram destruídas por bombas atômicas que causaram a morte de mais de cento e vinte mil civis. Outro exemplo é o Japão, que utilizava soldados suicidas, os Kamikazes, aos quais era dada a ordem de não morrerem sozinhos.

Na luta contra o terrorismo praticado pelo Estado, entra o terrorismo individual ou praticado por grupos específicos. O Estado, por sua vez, combate a violência com mais violência que a sofrida. Há países, por exemplo, que se preparam com arsenais e estratégias bélicas, com o intuito de desconstruir e limitar as liberdades individuais em nome da liberdade

democrática. Dessa forma, a crueldade do Estado se manifesta na limitação e repressão de liberdades individuais, sacrificando o individual em nome de um social não identificável. Isso pode propiciar o terrorismo e a rebelião como legítimos, porque viriam como reação às injustiças e repressões que o Estado comete.

3.6.4 O terror mesclado ao fundamentalismo islâmico e protestante no atentado de 11 de setembro de 2001

A imprensa tem noticiado vários atentados terroristas pelo mundo, vinculando-os a grupos extremistas islâmicos. Mas se o fundamentalismo islâmico tem servido como justificativa para esses atentados, outras formas de fundamentalismo servem para o combate aos supostos mentores dos mesmos.

Caso emblemático foi o atentado às torres do World Trade Center, em Nova Iorque, e ao Pentágono, em Washington, no dia onze de setembro de 2001. Os alvos atingidos possuíam grande força simbólica, de tal modo que os agressores fizeram implodir não apenas os edifícios mais altos de Nova Iorque, como também atacaram um símbolo da imagem familiar da nação norte-americana e de sua suposta supremacia. Após o atentado, seguiu-se um surto de patriotismo que demonstrou a importância que as torres desempenhavam no imaginário popular.

A reação do governo, sob a presidência de George Walker Bush, foi marcada pela preocupação em demonstrar que existe um Estado e que este faria o que fosse necessário para salvaguardar os que estavam sob sua jurisdição. O discurso do presidente norte-americano foi permeado pelo fundamentalismo religioso protestante da cultura WASP²⁵ (BONOME, 2009). Os WASP associam imediatamente os extremistas mulçumanos à figura do demônio. Isso porque não conseguem entender as motivações dos terroristas fundamentalistas islâmicos. Também costumam identificar com o demônio os estrangeiros, ou seja, os diferentes. Essa atitude acabou gerando constrangimentos de xenofobia e, além disso, uma ideia de hegemonia quase que sagrada dos norte-americanos.

²⁵ WASP é o acrônimo que, em inglês, significa *Branco, Anglo-Saxão e Protestante (White, Anglo-Saxon and Protestant)*. Refere-se a uma parcela da população norte-americana de origem anglo-saxã e que professa o protestantismo como religião. A partir do século XX, deu forte impulso ao fundamentalismo cristão.

Em alguns trechos do discurso antiterrorista, proferido pelo então presidente norte americano, pode-se perceber o forte apelo à religião estadunidense, que sempre deu o aporte necessário para ações bélicas e para a ostentação de superioridade da nação norte-americana. Nesse discurso, faz-se presente a noção de que os Estados Unidos são o povo escolhido por Deus para levar a justiça, a liberdade e a verdade ao mundo todo. Essa é justamente uma das premissas principais da mentalidade protestante fundamentalista. O que também fica ressaltado é a crença de que a promoção dos interesses daquela nação implica, automaticamente, na promoção dos interesses de toda a humanidade, de tal modo que qualquer povo que não se coadune com a causa norte-americana está se colocando não apenas contra aquele país, mas contra os mais genuínos valores humanos.

Ao conclamar que todos os países deveriam se unir aos Estados Unidos, de modo que quem não se aliasse estaria ao lado dos terroristas, percebe-se que, no discurso do presidente, faz-se presente a ideia de que as decisões daquela nação são as melhores para o mundo todo. Essa forma de pensar reflete o imaginário fundamentalista religioso, para o qual quem tem a verdade absoluta nas mãos sabe o que é bom para si e para todos. Mais uma vez, se utilizou de um discurso com tonalidade religiosa para defender interesses de ordem política e estratégica.

Os norte-americanos deflagrariam, conforme o discurso, uma ação antiterrorista baseada não em leis supranacionais, mas em leis e princípios internos. Ressaltasse-se também como o tom do discurso coloca a luta antiterrorista, encabeçada pelos Estados Unidos, como uma luta entre o bem e o mal, sendo Deus o aliado dos norte-americanos nessa missão; na qual eles, evidentemente, seriam os combatentes pela causa do bem da humanidade. Ainda pode-se notar como o conflito desliza do plano político para o religioso, quando os terroristas são apresentados como inimigos dos cristãos e dos judeus e como fanáticos que apenas querem difundir suas crenças por meios violentos.

A tradição protestante puritana presente nos Estados Unidos traz a mentalidade de que o mal se faz presente no mundo. Esse mal precisa ser materializado para ser percebido e combatido, ou então exorcizado da sociedade. Essa ideia também se faz notar quando, na fala do presidente Bush é apontado, de modo categórico, quem é o principal inimigo a ser derrotado e aniquilado: a organização terrorista Al-Qaeda²⁶ e quem não estivesse aliado à causa norte-americana em seu combate contra seus adversários.

²⁶ Al-Qaeda significa, em árabe, *A base* ou *O alicerce*. Trata-se de uma organização fundamentalista islâmica internacional. É constituída por células colaborativas e independentes que visam disputar o poder geopolítico no

Hoje somos um país que despertou para o perigo e que foi conclamado a defender a liberdade. Nosso pesar se tornou ira, e nossa ira se tornou determinação. Quer tragamos nossos inimigos à Justiça ou quer levemos justiça aos nossos inimigos, saibam que a justiça será feita.

(...) a noite caiu sobre um mundo mudado, no qual a liberdade mesma está sob ataque. (...)

As provas recolhidas apontam para uma coalizão de organizações terroristas frouxamente afiliadas conhecida como Al-Qaeda. (...)

Mas seu objetivo não é ganhar dinheiro, e sim reordenar o mundo - impondo suas crenças radicais às pessoas de todas as partes. (...)

As ordens dos terroristas são de que devem matar cristãos e judeus, matar todos os norte-americanos e não fazer distinções entre militares e civis, incluindo mulheres e crianças. (...)

Nosso inimigo é uma rede radical de terroristas e todos os governos que a apoiam. (...)

Odeiam-nos pelo que estamos vendo agora aqui nesta Casa - um governo democraticamente eleito. Os líderes deles se apontam sem consultar o povo. Odeiam nossas liberdades - nossa liberdade de religião, nossa liberdade de expressão, nossa liberdade de votar, nossa liberdade de nos congregarmos e de discordarmos uns dos outros. (...)

Querem derrubar os governos existentes de muitos países muçulmanos, tais como Arábia Saudita, Egito e Jordânia. Querem expulsar Israel do Oriente Médio. Querem expulsar os cristãos e judeus de vastas regiões da Ásia e África. (...)

Esses terroristas matam não apenas para tirar vidas, mas para perturbar e tentar eliminar um modo de vida. Com cada atrocidade, esperam que os norte-americanos se tornem temerosos e se retirem do mundo, deixando de lado os nossos amigos. Unem-se contra nós porque nos interpomos em seu caminho. (...)

Cada país, em cada região, tem uma decisão a tomar, agora. Quem não estiver conosco, estará com os terroristas. (...)

Mas essa luta não envolve apenas os Estados Unidos. O que está em jogo não são apenas as liberdades norte-americanas. A luta envolve todo o mundo. É uma luta pela civilização. É a luta daqueles que acreditam no progresso e pluralismo, tolerância e liberdade. (...)

Peço-lhes que sustentem os valores norte-americanos, e que recordem os motivos para que tantas pessoas tenham escolhido vir aqui para viver. Estamos em uma luta por nossos princípios, e nosso dever é viver de acordo com eles. (...) Ninguém deve ser submetido a tratamento injusto ou a palavras rudes devido à suas origens étnicas ou fé religiosa. (...)

E, por fim, por favor, continuem a rezar pelas vítimas do terrorismo e por suas famílias, pelos soldados de nossas forças armadas e por nosso grande país. As orações sempre nos confortam em momentos de pesar, e ajudarão a nos fortalecer para a estrada que temos a percorrer. (...)

Sei que enfrentaremos dificuldades no futuro, bem como perigos. Mas este país definirá os tempos que vivemos, e não se deixará definir por eles. Enquanto os Estados Unidos da América se mantiverem determinados e fortes, não viveremos uma era de terrorismo; viveremos uma era de liberdade, aqui e em todo o mundo. (...)

Um grande mal nos foi causado. Sofremos grandes perdas. E em meio ao nosso pesar e ira, conseguimos ainda assim identificar nossa missão e nosso momento. A liberdade e o medo estão em guerra. O avanço da liberdade humana - a grande realização de nossa era e a grande esperança de todas as eras - agora depende de nós. Nossa nação - esta geração - vai eliminar a sombria ameaça de violência que pende

oriente médio. São atribuídos à Al-Qaeda diversos atentados a alvos civis ou militares na África, no Oriente Médio e na América do Norte; nomeadamente os ataques de onze de setembro de 2001 em Nova Iorque, em Washington e na Pensilvânia. Em resposta aos ataques nos Estados Unidos, o governo norte-americano lançou a Guerra ao Terror. Também foi atribuído a essa organização o ataque contra a sede do jornal Charlie Hebdo, em Paris, no dia sete de janeiro de 2015. Seu fundador, ex-líder e principal colaborador seria Osama Bin Laden.

sobre nosso povo e nosso futuro. Atrairamos o mundo a apoiar nossa causa por meio de nossa coragem. Não esmoreceremos, não hesitaremos e não fracassaremos. (...) Não esquecerei a ferida causada a este país ou aqueles que a infligiram. Não recuarei, não repousarei, não vacilarei na manutenção dessa batalha pela liberdade e segurança do povo dos Estados Unidos. O curso do conflito ainda não é conhecido, mas seu desfecho é certo. (...) Liberdade e medo, justiça e crueldade, sempre estiveram em guerra, e sabemos que Deus não é neutro entre eles. (...) Compatriotas, responderemos à violência com paciente justiça, seguros da retidão de nossa causa e confiantes nas vitórias que nos aguardam. Para tudo aquilo que nos aguarda que Deus nos conceda sabedoria, e que Ele abençoe os Estados Unidos da América. Obrigado. (BUSH, 2001)

Fica expresso nessa reação norte-americana que, se o discurso religioso fundamentalista islâmico foi utilizado para justificar os atentados, por outro lado os Estados Unidos se serviram do discurso fundamentalista cristão protestante para justificar seu contra-ataque. Daí se depreende que há dois fundamentalismos utilizados no conflito: o fundamentalismo protestante estadunidense – que traz as ideias de eleição divina e de sucesso no comércio e na economia graças às benesses de Deus – e, no contraponto, o fundamentalismo islâmico – ancorado na mentalidade da destruição do mal e do inimigo diabólico encarnado no mundo ocidental.

Segundo Bonome (2009) o fundamentalismo religioso protestante nos Estados Unidos também é apropriado por grupos de interesses específicos. Esses grupos estão ligados a movimentos que preconizam seus valores morais como os mais elevados e se apresentam como defensores da vida. Um exemplo pode ser encontrado no movimento antiaborto que, depois de várias tentativas legais e de *lobbying* para revogar a legislação que eles consideravam permissiva, desencadearam uma revanche de atitudes violentas, depredando clínicas de aborto e partindo para agressões físicas e assassinatos. Esses grupos se aproximam dos fundamentalistas protestantes que, geralmente, são filiados ao Partido Republicano ou ligados à Direita Cristã (*Christian Right*), aos movimentos antiaborto e antiambientalistas, além de acreditarem na supremacia dos brancos.

4 TERCEIRO CAPÍTULO: A PULSÃO DE MORTE NO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Ferrari (2006, p. 54) recorda que “para Freud, no humano há hostilidade e ódio”. A partir disso, pode-se considerar que as religiões, enquanto construções humanas, possuem também um lado obscuro que denuncia suas próprias ambiguidades e contradições. Nesse outro lado, que se contrapõe aos mais nobres ideais da fé, revela-se a atuação da pulsão de morte que habita toda pessoa, inclusive a religiosa. No capítulo que segue, busca-se elucidar como a pulsão de morte atua no contexto religioso de um modo geral, porém, essa elucidação serve ao objetivo de compreender a maneira como a mesma pulsão faz-se presente e operante numa das várias formas intransigentes de se praticar a religião: o fundamentalismo religioso.

4.1 A pulsão de morte e a busca pela pureza doutrinal

Mellor (2004) propõe que a busca da pureza é um autêntico produto da pulsão de morte. No âmbito das teorias e das crenças, essa purificação se dá pelo rechaço a tudo que possa se apresentar como diferente do modo de pensar e de acreditar. A diferença é percebida como uma ameaça e, por isso, deve ser, de alguma forma, negada, desqualificada e eliminada.

O ataque à diferença, em nome da pureza doutrinal, pode se fazer presente tanto na religião como também em meios seculares. A referida autora salienta que as ideologias laicas e o pensamento teórico-científico também são passíveis de assumirem formas extremistas, que levam ao confronto e à tentativa de supressão do que não se coaduna com o que é preconizado como verdade conquistada e estabelecida. Na história da humanidade, não faltam exemplos de momentos em que ideologias laicas também propiciaram terror contra a religião e em nome da laicidade.

No desenvolvimento da psicanálise, houve também um anseio por uma pureza dogmática (MELLOR, 2004). Nesse sentido, a indiscrição da história deixa transparecer, no movimento psicanalítico iniciado por Freud, uma série de conflitos entre ele e alguns de seus discípulos, ou entre os próprios entusiastas da primeira hora da psicanálise. Mellor (2004) faz referência a várias correspondências de Freud e dos primeiros psicanalistas, nas quais podem ser percebidas inflamadas discussões que denunciam a incontida paixão por uma pureza

doutrinal imiscuída com o temor de desvios teóricos. Com isso, a certeza de ser detentor da verdade, a angústia de vê-la saqueada, roubada e o desejo de fazer dela um instrumento de poder também estiveram presentes na tessitura da teoria psicanalítica.

