

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

Thiago Araújo Oliveira

**FUNDAMENTALISMO: a religião sob o ímpeto da pulsão de morte**

Belo Horizonte

2026

Thiago Araújo Oliveira

**FUNDAMENTALISMO: a religião sob o ímpeto da pulsão de morte**

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

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jaqueline de Oliveira Moreira

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais

Belo Horizonte  
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O48f Oliveira, Thiago Araújo  
Fundamentalismo: a religião sob o ímpeto da pulsão de morte / Thiago  
Araújo Oliveira. Belo Horizonte, 2026.  
256 f.

Orientadora: Jaqueline de Oliveira Moreira  
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Freud, Sigmund, 1856-1939. 2. Fundamentalismo. 3. Pulsão. 4. Instinto de morte. 5. Religião. 6. Psicanálise. I. Moreira, Jaqueline de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 159.964.2

Ficha catalográfica elaborada por Gabriela Fernandes dos Santos Dias - CRB 6/4473

Thiago Araújo Oliveira

**FUNDAMENTALISMO: a religião sob o ímpeto da pulsão de morte**

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

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jaqueline de Oliveira Moreira

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais

---

Profa. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira - PUC Minas (Orientadora)

---

Prof. Dr. Fuad Kyrillos Neto - UFSJ (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Hélio Cardoso de Miranda Júnior - PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Profa. Dra. Mônica Eulália da Silva Januzzi - PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - PUC Minas (Banca Examinadora)

---

Profa. Dra. Cristina Moreira Marcos - PUC Minas (Banca Examinadora - Suplente)

---

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin UFMG e FAJE (Banca Examinadora - Suplente)

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2026

*Para minha família*

## **AGRADECIMENTOS**

Gratidão à minha família, lugar de encontros e de trocas de afetos que me sustentam no caminho da vida.

Sou grato à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, onde pude dar passos significativos e marcantes em minha trajetória acadêmica.

Sincero agradecimento à Professora Jaqueline de Oliveira Moreira, minha orientadora sempre presente de forma efetiva e afetiva durante todo o percurso do doutorado.

Agradeço aos professores, que compuseram a banca de avaliação da tese, o cuidado com que se dedicaram à leitura do texto e as pertinentes sugestões e indicações para aprimorá-lo.

Meu agradecimento também à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo financiamento da minha pesquisa.

*“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, tradução nossa)<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> On meurt en effet pour des opinions, non pour des certitudes, pour ce qu'on croit et non pour ce qu'on sait. [...] Au contraire, dès qu'il s'agit de croyances, le grand signe et la plus efficace démonstration est de mourir pour elles.

## RESUMO

Neste estudo, defende-se a tese de que o fundamentalismo religioso seria capaz de estimular as tendências agressivas e destrutivas do ser humano, direcionando-as a outrem. E, nessa dinâmica pulsional, estaria implicada uma busca de satisfação da pulsão de morte. Por outro lado, seria a mesma pulsão de morte a força propiciadora, propulsora e mantenedora do fundamentalismo, enquanto militância ideológico-religiosa. A pesquisa desenvolvida foi norteada pela pergunta sobre a possibilidade de ler as atuais manifestações do fundamentalismo religioso a partir da noção freudiana da pulsão de morte. Para tentar responder a este questionamento, traçou-se o objetivo geral de pesquisar as formalizações de Freud acerca da pulsão de morte, na vertente da agressividade, e tomá-las como aporte teórico para pensar o fenômeno do fundamentalismo. Como objetivos específicos, estabeleceram-se: escrutar o fenômeno do fundamentalismo religioso no cristianismo e no islamismo; abordar o tema da agressividade com base nas formalizações freudianas sobre a pulsão de morte; articular as formalizações freudianas concernentes à pulsão de morte com a abordagem acerca do fundamentalismo religioso. A metodologia utilizada foi a pesquisa teórica em psicanálise, através da qual o pesquisador identifica uma questão e a investiga com os meios conceituais que a psicanálise oferece. 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 relevância na sociedade, através do declínio da capacidade da religião organizar a vida social e dos questionamentos a suas doutrinas. Desse modo, através de ditames morais rigorosos e condenatórios e de uma palavra norteadora e inquestionável contida em sistemas simbólicos sagrados, o fundamentalismo traz à tona a figura do 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 doutrina religiosa e de uma só moral rígida e conservadora, junto com a condenação de tudo que destoe dessa unidade, via de regra, é buscada através da agressão e da tentativa de destruir a diversidade cultural, ideológica e religiosa 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 e de atuação da pulsão de morte na religião. Há pouco material acadêmico que aborde o fundamentalismo religioso sob a perspectiva da psicanálise e, especificamente, que o vincule ao tema da pulsão de morte. Por esse motivo, esta pesquisa se

justifica como um subsídio para interessados, no campo religioso ou acadêmico, que desejam refletir acerca da prática religiosa fundamentalista sob a ótica da teoria freudiana.

**Palavras-chave:** Fundamentalismo. Pulsão de morte. Religião. Psicanálise. Freud.

## ABSTRACT

This study defends the thesis that religious fundamentalism is capable of stimulating human beings' aggressive and destructive tendencies, directing them towards others. And in this drive dynamic, a search for satisfaction of the death drive would be implied. On the other hand, this same death drive is the force that drives, propels and maintains fundamentalism as ideological-religious militancy. The research was guided by the question of whether it is possible to read the current manifestations of religious fundamentalism from the Freudian notion of the death drive. In an attempt to answer this question, the general objective was to research Freud's formalizations of the death drive, in terms of aggression, and take them as a theoretical contribution to thinking about the phenomenon of fundamentalism. The specific objectives were: to examine the phenomenon of religious fundamentalism in Christianity and Islam; to address the issue of aggression based on Freud's formalizations of the death drive; to articulate Freudian formalizations concerning the death drive with the approach to religious fundamentalism. The methodology used was theoretical research in psychoanalysis, through which the researcher identifies a question and investigates it with the conceptual means that psychoanalysis offers. As a result, a reflection is presented according to which the emergence of the fundamentalist movement can be seen as the fruit of the need to reintegrate the traits of the omnipotent father into the traditional figure of God, who, with the advent of modernity, lost his relevance in society, through the decline of religion's ability to organize social life and the questioning of its doctrines. Thus, through strict and condemnatory moral dictates and an unquestionable guiding word contained in sacred symbolic systems, fundamentalism brings to the fore the figure of the divine father who, like the leader of the ancient horde, imposes himself on his children as the only one. It doesn't tolerate any differences that stand up to its will and its truth. The death drive then gains a wide berth in religion, since the imposition of a single conception of God, a single religious doctrine and a single rigid and conservative morality, together with the condemnation of everything that deviates from this unity, is usually sought through aggression and the attempt to destroy the cultural, ideological and religious diversity that makes up the human community. For this reason, the intransigence, intolerance and violence that characterize the behaviour of some fundamentalist groups can be considered forms of expression and action of the death drive in religion. There is little academic material dealing with religious fundamentalism from the perspective of psychoanalysis, and specifically linking it to the theme of the death drive. For this reason, this research is justified as a subsidy for those

interested in the religious or academic field who wish to reflect on fundamentalist religious practice from the perspective of Freudian theory.

**Keywords:** Fundamentalism. Death drive. Religion. Psychoanalysis. Freud.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2 PRIMEIRO CAPÍTULO: O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO.....</b>	<b>22</b>
2.1 Perspectivas freudianas sobre a religião.....	22
2.2 O surgimento do fundamentalismo religioso.....	32
2.3 A origem do termo fundamentalismo e sua atual abrangência.....	38
2.4 Elementos característicos do fundamentalismo religioso.....	47
2.4.1 A absolutização da verdade religiosa.....	47
2.4.2 O líder e a rede de fiéis.....	57
2.4.3 O confronto com os “inimigos” da fé.....	64
2.4.4 Compensação e legitimação através do fundamentalismo.....	70
2.5 Fundamentalismos protestante, católico e islâmico.....	72
2.5.1 <i>Fundamentalismo protestante histórico</i> .....	72
2.5.1.1 O confronto com o liberalismo teológico.....	76
2.5.1.2 O confronto com a modernidade.....	78
2.5.1.3 <i>Messianismo norte-americano</i> .....	86
2.5.1.4 <i>O milenarismo</i> .....	87
2.5.1.5 <i>Neofundamentalismo</i> .....	89
2.5.1.5.1 O contexto da emergência do neofundamentalismo.....	97
2.5.2 <i>Fundamentalismo católico</i> .....	101
2.5.3 <i>Fundamentalismo Islâmico</i> .....	108
2.6 A relação entre o fundamentalismo religioso e o terrorismo.....	115
2.6.1 <i>Justificação de atos terroristas através do fundamentalismo religioso</i> .....	118
2.6.2 <i>O terrorista como herói</i> .....	126
2.6.3 <i>Terrorismo de Estado</i> .....	129
2.6.4 <i>O terror mesclado ao fundamentalismo islâmico e protestante no atentado de 11 de setembro de 2001</i> .....	131
<b>3 SEGUNDO CAPÍTULO: A ELABORAÇÃO FREUDIANA SOBRE AS PULSÕES.....</b>	<b>138</b>
3.1 O desenvolvimento da teoria das pulsões.....	138
3.2 A primeira formalização freudiana sobre as pulsões.....	140
3.3 A segunda formalização freudiana sobre as pulsões.....	143
3.4 Articulação entre a primeira e a segunda teoria das pulsões.....	148

<b>3.5 A pulsão de morte como corolário da segunda teoria das pulsões.....</b>	<b>150</b>
<b>3.5.1 Pulsão de morte e repetição.....</b>	<b>151</b>
<b>3.5.2 A relação da pulsão de morte com o princípio do prazer e o princípio do nirvana.....</b>	<b>156</b>
<b>3.5.3 A pulsão de morte no masoquismo e no sadismo.....</b>	<b>157</b>
<b>3.5.4 A agressividade: principal representante e derivado da pulsão de morte.....</b>	<b>161</b>
<b>3.5.5 A pulsão de morte e a violência.....</b>	<b>165</b>
<b>3.5.5.1 A abordagem de Freud acerca da violência.....</b>	<b>168</b>
<b>3.5.6 A violência no complexo de Édipo.....</b>	<b>173</b>
<b>3.5.7 A violência no interior do sujeito.....</b>	<b>177</b>
<b>3.5.8 O caráter silencioso da pulsão de morte e seu clamor no âmbito social.....</b>	<b>182</b>
<b>3.5.9 Constituição e polarização de grupos a partir de Eros e da pulsão de morte.....</b>	<b>186</b>
<b>4 TERCEIRO CAPÍTULO: A PULSÃO DE MORTE IMISCUÍDA NO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO.....</b>	<b>190</b>
<b>4.1 A pulsão de morte e a busca pela pureza doutrinal.....</b>	<b>191</b>
<b>4.2 As relações entre religião e violência.....</b>	<b>196</b>
<b>4.2.1 A violência na origem e na atualidade da religião.....</b>	<b>199</b>
<b>4.3 A imposição do único e a negação da diversidade.....</b>	<b>206</b>
<b>4.4 Ideais fundamentalistas como objetos passionais.....</b>	<b>212</b>
<b>4.5 O narcisismo fundamentalista.....</b>	<b>216</b>
<b>4.6 Amor e ódio na religião.....</b>	<b>221</b>
<b>4.7 O dinamismo da dualidade pulsional e o conservadorismo fundamentalista.....</b>	<b>228</b>
<b>4.8 As relações entre o fundamentalismo religioso e o poder.....</b>	<b>231</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>235</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>240</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Atualmente, têm se tornado frequentes notícias sobre atentados terroristas, confrontos que se baseiam na disputa de crenças e movimentos político-ideológicos permeados de fanatismo religioso. Esses fatos sociais, geralmente, trazem a marca da agressão e da violência e, não raro, são 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 pessoas e grupos, reunidos e movidos por suas crenças. Tal realidade provocou, no pesquisador, o interesse em refletir sobre esse fenômeno religioso a partir de um enfoque psicanalítico e, sobretudo, apoiado nas considerações freudianas sobre o tema da pulsão de morte, o qual oferece base teórica para pensar a agressividade, a ânsia de poder 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.