Mesmo sendo uma teoria edificada a partir da prática, o saber da psicanálise foi elaborado passando por reveses talvez semelhantes aos que podem ser apontados no processo de elaboração e de defesa das doutrinas religiosas: atitudes de intransigência, disputas, preocupações em manter certezas tidas como invioláveis. Como uma religião que, no intuito de manter seu patrimônio de fé intacto, acaba se vendo forçada a rechaçar e enxotar as dissidências heréticas, o movimento psicanalítico também teve que se enrijecer sobre alguns aspectos da teoria, o que acabou proporcionando rompimentos. Das rupturas religiosas, despontam novos grupos organizados. De modo análogo, pode-se considerar o surgimento de inúmeros grupos que se formaram através das fissuras que, de modo indômito, foram surgindo a partir dos conflitos teóricos entre psicanalistas.

Mellor (2004, p. 221) ressalta que a negação de outras visões pelo movimento psicanalítico – mesmo que de alguma forma tenha sido necessária para a consolidação da teoria – levou à intolerância entre Freud e alguns de seus discípulos. Nas palavras da autora,

A teoria psicanalítica constitui um exemplo entre outros da maneira por que ‘crer’ e ‘saber’ se entrecruzam desde o momento em que a teoria se solidifica em dogma. Não deixa de ser interessante que, quando Freud quer defender sua linha teórica diante de seus desvios, e até mesmo de heresias, são diferenças religiosas que vêm a seu espírito. Veremos, com esta noção de uma psicanálise ‘sem mistura’, como, necessariamente, toda teoria recai ao menos parcialmente em dogma. (MELLOR, 2004, p. 237).

Ao descrever a postura de Freud com relação à defesa de suas ideias que estavam sendo gestadas, Fritz Wittels, seu primeiro biógrafo, diz que ele “considera como incômoda toda luz que não a sua projetada sobre seu próprio caminho, ou sobre outra via, quando ele tenta ir adiante ou decide mudar de rota. Com frequência também, ele erige meios de defesa para cortar rapidamente os clarões inoportunos.” (WITTELS apud MELLOR, 2004, p. 257).

Normalmente, a rejeição e o fechamento à diversidade de interpretações e pensamento se ligam a “próteses de certezas” (Mellor, 2004, p. 62), constituídas por um processo de idealização passional, pelo qual um grupo, um indivíduo, uma crença ou uma ideia são

investidos de atributos de perfeição, que os fazem ser considerados irrefutáveis e sagrados, mesmo em âmbitos seculares.

A atuação da pulsão de morte, nesse sentido da busca pela pureza, pode ser observada em várias atitudes presentes nos meios religiosos fundamentalistas, como por exemplo, na afirmação de uma verdade sagrada e absoluta, no desejo de impor as convicções de fé, no ímpeto de difundir a crença e na repulsa a tudo o que é percebido como ameaça à doutrina religiosa. A intolerância e o fanatismo, típicos do fundamentalismo, podem então ser compreendidos sob a égide dessa busca de purificação.

Presente nas religiões e nas ideologias, o ardor pela purificação volta-se em direção ao exterior, como também para o interior. Exteriormente, busca-se remanejar ou extirpar a diferença representada por aquilo ou aqueles que com ela se relacionam de alguma forma. Interiormente acontece o mesmo procedimento, enquanto se busca uma forma de pensar pelo qual o imperativo das convicções tende a desconsiderar qualquer objeção ou dúvida do que é a verdade sustentada e acreditada. O objetivo da purificação seria, portanto, alcançar uma unidade de certeza fechada em si mesma, como uma mônoda.

A busca da pureza – seja no campo teórico, no religioso ou em qualquer outra área – tende a uma forma de entropia. Esse fechamento tem justamente a função de resguardar um conteúdo de verdade e protegê-lo das ameaças à sua integridade.

No campo específico da religião, os cismas, as acusações de sacrilégios e as rotulações heréticas, podem ser compreendidos como o resultado da luta pela pureza. O que não condiz com a genuinidade da fé deve ser neutralizado para não manchar a limpidez doutrinária e moral. As religiões normalmente têm também seus rituais de purificação. Gestos externos que expõem o desejo interno de lançar para longe da candura confessional o que remete a desvios doutrinários.

No fundamentalismo religioso, os fundamentos da fé devem permanecer inalteráveis, intactos e incorruptos, por isso, devem ser mantidos isentos de qualquer inserção de elementos ideológicos diferentes. Essa supervalorização da pureza doutrinária pode levar a atitudes de exclusão e ódio, através da negação categórica de crenças e ideologias que compõem a diversidade cultural característica da sociedade.

Para entender o mecanismo da busca da pureza, como negação do diferente, faz-se conveniente lançar mão de um texto freudiano intitulado *A negativa* (1925). Nesse escrito,

Freud primeiramente propõe que um enunciado negativo pode ser o meio pelo qual o conteúdo de uma imagem ou ideia recalçada pode aceder à consciência. Mas sempre com a condição de que esse conteúdo seja negado. Desse modo, a negativa é uma forma de suspender o recalque, enquanto o recalçado continua não sendo aceito.

Pela negativa, pode-se ter um “modo de tomar conhecimento do que está reprimido” (FREUD, 1925, v. 19, p. 265). Freud ainda afirma que, com o auxílio da negação, apenas uma consequência do processo do recalque é desfeita: o fato de o conteúdo ideativo daquilo que está recalçado não poder atingir a consciência. Por outro lado, o que é essencial no recalque permanece, ou seja, a proibição de que o conteúdo recalçado surja na consciência em sua forma original, o que seria um desprazer para o consciente.

Em seguida, Freud (1925) passa a considerações sobre a função intelectual do julgamento, que tem a tarefa de afirmar ou negar o conteúdo de pensamentos. Num julgamento, negar algo equivale a dizer: isto é algo que eu prefiro recalcar. Por isso, “um juízo negativo é o substituto intelectual da repressão” (FREUD, 1925, v. 19, p. 266). O *não* do julgamento é um elemento próprio do recalque e, por esse motivo, ele denuncia a origem do conteúdo de um enunciado negativo. A partícula negativa possibilita que o pensar se liberte das restrições do recalque e possa utilizar-se de um material indispensável ao seu funcionamento correto; material este que antes estava vetado.

O julgamento, segundo Freud (1925), serve a dois propósitos: afirmar ou negar um atributo particular em alguma coisa e confirmar ou discutir a existência real de uma representação. Um atributo sobre o qual se deve afirmar ou negar pode ter sido originalmente algo bom ou mal, útil ou prejudicial. Freud (1925) retoma o modo de funcionamento das pulsões orais e diz que o julgamento expressa o desejo de devorar algo, que é bom, ou de cuspir algo, que é ruim. De modo geral, significa o desejo de introjetar algo em mim ou ejetar algo de mim. Seria como dizer: *isso estará dentro de mim* ou *estará fora de mim*. Ele lembra que o ego-prazer original²⁷, deseja internalizar em si tudo o que é bom e expelir tudo o que é mau. Para o ego-prazer, o externo e estranho é considerado mau.

²⁷ Em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911), Freud apresenta a noção do ego-prazer em oposição ao ego-realidade. Trata-se de duas formas de funcionamento das pulsões do ego. A primeira forma de funcionamento se dá em conformidade com o princípio do prazer. A segunda, conforme o princípio de realidade. Em *Pulsões e destinos das pulsões* (1915), Freud propõe que o ego-prazer diz respeito ao ego identificado com o agradável, em oposição ao mundo externo identificado com o desagradável. Em *A negativa* (1925), o ego-prazer busca introjetar em si o que é bom, seguindo o princípio do prazer, e rejeitar para fora de si o que é mau, identificado com o estranho e externo.

No estudo do julgamento, Freud tem uma compreensão da origem de uma função intelectual a partir da ação recíproca dos “impulsos instintuais primários” (FREUD, 1925, v. 19, p. 268), ou seja, da pulsão. Para ele, o julgamento é continuação do processo original pelo qual o ego integra coisas em si ou as expelle de si, seguindo o princípio do prazer. Ele propõe ainda uma compreensão da polaridade do julgamento a partir da oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte. A afirmação, pela qual o ego integra algo a si, é uma forma de atuação da pulsão de vida; a negação, pela qual o ego repele algo de si, pertence à pulsão de destruição, ou pulsão de morte. Freud ainda cita o exemplo do negativismo observado em alguns psicóticos, ou desejo geral de negar, como resultado de uma desfusão pulsional entre Eros e a pulsão de morte. Neste caso, há uma retirada de componentes libidinais e, então, o psicótico tende a permanecer numa atitude de negação.

A consideração de Freud sobre a negação como processo vinculado à pulsão de morte, que leva à separação e à repulsa daquilo que se apresenta ao ego como mau, e, ainda, a consideração de que o que é mau é também o estranho e externo podem fornecer base para compreender a busca da pureza doutrinal, no fundamentalismo religioso, como produto da pulsão de morte. A pureza doutrinal e a defesa de uma verdade de fé que dispensa qualquer mistura com o que não se submeta aos princípios religiosos, pode ser pensada na perspectiva do julgamento, tal como Freud o apresenta. Para obter essa pureza, o fundamentalista repele e nega tudo o que se lhe apresenta como mau, desvirtuado e heterodoxo, o que está fora dos ditames de sua crença. O que é estranho e exterior a sua fé é facilmente identificado com o que é ruim e demoníaco e deve, portanto, de alguma forma, ser negado e subtraído de seu modo de pensar. O mesmo ocorre em âmbito de grupo. No arrivismo dos grupos fundamentalistas para com outras correntes religiosas ou ideológicas, busca-se defender o que o grupo acredita e manter esse conteúdo confessional isento das influências externas, pois a fé deve se manter genuína e íntegra. Essa pureza é então buscada pela ação da pulsão de morte que, pode-se dizer, está na origem da atitude de separar, repelir e negar o estranho, diferente e externo, bem como destruí-lo.

Nesse sentido, ao comentar o texto de Freud, *Reflexões sobre os tempos de guerra e de morte*, Koltai (2002) recorda a desilusão a que o autor se refere, quando constata que o desenvolvimento cultural da humanidade não possibilitou ao homem lidar com o diferente e o estrangeiro como um familiar ou quase familiar. Ao contrário, o diferente continua sendo percebido como alguém que precisa ser desqualificado e tachado de bárbaro, para que sua

eliminação seja justificada. Talvez seja este um dos muitos motivos pelos quais o crime, a barbárie e o genocídio continuam assombrando a humanidade.

4.2 As relações entre religião e violência

Na Conferência 32, *Ansiedade e vida instintual*, Freud (1933, v. 22, p. 105) retoma sua hipótese de que existem duas classes essenciais de pulsões: pulsões de vida e de morte; sendo estas últimas nomeadas, no referido texto, como “instintos agressivos, cuja finalidade é a destruição”. Nessa dualidade pulsional, Freud (1933) insere a comum oposição entre amar e odiar; bem como a polaridade atração e repulsão, que a física demonstra no mundo inorgânico. Esse dualismo pulsional é apresentado como fundamento para a ambivalência de sentimentos própria do humano. Freud (1933) lembra que essa hipótese encontra rejeição pelo fato de que ela atribui ao homem uma pulsão agressiva, o que soaria como um sacrilégio, dado que essa maneira de conceber o ser humano contraria muitas suposições religiosas e convenções sociais. A crença de que o homem dever ser bom, ou pelo menos de boa índole, rejeita a ideia de que haja nele, constitucionalmente presente, uma pulsão de agressão. Mesmo que suscite controvérsias, o argumento freudiano continua “a favor de um instinto agressivo e destrutivo nos homens” (FREUD, 1933, v. 22, p 106).

Em *Totem e tabu*, ao tratar da “origem da religião e da moralidade”, Freud (1913, v. 13, p. 19) apresenta sua ideia de que o deus de cada ser humano é formado à semelhança do pai: “(...) a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação” (...), “no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado” (FREUD, 1913, v. 13, p. 150). Essa maneira de Freud conceber as relações do crente com seu deus vincula-se às relações do filho com o pai no Complexo de Édipo. Se na situação edipiana o filho nutre pelo pai o sentimento ambivalente de amor e ódio, a mesma ambivalência se encontra na relação com o ser divino, substituto da figura paterna. Isso leva Freud (1913) a inferir que, através da criação de deuses como representantes paternos, a religião continua apresentando a ambivalência de sentimentos como uma de suas mais marcantes características. Amor e ódio estão, portanto, no cerne do sentimento religioso do crente para com a divindade e, por isso, não é sem motivo que essa mesma ambivalência pode assumir outras formas de expressão na relação do homem de fé para com outros homens. Por essa ambivalência de sentimentos, podem-se pensar as ocultas ou indisfarçadas contradições que se fazem presentes na religião que, em meio a seus discursos sobre a fraternidade e

caridade, também chega a práticas agressivas e violentas, que assumiram variadas formas nos diversos contextos históricos e sociais. Ribeiro (2001, p. 583) chama a atenção para o fato de que, embora as religiões sejam normalmente concebidas como portadoras de uma mensagem de paz, a realidade mostra que é mais comum o binômio: violência e religião. Este autor diz que “(...) Paz e religião parecem ser duas realidades de difícil convivência”.

Neto e Rosário (2016), desenvolvendo reflexões psicanalíticas sobre o paradoxo religião e violência, lembram que, durante a antiguidade, a violência se expressava nas relações de poder entre Estado e cidadãos, senhores e escravos, homens e mulheres. Na idade média, a violência estava presente na religiosidade, através, por exemplo, do movimento das cruzadas, pelo qual a cristandade buscou expandir seu domínio, impondo-se aos que eram considerados inimigos da fé cristã. Na Bíblia, são abundantes as narrativas de eventos violentos, do Gênese ao Apocalipse: a expulsão de Adão e Eva do paraíso como sanção divina; o fratricídio praticado por Caim; o extermínio da humanidade narrado pelo episódio do dilúvio; o castigo da incompreensão imputado aos homens, por pretenderam construir uma torre que atingisse o céu; as pragas que Deus enviou ao Egito; as guerras entre os israelitas e os povos que ocupavam a terra prometida; o pedido de vingança que, no Apocalipse, os mártires cristãos fazem a Deus contra os habitantes da terra; o juízo final, pelo qual os infiéis são punidos com castigo eterno. Esses relatos bíblicos, entre tantos outros, são narrativas permeadas de violência. Neto e Rosário (2016, p. 117) afirmam que esses episódios parecem ser “resposta a uma violência primeira, essencial, qual seja, a violência divina”. Isso demonstra que o *homo violens* (homem violento) sempre esteve atuante na religião e por meio dela, desde os tempos primitivos. Na atualidade, essa violência mesclada ao sagrado pode ser mais questionada. Talvez porque hoje se tem novos meios para demonstrar o que antes permanecia mais oculto ou para denunciar o que era aceito de modo mais passivo. Por outro lado, surgem variadas formas de focalizar e tentar explicar o fenômeno da violência presente em diversos contextos e situações, dentre os quais também figura o contexto religioso. (RIBEIRO, 2001)

4.2.1 A violência na origem da religião

Para Freud (1913), o Complexo de Édipo está no início da civilização e do sentimento religioso. Para explicitar essa proposta, ele se serve do mito da horda primitiva e da morte do

pai – chefe da horda – e, dessa forma, fundamenta suas hipóteses sobre a origem das instituições sociais, da religião e da moralidade.

Na descrição da antiga horda, Freud (1913) assinala que ela estava sob o domínio despótico de um macho mais velho. Este se apropriava de todas as fêmeas, impedindo que qualquer outro macho as tomasse como objeto sexual. Para isso, o pai subjugava, castigava e bania todos os machos mais jovens, mesmo que fossem seus filhos. Os filhos, por sua vez, em determinado momento, rebelaram-se contra o pai tirânico. Mataram-no e o devoraram.

Morto o pai, os filhos vitoriosos retornaram à sua horda de origem. Para viverem em paz e impedirem que algum irmão tentasse assumir o mesmo lugar despótico do antigo patriarca, entraram num acordo: todos renunciaram às mulheres da horda, por causa das quais haviam se revoltado contra o pai. Destarte, ficou instituída a exogamia. O poder do pai foi anulado e as famílias se organizaram em matriarcado.

O sentimento ambivalente dos filhos para com o pai, porém, persistia. Se eles “odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais”, por outro lado “amavam-no e admiravam-no também.” (FREUD, 1913, v. 13. p. 146). Se o ódio que sentiam por ele proporcionou a coragem de matá-lo, o amor proporcionou a saudade, o remorso e a culpa depois do parricídio consumado. Por isso, trataram de providenciar um substituto para o pai: um totem.

O totem normalmente era um animal – que podia ser inofensivo e devorável ou perigoso e temido – com o qual o clã mantinha uma estreita relação. Em raros casos, podia ser também um vegetal ou um elemento ou fenômeno da natureza, como a água ou a chuva, por exemplo. Era considerado pelo grupo como um ancestral comum, espírito guardião, auxiliar e protetor. Os membros do clã tinham a obrigação sagrada de não matá-lo, não comer sua carne e não tirar proveito dele. O caráter totêmico era estendido a todos os indivíduos da classe daquele que era eleito como totem.

Anualmente, os machos do clã se reuniam para uma refeição sagrada. Nessa ocasião, o totem – que antes era adorado e protegido – era brutalmente morto, despedaçado e tinha sua carne devorada pelos participantes da cerimônia. Todos os machos eram obrigados a participar desse repasto ritual. Por meio dessa cerimônia, eles repetiam o ato violento do parricídio, que foi praticado no passado. Freud (1938), ao apresentar essa refeição ritual totêmica, ressalta a semelhança com a comunhão eucarística cristã, pela qual os fiéis também fazem memória da morte violenta de Cristo, comendo o pão e bebendo o vinho, como sacramentos do corpo e sangue dele.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1938) retomou suas considerações sobre o totemismo, apresentando um resumo das ideias que foram trabalhadas em *Totem e Tabu* (1913). Nesse resumo, ele ressalta que a hipótese de que os seres humanos viviam, primitivamente, em pequenas hordas presididas por um macho mais forte foi tomada emprestada de Charles Darwin. A ideia do parricídio, que pôs fim ao sistema patriarcal primitivo, foi tomada do antropólogo James J. Atkinson. A proposta do clã totêmico, constituído pela reunião de irmãos e que sucedeu a antiga horda, foi inspirada nos estudos antropológicos de Robertson Smith.

Na esteira desse raciocínio, Freud (1913, v. 13, p. 147) considera o totemismo como “uma primeira tentativa de religião”. Essa consideração vincula a religião, desde sua origem, à violência, pois o sistema totêmico se originou de dois atos violentos: matar o pai e comer a carne dele. No ato de devorar a carne do pai, os filhos “realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força”. (FREUD, 1913, v. 13, p. 145). Na identificação com o “pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si”, os filhos também assumem a marca da violência paterna. De fato, “o violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos”, que o veneravam e lhe devotavam religioso respeito. Por isso, não é de se estranhar que as religiões também gerassem, ao longo da história, filhos violentos que, em nome da crença no pai único, absoluto e onipotente, tornaram-se também intransigentes, impositivos e intolerantes.

Nessa exposição da configuração do totemismo, pode-se perceber como os desejos edípicos se fazem presentes: o desejo de eliminar o pai e possuir a(s) mulher(es) dele como objeto sexual. Esses dois desejos foram recalçados, dando origem aos dois tabus do totemismo: a proibição de matar o totem (a não ser na cerimônia da refeição totêmica) e a exogamia, pela qual todos se submeteram ao veto de desposar qualquer mulher do mesmo clã.

Na eleição do animal totêmico, faz-se também presente a ambivalência de sentimentos pela figura paterna, típica do complexo de Édipo: “A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai.” (FREUD, 1913, v. 13, p. 145). Se por um lado o totem era protegido e cultuado, ou seja, amado, por outro ele também era objeto para o qual se direcionava o ódio que se tinha pelo pai. Por isso, através da morte do totem na cerimônia anual, os filhos satisfaziam seu ódio pela autoridade paterna e realizavam o desejo de matá-la.

No tabu da proibição de matar o totem, ou o pai nele representado, está presente a proibição do assassinato que, mais tarde, se desenvolveu no mandamento religioso “não

matarás” (Êxodo 20, 13), referido a qualquer outra pessoa. Já na imposição da exogamia, está presente a tentativa de controle da sexualidade que, possivelmente, está na origem de outro mandamento religioso: “não cobiçarás a mulher do próximo” (Êxodo 20, 17). Nesse sentido, Freud (1913) diz que os tabus são proibições antigas que foram impostas, de modo violento, a uma geração de homens primitivos por uma geração anterior. Estas proibições foram impostas porque, segundo Freud (1913), havia fortes inclinações no sentido dos atos relacionados com elas. Para ele, “a lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam; o que a própria natureza proíbe e pune, seria supérfluo para a lei proibir e punir.” (FREUD, 1913, v. 13, p. 131).

Os dois tabus do totemismo sustentaram as leis básicas que alicerçam a civilização. A posterior codificação desses tabus em leis sociais mostrou que “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo (...)” (FREUD, 1913, v. 13, p. 146). Através dessas leis, os próprios filhos passaram a interditar aquilo que, anteriormente, o pai lhes interditava por meio da força. Ao obedecer às leis instituídas, eles estavam, na verdade, obedecendo ao pai morto. Essa posterior necessidade de obediência ao pai surgiu devido ao sentimento de culpa resultante do amor que os filhos sentiam por ele. Essa culpa tinha que ser, portanto, mitigada.

Freud (1913) considera que a culpa que os filhos sentiam foi fundamental para o surgimento da religião totêmica. Enquanto a sociedade dos irmãos baseava-se na “cumplicidade do crime comum, a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado” (FREUD, 1913, v. 13, p. 149). Ele ainda propõe que “todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema. Variam de acordo com o estágio de civilização em que surgiram e com os métodos que adotam” (FREUD, 1913, v. 13, p. 173). Nesse sentido, vale ressaltar que, conforme Neto e Rosário (2016) pontuam, Freud compreendia a religião a partir de dois modelos hermenêuticos trabalhados na clínica psicanalítica: a neurose e o sonho. Relacionada à neurose, a religião vem ao encontro do desejo que o indivíduo, mesmo adulto, tem de um pai protetor (FREUD, 1927). Ao mesmo tempo, ela busca sanar o sentimento de culpa devido à atitude ambivalente pelo pai. Além disso, ajuda a manter o recalque dos desejos do assassinato e do incesto; recalque este que serviu ao estabelecimento da ordem totêmica e que está também na configuração da trama edípica. Quanto ao sonho, a relação está no fato de que ele é uma forma de realizar desejos recalcados, conforme Freud (1900) assinalou em *A interpretação dos sonhos*. Nas palavras de Ceccarelli e Franco (2014, p. 76), a religião para Freud é “um modo de realização de desejos, ou seja, o indivíduo criaria para si uma realidade imaginária e, a partir daí, surgiria a ideia de ilusão, frente à realidade concreta.” É dessa forma que a religião totêmica estava

profundamente ligada ao desejo dos filhos de ter novamente um pai protetor, mas também de matá-lo, através de um totem.

Em *O mal estar na civilização*, Freud (1930) cita o mandamento cristão *Ama teu próximo como a ti mesmo* como exemplo da função inibidora das pulsões agressivas e sexuais. Para ele, esse mandamento consistiria na defesa mais forte contra a agressividade humana. Freud ainda o considera como um dos maiores esforços empreendidos pela civilização no sentido de impor limites às pulsões agressivas do ser humano, ao lado da restrição à vida sexual e do estímulo a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade sexual. Ao colocar restrições à agressividade e à sexualidade, a civilização está, em última instância, promovendo o recalque dos desejos ligados aos dois tabus já presentes no totemismo. Embora esses desejos sejam recalcados em nome da civilização, a religião também se atribui o encargo de restringi-los a seu modo. Neto e Rosário (2016, p. 124) sustentam que, na necessidade de conter a violência e a sexualidade, revela-se um aspecto violento da própria religião, sobretudo quando esta assume um discurso exacerbadamente repressivo. Dessa forma, ainda que a religião se apresente como uma força social pacificadora, ela também comporta uma carga de violência constitutiva e institucionalizada. O discurso do fundamentalismo religioso é bastante ilustrativo dessa forma de violência, expressa na postura de rechaço e de confronto contra os considerados inimigos da fé e contra os próprios desejos humanos, os quais não condizem com as normas religiosas, estipuladas numa moral bastante conservadora e puritana.

Quando o discurso religioso apresenta uma repressão violenta, o faz porque, no fundo, existe um saber sobre o fato de que o homem é um ser de pulsão. Este saber causa temor, pois, movido pela pulsão, o homem se mostra não totalmente redutível à razão e, portanto, há algo nele que sempre escapa à educabilidade, trazendo às claras seu caráter violento. A violência, como o outro da razão, é sempre uma possibilidade no homem.

Dominguez Morano (2003, p. 202) ressalta que a religião, em variados contextos, sempre buscou formas de controlar a sexualidade como tentativa de conter o caráter pulsional do homem. Nesse controle sexual está, em última instância, uma tentativa de domínio sobre a pessoa. Segundo esse autor, a repressão sexual seria uma forma de criar sujeitos dóceis e vassallos do poder constituído. As tiranias políticas tiveram essa intuição em várias épocas, buscando o domínio sobre as pessoas, através do domínio da vida sexual delas: “Dominar o espaço mais íntimo da pessoa pressupõe dominá-la por inteiro.” (MORANO, 2003, p. 202). A sexualidade constitui uma fonte profunda dos desejos humanos e, portanto, colocar diques nessa fonte significa controlar seu poder de expressão e, conseqüentemente, impedir qualquer

autoafirmação diante da lei e do poder. Não é sem motivo que os meios religiosos fundamentalistas, que tendem a um controle acirrado sobre os fiéis, buscam sustentar-se sobre uma moral sexual rígida. Essa postura, por parte dos meios religiosos, tem por objetivo manter a religião como fundamento da verdade. Nesse sentido, Morano (2003) afirma que abrir mão do controle da sexualidade significaria, para as religiões, arriscar perder o domínio que elas pretendem sobre os fiéis.

Apesar de o processo civilizatório e a religião buscarem, em todo momento, refrear a inquietação pulsional do homem, este não deixou de trazer consigo desejos inconscientes destrutivos e sexuais. Com isso, pode-se inferir que há uma concreta impossibilidade de controle absoluto das pulsões pelos ditames da religião.

As restrições sociais e religiosas, sobretudo as mais intransigentes, impõem-se, por vezes de modo violento, porque o desejo humano, sempre persistente, pode se apresentar como perigo para a manutenção do poder religioso ou secular. Nesse ponto, vale lembrar, no entanto, como as repressões religiosas podem se revelar um empreendimento mal sucedido. Freud (1909, v. 11, p. 63) ajuda a perceber que “o poder mental e somático de um desejo, desde que se baldou a respectiva repressão, manifesta-se com muito mais força quando inconsciente do que quando consciente; indo para a consciência, só se pode enfraquecer”. Por esse motivo, torna-se inviável o esforço em desviar ou suprimir a totalidade da energia pulsional – seja sexual ou destrutiva – de sua finalidade própria. Trata-se aqui de uma impossibilidade. Nesse sentido, faz-se pertinente a advertência freudiana segundo a qual “se o cerceamento da sexualidade for exagerado, trará consigo todos os danos de uma exploração abusiva” (FREUD, 1909, v. 11, p. 64) e, por isso, violenta.

Para Neto e Rosário (2006, p. 122) a “história da religião, do totemismo primitivo ao monoteísmo judaico e, posteriormente, cristão, é uma extensa história do retorno neurótico do recalçado”. Por isso, entre a religião e a violência, há uma relação intrínseca e paradoxal, pois, na tentativa de cercear o desejo destrutivo e sexual, a religião favorece o recalque, tornando esses desejos mais poderosos no inconsciente e, portanto, não menos nocivos em suas manifestações. Essa forma de conceber a violência manifesta na religião, como retorno do recalçado, baseia-se na forma de funcionamento do superego. No desfecho da situação edípica, na infância, a identificação com o pai se prolonga com a introjeção das ordens e proibições dele. Desse modo, os desejos incestuosos e destrutivos passam a ser cerceados pelo superego, enquanto sucedâneo da autoridade paterna. Sob a vigilância e exigência dessa autoridade interna, esses desejos permanecem recalçados. Mas, conforme Neto e Rosário (2006) afirmam, o conteúdo recalçado e, portanto, inconsciente, pode voltar a se manifestar

através, por exemplo, dos sintomas ou afetos violentos. Isto também pode levar a refletir sobre o porquê da religião, em algumas de suas expressões, ter sido e continuar sendo desencadeadora da violência no mundo. Ribeiro (2011) recorda que o fator religioso, entre outros, constitui um determinante fundamental das agressões no meio social, por isso, falar da violência sem mencionar a religião é desconsiderar um aspecto sem o qual não se chega às raízes últimas do problema.