Tendo isso em vista, levantou-se o questionamento: o atual fenômeno do fundamentalismo religioso pode ser elucidado a partir do pensamento de Freud com suas formalizações sobre a pulsão de morte? No intuito de buscar respostas a esta pergunta, propôs-se como objetivo geral pesquisar as formalizações de Freud sobre a pulsão de morte, na vertente da agressividade, e tomá-las como aporte teórico para pensar as atuais manifestações do fundamentalismo religioso. Os objetivos específicos traçados foram: escutar o fenômeno do fundamentalismo religioso no cristianismo e no islamismo; abordar o tema da agressividade com base nas formalizações freudianas sobre a pulsão de morte; articular as formalizações freudianas concernentes à pulsão de morte com a abordagem sobre o fundamentalismo religioso.

Com as reflexões e elaborações que foram possíveis de serem desenvolvidas, defende-se a tese de que o fundamentalismo religioso seria capaz de estimular as tendências agressivas e destrutivas do ser humano, direcionando-as a outrem. E, nessa dinâmica pulsional, estaria implicada uma busca de satisfação da pulsão de morte. Por outro lado, seria a mesma pulsão de morte a força propiciadora, propulsora e mantenedora do fundamentalismo, enquanto militância ideológico-religiosa.

O estudo que foi realizado se insere no âmbito da pesquisa qualitativa, a qual é bastante útil para certas situações, tipos e temas de pesquisa, como os indicados por Minayo (2002): o universo dos significados, dos motivos, das aparições, das crenças, dos valores e das atitudes.

Como parte do processo metodológico, foi empreendida uma ampla pesquisa bibliográfica, focalizando 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, foram reunidos, selecionados e utilizados trabalhos de autores atuais, que têm o fundamentalismo religioso como objeto de estudo em outras áreas do conhecimento, como as ciências da religião, filosofia, teologia, sociologia e o jornalismo. Foi possível também encontrar e agregar à pesquisa algumas produções de autores que se dedicaram ao tema do fundamentalismo sob uma perspectiva psicanalítica.

Na pesquisa qualitativa, devido à sua peculiaridade, “[...] será usual que o pesquisador se refira a textos que não pertencem ao *corpus* científico próprio ao seu domínio de investigação.” (DESLAURIERS; KÉRISIT, 2010, p. 135). Essa forma de pesquisa demanda um contato direto com o fenômeno pesquisado e, por isso, a construção do seu objeto acontece “[...] não apenas a partir de um *corpus*, por vezes restrito, de relatórios de pesquisas cujos resultados são verificados e confirmados, mas também a partir de um conjunto de textos que tecem como uma teia de ressonâncias em torno do objeto.” (DESLAURIERS; KÉRISIT, 2010, p. 135). Em função disso, uma pesquisa bibliográfica diversificada, tal como se pretendeu realizar neste trabalho, é extremamente pertinente, pois ela “[...] possibilita um amplo alcance de informações, além de permitir a utilização de dados dispersos em inúmeras publicações, auxiliando também na construção, ou na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto de estudo proposto”. (GIL, 1994, apud LIMA; MIOTO, 2007, p. 40).

O material bibliográfico coletado propiciou uma revisão bibliográfica constante ao longo deste trabalho, através da qual conceitos e ideias dos textos freudianos puderam ser relacionados com o que os diferentes autores consultados, em suas diversas áreas, apresentaram como elementos, características e *modus operandi* do fundamentalismo religioso. De fato, “na pesquisa qualitativa, a revisão bibliográfica não se limita à etapa inicial, mas desempenha um papel importante ao longo de toda a pesquisa.” (DESLAURIERS; KÉRISIT, 2010, p. 148). Além disso, “uma revisão bibliográfica na pesquisa qualitativa não se limita [...] a um campo de conhecimentos particular, mas será gradualmente ampliada em outros domínios, fecundando o primeiro”. (DESLAURIERS; KÉRISIT, 2010, p. 142).

O trabalho se apresenta como uma pesquisa teórica em psicanálise. Mezan (2006) qualifica o território da pesquisa em psicanálise como bastante heterogêneo, podendo abarcar variados temas. Sua particularidade é o fato de que o pesquisador identifica uma questão e a

investiga com os meios conceituais que a psicanálise oferece. Os conceitos oferecidos são oriundos da clínica *stricto sensu* e podem ser apresentados de forma explícita em algumas investigações, bem como de forma indireta em outras. Todavia, acentua o autor, tais conceitos constituem os instrumentos com os quais se realiza qualquer pesquisa em psicanálise.

Em uma explanação acerca do método psicanalítico de pesquisa na universidade, Fulgencio (2013) faz uma distinção entre a aplicabilidade desse método no tratamento clínico e sua aplicabilidade na produção de conhecimento na ciência em geral, para um sujeito universal. A partir dessa distinção, o autor menciona diversos tipos de pesquisa em psicanálise, ou com base na teoria psicanalítica, dentre os quais se inclui a pesquisa teórica.

A pesquisa teórica em psicanálise mantém, em seu horizonte, a “[...] possibilidade de compreender fenômenos da realidade do ponto de vista da psicanálise” (FULGENCIO, 2013, p. 60). Isso possibilita a pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos que, metodologicamente, consiste na “[...] aplicação de concepções teóricas e metodológicas a objetos externos ao campo em foram criados: o campo das descobertas freudianas.” (ROSA, 2004, p. 331). Ressalta-se que esse tipo de pesquisa, enquanto psicanalítica, “[...] não propõe um método a que todos os casos poderiam ser submetidos” (ROSA, 2004, p. 331). Sua característica fundamental está no fato de que “[...] nos remete, mais do que ao tema, ao modo de formular as questões” (ROSA, 2004, p. 337).

Há pouco material acadêmico que trata sobre o fundamentalismo religioso com a partir do paradigma teórico da psicanálise. Mais escassos ainda são estudos que vinculem o fundamentalismo ao tema da pulsão de morte. Por esse motivo, essa pesquisa se justifica pelo fato de que disponibiliza um subsídio para interessados, no campo religioso ou acadêmico, que desejam refletir acerca da prática religiosa fundamentalista sob a perspectiva da teoria de Freud, sua crítica à religião e, especificamente, a partir de suas formalizações sobre a pulsão de morte. Além disso, o fundamentalismo religioso é um problema social relevante e contemporâneo que requer uma ampla discussão acadêmica no âmbito das ciências humanas, para as quais a psicanálise também tem a contribuir. A psicanálise, por sua vez, deve estar atenta aos fatos e problemas do tempo e do contexto social nos quais ela está presente. Por isso, é justificável inserir o atual problema do fundamentalismo no campo da reflexão psicanalítica.

No primeiro capítulo, a abordagem sobre o fundamentalismo demonstra que esse fenômeno não deve ser considerado como apanágio da religião, pois é possível estar presente também 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<sup>2</sup>, 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 sagradas recebe um reforço da experiência mística do grupo religioso (BONOME, 2009). Embora não se possa generalizar, a atitude fundamentalista, com sua intransigência, pode propiciar intolerância e endossar várias formas de segregação na sociedade.

O fundamentalismo foi abordado, ainda no primeiro capítulo, como um movimento social de cunho religioso. Melucci (2007, p. 57) 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

---

<sup>2</sup> Modernidade é um conceito transepocal que não se refere a uma única modernidade concebida como um bloco monolítico, mas a várias modernidades: a grega clássica e a helenística, a cristã e a renascentista, a iluminista e as transformações atuais que são abarcadas sob as designações de pós-modernidade, hipermodernidade, etc. Drawin (2011, p. 23) expõe essa forma de pensar em várias modernidades localizando, em todas elas, um elemento comum: a subjetividade. Esse elemento seria “[...] o surgimento de uma consciência diferencial do homem em relação à totalidade das coisas.” O despertar dessa consciência acarretaria ao ser humano a sensação de estar exilado, de ter perdido o mundo e de estar desprovido de uma segurança ontológica. Para enfrentar essa condição, em cada época, foram desenvolvidas construções conceituais que podem ser identificadas na história da ética. O referido autor considera ainda que as várias modernidades representam crises culturais, para as quais se exigiu a construção de instâncias transcendentais, com o objetivo de mediar os conflitos que ameaçam a vida social e que podem se configurar como violência generalizada.

comuns, une-as num conflito acirrado contra formas de comportamento e de pensamento que não condizem com seus 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 (ORO, 1996).

Por esses motivos, pode-se perceber quão relacionadas se encontram as questões sociais e políticas com as formas fundamentalistas de expressão do sagrado. Tais 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, eventualmente, fazem-se 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. Isso dá à religião uma função eminentemente política.

Projetos e ideias políticas são também suscetíveis a serem absolutizados com a mesma rigidez que um fundamentalista religioso defende e deseja impor suas crenças. Logo, uma das formas de fundamentalismo existentes é o político. Neste trabalho, 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 social 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 uma proliferação de novas igrejas e a um pular de expressões religiosas, nas quais a manipulação e dominação de ideias são evidentes. Tendências fundamentalistas podem encontrar vazão, e de fato encontram, em qualquer denominação<sup>3</sup> 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 os diferentes como inimigos a serem eliminados. 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 que caracteriza a humanidade. Grupos se alienam aos discursos arrebatadores 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 diante da própria morte. O sentido para essas ações – nas quais se situa uma mescla de sadismo e masoquismo –, geralmente, é buscado em promessas religiosas de compensações depois da morte, num paraíso divino onde todos os desejos serão plenamente satisfeitos (ROCHA, 2014). Tal realidade, presente no mundo atual, causa mal-estar e suscita questionamentos sobre qual fundo psicológico sustenta e propicia semelhantes atitudes.

No segundo capítulo, o estudo sobre a pulsão de morte mostrou que esse 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 (1926/2006<sup>4</sup>, 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, 1933/2006b). Assume que se trata de uma região na qual estava lutando com afinco, buscando encontrar um rumo e fazer descobertas.

---

<sup>3</sup> **Denominação** se refere ao nome de uma igreja ou de um grupo religioso que tem seu rito próprio, sua organização institucional e sua confissão de fé.

<sup>4</sup> A primeira data entre parênteses se refere ao ano de publicação original da obra e a segunda se refere ao ano da edição consultada. A partir da segunda citação de cada obra de Freud, será indicada somente a data da publicação original.

Compara os instintos<sup>5</sup>, ou pulsões, a “entidades míticas, magníficos em sua imprecisão”, dizendo ainda que “nunca estamos seguros de os estarmos vendo claramente” (FREUD, 1933b, v. 22. p. 98). Realmente, na obra de Freud, podemos perceber diferentes abordagens sobre esse assunto, de tal modo que é possível chegar a interpretações divergentes a respeito do que, nesse campo, foi trabalhado por ele. Garcia-Roza (1990, p. 128), nessa perspectiva, observa que há questões que incidem sobre a pulsão e para as quais não é possível encontrar respostas claras e imediatas através da leitura dos textos freudianos. Para esse autor, as releituras da teoria de Freud sobre as pulsões “[...] fizeram surgir novas questões que, se por um lado eliminaram respostas simplistas, por outro lado tornaram mais complexas novas respostas.”

Fato é que o conceito de pulsão passou por várias fases, desde que Freud passou a explorá-lo em sua obra. As várias fases, porém, são inseridas, por alguns autores, em duas teorias: uma anterior ao ano de 1920 e outra posterior a essa data (ASNIS, 2013; GOMES, 2001; LAPLANCHE, 1988). Neste trabalho, a pesquisa a respeito da elaboração freudiana sobre as pulsões foi baseada na divisão dos dois referidos momentos, nos quais também se fazem presentes – de modo predominante – dois dualismos pulsionais distintos: o primeiro (pulsões do ego e pulsões sexuais) introduzido em 1910 e o segundo (pulsão de vida e pulsão de morte) introduzido em 1920 (GARCIA-ROZA, 1990). Há um momento intermediário, desde 1914 até 1920, em que ganha importância a dualidade libido do eu e libido do objeto, motivando a consequente evolução teórica (LAPLANCHE, 1988).

No que se refere especificamente à pulsão de morte, trata-se de uma noção que também não escapa a divergências e imprecisões. Freud (1920/2006, v. 18 p. 35) a apresentou inicialmente como uma hipótese especulativa, que lhe interessou pela simples curiosidade de

---

<sup>5</sup> 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 qual continuará sendo utilizado daqui por diante, à parte das citações. Dá-se preferência ao vocábulo **pulsão** porque, conforme Garcia-Roza (1990) explica, o termo **instinto** favorece uma interpretação biológica do texto de Freud e, sobretudo, da teoria das pulsões. Estas, no entanto, constituem uma realidade irredutível ao natural, ao instintivo. O referido autor argumenta ainda que, na teoria freudiana, a pulsão é apresentada como um desvio do instinto, uma perversão da ordem natural instintiva. É pura potência indeterminada, diferentemente do instinto que se caracteriza por determinações biológicas. Semelhante perspectiva é apresentada por Laplanche (1988) que afirma, categoricamente, que o emprego da palavra **instinto** (*Instinkt*) como tradução de *Trieb* é fundamentalmente contrário ao pensamento de Freud. Esse autor defende que, na escrita freudiana, o emprego desses dois termos é feito com sentidos muito precisos e heterogêneos. A esse respeito, Lacan (1962/2005, p. 77) foi taxativo ao afirmar que “uma pulsão nada tem a ver com um instinto”. Acentuou também que a palavra alemã *Trieb* tem uma longa história no pensamento filosófico alemão e que é absolutamente impossível confundir-la com o termo **instinto**. Zizek (2012, p. 150), referindo-se a esse assunto, sugere que **pulsão** é um nome que designa “uma ‘pressão’ excessiva que descarrila/perturba o ritmo vital puramente biológico”. Estendendo esse raciocínio para o tema da pulsão de morte, esse autor explica que, para a psicanálise, os seres humanos não estão simplesmente vivos, mas são estranhamente impelidos a gozar a vida em excesso com relação ao curso ordinário das coisas. E o termo **morte** expressa, simples e precisamente, um além da vida biológica ordinária.

saber aonde levaria tal “especulação”. Contudo, o aprofundamento de seus estudos o levou a constatar que uma das formas de expressão da pulsão de morte é a agressividade. Esta é a “principal representante e derivada” daquela (FREUD, 1930/2006, v. 21 p.126).

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 outras pessoas como objeto. Por esse motivo, Freud (1930, v. 21, p. 116) 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, na maioria das vezes, 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 autossubsistente”, imiscuída, de muitas formas, até mesmo nas mais benfazejas atitudes do ser humano. Essa “ambivalência de sentimentos” (FREUD, 1915/2006b, v. 14, p. 291) 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 possíveis de serem 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. A partir disso, é plausível 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, como tal, no fundamentalismo religioso.

O terceiro capítulo apresenta uma 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 (1921/2006) conceber a relação entre a psicologia social e a psicologia individual. Para ele, não há oposição 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, enfocou 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 com que a religião se manifestou entre a humanidade foi o totemismo, que se originou de um ato violento: o assassinato de um pai (FREUD, 1913/2006). Em uma de suas últimas obras onde o tema da religião foi tratado, intitulada *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939/2006) 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, através do monoteísmo nascido no antigo Egito, a autoridade paterna onipotente e aterradora, que imperava na primitiva 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, imposições e agressões presentes nos contextos religiosos.

Numa carta dirigida a Freud em 1932, Albert Einstein pergunta ao 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, 1933/2006d). A resposta parece um tanto pessimista quando Freud diz que “de nada vale tentar eliminar as inclinações agressivas dos homens” (FREUD, 1933d, v.22, p. 204). Esta assertiva se baseia na proposição de que as duas pulsões fundamentais – aquelas denominadas eróticas, que representam o esforço de viver, e aquelas agressivas ou destrutivas – estão sempre “amalgamadas” (FREUD, 1933d, v. 22, p. 203). Seria, portanto, impossível eliminar totalmente 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 com essa 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 (1915b, v. 14, p. 291), pode-se, portanto, enxergar, no campo da religião, aquela “ambiguidade de sentimentos” a que ele se referiu – inerente a todo ser humano – 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 que considera 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, frequentemente, são sustentadas como dogmas irrefutáveis contra os quais é inútil argumentar. O fanático 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 a 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. Conseqüentemente, seu ego fica empobrecido. Mas o 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 de, pelo menos, dialogar sobre ela, pois, para ele, aquilo em que acredita – e como acredita – é algo absoluto. Nesse ideal investido de toda perfeição, o fundamentalista projeta seu narcisismo primário e onipotente da infância (ROCHA, 2014). Por esse motivo, sua atitude megalomaniaca narcisista, típica do narcisismo infantil, é capaz de levá-lo até mesmo à tresloucada determinação de matar ou morrer 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, será sempre habitado pela pulsão de morte, pode-se tentar compreender quais formas de atuação

essa pulsão vem tomando no meio social e para quais alvos tem sido direcionada sua fúria devastadora. E uma vez que essa mesma força pulsional mortífera é suscetível a estar amalgamada com motivações religiosas, talvez seja possível entender como ela promove a perversidade da religião, tornando-a um mecanismo de destruição e opressão.

Em nossos tempos, estudar a pulsão de morte faz-se extremamente necessário e atual (ASNIS, 2013). Reconhecer e identificar suas expressões seria um caminho para se obter maior instrumentalização com o objetivo de mitigá-la.

## 2 PRIMEIRO CAPÍTULO: O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

*“[...] na guerra religiosa, a religião sempre correu o grave perigo de transformar-se em uma ideologia no sentido de Marx, isto é, em um mero pretexto para a violência.”* (ARENDDT, 2002, p. 64).

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 deve ao fato de que, no cenário brasileiro, o fundamentalismo se faz expressivo através de alguns setores do cristianismo, tanto na sua vertente católica quanto na protestante ou evangélica. No cenário mundial, tem ganhado destaque por meio de alguns grupos radicais que professam a fé islâmica, cujas ações políticas e terroristas são noticiadas, com frequência, através dos meios de comunicação social. Atitudes fundamentalistas, contudo, podem ser encontradas em outras religiões também, “[...] tendo aparecido, ao longo da história, em todas elas.” (ASNIS, 2013, p. 62).

### 2.1 Perspectivas freudianas sobre a religião

A psicanálise freudiana nasceu marcada pelo entrelaçamento de diversas, diferentes e, ao mesmo tempo, específicas correntes de pensamento que, na época, eram vigentes nas culturas austríaca e alemã. Ideias então prevalecentes no meio científico vienense tiveram, outrossim, nítida influência nas convicções mais genéricas e básicas de Freud. No que diz respeito, especificamente, a seu modo particular de interpretar a religião, ele absorveu elementos do pensamento filosófico de Feuerbach e de Schopenhauer, além dos posicionamentos teóricos do cientificismo alemão. Sua relação com a filosofia, porém, era um tanto quanto ambígua, pois, se por um lado se imbuía de correntes filosóficas alemãs, por outro, ele era contrário à mistura de filosofia e ciência. Em todo caso, Freud rejeitou a metafísica, fortemente identificada com o idealismo alemão. A obra freudiana, contudo, contém uma riqueza que consiste, justamente, na diversidade de perspectivas de desenvolvimento que ela inaugura e possibilita. Por isso, autores psicanalistas levaram adiante desenvolvimentos teóricos, realizando, até mesmo, deslocamentos filosóficos em relação à estrutura conceitual subjacente à criação freudiana da psicanálise, como foi o caso de Lacan e outros psicanalistas.

Deslocamentos que, inclusive, propiciaram e propiciam visões diferenciadas da visão de Freud acerca da religião e que, em alguns casos, seguiram no sentido de um diálogo entre religião e psicanálise. Diálogo que, entretanto, não significa o estabelecimento de uma relação confortável entre as duas e nem mesmo uma reconciliação, mesmo porque “a psicanálise, em seu compromisso com a investigação do inconsciente, traz consigo irremediável desconforto e o permanente questionamento com relação a toda tentativa de acomodação.” (DRAWIN; KYRILLOS NETO, 2018, p. 166).

O diálogo entre psicanálise e religião acontece através de um justo confronto, sempre duro e arriscado, conforme Domínguez Morano (2014) acentua. Confronto resultante da desafiadora convivência entre o discurso da fé e o discurso do inconsciente. Para esse teólogo e psicanalista, a síntese entre psicanálise e experiência religiosa é, realmente, impossível.

Síntese impossível que aceita as parcialidades das duas experiências e dos dois discursos delas derivados e onde todo diálogo se situa numa permanente e mútua interrogação que não alcança nunca uma resposta unitária e definitiva. (DOMÍNGUEZ MORANO, 2014, p. 97).

Freud, particularmente, 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, v. 21, p. 47). Sob a ótica freudiana, o conflito entre religião e ciência enseja o conflito entre religião e psicanálise, pois, para Freud, a psicanálise “[...] faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica.”<sup>6</sup> (FREUD, 1933c, v. 22, p. 177).

Em uma das suas menções à disparidade entre ciência e religião, Freud propõe que a ciência volta seus empreendimentos para a realidade, objetivando buscar, nela, possível satisfação para os desejos e necessidades humanas. Todavia, ao se incumbir desse objetivo, a ciência se coloca numa posição que é disputada por outros três poderes: a arte, a filosofia e a religião. Os três, por meios distintos, perseguem o mesmo objetivo que a ciência tenta alcançar a seu modo e dentro de seus limites. Consequentemente, estabelece-se uma disputa. Freud ressalta, no entanto, que, das três instâncias concorrentes com a ciência, a única que deve ser seriamente considerada como adversária é a religião (FREUD, 1933c).

O conflito com a religião acontece ainda porque, segundo o pensamento freudiano, toda ciência busca a compreensão de seu objeto e, no caso da crença religiosa em Deus, o

---

<sup>6</sup> Há reflexões atuais que apontam para a “[...] singularidade do lugar da psicanálise em seu estar simultaneamente dentro e fora do universo científico.” (DRAWIN; KYRILLOS NETO, 2018, p. 161).

pensamento científico a concebe como mais um objeto a ser pesquisado e compreendido<sup>7</sup> (KYRILLOS NETO; ROSÁRIO, 2016). Doutro lado, a religião possui a convicção de que a fé remete a uma realidade que não se circunscreve no âmbito da racionalidade, mas a ultrapassa, sendo pretensão descabida reduzi-la aos moldes de um objeto da ciência. Segundo a crítica de Freud (1933c, v. 22, p. 165), os adeptos da religião a veem como “[...] algo sublime, superior a qualquer operação do intelecto do homem, algo que não deve ser abordado mediante críticas excessivamente sutis.” Acreditam que a ciência não tem competência para julgar a religião. Para eles, a pesquisa científica “[...] é muito útil e respeitável em outros aspectos, desde que se mantenha dentro de sua própria esfera. Mas a religião não é sua esfera, nela a ciência não tem o que fazer.” (FREUD, 1933c, v. 22, p. 165).