4.3 A imposição do único e a negação da diversidade

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1938) retoma algumas considerações sobre a origem da religião no totemismo e analisou como o antigo pai da horda primeva retornou através das religiões monoteístas, que sucederam o politeísmo. Freud (1938, v. 23, p. 98) pensava esse “retorno de um deus-pai único de poder ilimitado” por meio do desenvolvimento do Complexo de Édipo. Para esse mesmo Complexo, convergem, segundo Freud (1938), os inícios da religião, da moral, da sociedade e da arte. Isso condiz com sua convicção de que “os problemas da psicologia social se mostrem solúveis com base num único ponto concreto: a relação do homem com o pai.” (FREUD, 1913, v. 13, p. 158). Com relação a isso, Neto e Rosário (2016) ressaltam que as pesquisas psicanalíticas fizeram Freud perceber o Complexo de Édipo como o núcleo de todas as neuroses, entre as quais ele inseriu a religião como uma neurose obsessiva universal da humanidade (NETO; ROSÁRIO, 2016).

Freud (1938, v. 23, p. 142) ainda acentua, em *Moisés e o monoteísmo*, que a necessidade de um pai protetor leva o homem a pensar que “não pode passar sem o apoio de seu deus”. Foi por este motivo que, depois de os filhos parricidas terem criado um substituto para o pai através de um totem, esse primeiro substituto do pai deu lugar a um deus. Destarte, o pai reconquistou a aparência humana. Freud (1913) considerou que a criação de um deus com traços humanos ocorreu porque, no decurso do tempo, houve uma mudança fundamental na relação do homem com o pai e na relação com os animais. Essa mudança diz respeito ao fato de que o “azedume contra o pai, que os havia [os filhos] impulsionado à ação, tornou-se menor e a saudade dele aumentou” (FREUD, 1913, v. 13, p. 151). Isso levou os filhos a criar um ideal que corporificava o poder ilimitado de que o pai primitivo era detentor e, ao mesmo tempo, surgiu uma nova disposição de submeter-se a ele. Por outro lado, com as mudanças culturais que foram se desencadeando, a igualdade democrática original que predominava entre os membros do clã, após a morte do pai, tornou-se insustentável. Com isso, foi se desenvolvendo uma inclinação a retomar a antiga forma de vida sob a tutela paterna. Essa

inclinação, juntamente com a veneração que se tinha por determinados seres humanos, propiciou então reviver o antigo ideal, através da criação de deuses com características humanas. (FREUD, 1913).

O pai assassinado, elevado agora à condição de um deus, passou a ser reverenciado como ascendente comum de todos e a culpa pela morte dele foi então expiada de maneira muito mais eficaz do que o fora anteriormente, através do pacto com um totem.

Para Freud (1938), o pai divinizado ganhou novos atributos e engrandecimentos através do monoteísmo, que se impôs como religião dominante. As instituições do clã fraterno, do matriarcado, da exogamia e do totemismo serviram ao desenvolvimento dessa nova concepção de deus, considerada por Freud (1938, v. 23, p. 146) como um “retorno do reprimido”. Freud, no entanto, adverte que, neste caso, não se deve considerar o termo *reprimido* no sentido próprio pelo qual é entendido na vida mental de um indivíduo. O termo é empregado aqui no sentido de algo que, na vida de um povo, é “passado, perdido de vista, relegado” (FREUD, 1938, v. 23, p. 146) e que, de alguma forma, retorna.

Esse retorno aconteceu seguindo a mudança nas condições de vida da humanidade, por isso, realizou-se de modo lento e não espontâneo. Para Freud (1938), é impossível elencar os acontecimentos que determinaram essa modificação e, por isso, ele apenas mostra, de modo fragmentário, os estádios desse retorno.

Primeiramente, o pai retomou a função de cabeça da família, apesar de seu poder não ser mais absoluto como era antes. Paulatinamente, deu-se também a substituição do animal totêmico por um deus. Essa transição, embora não seja clara para Freud (1938), iniciou-se com o momento em que o deus, com forma humana, portava a cabeça de um animal. Noutro momento, o deus foi identificado com esse animal específico. Mais tarde, o próprio animal foi transformado em deus e, posteriormente ainda, o animal foi considerado o auxiliar preferido da divindade. Há também a hipótese de que se tenha considerado que o deus tenha matado o animal e assumido o nome dele como epíteto. Freud (1938) também considera que, antes que se passasse da divinização do animal para um deus com características humanas, houve o momento em que surgiram os heróis. A superestimação por estes foi um passo preliminar para a ulterior deificação.

Freud (1938) ainda continua sua hipótese, levantando a ideia de que um deus supremo começou a se impor a partir do momento em que várias tribos e povos começaram a se associar em unidades maiores. Cada tribo ou povo trazia suas divindades que começavam a serem ajuntas e organizadas em famílias e hierarquias, tal como acontecia com as pessoas. Uma dessas divindades passava a ser considerada como a maior entre as outras. O passo

seguinte foi na direção de prestar homenagem somente a esse deus supremo e considerá-lo único. Chegado ao ponto de se cultuar um único deus, passou-se também a não acreditar nem tolerar outros deuses, além do deus soberano e universal. A adoração a várias divindades no politeísmo foi, dessa forma, cedendo lugar ao monoteísmo ao longo do tempo. Com o respeito prestado a um só deus, foi-lhe atribuído também todo o poder (NETO; ROSÁRIO, 2006). Como desenlace desse processo, o pai da horda primeva fez seu retorno, restabelecendo sua supremacia e sua força, atraindo novamente as emoções que, no passado, direcionavam-se a ele. O monoteísmo se apresentou, portanto, como uma espécie de ressurgimento e reabilitação do antigo pai que, há tanto tempo, fora destronado de seu posto de domínio pelos filhos assassinos, na horda primitiva.

Esse pai, novamente em cena, não deixa de demonstrar seu lado despótico, possessivo e egoísta, tal como o fora no mito da horda primeva. Ribeiro (2011) acentua o fato de que o monoteísmo é uma forma de negação da alteridade. Para esse teólogo, há teorias que apontam as religiões monoteístas como as mais vinculadas ao uso da violência e as que mais contribuem para seu aumento na vida social. Isso condiz com a observação de Bonome (2009), segundo a qual é no seio das religiões monoteístas que se desenvolve o fundamentalismo religioso, imbuído pelo ideal de defender os únicos valores – que, no caso, seriam os religiosos – bem como a única fé, o único deus e a única verdade, através de uma luta acirrada contra tudo e contra todos que divirjam dessa unidade. Se no politeísmo há lugar para uma diversidade de entidades divinas, no monoteísmo há uma tendência a esmagar e reprimir as diferenças, através da imposição de uma fé e uma verdade que se tornam tão absolutas quanto à religião. Nesse sentido, num texto bíblico do Antigo Testamento, há uma categórica afirmação do único Deus que, até mesmo sente ciúmes, rejeitando qualquer outro que seja colocado a seu lado:

Não terás outros deuses diante de mim (...). Não te prosternarás diante desses deuses e não os servirás, por que eu sou o Senhor, teu Deus, um Deus ciumento, visitando a iniquidade dos pais nos filhos (...) se eles me odeiam, mas provando a minha fidelidade a milhares de gerações – se eles me amam e guardam meus mandamentos. (Êxodo 20, 3. 5-6)

O apóstolo Paulo também ressalta, no Novo Testamento, o ideal cristão monoteísta, afirmando que “Há um só corpo e um só Espírito, do mesmo modo que a vossa vocação vos chamou a uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, que reina sobre todos, age por meio de todos e permanece em todos.” (Efésios 4, 4-6).

Ribeiro (2001) lembra que, para alguns críticos da religião, o cristianismo seria a face mais violenta dos três monoteísmos. Basta olhar para a história da civilização ocidental, profundamente influenciada pelo cristianismo, para se perceber o quanto se faz marcante uma cultura de violência, caracterizada pelo fanatismo e pela intolerância. Segundo o autor, o cristianismo pode apresentar uma imagem de um Deus Pai sádico, que só tem sua ira aplacada e seu senso de justiça satisfeito pelo sacrifício de uma vítima inocente: o próprio filho. Embora no cristianismo haja outras formas de abordar o tema da morte redentora de Cristo, a ideia de sua morte vicária – pela qual ele oferece a Deus Pai o sacrifício da própria vida para ganhar o perdão para os pecadores – não deixa de ter um grande peso no imaginário religioso ocidental. Um Deus violento, que só se contenta com o sangue de um inocente, reflete-se numa religião cujos membros também podem assumir atitudes violentas.

Freud (1938) diz que, no surgimento do monoteísmo, o efeito de ter reencontrado o pai, pelo qual tanto se ansiou, foi esmagador. Novamente passou-se a dedicar toda admiração, respeito, temor e gratidão pelo pai, por se ter encontrado graças diante dele. Estes sentimentos, conforme ele lembra, são marcantes no monoteísmo fundado por Moisés, o judaísmo. A concepção de deus que se solidificou na religião mosaica acabaria tendo influência decisiva para outras formas posteriores de monoteísmo, como o cristianismo e o islamismo.

Para Freud (1938), a irresistibilidade do deus único e soberano e a necessidade de se submeter à vontade dele remetem à situação de desamparo vivida pelo filho do chefe da antiga horda. Os impulsos emocionais que o filho sentia pelo pai foram revividos através do enlevo da devoção ao deus único e universal, surgido como o grande pai que, novamente, impunha-se a seus filhos.

Na concepção de Freud (1938, v. 23, p. 132), essa configuração religiosa, pautada na crença de um só deus, transformou-se numa “religião de renúncias instintuais”, o que assegurou a vida em comunidade. Nos monoteísmos que foram surgindo, ao longo da história, sempre se fizeram presentes, na forma de mandamento divino, restrições à agressão e à sexualidade, expressando-se a religião, dessa maneira, como uma força inibidora à satisfação pulsional. Com relação às intransigentes restrições pulsionais impostas pelos monoteísmos judaico, cristão e islâmico, Onfray (2007, p. 52) considera que, nessas três religiões, o culto ao deus único é animado por “uma mesma pulsão de morte genealógica”. Nelas, faz-se presente uma série de desprezos comuns:

(...) ódio da razão e da inteligência; ódio da liberdade; ódio de todos os livros em nome de um único; ódio da vida; ódio da sexualidade; das mulheres e do prazer; ódio do feminino; ódio do corpo, dos desejos, das pulsões. (...) Equivale a dizer a vida crucificada e o nada celebrado.

Para esse autor, a pulsão de morte é a origem da religião e o combustível que alimenta os três monoteísmos. Quando essa pulsão se direciona para o interior da religião, surgem as patologias de autodestruição, como se pode perceber, por exemplo, na história dos cismas religiosos, nas disputas pelo poder dentro das instituições e no desprezo pela corporeidade e liberdade humana. Em suas pretensões, a religião do Deus único: “(...) trabalha pelo ódio a si mesmo, pelo desprezo do próprio corpo, pelo descrédito da inteligência, pela desconsideração da carne, pela valorização de tudo o que nega a subjetividade desenvolvida (...)”. (ONFRAY, 2007, p. 52).

Quando a mesma pulsão de morte se volta para o exterior do movimento religioso, surgem as agressões, a violência, os crimes, os assassinios e as lutas ideológicas; fenômenos estes tão presentes em alguns movimentos fundamentalistas. Na perspectiva de Onfray (2007, p. 52), a pulsão de morte,

(...) projetada contra o outro, fomenta o desprezo, a maldade, a intolerância que produzem os racismos, a xenofobia, o colonialismo, as guerras, a injustiça social. Basta observar a história para constatar a miséria e os rios de sangue derramados em nome do Deus único (...).

Essa violência como externalização da pulsão de morte, partindo do movimento religioso, remete aos sintomas e afetos violentos, considerados por Neto e Rosário (2006), como manifestações dos desejos destrutivos e sexuais, que foram recalcados, mas que, no inconsciente, continuam operantes e buscando novas formas de se expressarem.

4.4 Ideais fundamentalistas como objetos passionais

Rocha (2014) considera que os fundamentalistas se relacionam com a religião, da qual são adeptos, semelhantemente ao modo como um apaixonado lida com o objeto de sua paixão amorosa. Investem sua libido no ideal religioso, como os apaixonados o fazem em relação ao seu objeto de amor. Da mesma forma como o objeto da paixão é idealizado com todas as

perfeições, de tal modo que o apaixonado não consegue se imaginar sem ele, o fundamentalista também percebe seus ideais religiosos como algo que lhe traz plenitude e sem os quais não poderia viver. Por esses ideais, ele sente que vale a pena viver e morrer e, em situações de extremismo, até matar.

A paixão amorosa é apresentada, por Freud (1914, v. 14, p. 95), como um estado em que a pessoa apaixonada exhibe uma “acentuada supervalorização sexual que se origina, sem dúvida, do narcisismo original da criança, correspondendo assim a uma transferência desse narcisismo para o objeto sexual.” Esse estado passional sugere uma compulsão neurótica em que o ego do apaixonado é empobrecido, por direcionar enorme carga de libido em favor do objeto amoroso. Mas esse empobrecimento do ego encontra satisfações compensatórias justamente em seu investimento libidinal no objeto. O ego se projeta no objeto idealizado da paixão e, assim, busca satisfazer-se narcisicamente no objeto. O apaixonado sacrifica seu próprio ego real em nome de um ideal que se torna, pelo menos ilusoriamente, modelo de toda perfeição e fonte de toda felicidade. Freud (1921, v. 18, p. 122), nesse sentido, afirma que quando se idealiza um objeto, ele é tratado como se fosse nosso próprio ego, de tal modo que

(...) quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto. Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo.

O investimento passional nos ideais fundamentalistas pode ser compreendido por meio da distinção que, a partir de Freud, é possível fazer entre o ego ideal e o ideal do ego. Em *O Ego e o id*, Freud (1923) trata dessas duas noções de um modo que parecem sinônimas. Contudo, o ego ideal deve ser compreendido no âmbito do imaginário fantasmático, enquanto o ideal do ego está inserido na ordem simbólica da cultura (ROCHA, 2014).

O ego ideal diz respeito à imagem que a criança tinha de si mesma quando seu ego ainda não havia se confrontado com as exigências da realidade e com os limites de si mesmo. Nesse momento, a criança se percebe como onipotente, projetando em si mesma a onipotência e perfeição que imagina nos adultos que cuidam dela. Aqui a criança vive o narcisismo primário, no qual seu ego ideal é caracterizado por uma megalomania narcísica e é regido pelo princípio do prazer.