Semelhante postura pode ser encontrada num importante representante do cristianismo primitivo, chamado Quinto Setímio Florêncio Tertuliano<sup>8</sup>, que propôs uma máxima que se tornou célebre no pensamento cristão: *Credo quia absurdum* (Creio porque é absurdo). Freud (1927, v. 21, p. 37) diz que, com essa frase, esse teólogo africano “sustenta que as doutrinas religiosas estão fora da jurisdição da razão – acima dela. Sua verdade deve ser sentida interiormente, e não precisam ser compreendidas.” De acordo com o pensamento freudiano, essa máxima expressa o fato de que, com o advento da religião no curso do desenvolvimento da humanidade, – e conforme pretenderam seus adeptos – “[...] a própria intelectualidade é superada pelo fenômeno emocional bastante enigmático da fé.” (FREUD, 1939, v. 23, p. 133).

Diante da resistência e da pretensa imunidade e superioridade da religião, Freud defende que a pesquisa científica não pode recuar, pois ela tem como propriedade “[...] todas as esferas da atividade humana, e deve exercer uma crítica incessante se algum outro poder tenta arrebatá-lhe alguma parte.” (FREUD, 1933c v. 22, p. 157).

A concepção de Freud sobre a religião está presente em vários de seus textos, nos quais podemos encontrar abordagens diretas acerca desse assunto ou alusões a ele: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908), *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910), *Totem e tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise do ego* (1921), *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1923), *O futuro de uma ilusão* (1927), *Uma experiência religiosa* (1928), *Dostoiévski e o assassinato do pai*

---

<sup>7</sup> No caso da psicanálise, “[...] enquanto ciência do psiquismo [...]”, ela se atribui o dever de também “[...] abordar a experiência, a crença e a prática religiosas como aspectos não negligenciáveis de seu objeto de estudo.” (DRAWIN; KYRILLOS NETO, 2018, p. 147).

<sup>8</sup> 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.

(1928), *O mal-estar na civilização* (1930), *A questão de uma Weltanschauung – Conferência XXXV de Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933c) e *Moisés e o monoteísmo* (1939) (KYRILLOS NETO; ROSÁRIO, 2016).

Mellor (2004) considera significativo que a abordagem de Freud sobre a religião tenha sido recorrente durante o período de tempo que se estendeu desde o ano 1907 até 1939. São mais de trinta anos durante os quais suas pesquisas alcançaram um desenvolvimento promissor e, em vários momentos, incidiram também no estudo das fontes da crença religiosa, dos seus mecanismos, suas representações e seu futuro. Para a referida autora, há, em Freud, “[...] um interesse prodigioso pelas representações resultantes da crença, os afetos que a acompanham e, de forma geral, o fundo pulsional que nela se encontra mobilizado.” (MELLOR, 2004, p. 7). Drawin e Kyrillos Neto (2018, p. 146), de igual modo, salientam, em Freud, “[...] seu persistente interesse pela experiência religiosa.”

As ponderações feitas por Mellor (2004) indicam ainda que as recidivas de Freud relacionadas ao tema da religião têm raízes variadas, que podem ser resumidas pela contradição dinâmica de alguém que se considerava um judeu ateu. Ademais, sua reiterada preocupação com o fato religioso sugere que ele não se satisfazia com a análise teórica corroborada pela antropologia e pela história e, por essa razão, continuou sua inquietante busca até o final de sua vida, quando escreveu seu texto sobre Moisés e o monoteísmo. Segundo a autora, Freud não se deu por convencido com as primeiras explicações, dadas por ele mesmo, sobre a religião a partir da questão do parricídio original, trabalhado em 1913. E essa insatisfação se devia ao fato de que o elemento afetivo relacionado à religiosidade continuou escapando a Freud – um elemento que está no fundo e não na forma da crença religiosa e ao qual ele se referiu como **sentimento oceânico**, tomando essa expressão emprestada do escritor francês Romain Rolland (FREUD, 1930). É controverso o rechaço de Freud a esse sentimento, o qual ele não assimilou a uma ideia delirante, mas a “[...] outra coisa, inalienável, impalpável e, sobretudo, no momento, inexplicável” (MELLOR, 2004, p. 270).

Em *Atos obsessivos e práticas religiosas* – onde encontramos o início da crítica freudiana à religião –, o autor apresenta a proposta de que os atos obsessivos e os ritos das cerimônias cultuais possuem semelhanças quanto a seus objetivos: eles servem como defesa contra uma perigosa realidade interior, isto é, contra as pulsões recalçadas no nível do inconsciente, nas quais há uma mescla de amor e ódio. Por isso, lança-se mão dos repetitivos rogos, dos minuciosos cerimoniais e das jaculatórias, como medidas protetivas e como barreiras diante da oculta ambivalência pulsional. Essa ambivalência de sentimentos é projetada, muitas vezes, sobre um ser divino a quem, de má vontade, o religioso se submete. Tanto os atos

obsessivos quanto as práticas religiosas são, frequentemente, realizados de modo extremamente escrupuloso, seguindo leis rigorosas. Caso essas leis sejam infringidas ou negligenciadas, um drama é despertado na consciência do obsessivo e do religioso, resultando num sentimento de culpa. Desse modo, Freud (1907) reconhece, na neurose obsessiva, o correlato da formação de uma religião. Nesse sentido, Domínguez Morano (1998) salienta que a teoria freudiana leva a perceber que as práticas religiosas – especialmente a oração – podem servir como estratagemas para manter, no nível do inconsciente, as questões que o crente deseja afastar da consciência e da sua relação cotidiana com a realidade. Segundo esse autor, a fala do religioso dirigida ao ser divino parte sempre do seu mundo interior, “[...] com toda a sua complexidade, suas zonas anônimas e secretas, suas aspirações sinceras ou desvirtuadas, seus autoenganos e suas meias verdades”. (DOMÍNGUEZ MORANO, 1998, p. 10).

Em *O futuro de uma ilusão*, escrito vinte anos mais tarde, Freud (1927, v. 21, 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. Nesse 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, v. 21, 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 como 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. O pai, no entanto, era também 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, v. 21, p. 32)

Essas considerações de Freud coincidem com a ideia de Pierre Bovet (apud DOMÍNGUEZ MORANO, 1998), segundo a qual os pais constituem os primeiros deuses do sujeito humano. Por isso, é compreensível que o sentimento religioso, profundamente relacionado às primeiras situações que estruturam o sujeito, manifeste-se como um sentimento eminentemente filial.

Freud (1927) sustenta que a 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. Dessa forma, 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, v. 21, 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, 1939, v. 23, 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 se vincula justamente ao profundo desejo de amparo e de justiça, que se faz presente no ser humano. Frente às incertezas e às injustiças presentes, o homem anseia por algo que venha satisfazer sua necessidade de proteção e sua sede de justiça. A religião, com sua ideia de uma providência 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. Desse modo, ela “[...] deriva sua força da sua presteza em ajustar-se aos nossos impulsos instintuais plenos de desejos.” (FREUD, 1933c, v. 22, p. 170).

Vale ressaltar que, para Freud (1927, v. 21, p. 40), “as ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade.” A ilusão, aliás, dispensa uma necessária correspondência com a realidade. Logo, a inferência a que Freud (1927, v. 21, 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.”

Relacionada à ilusão, encontra-se a ideia da natureza grandiosa que a religião se atribui. Freud (1933c) propõe que essa pretensa grandiosidade se expressa pelas três funções das quais a religião se incumba: ensinar os seres humanos, consolá-los e lhes fazer exigências éticas. A primeira dessas funções diz respeito ao fato de que a religião fornece, aos homens, informações acerca da origem e da existência do universo, pretendendo, com isso, satisfazer-lhes o desejo de conhecimento. A tarefa de consolar, por sua vez, consiste na atividade pela qual a religião exerce sua maior influência entre as pessoas. Ao assegurar-lhes um final feliz em outra vida e

confortá-las em meio aos infortúnios da vida presente, a religião ameniza o medo causado pelos perigos e pelos reveses da existência. A terceira incumbência do programa religioso se realiza mediante o estabelecimento de preceitos, proibições e restrições. Ao definir suas exigências éticas, a religião estabelece que a observação delas garante proteção e felicidade como recompensa para os seres humanos. Garante-lhes, ainda, o amor e a benevolência de Deus, que os homens adultos amam como substituto da figura paterna do período da infância e cujo amor paternal eles precisam assegurar, uma vez que continuam em situação de desamparo por toda a vida.

Conforme Domínguez Morano (2014) observa, a religião foi analisada, por Freud, como o sonho e como o delírio na ótica da realização dos desejos. Nessa perspectiva, ele a concebeu como uma forma de evasão das condições da realidade e um meio de reforçar as resistências do homem no caminho de uma posição adulta, que impõe a humilde sujeição à *Ananké*<sup>9</sup>. Sujeição esta que, para o fundador da psicanálise, seria a marca de um progresso e de uma liberdade coletiva.

Todas as variadas abordagens de Freud acerca do fato religioso<sup>10</sup> demonstram que esse assunto foi objeto pelo qual ele manteve grande e constante interesse e sobre o qual desenvolveu um considerável conhecimento. Jones (1989), inclusive, argumenta que Freud tinha, por exemplo, um grande conhecimento da Bíblia, tendo ampla capacidade para citar textos do Antigo e do Novo Testamento. O próprio Freud (1925/2006c, v. 20, p. 16) menciona seu enorme interesse pela Bíblia desde tenra idade: “Meu profundo interesse pela história da Bíblia (quase logo depois de ter aprendido a arte da leitura) teve, conforme reconheci muito mais tarde, efeito duradouro sobre a orientação do meu interesse.” Além disso, possuía também um grande conhecimento de outras crenças religiosas.

Maciel e Rocha (2008a) destacam que Freud, em suas pesquisas e em sua obra, procurou esclarecer as motivações psíquicas da experiência religiosa. Buscou analisar o significado dos ritos e do comportamento religioso, além de elaborar uma interpretação psicanalítica da psicogênese e da natureza do fenômeno religioso. Para esses autores, toda a obra de Freud traz a marca do interesse dele pelo estudo da religião e pelo estudo das motivações psíquicas que

---

<sup>9</sup> Termo que, em Freud, denota o estabelecimento de uma realidade despojada de toda ilusão. Para se estabelecer em tal realidade, o homem deve se submeter à soberana e implacável lei natural, resignando-se, inclusive, à própria morte.

<sup>10</sup> A versatilidade de Freud em seu entendimento acerca da religião é atestada por ele mesmo em *Um estudo autobiográfico*: “Em *O futuro de uma ilusão*, exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material mas histórica.” (FREUD, 1925c, p. 76).

estão na base das opções religiosas. Dessa forma, o próprio Freud demonstrou que a teoria psicanalítica pode oferecer subsídios úteis para interpretar o sentido inconsciente dos rituais religiosos, para elucidar a natureza das crenças e a origem do fenômeno religioso em suas variadas formas.

Os trabalhos de Freud acerca dos fenômenos religiosos são resultantes da sua conduta de pesquisador que lançou – para além da clínica do um-a-um – seu olhar interessado e investigativo sobre a realidade sociocultural e o contexto histórico no qual viveu, que também afetavam a ele e aos sujeitos que recebia para tratamento psicanalítico. Conforme Rosa (2004, p. 335) enfatiza, “Freud incluiu na construção da psicanálise a investigação dos fenômenos socioculturais e políticos.” Lacan (1953/2011, p. 185), inclusive, ressalta a importância da função que cabe ao analista como crítico da cultura, advertindo que deve renunciar o exercício da psicanálise todo aquele que “[...] não pode unir a seu horizonte a subjetividade de sua época.”