Em *Psicologia das massas e análise do ego*, Freud (1921) propõe que o ego ideal da infância pode, ao longo da vida do indivíduo, ser projetado sobre figuras ou ideias substitutivas. Dentre essas figuras substitutivas do ego ideal infantil, destaca-se o objeto da paixão amorosa. A partir dessa consideração de Freud, pode-se dizer o mesmo dos ideais fundamentalistas. Na adesão irrestrita que o fundamentalista faz em relação à crença religiosa, ele também pode estar buscando uma alternativa para o ego ideal de sua infância. Nesse sentido, ele estaria tentando recuperar, por meio dos ideais religiosos, a plenitude psíquica e narcísica infantil, do mesmo modo como o apaixonado tenta fazer através do seu objeto de amor. Esse paraíso de plenitude infantil – que foi perdido para sempre e que tanto se busca reaver de variadas formas – nunca existiu realmente, a não ser na fantasia da criança, nos sonhos dos adultos e nos mitos da humanidade.

A admiração incondicional pela doutrina, pelo grupo religioso ou pelo líder traz ao crente fundamentalista uma satisfação narcísica porque, pelo mecanismo da identificação, ele se faz um só com aquilo ou aqueles ele que tanto venera e idolatra. A identificação, na verdade, tem essa função de instalar o objeto de investimento libidinal no ego. Em relação a esse mecanismo, Freud diz, por exemplo, que “quando acontece de uma pessoa ter de abandonar um objeto sexual, muito amiúde se segue uma alteração de seu ego que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do ego, tal como acontece na melancolia.” (FREUD, 1923, v. 19, p. 42). Uma vez que o objeto é internalizado no ego, efetua-se uma “(...) transformação da libido do objeto em libido narcísica (...)” (FREUD, 1923, v. 19, p. 43), pois o objeto e o ego tornam-se como que uma só coisa. É nesse sentido que Freud (1921) considera que o indivíduo é capaz de abrir mão do seu ego ideal próprio e particular, que fora despojado de suas perfeições, para assumir o ego ideal do líder ou do grupo, no qual buscará usufruir de compensações narcísicas.

Por outro lado, há os ideais que não são sustentados por uma atitude de adesão incondicional. Estes se relacionam com o ideal do ego. Esta instância psíquica, diferentemente do ego ideal, é marcada pela experiência e aceitação da castração simbólica, através da qual o sujeito renuncia as ambições megalomânicas do ego ideal. Isso lhe possibilita entrar nas relações humanas marcadas pela intersubjetividade (ROCHA, 2014).

Freud (1921, v. 18, p. 119) caracteriza o ideal do ego como

(...) herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutava de auto-suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências

que este impõe ao ego, das quais este não pode estar à altura; de maneira que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego, tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no ideal do ego que se diferenciou do ego.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução*, Freud (1914, v 14, p. 107) já havia demonstrado que o que leva o indivíduo a formar o ideal do ego é a influência crítica de seus pais, dos seus educadores, do ambiente em que a pessoa vive e da opinião pública. Em nome desse ideal a “consciência atua como vigia”.

O ideal do ego se pauta não por um discurso de total adesão, como o do ego ideal, mas por um discurso discriminatório, pelo qual é possível avaliar se os objetos escolhidos como ideais, condizem ou não com as exigências de valor pelas quais os ideais são medidos. Enquanto o ego ideal é constituído por ilusões narcísicas, dominadas por idealizações, o ideal do ego coloca em movimento outras formas de investimento nos objetos. Dentre estas formas, destaca-se a sublimação que é “(...) um processo que diz respeito à libido objetal e consiste no fato de o instinto se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual; nesse processo, a tônica recai na deflexão da sexualidade”. (FREUD, 1914, v. 14, p. 101).

A sublimação é compreensível e eficaz uma vez que, anteriormente, se fez um trabalho de luto, através do despojamento das idealizações ilusórias do ego ideal. Dessa forma, os ideais, enquanto projetos do ideal do ego, não aprisionam o ego numa plenitude narcísica ilusória, mas possibilitam, “por meio da sublimação e da capacidade criativa do eu, a abertura de novos horizontes, que possibilitarão novos investimentos objetais” (ROCHA, 2014, p. 770). No entanto, há a possibilidade de que os projetos do ideal do ego regressem à forma de satisfação narcísica e ilusória do ego ideal. Nesse caso, tem-se a “perversão dos ideais”. Freud (1914, v. 14, p. 101), ao falar da dificuldade que o homem tem de abrir mão de satisfações experimentadas no passado, diz que “Ele não está disposto a renunciar à perfeição narcísica de sua infância (...)”. Por esse motivo, “procura recuperá-la sob a forma de um ego ideal. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal”. Em *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), Freud também apontou para essa possibilidade quando mostrou que, no caso da paixão amorosa, o objeto torna-se um substituto do ideal do ego que regride à condição de ego ideal. Nessa situação, o ideal do ego perde sua função crítica e o ego se encerra na cegueira do amor.

(...) as funções atribuídas ao ideal do ego deixam inteiramente de funcionar. A crítica exercida por essa instância silenciosa; tudo que o objeto faz e pede é correto e inocente. A consciência não se aplica a nada que seja feito por amor do objeto; na cegueira do amor, a falta de piedade é levada até o diapasão do crime. A situação total pode ser inteiramente resumida numa fórmula: *o objeto foi colocado no lugar do ideal do ego*. (FREUD, 1921, v. 19, p. 123)

A cegueira do amor e a ausência da função crítica do ideal do ego possibilitam a perversidade, pois, como Freud mostra na citação acima, elas podem levar o homem à falta de piedade e a atitudes criminosas. Por esse motivo, pode-se considerar que a abstenção da função crítica do ideal do ego e as formas ilusórias de satisfação e idealização narcísicas do ego ideal estão na base das manifestações agressivas e tresloucadas do fundamentalismo religioso. Isso propicia que um crente se torne obcecado por aquilo em que acredita e se coloque em ataque contra tudo e contra todos que divirjam de sua fé, dando ampla vazão à pulsão de morte.

4.5 O narcisismo fundamentalista

Ao introduzir o narcisismo no conjunto de sua metapsicologia, Freud (1914, v. 14, p. 81) o caracterizou como um “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autopreservação que, em certa medida, pode justificavelmente ser atribuído a toda criatura viva.” Foi no âmbito desse tema, que ele propôs a ideia de um narcisismo primário, no qual o sujeito toma o próprio ego como objeto de investimento libidinal e o imagina onipotente e perfeito. Trata-se de um estado hipotético infantil no qual a libido da criança estaria totalmente investida no ego, antes de ser direcionada aos objetos exteriores.

O narcisismo primário pode ser compreendido como uma condição de possibilidade dos outros investimentos libidinais por parte do sujeito e como fundamento de sua estruturação como ser de desejo. Isso se dá porque o investimento da libido no ego de certa forma continua mesmo quando é investida nos objetos. A respeito disso, Freud (1914, v. 14, p. 83) diz que “há uma catexia libidinal original do ego, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionada com as catexias objetais, assim como o corpo de uma ameba está relacionado com os pseudópodes que produz”.

Para Freud, o narcisismo de algum modo é fundamental para a preservação do ser humano. Ele afirma que “Esse amor a si mesmo trabalha para a preservação do indivíduo.”

(FREUD, 1921, v. 18, p. 113). Como guardião da vida, possibilita ao indivíduo a autovalorização e o cuidado de si mesmo. Porém, é “absolutamente necessário para nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos”. (FREUD, 1914, v. 14, p. 92). Seguindo essa elucidação de Freud, pode-se afirmar que “quando a catexia do ego com a libido excede certa quantidade”, o sujeito, permanecendo nessa situação, fecha-se em si mesmo, torna-se incapaz do amor objetal e, em consequência disso, adocece. Nas palavras de Freud (1914, v. 14, p. 92), “Um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar, a fim de não adoecermos”. Segundo ele, o narcisismo só pode ser limitado por um “laço libidinal com outras pessoas. O amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 113). Freud (1921, v. 18, p. 114) ainda considera o amor objetal como fator civilizatório no processo de desenvolvimento do indivíduo e da humanidade como um todo, pois é ele que ocasiona a “modificação do egoísmo em altruísmo”.

O excesso de narcisismo, porém, pode levar o sujeito ao fechamento não só em si mesmo como também no próprio grupo ao qual ele pertence ou com o qual se identifica. Nesse sentido, torna-se um narcisismo de morte, que impede o sujeito de aceder aos outros pela via do desejo (ROCHA, 2014). O processo de constituição psíquica do ego se realiza pela mediação do outro. Haja vista as relações primordiais no Complexo de Édipo, onde o outro é fundamental.

Sem a abertura para a alteridade, o narcisismo se torna uma tendência para a morte, ao invés de ser uma abertura para a vida. No próprio mito de Narciso, há uma vinculação do narcisismo com a morte. Ovídio²⁸ narra que, ao recusar o amor das ninfas, Narciso recebeu como punição a inacessibilidade ao objeto do seu amor. Para ele, o amor por alguém diferente se tornou impossível. Impossibilitado de sair de si mesmo, sua libido não poderia jamais ser investida em outrem. Por isso, investe-a apenas no outro de si mesmo, ou seja, na sua própria imagem, no seu igual. Mas ao tentar alcançar o outro de si mesmo, sua autoimagem refletida na água de uma fonte, ele acabou se afogando e morreu. Dessa forma, ele desapareceu no vazio sombrio da morte, na ausência do desejo. No lugar onde seu corpo se afundou, nasceu a flor de Narciso, ligada aos cultos fúnebres e aos deuses subterrâneos.

A atitude fundamentalista, com sua convicção fanática e sua crença intransigente, pode ser compreendida, na perspectiva psicanalítica aqui traçada, como profundamente narcisista. Movido por sua impetuosidade dogmática, o fundamentalista crê cegamente que

²⁸ Escritor e poeta romano que viveu entre 43 a. C. e 18 d. C.

sua verdade religiosa é a única salvação para toda a humanidade e a solução para todos os problemas do mundo. Sua crença torna-se objeto de elevada idealização, que o torna incapaz de relativizar qualquer aspecto daquilo em que acredita. Em Freud (1914, v. 14, p. 101), pode-se encontrar embasamento teórico para se compreender essa atitude, quando ele diz que “A idealização é um processo que diz respeito ao objeto; por ela, esse objeto, sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo”.

O sentimento de possuir uma verdade sagrada e divinamente revelada pode levar o fundamentalista a se ver como privilegiado em relação aos outros. Isso lhe possibilita também se conceber como portador da mais nobre e heroica missão de combater tudo o que contradiz sua fé e, ao mesmo tempo, propagá-la. Para essa empreitada, sente-se protegido e sustentado por Deus, seu todo-poderoso aliado na luta. O fanatismo de suas crenças também molda seu estilo de vida familiar, seu convívio social e seus valores éticos. Aqui vale recordar que, ao considerar a origem dos valores religiosos, Freud (1938) diz que, para o crente, o Espírito divino, no qual a fé é depositada, é, ele próprio, o ideal da perfeição. Além disso, o ser divino concedeu aos homens o conhecimento desse ideal e, ao mesmo tempo, plantou neles o impulso a assemelhar suas próprias naturezas a dele. Por isso, os homens, na sua crença,

(...) percebem diretamente o que é superior e mais nobre e o que é inferior e mais vil. Sua vida afetiva se regula de acordo com sua distância do ideal, em qualquer momento. Quando dele se aproximam — em seu periélio, por assim dizer —, é-lhes trazida alta satisfação; quando, em seu afélio, se tornam distantes dele, a punição é o severo desprazer. Tudo isso é estabelecido tão simples e inabalavelmente. (FREUD, 1938, v. 23, p. 137).

Na base dos ideais aos quais os fundamentalistas se dedicam totalmente, também se situa o narcisismo onipotente da infância. Pode-se considerar que a atitude megalomaniaca e o estado imaginário de perfeição desse narcisismo é o que sustenta esse tipo de crente e o leva ao fanatismo e à intransigência, bem como à coragem de, em casos específicos, morrer contente pelo ideal que abraça e lutar, apaixonadamente, para destruir o que contradiz esse ideal.

A destruição, como expressão da pulsão de morte, traz consigo uma forma de satisfação narcísica, pois oferece ao ego a possibilidade de satisfazer sua onipotência imaginária infantil. Nesse sentido Freud (1930, v. 21, p. 125) diz que

(...) mesmo onde ele [o instinto de morte] surge sem qualquer intuito sexual, na mais cega fúria de destrutividade, não podemos deixar de reconhecer que a satisfação do

instinto se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último.

Por isso, pode-se reconhecer na militância dos grupos fundamentalistas – expressa em sua vontade de desqualificar e neutralizar as visões de mundo diferentes da visão religiosa – uma forma de satisfação narcísica, que dá ao grupo o sentimento de onipotência, através da sensação de destruir algo que destoa de sua crença.

Por outro lado, em determinados contextos, onde o fundamentalista morre ou se sacrifica por um ideal religioso, no fundo, ele não está simplesmente renunciando à vida. Na verdade, essa morte se faz acompanhar também por uma compensação narcísica, pois ele acredita piamente que, ao morrer por causa de sua fé, receberá uma recompensa além da morte. Os sofrimentos, as privações e qualquer dano que tiver nesta vida, terá uma gratificação infinitamente superior através da realização de todos os desejos num outro mundo. Portanto, é na promessa de uma satisfação narcísica pós-morte, que se revela uma das razões de qualquer loucura pela fé. Isso sem excluir que possa haver também outras motivações ou razões políticas e ideológicas para as atitudes de intransigência religiosa.

O narcisismo do fundamentalista é imbuído da contradição entre pulsão de vida e de morte. Se a pulsão de vida é a tendência que leva a construir laços, direcionando a libido para o exterior do indivíduo, propiciando o convívio e a interação com o outro e o diferente e impulsionando o ego para além das fronteiras do seu narcisismo, a pulsão de morte, por seu turno, age num sentido oposto a este. Como tendência destruidora presente em todo ser humano, ela pode levá-lo a agir como o mais violento dos animais, o único capaz de matar pelo prazer de matar. Na indisposição do fundamentalista para com as diferentes formas de pensar e de crer, bem como no seu desejo de combater essa diversidade, pode-se localizar o furor da pulsão de morte que age silenciosamente no interior do homem, mas que faz ouvir o seu clamor na guerra e nos ataques mais variados entre pessoas. No espírito fundamentalista, a dualidade pulsional pode ser pensada no combate ao diferente como obra da pulsão de morte e na idolatria apaixonada pela fé, pelo grupo e pelo líder como obra de Eros, circunscrito ao meio religioso.

4.6 Amor e ódio na religião

Enriquez (2001) propõe que a religião constitui o ser humano como ser heterônomo, ou seja, como alguém que depende de uma realidade sagrada e transcendente. A esta realidade sobrenatural deve-se render homenagens pelos benefícios recebidos, sujeitar-se e sentir-se sempre em dívida para com ela. Caso não se enquadre nessa atitude devota em relação à entidade sobrenatural, o indivíduo fica sujeito à exclusão da comunidade. Com isso, a religião constitui o ser-junto, ou seja, cria vínculos entre as pessoas ao vinculá-las ao próprio ser numinoso. Na própria raiz latina da palavra religião, já se encontra a ideia de vínculo, pois o verbo *religare* (ligar), do qual se origina, significa justamente criar laços, atar ou ligar: ligar os homens ao divino e ligar os homens entre si. Dessa forma, ao ligar os homens entre si e a algum poder celestial, a religião revela a pretensão de salvar as pessoas da solidão, da angústia diante do caos da existência e da interrogação pelo sentido da vida; interrogação esta que pode levar o ser humano a se defrontar com o aspecto arbitrário de sua presença no mundo.

A partir do que foi trabalhado nos textos de Freud, pode-se ressaltar que, também para ele, a religião tem estreito vínculo com o processo de associação entre os indivíduos na sociedade humana. Depois de localizar os primórdios da religião e da sociedade no sistema totêmico, que para Freud (1913, v. 13, p. 112) “constitui tanto uma religião como um sistema social”, ele retomou o tema da relação entre essas duas realidades em *Moisés e o monoteísmo*. Nesse texto, que foi um de seus últimos escritos, Freud (1938, v. 23, p. 134) mais uma vez acentuou que “O totemismo, a forma mais primitiva de religião que identificamos, traz consigo, como constituintes indispensáveis de seu sistema, uma série de ordens e proibições (...). Nesses regulamentos, devem ser vistos os primórdios de uma ordem moral e social.” Na linha do pensamento freudiano, portanto, o corpo social e as diretrizes normativas desse corpo não surgem sem a religião. Esta sempre esteve presente nas diversas sociedades, manifestando-se sob inúmeras formas, como, por exemplo, nos cultos aos ancestrais, na instituição de totens, na criação de deuses e de mitos, na veneração de determinadas personalidades heroicas e sua deificação. Mas se a religião, desde sua origem, constitui um aspecto inerente à vida social, isso não significa que, necessariamente, ela deve assumir formas fanáticas ou dominadoras na sociedade.

Em sua consideração sobre as religiões nascidas no Oriente-Próximo, Enriquez (2001) as vê como uma mensagem sobre a transcendência e sobre as relações que seus adeptos, reunidos em comunidade, devem estabelecer entre si e com o sagrado. Fora dessas relações, os indivíduos podem se tornar alvo de hostilidade e agressões, das mais variadas formas. A mensagem transcendente, nestas configurações religiosas, é anunciada por um líder, ao qual se associa um número de discípulos, formando, dessa maneira, uma seita. Quando a seita consegue se difundir e se estabelecer em instituições sólidas, com seus templos e ritos, isso indica que, enquanto minoria ativa, ela conseguiu se desenvolver e ganhar força. Mas, para o referido autor, a seita só consegue esse desenvolvimento se lançar mão de sua força de convicção, se assumir um traço absolutista, se apelar para o sacrifício de seus mártires e se impuser sua intolerante visão de mundo sobre as outras visões, formulando dogmas e rituais violentos que expressam seu poder conquistador, provocando a submissão e o respeito de povos inteiros. Um grupo minoritário, portanto, que desejasse continuar minoritário e não assumisse uma postura de intolerância para com os outros, nunca poderia se tornar uma religião propriamente dita.

A religião, para Enriquez (2001), existe porque a comunidade de crentes conseguiu recalcar alguns desejos e fantasias, substituindo-os por outros que se tornaram ideais religiosos. Em Freud, pode-se encontrar embasamento para esta ideia através das considerações que ele faz sobre o totemismo e sobre o monoteísmo fundado por Moisés. Em relação à religião totêmica, Freud (1938, v. 23, p. 134) afirma que ela “traz consigo, como constituintes indispensáveis de seu sistema, uma série de ordens e proibições que não possuem outra significação, naturalmente, que a de renúncias instintuais.” Essas renúncias instintuais referem-se, conforme foi ressaltado em *Moisés e o monoteísmo*, à proibição do assassinato, do incesto e à restrição da rivalidade violenta entre os membros da comunidade. Uma vez recalcados esses desejos e fantasias dentro do sistema religioso totêmico, eles foram substituídos por regulamentos comunitários, que propunham o respeito à vida alheia, a exogamia e a concessão de direitos iguais entre os irmãos. Esses primeiros regulamentos sociais e morais consistiram também nos primeiros ideais religiosos que substituíram desejos agressivos e sexuais recalcados.

Quanto ao monoteísmo mosaico, Freud (1938, v. 23, p. 133) também o considera como uma “religião de renúncias instintuais”. Também neste caso, os desejos recalcados foram substituídos por ideais religiosos, defendidos com ardor pelos profetas que “nunca se cansaram de asseverar que Deus nada exige de seu povo senão uma conduta de vida justa e

virtuosa, isto é, abstenção de toda satisfação instintual, que ainda é condenada como impura por nossa mortalidade atual.” (FREUD, 1938, v. 23, p. 133).

Além disso, a religião existe porque conseguiu estipular os inimigos a serem recrutados pela conversão ou perseguidos, excluídos e destruídos. “Toda religião”, afirma Enriquez (2001, p. 79), “se alimenta da idealização e do ódio contra o outro”. Dessa forma, se a religião pode construir uma cultura, solidificar sua identidade e associar as pessoas em um *nós* sustentado por laços de fraternidade, essa união continua à medida que o ódio inconsciente de seus integrantes – ódio subjacente às relações humanas devido à sua ambivalência pulsional – direciona-se para o exterior do grupo, sendo projetado para os inimigos ideais ou reais. Essa consideração de Enriquez também condiz com o que foi ressaltado no modo de Freud (1930) conceber o processo de constituição e dissolução de grupos, a partir do dualismo entre pulsão de vida e pulsão de morte.

Em *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud (1921, v 18, p. 110) diz que as provas da psicanálise demonstram que, nas relações interpessoais que perduram por certo tempo, há “um sedimento de sentimentos de aversão e hostilidade, o qual só escapa à percepção em consequência da repressão”. Porém, quando se forma um grupo, a mútua intolerância entre seus componentes se enfraquece, de modo temporário ou permanente: “Os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes, toleram as peculiaridades de seus outros membros, igualam-se a eles e não sentem aversão por eles.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 113). Para Freud, isso significa uma limitação do narcisismo dos componentes do grupo. Esta limitação – conforme foi abordado nas considerações anteriores sobre o narcisismo – só é possível através do laço libidinal com outras pessoas, através do qual o egoísmo constitutivo dos indivíduos pode se transformar em altruísmo. Mais uma vez, é sob a ação de Eros que esse laço de amor se estabelece no grupo, embora possa permanecer restrito dentro dele.

Por outro lado, o sentimento de hostilidade, inerente às relações intersubjetivas, há que se direcionar, de alguma forma para o exterior do grupo. Essa hostilidade, que é expressão da pulsão de morte, encontrará um escoadouro através de um ou vários inimigos comuns do grupo. Na religião, essa estratégia para a pulsão de morte se torna manifesta pelo fato de que os grupos religiosos não existem sem a hostilização por um inimigo, seja real ou imaginário, localizado no mundo concreto ou no campo do espiritual. Freud (1921), faz questão de lembrar que, no cristianismo os fiéis estão vinculados entre si por um duplo laço de amor:

primeiro pelo laço comum com um líder supremo que é Cristo, depois, pelo laço de fraternidade com os demais cristãos. Contudo,

(...) mesmo durante o reinado de Cristo, aqueles que não pertencem à comunidade de crentes, que não o amam e a quem ele não ama, permanecem fora de tal laço. Desse modo, 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. (FREUD, 1921, v. 18, p. 110).

Para Freud (1921), toda religião é naturalmente uma religião de amor para com aqueles que pertencem a ela e, ao mesmo tempo, cruel e intolerante para com aqueles que estão fora dela. Referindo-se ao momento histórico em que estava vivendo, Freud (1921) salientou que se a crueldade e a violência, em nome da crença, estavam menos expressivas que no passado, isso não significava que tivesse acontecido uma suavização nos costumes humanos. Ele esclarece ainda que, na verdade, foi o enfraquecimento dos sentimentos religiosos, naquele momento, e dos laços libidinais decorrentes deles que propiciou maior discricção da brutalidade sanguinária por motivações religiosas. Mas se outras formações grupais tomassem o lugar das religiosas, a mesma hostilidade para com os profanos se faria novamente presente, como nos tempos das guerras de religião. Freud (1921) também ressalta que se as divergências de opinião científica atingissem um significado semelhante ao religioso nos círculos de estudiosos, a mesma hostilidade para com as diferentes opiniões ou teorias se manifestaria.

Essa forma de apresentar a religião como portadora de uma disposição para o ódio e para a violência pode chocar com a concepção corrente de que ela é a promotora do amor entre os seres humanos e inspira-se, sobretudo, no ideal do mútuo amor. No cristianismo, por exemplo, esse ideal é expresso na sentença: “amai-vos uns aos outros” (João 13, 34). Ao comentar sobre esse ideal cristão, Freud (1930, v. 21, p. 114) ressalta que se trata de uma “exigência, conhecida em todo o mundo” e que, além disso, “é indubitavelmente, mais antiga que o cristianismo, que a apresenta como sua reivindicação mais gloriosa”. Considera também que esse mandamento pode muito bem ser vivido entre os cristãos, correligionários, mas não em relação a quem professa uma fé diferente ou não professa fé alguma. Enriquez (2001), nesse sentido, também defende que as multidões só se aderem a uma religião – sobretudo se ela estiver se formando ou se tiver pretensões de se estabelecer duradouramente – quando ela se apresenta como intolerante, apelando para o sacrifício e para destruição. Foi desse modo,

por exemplo, que as religiões monoteístas conseguiram impor-se, desenvolvendo fanatismos em grande parte de seus adeptos. Nessa postura fanática, chega-se até mesmo a morrer por certezas de fé, que são preferíveis às dúvidas, pois estas propiciam a angústia das interrogações e do confronto com a imprevisibilidade da vida. Por isso, o fanatismo revela uma necessidade de referências duras para viver, pois há pessoas que talvez sejam menos aptas para agir de maneira democrática e para confrontar-se com a própria solidão e com os limites da existência.

Nesse contexto de imposição religiosa, a pulsão de morte ganha enorme espaço para sua atuação. Eliminar os pecadores e o pecado que disseminam: eis o alvo da pulsão de morte em sua busca de pureza. Exemplo disso há na história do catolicismo, quando a caça aos hereges tomou grande parte dos esforços dos mais devotados homens da religião, que se puseram a serviço da fé nos tribunais da inquisição e nas cruzadas. O islamismo, em suas formas radicais, também pôde se expandir graças ao dispositivo da guerra santa conquistadora, que lhe possibilitou varrer o paganismo das várias regiões a que chegou. Nos dias atuais, a fúria destruidora da pulsão de morte, partindo do campo religioso, brada seus protestos contra setores seculares e liberais da sociedade e se manifesta no ardor pela defesa de uma moral tradicional, confrontando-se com outras visões antropológicas e cosmológicas dissonantes dos valores da religião.

Há que se ressaltar, no entanto, que religião e fanatismo religioso não devem ser confundidos. A passagem da religião ao fanatismo é uma possibilidade e pode ser previsível, mas não é uma passagem imediata, constante e necessária. Certas condições podem possibilitar que a religião tome o caminho da intolerância.

No contexto da hipermodernidade²⁹, uma das marcas deste momento atual é o movimento intenso da sociedade e da cultura. Constantes mudanças acontecem num ritmo frenético. Vive-se um tempo determinado pelo efêmero, no qual a flexibilidade e a fluidez aparecem como tentativas de acompanhar essa velocidade. Paradoxalmente, em meio a essa instabilidade dos tempos atuais, muitos indivíduos e grupos buscam retomar um equilíbrio e assegurar uma identidade estável recorrendo à religião. Porém, embora a religião tenha se desenvolvido, ao longo da história, dando contornos ao corpo social, ultimamente as antigas instituições religiosas têm se enfraquecido, perdendo adeptos e não se apresentando mais tão

²⁹ Hipermodernidade é um termo cunhado pelo filósofo francês Gilles Lipovetsky, com o objetivo de delimitar o momento atual da sociedade humana, no qual se vive uma exacerbação da modernidade.

atraentes para as pessoas. Em contrapartida, surgem e se disseminam, por toda parte, novas igrejas e novas religiões, com posturas acentuadamente totalitárias e fundamentalistas. Aqueles que se sentem desgarrados, excluídos ou ofendidos na vida social buscam então um sistema mais seguro que lhes forneça um ideal a realizar, uma causa para defender, um projeto para sustentar. Buscam se introduzir em um *nós*, formar uma cultura, alicerçarem-se numa certeza e, se preciso for, até se sacrificarem por ela. Em meio a um mundo vertiginoso e, ao mesmo tempo, considerado por alguns como perverso, vislumbra-se uma salvação numa paranoia partilhada, num delírio de massa. Freud (1930) mesmo escreveu que uma das formas de lidar com os aspectos insuportáveis da realidade é remodelando-a de modo delirante. Com esse remodelamento do mundo, busca-se uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento. Quando esse artifício é buscado conjuntamente por um grupo de pessoas, tem-se então um delírio de massa. Para Freud (1930, v. 21, p. 89), “as religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo”. Nesse contexto de instabilidades, explica Enriquez (2001), a religião buscada é, frequentemente, uma religião absolutista. Aquela que define claramente os ideais a seguir, os inimigos a combater e os irmãos aos quais se aliar, forjando, dessa forma, uma identidade coletiva maciça. Assim se forma uma comunidade que se deixa levar pelo equívoco da unidade-identidade.