O legado de Freud aos analistas de cada época incumbe-lhes também a tarefa de “[...] agregar à prática clínica do um-a-um a função de críticos da cultura que testemunham” (FUKS, 2011, p. 356). E como a religião, em suas diversas vertentes e expressões, constitui um elemento inerente a cada época e a cada contexto cultural, “encontramos nele [em Freud], o respaldo necessário para acreditar que aqueles que se ocupam da clínica precisam conhecer o universo religioso em suas mais diversificadas manifestações” (MACIEL; ROCHA, 2008b, p. 746).

Com esses pressupostos, é possível apostar que o fundamentalismo, como fenômeno religioso alardeador na sociedade contemporânea, pode também ser estudado numa perspectiva psicanalítica. A abordagem desse fato religioso leva em conta o esclarecimento feito por Freud (1923a, v. 18, p. 268) quando ele afirma que a psicanálise não foi calculada para solapar a religião, a autoridade e a moral, pois “[...] ela é inteiramente não tendenciosa e possui um único objetivo, ou seja, chegar a uma visão harmônica de uma parte da realidade.”

A complexidade do fenômeno fundamentalista requer um diálogo interdisciplinar na tentativa de compreendê-lo. Por isso, variados campos do saber e do conhecimento, que se dedicam ao assunto, podem contar também com um diálogo com a psicanálise, na busca de uma possível compreensão. Conforme Maciel e Rocha (2008b, p. 743) destacam, “[...] o texto freudiano, além do seu aspecto crítico inegável, oferece também outras contribuições valiosas que podem ser muito úteis para uma compreensão metapsicológica da experiência religiosa.” Mas, mesmo as críticas freudianas mais ásperas à religião quiçá possam ser acolhidas como questionamentos externos que lhe rendam algum proveito e cuja pertinência pode ser pensada, ao invés de, simplesmente, serem desconsideradas, evitadas ou rechaçadas a priori. “Afinal, é

discutindo argumentos alheios que muitas vezes aprimoramos os nossos e delimitamos com maior rigor o alcance e os limites de nosso corpo de ideias.” (BEZERRA JÚNIOR, 1989, p. 221-222).

O próprio discurso da psicanálise sobre a religião também tem seu limites. E isso foi reconhecido por Freud. Em *Moisés e o monoteísmo*, o autor menciona que uma de suas dificuldades, ao discorrer sobre o tema, foi o fato de ter se ocupado apenas de um exemplo isolado dentre a copiosa fenomenologia das religiões. Suas elaborações centraram-se no monoteísmo judaico-cristão e não abarcaram outras expressões religiosas relevantes, como o islamismo e as “religiões aparentemente racionalistas do Leste”. Segundo Freud, seu conhecimento não foi suficiente para tratar desses outros fenômenos religiosos. Por outro lado, ele mesmo preferiu se deter no monoteísmo judaico-cristão, por ser a vertente religiosa com a qual possuía contato e cuja história lhe era mais conhecida. Ele ainda justifica seu procedimento, nesse caso, afirmando que “[...] é boa regra no trabalho de análise contentar-se em explicar o que realmente está perante nós e não procurar explicar o que *não* aconteceu”. (FREUD, 1939, v. 23, p. 107)

Os limites da teoria freudiana, contudo, não impedem que ela possa contribuir para uma reflexão sobre a religião e suas várias expressões, inclusive, sobre o fundamentalismo religioso. Nesse sentido, é oportuno ressaltar o pensamento de Paul Ricoeur (apud MACIEL; ROCHA, 2008b, p. 752), quando escreveu: “o freudismo já reforçou a crença dos que não creem (*la croyance des incroyants*), mas, na verdade, apenas começou a purificar a fé dos que creem (*la foi des croyants*).”

Na história do movimento psicanalítico, já houve oportunidades significativas de aproximação, contribuição e diálogo franco e proveitoso entre a psicanálise e a religião. Quando, por exemplo, em 1927, Freud estava prestes a publicar *O Futuro de uma ilusão*, ele manifestou preocupação com a reação de seu amigo de longa data, o pastor protestante Oskar Pfister, com quem mantinha um colóquio bastante respeitoso, documentado em várias correspondências ao longo de trinta anos. Na ocasião, Freud (apud FREUD; MENG, 1998, p. 146) escreveu ao pastor:

Nas próximas semanas sairá uma brochura de minha autoria, que tem muito a ver com o senhor. Eu já a teria escrito há tempo, mas adiei-a em consideração ao senhor, até que a pressão ficou forte demais. Ela trata da minha posição totalmente contrária à religião [...].

Como resposta, Pfister (apud FREUD; MENG, 1998, p. 146) enviou uma carta, na qual afirmou que não considerava novidade a rejeição de Freud à religião e que aguardava a publicação com grande interesse. E ainda escreveu, referindo-se ao amigo: “Um adversário de grande capacidade intelectual é mais útil à religião do que mil adeptos inúteis”.

## 2.2 O surgimento do fundamentalismo religioso

Os fatores que propiciam o surgimento do fundamentalismo religioso são diversos. Alguns são específicos para determinadas variantes fundamentalistas outros são comuns a todas elas. Numa perspectiva sociológica, Rouanet (2001) elenca, para o caso do fundamentalismo islâmico e do pentecostal brasileiro<sup>11</sup>, as seguintes causas: a anomia decorrente do processo de urbanização, a perda dos tradicionais laços de solidariedade, o preconceito racial, a segregação social e o desprestígio do marxismo como religião laica. O autor destaca ainda outros fatores que considera estar na origem de todos os fundamentalismos, como a dificuldade para a inserção na economia da sociedade capitalista – que possui esquemas de exclusão – e a desorientação provocada pela perda de valores tradicionais, como resultado do processo de globalização.

Oro (1996), numa perspectiva semelhante, considera que os movimentos fundamentalistas geralmente ganham espaço e se desenvolvem no seio de sociedades em crise. Onde se instala o caos social, surge o fundamentalismo que, a seu modo, busca enfrentar a desordem. A sensação de abandono por parte do governo, a instabilidade da vida em sociedade e a incerteza quanto ao futuro fazem com que as pessoas voltem a ansiar por um mundo melhor,

---

<sup>11</sup> Rocha adverte que não se deve confundir fundamentalismo com pentecostalismo. Contudo, ressalta que “[...] a confissão teológica pentecostal é estritamente fundamentalista desde sua origem. Os pontos fundamentais e inegociáveis da fé cristã para os fundamentalistas o são também para os pentecostais.” (ROCHA, 2011, p. 587). Além disso, acrescenta que “[...] o fundamentalismo ainda se mantém vivo no conjunto de crenças do pentecostalismo brasileiro. A religiosidade pentecostal ainda possui um forte substrato fundamentalista.” (ROCHA, 2011, p. 595). O pentecostalismo é uma vertente religiosa cristã fundada nos Estados Unidos no início do século vinte, mais especificamente em uma igreja abandonada em Los Angeles, por um grupo de pessoas pobres e negras. Formou-se a partir do sincretismo da espiritualidade afro-americana presente em componentes do catolicismo e do protestantismo metodista. Como movimento popular e agregador de pessoas pobres e socialmente excluídas, espalhou-se rapidamente dos Estados Unidos para outras regiões e países pobres, chegando ao Brasil na década de 1920. Atualmente, há uma vertente do pentecostalismo bastante difundida, denominada como **neopentecostalismo**. Essa nomenclatura, todavia, apresenta-se mais como uma categoria analítica, pois, geralmente, entre os evangélicos, não se costuma identificar-se como neopentecostal. Essa classificação serve ao intuito de distinguir um segmento religioso que se desenvolveu tendo como referência a moral e a prática pentecostais. Caracteriza-se, outrossim, pela associação de uma prática cültica exuberante, emocional e interativa com a busca do sucesso material e uma lógica claramente meritocrática. (SPYER, 2022).

um lugar com mais segurança, uma palavra que dê direção à vida<sup>12</sup>. Essa aspiração pode encontrar respostas contundentes e bastante pretensiosas no modo fundamentalista de conceber e justificar o mundo (BONOME, 2009).

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 proporcionadas pelo caos. Por esse motivo, quando uma cultura se desintegra, as pessoas começam a experimentar a angústia e o vazio diante da falta de sentido, que antes parecia tão bem solidificado e que agora se solta num movimento caótico. E quando falta ainda a religião no âmbito social, parece haver maior desorientação, pois as instituições religiosas, com suas doutrinas e ritos, buscam dar sentido e orientação para a vida das pessoas (ORO, 1996). É isso que Lacan (1974/2005) propõe em *O Triunfo da Religião*, onde afirma que a religião é capaz de obter êxito, em sua empreitada, exatamente devido ao fato de que ela se presta a dar um sentido a tudo. Referindo-se aos homens da religião, isto é, aos teólogos, ele diz que

[...] no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas, que outrora eram as coisas naturais (LACAN, 1974/2005, p. 66).

O psicanalista francês afirma ainda que “a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona.” (LACAN, 1974/2005, p. 72).

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) 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, por outro lado, ela pode ser apresentada como uma espécie de refúgio para

---

<sup>12</sup> Embora não se pretenda, neste trabalho, focar-se especificamente no segmento religioso evangélico brasileiro, faz-se oportuno evocar as considerações feitas por Juliano Spyer (2022) acerca da relação existente, no Brasil, entre o crescimento dessa vertente religiosa e o avanço da desigualdade social. Tal avanço, conforme alega o autor, vem acompanhado do crescimento das igrejas evangélicas. Elas têm se multiplicado, predominantemente, onde tem faltado serviços de assistência social. E a maciça difusão dos evangélicos na sociedade seria sustentada pelas “vitórias” que as pessoas obteriam em sua vida pessoal, através de sua inserção nas igrejas. Contudo, tais “vitórias” não significam, necessariamente, melhoria socioeconômica.

as insatisfações humanas. Nesse sentido, em uma de suas abordagens acerca das religiões da humanidade, Freud (1930, v. 21, p. 89) chega a classificá-las como um “delírio de massa”, pois, conforme ele argumenta, elas se prestam ao mesmo objetivo que um delírio paranoico, que é fugir da realidade demasiadamente forte para o sujeito. Para o paranoico, um delírio é uma saída pela qual ele

[...] corrige algum aspecto do mundo que lhe é insuportável pela elaboração de um desejo e introduz esse delírio na realidade. Concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. (FREUD, 1930, v. 21, p. 89).

A religião, nessa perspectiva, também promove o remodelamento da realidade através de suas crenças e de seus dogmas, que, segundo Freud (1939, v. 23, p. 99), “[...] apresentam o caráter de sintomas psicóticos, mas que, como fenômenos grupais, fogem à maldição do isolamento.”

De acordo com o pensamento freudiano, a técnica utilizada para esse remodelamento “[...] consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência.” Dessa forma, a religião fixaria as pessoas num “estado de infantilismo psicológico”, conseguindo “arrastá-las a um delírio de massa”. Consequentemente, o jogo de escolhas dos indivíduos e de sua busca de adaptação à realidade fica restringido, pois a religião “[...] impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e proteção contra o sofrimento.” (FREUD, 1930, v. 21, p. 92).

Domínguez Morano (2014, p. 108) também alude à possibilidade da religião ser “[...] utilizada como uma trincheira contra a angústia, como uma chave mágica para a resolução de toda incógnita, como garantia de imunidade às contingências do existir [...]”. Dessa forma, segundo o autor, a religião passa a funcionar como um sonho, uma ilusão ou até um delírio, pois se oferece como um puro meio para realização de desejos. As práticas religiosas teriam o objetivo de garantir o “abrigo do lar”.

Remetendo-se ao pensamento freudiano, Asnis cita o recurso à fé, à religiosidade ou até mesmo a doutrinas fundamentalistas como meios disponíveis ao homem para lidar com suas angústias existenciais decorrentes da constatação de sua situação de desamparo: “O desamparo infantil que habita o universo psíquico do homem pede cuidados e certezas, sendo a busca pela religião uma tentativa de encontrar respostas para suas dúvidas”. (ASNIS, 2013, p. 81).

Talvez seja por isso que a religião é mais intensamente buscada nos momentos de crise, para amenizar os efeitos dessa crise ou, ao menos, para amainar as tensões derivadas dela. E não é difícil notar que, nas fases de calma, a busca religiosa se torna menor (BONOME, 2009). Essa percepção encontra respaldo nas considerações de Spyer (2022, p. 33), segundo as quais a abertura das pessoas para questões sobrenaturais depende da situação que elas estejam vivenciando. Momentos de aflição, portanto, levariam a recorrer e a dar mais atenção às práticas religiosas e caritativas. Já em situações normais, alega o autor, despreza-se ou ignora-se o “mundo invisível”. É o que Daniel Defoe<sup>13</sup> (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, há pessoas que 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, de modo particular, vem então se propor a responder a essa demanda da população.

Rouanet (2001) sugere que o fundamentalismo parece, de fato, dar uma resposta às frustrações da vida moderna, pois se mostra capaz de gerar vínculos de solidariedade grupal, de conferir sentido e finalidade à vida, de forjar um passado mítico sem as tensões e incertezas do momento atual e de gerar esperança numa vida futura que compense as humilhações sofridas na vida presente, além de oferecer uma trincheira de resistência cultural através da religião, onde seja possível encontrar amparo para enfrentar as pressões massificadoras resultantes do processo de globalização. Para Rouanet, contudo, essa resposta é falsa, pois o fundamentalismo não permite que o homem pense por si mesmo, inibe sua racionalidade e simplifica a complexidade da realidade.

Apesar de surgido no campo religioso, o fundamentalismo tem seus próprios objetivos, recursos e formas de organização, além de suas próprias ideias e propostas que são apresentados 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 a grupos de pressão (ORO, 1996).

---

<sup>13</sup> 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*.

Geralmente, o movimento fundamentalista se serve de aspectos de tradições<sup>14</sup> 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 em situação de maior vulnerabilidade social e pobreza. Conforme esse autor assevera, isto acontece porque essas pessoas formam a camada da sociedade que mais sofre as ameaças e as consequências danosas dos processos de mudança social. Nessa parcela da população, surgem, com mais intensidade, grupos com a necessidade de fortalecer sua identidade, o que é proporcionado pelos direcionamentos fundamentalistas. Ademais, é nela que se encontra maior propensão para dar credibilidade às propostas de uma nova sociedade pautada por valores religiosos.

Num censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), há resultados que exemplificam as considerações de Oro. Através dos índices que apontaram para o grande crescimento do número de evangélicos no Brasil, nos anos anteriores, o censo demonstrou que a maioria dos neopentecostais se encontravam nas periferias das cidades e 63,7% deles recebiam, no máximo, um salário mínimo por mês. Spyer (2022, p. 23) ilustra esse quadro, a seu modo, asseverando que “quase um terço dos pentecostais, que é o grupo mais numeroso entre os evangélicos, vive em situação de pobreza aguda, com renda familiar *per capita* igual ou inferior a meio salário mínimo.”

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. Ao mesmo tempo – como apontam Kyrillos Neto e Machado (2022, p. 337) – preconiza que “[...] tudo aquilo que falha, que faz sofrer e que ataca constantemente os irmãos de fé, impossibilitando seu bem estar no mundo [...]”, é causado pelo Diabo, o inimigo ao qual

---

<sup>14</sup> Sob uma perspectiva filosófica, tradição diz respeito à herança social e cultural, expressa nas instituições, crenças e costumes próprios de um grupo. É transmitida por via social (oral ou escrita). Específica da espécie humana, a tradição é uma aquisição cultural. Uma vez que o ser humano está sempre vinculado a seu passado, a tradição é vital para garantir a continuidade e os progressos da sociedade. Contudo, ela não pode cumprir essa função caso haja bloqueio a qualquer inovação (DUROZOI; ROUSSEL, 1996).

as igrejas, com essa concepção teológica, associam, frequentemente, às religiões de matriz africana.

De forma sintética, Spyer (2022, p. 63) descreve a teologia da prosperidade, preconizada pelos neopentecostais, afirmando que, para eles, “[...] a conversão e adoção da prática religiosa são recompensadas por Deus via ascensão financeira”. Haveria, nesse segmento religioso, uma associação entre a experiência direta, pessoal e emotiva com Deus, proposta pelo pentecostalismo, com a ideia de que o progresso financeiro é decorrente da conversão. O autor explica que esse pensamento teológico destoa da ética protestante clássica, segundo a qual a melhora de vida do fiel, no âmbito econômico, passaria por uma dedicação metódica ao trabalho. Já a teologia da prosperidade estimula o fiel a agir de forma empreendedora para lidar com as adversidades da vida.

Na comparação feita por Ronaldo de Almeida (apud SPYER, 2022, p. 135),

Enquanto o protestantismo histórico defende que o enriquecimento é fruto do trabalho, a teologia da prosperidade enfatiza a ideia de que é preciso empreender, tornar-se patrão. [...] Nessa lógica, os problemas não são dificuldades ocasionadas pela estrutura social, mas advêm da falta de esforço individual.

Christo (2016) explicita 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 e melhoria financeira. Não é sem motivo que uma das mais poderosas igrejas neopentecostais brasileiras, a Igreja Universal do Reino de Deus, chegou a adotar 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.”

Porto e Schlesinger (1995, p. 2028) também consideram que o pentecostalismo e o neopentecostalismo consistem num movimento religioso no qual 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, nem mesmo que se concentre apenas no âmbito das igrejas evangélicas. Por razões diversas, pode também se encontrar em outras instâncias sociais e em outros contextos religiosos<sup>15</sup>.

### 2.3 A origem do termo fundamentalismo e sua atual abrangência

O termo fundamentalismo aparece na imprensa comumente vinculado às noções de conservadorismo, reacionarismo, intolerância religiosa, sectarismo e fanatismo. Os movimentos sociais e 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<sup>16</sup> ou reacionários<sup>17</sup> 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 de moralidade, os que seguem estritamente textos sagrados e normas religiosas e os que possuem mentalidade

<sup>15</sup> Como exemplo, há o fundamentalismo protestante histórico (abordado na página 72), surgido nos Estados Unidos como reação à crise instaurada no âmbito da religião, no final do século XIX. Nas páginas 101 e 108, são, respectivamente, abordadas formas de fundamentalismo no catolicismo e no islamismo.

<sup>16</sup> O significado do **conservadorismo** é trabalhado por Mannheim (1982), que o considera um fenômeno moderno, gerado em circunstâncias histórico-sociais específicas e que possui suas próprias tradições, forma e estrutura. Para esse sociólogo, o conservadorismo (ou conservantismo) inclui um complexo emocional e filosófico geral, que possibilita estabelecer um estilo definido de pensamento. Além disso, origina-se com o intuito de se opor ao movimento progressista sistemático e coerente e, para tal, organiza-se também como um movimento consciente, reflexivo e dotado de uma organização extremamente desenvolvida. Seu surgimento aponta para o fato de que, anteriormente, já havia o desenvolvimento de uma estrutura própria e particular do mundo intelectual e social moderno. O pensamento conservador aborda as coisas por trás, a partir do passado delas. A significação de tudo está no passado temporal ou no germe evolucionário de todas as coisas. O passado é utilizado, portanto, para interpretar toda a realidade. O conservador vivencia os acontecimentos através de uma atitude proveniente de circunstâncias e situações sociais próprias do passado, que atinge seu último ponto no presente. Este coexiste com o passado, ao invés de sucedê-lo. Destarte, ambos os tempos são considerados como uma realidade una. Nessa perspectiva, a concepção da história é espacial, e não temporal. O conservador se fixa no passado à medida que ele sobrevive no presente. Magenta (2022) ressalta que não existe um único conservadorismo, mas vários. Isso dificulta bastante uma definição dessa linha de pensamento que se difundiu no campo da política nos últimos dois séculos, ao lado do liberalismo e do socialismo. O que os conservadores pretendem conservar varia muito em cada país, contexto ou época. Contudo, há pesquisadores que identificam alguns pontos em comum nos diversos segmentos conservadores, como a base religiosa, o pragmatismo (que possibilita integrar ou abdicar bandeiras), o receio de mudanças bruscas, a conservação das tradições e das hierarquias, o nacionalismo, a defesa da família e das instituições. Souza e Silva (2022) chamam a atenção para o fato de que, atualmente, o significativo conservadorismo foi subsumido a pautas estritamente morais, familiares e dos costumes, sendo radicalmente reduzido no nível semântico e transformado numa espécie de irmão gêmeo do tradicionalismo.

<sup>17</sup> 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” (MIRANDA NETO et al. 1986, p. 1028).

tachada como estreita e rígida. Ao se falar em fundamentalismo, normalmente, pensa-se 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 liberais<sup>18</sup> e que, aos olhos dos primeiros, são considerados incrédulos ou contaminados de modernismo (ORO, 1996).

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 apresente com uma forma diferente de pensar ou de interpretar a realidade.

Abordando, por sua vez, o vocábulo **fundamentalismo**, Signates (2020, p. 487) advoga que “sua atualidade é admitida para além das questões religiosas”, o que condiz com a ideia de “fundamentalismo secular” (CAMPOS, 1994), encontrada na literatura referente ao tema. Nagata (2001, p. 481) se insere na discussão, acrescentando que

Outrora considerada exclusivamente uma questão de religião, teologia ou correção bíblica, o uso do termo fundamentalismo sofreu recentemente uma expansão metafórica em outros domínios e, dependendo de cuja voz esteja sendo ouvida, pode ser aplicado a formas extremas de nacionalismo, a certos movimentos socio-religiosos (especialmente islâmicos) e outras formas de expressão ideológica extremista.

Com razão, portanto, Panasiewicz (2008, p. 1) propõe utilizar o termo fundamentalismo no plural, pois, para ele, existem diferentes fundamentalismos. O autor explica que o termo tem sua origem histórica no universo religioso, “[...] entretanto, a sua abrangência na sociedade atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política e da economia, carregando consigo um traço claramente ideológico.”

Em meio à ampla aplicação da noção de fundamentalismo, faz-se necessário buscar a origem desse termo para, depois, compreender o alcance mais abrangente de sua utilização.

No campo específico da religião, os primeiros a utilizarem o vocábulo **fundamentalismo** foram alguns protestantes norte-americanos, que passaram a se denominar

---

<sup>18</sup> Mannheim apresenta o perfil do liberal revolucionário que, de alguma forma, relaciona-se com a postura assumida por religiosos liberais ou, pelo menos, influencia-a: “O liberal revolucionário, pensando abstratamente em termos do possível e não do real, agarra-se com um ‘otimismo abstrato’ ao princípio da igualdade universal ou, pelo menos, ao da igualdade de oportunidades entre os homens, e não concebe qualquer limite à liberdade de um indivíduo exceto aqueles colocados pela existência de outros homens” (MANNHEIM, 1982, p. 121).

como **fundamentalistas** para se distinguirem de outros protestantes liberais, considerados deturpadores da doutrina cristã (ARMSTRONG, 2001).

Por volta do final do século XIX e início do século XX, vários setores do protestantismo começaram a ter uma visão mais crítica com 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. Uma tendência ao diálogo com a modernidade esboçava-se entre teólogos e recebeu o cognome de **teologia liberal**, segundo a qual

O cristianismo deve reconciliar-se com o mundo moderno, isto é, com o seu naturalismo científico, com o seu racionalismo moral, com a sua democracia política. O cristianismo deve assimilar todo o valor positivo da modernidade, o que o tornará mais puro, mais autêntico (COMBLIN, 1985, p. 33)

A inovadora linha de pensamento teológico logo provocou a reação de membros mais conservadores de várias denominações protestantes, que passaram a defender, de modo intransigente, os conteúdos tradicionais de sua religião. Com isso, delineou-se um movimento protestante ultraconservador e autoritário que, no conflito com cristãos liberais, tinha o objetivo de contestar o modernismo teológico e religioso que se disseminava por várias igrejas norte-americanas. Como assevera Armstrong (2001, p. 133), o movimento fundamentalista “[...] começa como uma luta interna travada pelos tradicionalistas<sup>19</sup> contra os próprios correligionários que, a seu ver, estão fazendo demasiadas concessões ao mundo secular.”