No meio dessa unidade-identidade, o indivíduo desaparece. Se a identidade do indivíduo passa a ser definida, veementemente, como membro de um determinado grupo, essa identidade coletiva absorve a identidade pessoal e real: a singularidade é tragada pela coletividade. Ao se tornar uniforme em relação aos outros e se igualar a eles, “(...) um indivíduo abandona sua distintividade num grupo e permite que seus outros membros o influenciem por sugestão, isso nos dá a impressão de que o faz por sentir necessidade de estar em harmonia com eles, de preferência a estar em oposição a eles (...)” (FREUD, 1921, v. 18, p. 103). Com isso, postula-se o “principal fenômeno da psicologia de grupo: a falta de liberdade do indivíduo no grupo” (FREUD, 1921, v. 18, p. 107).

A absorção do indivíduo em um todo, onde a diferença é repelida, dá margem às condutas fanáticas. Essas condutas megalomaniacas tendem a absolutizar os ideais do grupo e, com isso, diluem-se as contradições do eu ideal e os limites do ideal do eu de cada indivíduo. Dessa forma, suas feridas narcísicas são atenuadas. Essa alteração no estado psíquico dos indivíduos, inseridos num grupo, pode ter uma explicação através do mecanismo da sugestão, ao qual Freud se referiu em *Psicologia de grupo e análise do ego*. Nesse texto, Freud (1921, v. 18, p. 100) propõe que “(...) os grupos se distinguem por sua especial

sugestionabilidade”, que consiste num “fenômeno irreduzível e primitivo, um fato fundamental na vida mental do homem”. Quando reunidos em grupo, uma “influência sem fundamento lógico e adequado se realiza” (FREUD, 1921, v. 18, p. 101). Por isso, Freud (1921, v. 18, p. 99) considera que “existe algo em nós que, quando nos damos conta de sinais de emoção em alguém mais, tende a fazer-nos cair na mesma emoção”. Porém, a sugestionabilidade num grupo é fundamentada por relações amorosas que “constituem a essência da mente grupal” (FREUD, 1921, v. 18, p. 102). Um grupo, para Freud, “é claramente mantido por um poder de alguma espécie”. Esse poder nada mais é do que Eros que, conforme Freud (1921, v. 18, p. 102) acentua mais uma vez “mantém unido tudo o que existe no mundo”.

Para Freud (1930, v. 21, p. 118), “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade”. Por isso, países rivalizam contra outros países, regiões contra outras, setores da sociedade contra seus diferentes. Freud (1930) diz que esse fenômeno é possibilitado pelo narcisismo das pequenas diferenças. Em *Moisés e o Monoteísmo*, ele explica que “a intolerância dos grupos é quase sempre, de modo bastante estranho, exibida mais intensamente contra pequenas diferenças do que contra diferenças fundamentais”. (FREUD, 1938, v. 23, p. 105). Com isso, Freud (1930) demonstra como um grupo pode encontrar uma cômoda satisfação para a pulsão de morte, enquanto pulsão de agressão, através do seu direcionamento para o exterior do grupo. É esse direcionamento externo que torna possível a coesão interna. Essa proposta de Freud (1930, v. 21, p. 118) parte do fato de que “não é fácil aos homens abandonar a satisfação da inclinação para a agressão”. Por isso, um grupo cultural menor, ou diferente, apresenta-se para a pulsão agressiva de outro grupo como “um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos”. Dessa forma, o narcisismo das pequenas diferenças, que gera a hostilidade para com os outros grupos, configura-se, nas palavras de Freud (1930, v. 21, p. 119), como “(...) satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil”.

Esse narcisismo das pequenas diferenças pode dar margem à xenofobia, ao racismo, aos preconceitos e às discriminações das mais variadas formas. Para se unificar e se solidificar, uma cultura tende a ser intolerante com as outras, desejando-lhes o desaparecimento ou, pelo menos, sua conversão. O ódio para com os outros a impele, fomentando um delírio coletivo que aponta os estrangeiros, os dissidentes ou os desviantes

como perseguidores onipotentes, ou seja, como seres de quem se tem que precaver e eliminar. O ideal do fanatismo religioso se consolida, destarte, com o objetivo de criar um mundo novo, onde será banido todo mal. Há uma fantasia de redenção e de salvação da sociedade, que está corrompida pelo mal e, por isso, deve ser liberta de todo poder satânico, identificado com os diferentes.

4.7 As relações entre o fundamentalismo religioso e o poder

Uma característica marcante dos grupos fundamentalistas atuais é sua busca de influência e tomada de poder na sociedade. Nessa ânsia pelo poder, revela-se a pulsão de morte como pulsão de domínio. Em *O problema econômico do masoquismo*, uma das formas com as quais Freud (1924, v. 19, p. 181) nomeia a pulsão de morte é pulsão de domínio ou vontade de poder: “O instinto [de morte] é então chamado de instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder”. Na busca pelo poder, toca-se numa dimensão marcante do fundamentalismo religioso contemporâneo: a dimensão política. O ímpeto fanático com que grupos religiosos defendem suas pautas nas várias instâncias sociais está profundamente relacionado ao desejo de direcionar ou controlar a sociedade. Bancadas de políticos que levantam bandeiras de igrejas e de denominações religiosas, são sinais de que as exigências e lutas, permeadas por fanatismo religioso, visam também a trazer proveito a alguns indivíduos e não só aos grupos religiosos que representam. Quando se assiste ao retorno de um religioso absolutista no meio social hodierno, esse retorno não é um simples sinal de autêntica renovação religiosa, mas talvez de verdadeira degeneração da religião, que mais uma vez se torna instrumento de manipulação e interesses políticos. Novamente, Estados, regiões do mundo e grupos sociais bem definidos utilizam a fé para impor seu domínio e seu terror. Nesse sentido, é interessante observar que, quando Freud (1938, v. 23, p. 78) se referiu ao processo de desenvolvimento do monoteísmo, ele acenou para o aspecto político dessa configuração religiosa que, no fundo, foi também uma busca de imposição de um poder monolítico sobre a diversidade de povos e culturas diferentes: “No Egito, até onde podemos compreender, o monoteísmo cresceu como um subproduto do imperialismo. Deus era um reflexo do faraó, que era soberano absoluto de um grande império mundial”. Noutra passagem, Freud (1938, v. 23, p. 122) diz:

No caso da gênese do monoteísmo, contudo, não podemos apontar para fator externo, exceto o que já mencionamos — que esse desenvolvimento esteve vinculado ao estabelecimento de relações mais estreitas entre nações diferentes e à construção de um grande império.

O fundamentalismo religioso sem o vínculo com interesses políticos não passa de um fenômeno de seitas isoladas no meio social, fechadas sobre si mesmas, cientes de seu direito de existir e constituindo parte do folclore de uma nação. Mas, quando atrelado a jogos de interesses políticos, o ideal fundamentalista se agiganta e chega a pretensões de domínio para além do próprio âmbito religioso. Se um dos princípios do Estado laico é a separação entre as Igrejas e o Estado, as atuais ingerências dos meios religiosos, sobretudo dos mais intransigentes, em assuntos de ordem política e social e a infiltração de líderes religiosos nas diversas instâncias do governo das nações mostram que a pretendida separação é aparente ou já não existe mais. O próprio Estado laico frequentemente faz apelo às competências religiosas e se mostra sensível a seus pontos de vista. O retorno da religião em sua forma intransigente e dominadora, tal qual se expressa no fundamentalismo, traz consigo uma latente ambiguidade: não se trata simplesmente de uma afirmação da necessidade da transcendência, mas de novo meio de dominação política que se serve de aparatos religiosos. Isto demonstra que o fanatismo religioso alimenta-se dos descaminhos e da corrupção na sociedade (ENRIQUEZ, 2001).

Em relação a crenças, não existe ninguém que não as tenha. Todo ser humano crê, de alguma maneira, em algo, mesmo que seja avesso a instituições religiosas e mesmo que aquilo em que acredita não se vincule a dogmas de religiões instituídas. Todos têm seus valores nos quais se inspiram e dos quais se servem para se direcionarem na vida. Não é possível decidir racionalmente quais valores são mais convenientes e quais são menos convenientes para além do próprio sujeito que neles se firma. Por isso, os valores religiosos também podem ser levados em consideração como quaisquer outros, desde que favoreçam uma saudável relação com um sagrado transcendente e não estejam submetidos a vontades de dominação e manipulação das consciências alheias. Doutro lado, quando o sentido do religioso está imiscuído com interesses políticos, quando os valores religiosos são apresentados como pretensões ideológicas que impedem a liberdade de pensar e negam a legitimidade da pluralidade de cosmovisões na sociedade, quando um grupo ou uma sociedade seguem os caminhos de uma entropia que também leva seus membros a se fecharem, desaparece a reflexão. A perversão e a paranoia parecem triunfar e a pulsão de morte lança seus domínios

no campo do sagrado e da sociedade. A tentação do totalitarismo pode se fazer presente no campo da religião, da política, da academia ou de qualquer sistema ideológico. O desejo de homogeneizar o pensamento, ou de matá-lo quando persiste na diferença, vez ou outra desponta nos variados fenômenos sociais, como acontece frequentemente nos movimentos fundamentalistas.

O levante do fundamentalismo religioso, na atualidade, parece indicar que a tendência totalitária continua uma ameaça à necessária liberdade no convívio social, sem a qual se torna impossível garantir o direito de cidadania às diferentes visões de mundo e estilos de vida. Essa situação demonstra o quanto é urgente abrir caminhos para uma reflexão que busque identificar onde e como atua essa tendência mortífera, a fim de não sucumbir ao seu domínio.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem do fundamentalismo a partir dos textos de Freud e, principalmente, através de sua concepção sobre a pulsão de morte levou a considerar que, nesse fenômeno religioso, há algo que se repete na história humana: a necessidade neurótica de um pai forte que possa dirimir a sensação de desamparo sentida pelo homem, mesmo adulto. Essa necessidade, nomeada por Freud (1927) como neurose obsessiva da humanidade, pode levar o homem a reafirmar, de variadas formas e em diferentes épocas, que há um pai, sob cujo domínio e poder lhe apraz submeter-se e submeter também os outros. Essa reafirmação, através da religião nos tempos atuais, revela também o caráter repetitivo inerente à pulsão de morte que, como foi demonstrado, permeia os modos de ser e de se impor do fundamentalismo religioso.

O estudo de alguns textos de Freud – nos quais ele tratou sobre a origem e os posteriores surgimentos da religião do deus único – mostrou que a figura de um pai sempre retornou, de alguma forma, quando os homens sentiram a angústia provocada pela ausência dele. Em *Totem e tabu*, foi ressaltado que os filhos do chefe da antiga horda, depois de o terem assassinado, não suportaram viver sem sua autoridade paterna por muito tempo. Por isso, trataram de forjar um substituto para ele através de um totem. No culto a esse totem, que posteriormente ganhou traços humanos até ser divinizado, Freud (1915) identificou a primeira forma em que a religião se manifestou entre a humanidade, precisamente com o intuito de resgatar o pai. Em *Moisés e o monoteísmo*, foi salientado que Freud (1938, v. 23, p. 98) também considerou o surgimento das grandes religiões monoteístas como uma forma de “retorno do reprimido”, isto é, o ressurgimento do antigo pai tirânico da horda primitiva. Essas formas de retorno do pai, numa figura divina, puderam ser relacionadas com a proposta de *O Futuro de uma ilusão*, segundo a qual foi a necessidade de um pai protetor que levou os homens a criarem um deus (FREUD, 1927). A partir dessas ideias de Freud, é possível compreender – numa perspectiva psicanalítica – que o surgimento do fundamentalismo religioso, no final do século XIX e início do século XX, trouxe à tona uma nova afirmação de um deus pai todo-poderoso e exigente, sob cuja autoridade a sociedade deve se submeter novamente e cujos mandamentos devem voltar a ser obedecidos, conforme pensam os fundamentalistas.

Em *Moisés e o monoteísmo*, foi destacado ainda que os filhos revoltosos desejaram matar o pai da horda primeva por que ele lhes impunha penosas renúncias pulsionais (Freud, 1938). Era preciso, portanto, que o pai morresse, a fim de que os filhos pudessem satisfazer seus mais prementes desejos. A morte desse pai significaria a autoafirmação dos filhos. Analogamente, uma das exigências da modernidade – diante da qual o fundamentalismo despontou como reação – era o desaparecimento de Deus, a fim de que o ser humano pudesse se afirmar em suas potencialidades enquanto ser racional. “É preciso que Deus morra para que o homem viva”, defendiam os humanistas declaradamente ateus (FABRO apud MARTINETTI, 1995, p. 84). A morte desse pai, que, na Idade Média imperava por meio de um poder religioso institucional com pretensões absolutistas, foi solenemente celebrada por intelectuais, filósofos, sociólogos e cientistas, que viram no declínio da religião a oportunidade para o soerguimento do homem.

Outro ponto convergente com a descrição feita por Freud sobre o assassinato do pai da horda é que, num primeiro momento, o poder paterno foi substituído por um poder matriarcal, depois que os filhos se reuniram no clã fraterno. Esse poder matriarcal, porém, logo perdeu sua força. Na modernidade também, o antigo Deus das religiões tradicionais teve seu lugar temporariamente assumido por uma deusa: a razão. Esta viria a se impor como questionadora dos ditames, dos valores e das convicções que constituíam a ordem religiosa estabelecida pelo Deus-pai-único. Contudo, essa deusa logo demonstrou seus limites quando, no alvorecer da pós-modernidade, percebeu-se que a luz da razão não fora capaz de propiciar à humanidade uma vida mais ética e um convívio humano mais pacífico. Haja vista as grandes guerras que trouxeram ao mundo tanto temor e insegurança na primeira metade do século XX. Freud (1915, v. 14, p. 313) mesmo reconheceu uma frustração com relação às expectativas relacionadas ao progresso científico quando, em *Reflexões para os tempos de guerra e de morte*, ele disse que “Acreditava-se que o progresso da civilização levasse os homens a tomar consciência da comunidade que formavam e à tolerância em relação às divergências, para que o estrangeiro [o diferente] não fosse mais confundido como hostil, como na Antiguidade.”