Desde então, os intitulados fundamentalistas mantêm uma postura de defesa, a todo custo, dos fundamentos doutrinários da fé, aos quais seus defensores se agarram apaixonadamente, de modo a não aceitarem questionamentos ou análises críticas referentes a eles. Opõem-se a qualquer adaptação moderna e liberal da religião, evocando preceitos e ensinamentos bíblicos, compreendidos de maneira extremamente literal. Este seria o sentido estrito do termo fundamentalismo (ORO, 1996).

---

<sup>19</sup> Mannheim (1982, p. 108) descreve o tradicionalismo como “uma tendência a apegar-se a padrões vegetativos, a modos de vida antigos, os quais podemos muito bem considerar como razoavelmente ubíquos e universais”. O autor menciona, ainda, um tradicionalismo “instintivo”, que seria uma forma original de um indivíduo reagir diante de deliberadas tendências reformistas. Ele explica que a atitude reativa consiste numa característica peculiar ao comportamento tradicionalista. Essa reação é deflagrada diante de uma tendência progressista já constituída e definida e faz com que o tradicionalismo se desenvolva como tendência social contrária. Além disso, o tradicionalismo é apresentado como uma atitude psicológica geral ou uma propensão virtual presente em cada pessoa de modo inconsciente. Ele se expressa em diferentes indivíduos como inclinação a se agarrarem ao passado e como medo de inovações. Em certo sentido, o tradicionalismo gera o conservadorismo. Este seria a forma consciente daquele. Durozoi e Roussel (1996) salientam o sentido pejorativo do termo, definindo-o como apego exclusivo a valores do passado junto à desconfiança pela mudança. No âmbito da filosofia, esses autores caracterizam o tradicionalismo como uma doutrina que, em assunto religioso e político, recusa a razão e preconiza o seguimento da tradição, entendida como um ensino perfeito, superior e baseado no argumento de autoridade.

Com o passar do tempo, a palavra **fundamentalismo** passou a ser relacionada também a outros grupos e movimentos que, em qualquer religião, apresentam-se como radicais, sectários, intransigentes ou tradicionalistas (ORO, 1996). Boff (2002, p. 26), inclusive, entende que “o fundamentalismo, como atitude e tendência, se encontra em setores de todas as religiões e caminhos espirituais.”

Armstrong (2001) adverte que a ampla aplicação do termo não é satisfatória, pois parece indicar que o fundamentalismo seja monolítico em suas manifestações. Ressalta ainda que “[...] cada fundamentalismo constitui uma lei em si mesmo e possui uma dinâmica própria”, por isso, o amplo uso do vocábulo pode ser considerado equívoco (ARMSTRONG, 2001, p. 10). Essa autora considera, no entanto, que o termo, mesmo imperfeito, serve para categorizar movimentos religiosos que guardam forte semelhança, apesar de suas diferenças. Enfatiza, ademais, que “[...] todos os ‘fundamentalismos’ obedecem a determinado padrão. São formas de espiritualidades combativas que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião.” (ARMSTRONG, 2001, p. 11). Oro (1996, p. 165) chama a atenção para o fato de 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.” Designa um fenômeno complexo que se apresenta no comportamento e nas atitudes de diversos grupos e pessoas. Para esse autor, embora os variados grupos considerados fundamentalistas possuam características parecidas, que possibilitam nomeá-los dessa forma, suas diferenças podem ser encontradas em sua cosmovisão, em suas ações e, principalmente, em relação ao que cada qual considera como fundamentos pétreos e indiscutíveis para sua crença.

Há quem divirja da maior abrangência da aplicabilidade do termo **fundamentalismo** e defenda seu uso para se referir, exclusivamente, ao chamado **fundamentalismo histórico**, protestante e norte-americano, situado entre o final do século XIX e início do século XX. Em contrapartida, há pesquisadores que se referem a um **fundamentalismo global**, “[...] que não estaria mais restrito ao protestantismo e nem aos Estados Unidos, mas que se manifestaria como uma tendência mundial em diversos locais e dentro de diferentes tradições religiosas.” Seriam movimentos nos quais se fazem presentes elementos comuns, “[...] tanto em suas crenças básicas como em seu *modus operandi*.” (ROCHA, 2020, p. 458).

Críticos da noção de **fundamentalismo global** julgam que se trata de uma ideia controversa, por causa de seu amplo alcance. Porém, a defesa de uma noção de **fundamentalismo histórico** – ao qual só seria adequadamente aplicável o termo fundamentalismo – também é controversa, pois a expressão, com o acréscimo do adjetivo

**histórico**, não consiste numa auto denominação do movimento fundamentalista protestante norte-americano do final do século XIX e início do século XX. Trata-se também de um atual artifício linguístico para nomear aquele movimento incipiente que, inclusive, não consistia num bloco religioso homogêneo, pois era formado por adeptos de diferentes igrejas protestantes norte-americanas. De acordo com Marsden (apud ROCHA, 2011, p. 587), “fundamentalismo era um mosaico de tradições e tendências divergentes e, às vezes, contraditórias que nunca poderiam estar totalmente integradas.”

A ideia de fundamentalismo global ganhou destaque no início da década de 1980. Naquele momento, os efeitos da revolução iraniana de 1979 e a ascensão da Direita Cristã nos Estados Unidos explicitaram que havia movimentos de inspiração religiosa que, embora localizados em diferentes partes do mundo, apresentavam traços comuns. As semelhanças entre esses movimentos consistiriam no seu caráter fortemente conservador, no vínculo entre religião e política, na intransigente defesa de valores considerados obsoletos pela mentalidade moderna e na aversão ao crescente processo de secularização da sociedade. Seria um fenômeno de dimensões mundiais (ROCHA, 2020).

Appleby (1998, p. 281) fala de **semelhanças familiares** entre movimentos religiosos que assumem uma postura de antagonismo com relação aos processos de modernização e de secularização ocorridos em nível global durante o século XX: “Fundamentalistas judeus, cristãos e muçulmanos podem não compartilhar as mesmas convicções específicas, mas eles compartilham um modo de pensar a respeito de suas crenças.” Para o mencionado autor, o conceito de fundamentalismo seria uma chave importante de leitura para pensar o papel das religiões na contemporaneidade e para identificar elementos semelhantes entre movimentos religiosos de resistência à modernidade e à privatização da religião.

Entre os anos 1987 e 1995, Appleby, juntamente com Martin E. Marty, organizaram um trabalho de pesquisa intitulado *The Fundamentalism Project*. Os autores se destacaram como importantes representantes da ideia de **fundamentalismo global**. O trabalho deles contou com a participação de diversos pesquisadores de diferentes áreas, a fim de discutirem o aumento de movimentos religiosos conservadores de variadas tradições e engajados na política em vários países (ROCHA, 2020). Segundo Marranci (2009, p. 2), as conclusões do trabalho sugerem, que “[...] todos os ‘fundamentalismos’ são consequências de grupos e líderes religiosos conservadores que rejeitam o modernismo e o secularismo.” Com esse objetivo, empenham-se por “[...] preservar as formas tradicionais de vida e crenças religiosas através do escrituralismo.”

No âmbito de uma concepção mais ampla de fundamentalismo, a descrição que Appleby (1998, p. 280) faz desse fenômeno ressalta sua dimensão política e sua abrangência para variados segmentos religiosos:

Fundamentalismo é uma forma moderna de religião politizada pela qual os autointitulados ‘verdadeiros fiéis’ resistem à marginalização da religião em suas respectivas sociedades. Os fundamentalistas identificam e se opõem aos agentes de tal marginalização (os secularistas) e procuram reestruturar as relações políticas, sociais, culturais e econômicas, além das próprias instituições, de acordo com preceitos e normas religiosas tradicionais.

Boff (2014), por seu turno, discorre sobre o tema destacando que “o fundamentalismo não é uma doutrina em si, mas uma atitude e uma forma de entender e de viver a doutrina.” Na abordagem desse filósofo e teólogo, destaca-se, portanto, o fundamentalismo como **atitude**:

A atitude fundamentalista surge quando a verdade de sua igreja ou de seu grupo é entendida como a única legítima com a exclusão de todas as outras, tidas como errôneas e por isso destituídas do direito de existir. Quem imagina ser seu ponto de vista o único válido está condenado a ser intolerante. Esta atitude fechada leva ao desprezo, à discriminação e à violência religiosa ou política. (BOFF, 2014)

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 em que crê ou que representa, em sua visão, uma ameaça para sua fé. Há, portanto, um movimento de afirmação no mundo e outro de negação dele, dependendo da conformidade ou não das realidades sociais com os conteúdos fundamentais da crença (ORO, 1996). 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, entende-se, na perspectiva sociológica trabalhada por Oro (1996), que um movimento social religioso fundamentalista é aquele que 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 antagonista 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 se 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.

Há também uma caracterização do fundamentalismo religioso, proposta por Panasiwicz (2008), que o delinea, em linhas gerais, a partir de quatro princípios:

1) Princípio da inerrância, que preconiza a inexistência de qualquer erro no livro sagrado e, conseqüentemente, estabelece o dever de que ele seja integralmente assumido em seu sentido e significado.

2) Princípio da astoricidade, que deslegitima interpretações atuais do texto sagrado, pois, uma vez que foi divinamente inspirado, a razão humana não teria capacidade nem autoridade para dar-lhe outro sentido que não fosse o sentido original, o único verdadeiro.

3) Princípio da superioridade, que assegura que a lei divina é superior às leis humanas. Por isso, na escritura sagrada, encontra-se o modelo de sociedade perfeita, no qual as sociedades humanas devem se inspirar em seu processo de edificação e consolidação.

4) Primado do mito da fundação de um grupo, que presume ser possível e necessário estabelecer, na cidade terrena, o modelo de sociedade apresentado nas sagradas escrituras, através da volta ao modo de ser da comunidade primitiva, com seu sistema original de crenças e de costumes.

Nos princípios estipulados por Panasiewicz, o fundamentalismo é pensado de modo intimamente relacionado com o livro sagrado, enquanto norma de fé e de conduta altamente investido de autoridade.

Pelo exposto, percebe-se que, entre os pesquisadores que tocam no tema do fundamentalismo, há variadas formas de descrevê-lo, caracterizá-lo e conceituá-lo. “Na verdade, são várias as características do fundamentalismo, conforme os mais diversos autores.” (SIGNATES, 2020, p. 492). Não há abordagem unânime sobre o assunto. Isso reflete a complexidade do fenômeno, que se apresenta multifacetado e extrapolando os limites das análises, abordagens e definições já realizadas. Permanece, portanto, uma realidade ampla, não totalmente perscrutável e não esgotada nas pesquisas já disponibilizadas. Encerrar o fundamentalismo numa única perspectiva conceitual enrijecida seria reduzir um problema que, certamente, continua demandando novos estudos e debates.

O fundamentalismo, por outro lado, possivelmente, não é o único fenômeno que parece sempre escapar de demarcações conceituais pretensamente exaustivas, restritivas ou, até mesmo, dogmáticas. Há outros fatos que, quando tematizados, impõem também certa fluidez conceitual em decorrência de sua complexidade. É o caso, por exemplo, do fascismo, com o qual se pode arriscar uma analogia com o fundamentalismo.