Conforme foi ressaltado no texto de Freud (1938), os irmãos parricidas que se associaram no primitivo clã totêmico, sentiram-se, num primeiro momento, vitoriosos e fortes por terem sido capazes de sobrepor-se ao pai. O ódio que sentiam por ele foi satisfeito pelo seu assassinato. Por outro lado, a ausência desse pai trouxe aos filhos a saudade, pois também o amavam. A falta dele tornou-se angustiante. Essa situação da ausência de um pai divino, que domina tudo, pode também ser percebida no momento do surgimento do

fundamentalismo religioso no final dos tempos modernos. No terreno movediço deixado pela modernidade, fez-se sentir a insegurança pela falta dos antigos valores morais e pelo descrédito das religiões monoteístas históricas, que tiveram seus dogmas questionados e começaram a experimentar uma perda maciça de fiéis. Esse declínio da religião pode ser compreendido como o declínio do pai. Foi diante dessa situação que despontou o fundamentalismo religioso, trazendo de novo a figura de um Deus forte, poderoso, com uma palavra inquestionável contida num livro sagrado e que se impõe através de uma moral bem definida, exigindo renúncias pulsionais, apontando o caminho certo para seus filhos e hostilizando tudo e todos que se opõem a seus preceitos sagrados. O pulular de novos segmentos religiosos, com atitudes absolutistas e espalhando-se de modo virulento por toda parte pode também ser compreendido na perspectiva da necessidade que se impõe, novamente, de um pai tirânico. Com seu poder irresistível, ele mostrou, mais uma vez, sua face severa e intransigente no fundamentalismo, combatendo a modernidade e o liberalismo que se atreveram a questionar seu poder e sua sabedoria divina. Se os modernistas e liberais derrubaram o pai do seu trono ao atacarem os fundamentos da religião, ele agora é novamente entronizado pelo surto religioso atual e tenta impor-se na vida social e política através da militância fanática de grupos religiosos. Afinal, uma das pretensões fundamentalistas é justamente que a religião possa comandar novamente os destinos da sociedade, impondo sua moral e combatendo a diversidade constitutiva da comunidade humana. Nesse sentido, vale lembrar que, para Freud (1938, v. 23, p. 72)

(...) os fenômenos religiosos só podem ser compreendidos segundo o padrão dos sintomas neuróticos individuais que nos são familiares – como o retorno de acontecimentos importantes, há muito tempo esquecidos, na história primeva da família humana – e de que eles têm de agradecer exatamente a essa origem seu caráter compulsivo, e de que, por conseguinte, são eficazes sobre os seres humanos por força da verdade histórica de seu conteúdo.

Conforme o pensamento freudiano, o homem tende a se portar como “um animal de horda, uma criatura individual conduzida por um chefe.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 131). Seguindo essas indicações de Freud (1921, v. 18, p. 134), pode-se perceber que também no meio fundamentalista “o grupo nos aparece como uma revivescência da horda primitiva”, pois é guiado por líderes que se apresentam como investidos de um poder dado por Deus e aos quais os fiéis devotam uma irrestrita admiração e subserviência. Se, conforme Freud (1921, v. 18, p. 134) afirma, “o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo e a horda primeva pode mais uma vez surgir de qualquer reunião fortuita”, pode-se então inferir

que o fundamentalismo conta com uma disposição pulsional do ser humano, da qual pode se valer para ajuntar sectários. Freud ainda observa que “na medida em que os homens se acham habitualmente sob a influência da formação de grupo, reconhecemos nela a sobrevivência da horda primeva”. (FREUD, 1921, v. 18, p. 134).

Esta pesquisa levou a pensar que, nessa nova forma de imposição de um pai intolerante e de seus preceitos sagrados através do fundamentalismo, a pulsão de morte se mostra atuante na religião e nela encontra ampla vazão. Enquanto “instinto de domínio e vontade de poder” (FREUD, 1924, v. 19, p. 181), essa pulsão demonstra sua ação na busca que alguns setores fundamentalistas têm feito por poder político e influência na sociedade. Enquanto pulsão de destruição, a pulsão de morte faz-se presente na hostilidade dos segmentos fundamentalistas para com os setores seculares e os diversos modos de crer e estilos de viver, não tolerando nada que destoe do que é considerado como verdade absoluta interpretada na leitura literal do livro sagrado. Nesse contexto, a construção de inimigos potenciais, imaginários ou concretos pode ganhar a força de uma paranoia, desencadeando atitudes de perseguição e de desconfiança para com os que estão fora do grupo reunido pela fé.

Em diversos contextos e épocas da história da humanidade, a busca por transcendência se mostrou como um forte anseio do ser humano. Diante da nova tentativa de imposição religiosa por parte de segmentos fundamentalistas, urge pensar se a busca de transcendência pode ter alternativas que não sejam, necessariamente, o culto de um deus pai tirânico, que pode gerar também filhos intolerantes e violentos. Uma transcendência que seja capaz de considerar e acolher a imanência da condição humana, marcada pela diversidade e pela ânsia de liberdade.

REFERÊNCIAS

APOCALIPSE. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

BOBBIO, Norberto. **La teoria de las formas de gobierno**. México: FCE, 1996

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicolas; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale et al. 11 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. v. 1.

BOFF, Leonardo. Nova era: a civilização planetária. São Paulo: Editora Ática, 1994

BONONE, José Roberto. **Fundamentalismo religioso e terrorismo político**. Goiania: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982

BRASIL. **Código Penal (1940)**: decreto de lei n. 2.848, de 7-12-1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Decreto-Lei/Del2848.htm. Acesso em: 03 out. 2017

BUSH, George Walker. Confira na íntegra o discurso de Bush após o ataque de 11/9. **Terra Net Works Brasil**. [SL]. 2017. Tradução: Paulo Migliacci. Disponível em: <https://noticias.terra.com.br/mundo/estados-unidos/confira-na-integra-o-discurso-de-bush-apos-os-ataques-de-119,50fb27721cfea310VgnCLD200000bbcccb0aRCRD.html>. Acesso em 25 abr. 2017

CECCARELLI, Paulo Roberto; FRANCO, Samuel. Religião ou Ilusão?: O embate Freud x Pfister. **Reverso**, Belo Horizonte, v. 36, n. 67, p. 75-83, jun. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010273952014000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 01 fev. 2018.

CHRISTO, Carlos Alberto Libânio. Por que fizemos opção pelos pobres (e eles pelo neopentecostalismo...)? **Le Monde Diplomatique**. 06 dez 2016. Disponível em: <http://diplomatique.org.br/por-que-fizemos-opcao-pelos-pobres-e-eles-pelo-neopentecostalismo/>. Acesso em: 04 out. 2017

COLEMAN, John A. Fundamentalismo global: Perspectivas sociológicas. **Concilium**. Petrópolis: Vozes. n. 241. p. 53-65. 1992/1993

I CORÍNTIOS. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

DEFOE, Daniel. **As aventuras de Robson Crusoe**. Porto Alegre: L&PM, 2001

DESLAURIERS, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michèle. O delineamento de pesquisa qualitativa. In: **A pesquisa qualitativa: questões epistemológicas e metodológicas**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 127-150

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 1989

EFÉSIOS, In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

ENRIQUEZ, Eugène; O fanatismo religioso e político. In: ENRIQUEZ, Eugène. et al. **Psicossociologia: análise social e intervenção**. Tradução de Marília Novaes da Mata Machado. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 75-89

ÊXODO. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

FERRARI, Ilka Franco. Agressividade e violência. **Psicologia clínica**, v. 18, n. 2, p. 49-62. 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/2910/291022009005/>. Acesso em 20/08/2016

FINE, Michelle. et. al. Para quem? Pesquisa qualitativa, representações e responsabilidades sociais. In: DENZIN, Norman K; LINCON, Yvonnas S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: Teorias e abordagens**. Tradução de Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artamed, 2006. p. 115-139

FIORENZA, Francis Schüssler; GALVIN, John P. **Teologia Sistemática: Perspectivas Católico-Romanas**. Tradução de Paulo Siepierski. São Paulo: Paulus, 1997. v. 1

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1895-2006. v. 1

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1900-2006. v. 4

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1905-2006. v. 7

FREUD, Sigmund. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1907-2006. v. 9

FREUD, Sigmund. Análise de uma fobia de um menino de cinco anos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1909-2006. v. 10

FREUD, Sigmund. Cinco lições de psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1909-2006. v. 11

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1911-2006. v. 12

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1914-2006. v. 12

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1913-2006. v. 13

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1914-2006. v. 14

FREUD, Sigmund. O inconsciente. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1915-2006. v.14

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes. In FREUD, Sigmund: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1915-2006. v. 14

FREUD, Sigmund. Reflexões para os tempos de guerra e de morte. In FREUD, Sigmund: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1915-2006. v. 14

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1917-2006. v. 14

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1920-2006. v. 18

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1921-2006. v. 18

FREUD, Sigmund. Dois verbetes de enciclopédia. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1923-2006. v. 18

FREUD, Sigmund. O ego e id. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1923-2006. v. 18

FREUD, Sigmund. A dissolução do complexo de Édipo. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1924-2006. v. 19

- FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1924-2006. v. 19
- FREUD, Sigmund. A negativa. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1925-2006. v. 19
- FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1925-2006. v. 19
- FREUD, Sigmund. Psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1926-2006. v. 20
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1927-2006. v. 21
- FREUD, Sigmund. O Mal estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1930-2006. v. 21
- FREUD, Sigmund. Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise: Conferência 32: Ansiedade e vida instintual. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1933-2006. v. 22
- FREUD, Sigmund. Por que a guerra? In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1933-2006. v. 22
- FREUD, Sigmund. Esboço de psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1938-2006. v. 23
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1938-2006. v. 23
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papyrus, 1989
- GOMES, Gilberto. Os dois conceitos freudianos de *Trieb*. **Psicologia: teoria e pesquisa**, v. 17, n. 3, p. 249-255, set./dez. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v17n3/8815.pdf>> Acesso em: 28 jul. 2016
- GUBA, Egon G; LINCON, Yvonna S. Controvérsias paradigmáticas, contradições e confluências emergentes. In: DENZIN, Norman K; LINCON, Yvonnas S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: Teorias e abordagens**. Tradução de Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artamed, 2006. p. 169-192
- HOBBS, Eric. **Era dos extremos: O breve século XX - 1914 - 1921**. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IGREJA CATÓLICA. **Declaração “Mysterium Ecclesiae” acerca da doutrina católica sobre a igreja para defender de alguns erros hodiernos**. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html. Acesso em: 16 out. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010**: Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/noticiascenso?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>. Acesso em 04/10/2016

JEREMIAS. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

JOÃO. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

KEPEL, Giles. **A revanche de Deus**. Tradução de J. E. Smith Caldas. 1. ed. São Paulo: Editora Siciliano, 1992

KOLTAI, Caterina. A tentação do bem: O caminho mais curto para o pior... **Revista Ágora**, v. 5, n. 1, p. 9-17, jan/jun 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/agora/v5n1/v5n1a01.pdf>. Acesso em 04 out. 2016

KÜNG, Hans. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. In: **Concilium**. Petrópolis: Vozes. n. 241. p. 149-160. 1992

LAPERRIÈRE, Anne. Os critérios de cientificidade dos métodos narrativos. In: **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos**. Tradução de Ana Cristina Nasser. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 410-435

LAPLANCHE, Jean de; PONTALIS, J. B.; LAGACHE, Daniel. **Vocabulário da Psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katálysis**. Florianópolis, vol.10. n. esp., p. 37-45, abril 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141449802007000300004&lang=pt. Acesso em: 14 jun. 2016

MARTINETTI, Giovanni. **Razões para crer**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1995

MATEUS. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

MATOS, Henrique José Cristiano. **Aprenda a estudar: orientações metodológicas para o estudo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MATOS, Henrique José Cristiano. **Introdução à história da Igreja**. 5. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.

MELLOR, Sophie de Mijolla. Sobre a necessidade de crer. **Revista Psychê**. São Paulo, ano 10, n. 17, p. 55-64, janeiro-junho 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S141511382006000100004&script=sci_arttext&tlng=en. Acesso em 04 out. 2016

MELLOR, Sophie de Mijolla. **Sobre a necessidade de crer**. Tradução de Pádua Fernandes e Leandro Sarmatz. São Paulo: Unimarco, 2004.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais?. Tradução de Suely Bastos. **Lua Nova: revista de cultura e política**. n. 17. São Paulo. p. 49-66. Jun 1989

MEZAN, Renato. Às voltas com a História. In: **Freud, o pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense / CNPq, 1985. p. 430-646

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2001

MORANO, Domingues C. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003

NETO, Antônio Garcia de Miranda et al. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986

NETO, Fuad Kyrillos; ROSÁRIO, Angela Bucciano do. O paradoxo religião e violência: Reflexões psicanalíticas. In: MOREIRA, Jaqueline de Oliveira; NETO, Fuad Kyrillos; ROSÁRIO, Angela Bucciano do. (Org.). **Violência(s): Diálogos com a psicanálise**. Curitiba: Editora CRV, 2016. p. 117-125

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

ORO, Pedro Ivo. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia: física da metafísica**. Tradução de Mônica Sthael. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

PACE, Enzo. **Il Regime dela verità**. Bolonha: Società editrice il Mulino, 1990

PIERINE, Marcelo. **O sagrado na modernidade**. Belo Horizonte: PUC Minas, Instituto Jacques Maritain, 2003

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, n. 13, p. 144-156, 1992.

POEL, Francisco Van Der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

PORTO, Humberto; Schlesinger, HUGO. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995

RENAN, Ernest. **L'Église Chrétienne**. Paris: Calmann-Lévy, 1879

RIBEIRO, Márcio. O desafio da paz. Contribuição das/às religiões: Alguns elementos iniciais. **Revista Atualidade Teológica**, Ano XV. n. 39, p. 583-596, set-dez. 2011

RIO DE JANEIRO. Ministério Público. **Combate à intolerância religiosa e defesa do Estado laico**. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: http://www.mprj.mp.br/documents/20184/86589/combate_a_intolerancia_religiosa_e_defesa_do_estado_laico.pdf. Acesso em: 03 out. 2017.

ROCHA, Zeferino. A perversão dos ideais no fundamentalismo religioso. **Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental**. São Paulo, v. 17, n. 3, p. 761-774, set. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2014v17n3-Suppl.p761.16>. Acesso em 04 out. 2016

SALMOS. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994

STECK, Juliana. Intolerância religiosa é crime de ódio e fere a dignidade. **Jornal do Senado**. Ano 19, n. 3851, 16 abr. 2013. Especial Cidadania, v. 10, n. 425. Disponível em: <http://www2.Senado.leg.br/bdsf/handle/id/496197>. Acesso em: 03 out. 2017

SOARES, Antônio. **Pulsão**: ideias e tópica. s.n.t. Mimeografado

TOCQUEVILLE, Aléxis Charles Henri Clerel de. **A democracia na América**. São Paulo: Martins Fontes, 1988

VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001