Em sua abordagem sobre o fascismo, Umberto Eco (2018) o relaciona com a noção de **jogo** trabalhada pelo filósofo Wittgenstein. A noção de jogo se aplica a muitas e diferentes atividades. Mas, apesar de diferentes, elas também expressam alguma **semelhança de família**. É possível jogar de muitas maneiras, sem que mude o nome do jogo. Assim acontece também com o termo **fascismo**. “[...] Adapta-se a tudo porque é possível eliminar de um regime fascista um ou mais aspectos, e ele continuará sempre a ser reconhecido como fascista.” (ECO, 2018, p. 42-43).

Embora seja um fenômeno confuso, Eco (2018) aponta algumas características do fascismo. Ressalta que suas características não se encerram totalmente dentro de um sistema. Algumas, aliás, são até contraditórias com relação a outras. Determinadas características são inerentes a algumas formas de despotismo e fanatismo, enquanto outras podem ser ausentes e fazer parte de outros regimes. Contudo, “[...] é suficiente que uma delas se apresente para fazer com que se forme uma nebulosa fascista.” (ECO, 2018, p. 44).

Essa ampla aplicabilidade da noção de **fascismo** pode não ser consensual entre pesquisadores do assunto. Possivelmente, há quem defenda um uso mais restrito do termo, tal como acontece com relação ao **fundamentalismo**. Nesse ponto, é oportuno evocar a reflexão de Lacan (1958/1999, p. 202) acerca do aspecto ambulante e deslizante dos significados em sua relação com um significante:

[...] Ninguém jamais pode alinhar uma significação num significante. Em contrapartida, o que se pode fazer é atar um significante num significante e ver no que dá. Nesse caso, sempre se produz alguma coisa de novo, a qual, às vezes, é tão inesperada quanto uma reação química, ou seja, o surgimento de uma nova significação.

Na discorrência sobre o fundamentalismo, trabalha-se com um significante que, embora forjado num contexto específico – tal como aconteceu com o vocábulo **fascismo** –, também adquiriu uma plasticidade em seu uso, deslizando e ambulando em sua aplicação a variados fenômenos religiosos. Há, certamente, o risco de esvaziá-lo de seu significado original ou de utilizá-lo simplesmente como rótulo. Contudo, como acontece com outros vocábulos, não se pode prendê-lo num único significado reduzido. A linguagem é dinâmica e não totalmente domesticável através de rígidas restrições conceituais. E, para abordar qualquer realidade, o que se tem como recurso é o jogo com a linguagem, que tem seus limites, mas também sua indomável potencialidade.

Levando-se em conta o que foi observado sobre o termo **fundamentalismo** e vislumbrando a problematização de seu uso e o inacabado empreendimento das pesquisas no sentido de conceituá-lo definitivamente, esse percurso nos possibilita arriscar também, neste ponto desta tese, uma elaboração própria de uma noção desse fenômeno religioso:

Militância ideológico-religiosa incida no final do século XIX e início do século XX, com o objetivo de se contrapor ao processo de secularização e à cosmovisão científica instaurados pelo etos moderno que, na perspectiva de alguns segmentos religiosos, provocou questionamentos às tradicionais morais e doutrinas religiosas, abalando-as e enfraquecendo-as, além de minar o poder e a influência exercidos pela religião na sociedade. A contraposição geralmente é feita através da absolutização de um discurso religioso, baseado em escrituras consideradas sagradas e/ou na palavra de líderes ou personalidades, aos quais se atribui uma autoridade também sagrada. Cunhado no contexto protestante norte-americano, o termo fundamentalismo alude à intransigente defesa dos fundamentos da religião, com o intuito de lhe restituir o poder e a influência nos diversos âmbitos sociais. Atualmente, é aplicado, de forma abrangente, a diferentes grupos ou

segmentos religiosos que, mesmo com suas especificidades, assumem semelhante forma de militância.

Obviamente, a noção aqui proposta não é acompanhada de uma pretensão de esgotar todo o entendimento sobre o fundamentalismo e abarcá-lo em todas as suas nuances. É apresentada apenas como possível demarcação do objeto de estudo desta tese.

## **2.4 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 absolutização 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.

### ***2.4.1 A absolutização da verdade religiosa***

Com o advento da modernidade e com o avanço da ciência moderna, antigas certezas sobre o mundo e sobre o ser humano perderam seu caráter absoluto e, com isso, a concepção da verdade como conhecimento universal, atemporal e inabalável também perdeu sua solidez. No âmbito das mudanças encetadas pela modernidade, Armstrong (2001) ressalta, por exemplo, o fato de que Copérnico retirou o mundo humano do centro do universo, relegando-o a um lugar periférico. Kant defendeu que nossas ideias nunca têm a garantia de corresponderem exatamente à realidade concreta. Charles Darwin tirou o homem do ápice da criação – em que a religião o colocara – e declarou que não passamos de animais em processo de evolução. Freud alegou que o ser humano não é movido apenas por processos psíquicos racionais, mas está também à mercê de poderosos impulsos irracionais inconscientes, difíceis – ou até mesmo impossíveis – de serem conhecidos e dominados. Apesar de sua defesa do racionalismo científico, Freud (1933a) mostrou que a razão constitui apenas uma camada superficial da mente, sob a qual há um caldeirão fervilhante de pulsões primitivas, que afetam profundamente o pensamento e a conduta do homem. Por outro lado, o próprio processo de desenvolvimento da ciência moderna se apresentava de modo ambíguo e fugidio demais, o que, certamente, causava mal-estar para quem estava acostumado com certezas absolutas ou as procurava.

Na contramão da noção moderna sobre a verdade, a postura conservadora do fundamentalismo, desde o seu surgimento, sempre foi sustentada pela visão filosófica do senso

comum. Segundo essa 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 (ORO, 1996).

Transpondo essa concepção para o campo da religião, os fundamentalistas sustentam que as afirmações do seu livro sagrado, ou suas crenças, são verdades universais e atemporais, isto é, têm valor para qualquer situação, para qualquer pessoa e em qualquer época. Destarte, constituem a fonte exclusiva para o conhecimento de Deus e a norma universal para a conduta de todos os seres humanos, dispensando qualquer forma de interpretação atualizada, elaboração teológica, pesquisa exegética ou qualquer colaboração dos recursos científicos para compreender o que já está dado como palavra escrita e divinamente revelada (ORO, 1996). Panasiewicz descreve essa postura, de forma bastante clara, no caso do fundamentalismo protestante:

Esses pontos [os pontos fundamentais da profissão cristã de fé] expressam verdades que devem ser aceitas e não debatidas, pois estão na bíblia e ela não contém erros. Tudo que está na bíblia foi inspirado por Deus e, portanto, deve ser acatado, pois é para o bem e felicidade do ser humano. Se o que está escrito na bíblia foi inspirado por Deus, qualquer interpretação da mente humana é, para os fundamentalistas, ofensiva a Deus. (PANASIEWICZ, 2008, p. 6).

Esse modo de pensar contrasta patentemente com a hermenêutica, pois ela demonstra que a leitura ou escrita de um texto nunca é feita a partir do nada ou de um vazio de ideias. Há sempre um contexto prévio, um conjunto de crenças e perguntas que constituem uma inevitável pré-compreensão, que impõe condições para a formulação de um problema e para as respostas que lhe são dadas (DRAWIN, 2011).

Numa referência a esse tipo de postura fundamentalista, o filósofo e escritor Terry Eagleton (apud GUMUCIO, 2016) considera que, ao pretender fixar o significado de determinados signos de forma imutável no decorrer dos tempos, o fundamentalismo comete um equívoco essencial quanto à natureza da leitura. O equívoco é devido ao fato de que todo sinal só se constitui como signo na medida em que seu significado é passível de se alterar em contextos diferentes. Os signos são portáteis, isto é, podem ser transportados de uma situação

para outra e, com isso, podem também adquirir novos significados quando interagidos com outros signos. Por essa razão, segundo Eagleton, não existe leitura sem interpretação.

A despeito disso, religiosos fundamentalistas leem literalmente seus textos sagrados e, ainda, desqualificam qualquer investigação científica sobre esse material. Conforme pensam, o conhecimento científico e as afirmações das escrituras sagradas devem estar em harmonia e não em desacordo. No caso do fundamentalismo protestante ou evangélico, por exemplo, se um conhecimento científico contradiz algum dado bíblico, tal ciência é falsa. Se, porém, ratifica o que está contido na escritura sagrada, é verdadeira (ORO, 1996). Velasques (apud ORO, 1996, p. 55) ressalta que, para os fundamentalistas, “a fé é racional, e à teologia cumpre expressar a racionalidade da fé.” Quanto às ciências, cabe a elas se submeterem à religião. A concepção que se tem acerca da racionalidade, nesse modo de pensar, é, no entanto, bastante questionável. A fé acaba sendo colocada numa posição de superioridade em detrimento da razão. Em consequência disso, estabelecem-se fortes entraves para a tentativa de um diálogo entre fé e razão.

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 considerar doutrinas religiosas como verdades absolutas é um dos traços mais acentuados nos grupos fundamentalistas. Para eles, a autoridade e a confiabilidade de suas crenças devem ser mantidas a qualquer custo, mesmo que seja ao preço da negação das evidências contrárias. Consequentemente, quem nega ou questiona alguma dessas verdades religiosas fundamentais está sujeito a ser rotulado como pecador, herege ou desvirtuado pelo demônio (ORO, 1996).

O principal ideal do fundamentalismo é manter a integridade, a plenitude e a pureza de uma verdade eterna e imutável. Por isso, preconiza-se a necessidade de um retorno às fontes da verdade, a uma revelação divina contida em textos sagrados ou encarnada numa autoridade religiosa (ORO, 1996). Conforme Signates (2020, p. 487) expressa, trata-se de uma “[...] busca das raízes (ou sua recuperação) de uma crença ou doutrina.” Essa forma específica de retorno objetiva forjar argumentos por meio de escritos antigos sacralizados ou lançar mão de costumes

religiosos e normas morais estabelecidos e vigentes no passado, a fim de legitimar posturas intransigentes e intolerantes diante das situações atuais, principalmente, frente à cultura secular contemporânea. É um retorno pautado por uma atitude de recusa das transformações sociais e culturais que ocorrem no momento presente. Além disso, nesse retorno, desconsidera-se que, conforme Freud (1933c, v. 22, p. 164) salienta, as “[...] doutrinas [religiosas] conservam a marca dos tempos em que surgiram [...]”; épocas que, para ele, consistiam nos “[...] tempos de ignorância da infância da humanidade.”

Para os fundamentalistas evangélicos e protestantes, a verdade absoluta deve ser buscada na Bíblia. Para os fundamentalistas islâmicos, no Corão e na Suna. Para os fundamentalistas judeus, na Torá<sup>20</sup>. Para os fundamentalistas católicos, na Bíblia e, sobretudo, nos escritos do Magistério Eclesiástico, principalmente alguns tratados teológicos e documentos conciliares e papais redigidos durante o período que se estende desde a Reforma Protestante até os anos anteriores ao Concílio Vaticano II<sup>21</sup>.

O resgate das verdades do passado tem como objetivo impô-las no presente, pois, conforme se supõe, elas constituem o único caminho seguro para a salvação individual e do mundo. Sem elas, o 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, há então uma pretensão de impô-la a todos. Nisto se torna perceptível o dogmatismo, tão marcante no fundamentalismo religioso (ORO, 1996).

A literatura especializada correlaciona claramente fundamentalismo e dogmatização, entendida, de forma simples, como apego, frequentemente, excessivo a dogmas. Signates (2020, p. 487) menciona essa correlação e a reitera, retratando o fundamentalismo como “[...] radicalização da dogmática, ou o dogmatismo, de qualquer espécie, associado à extrema preocupação pela hegemonia do dogma estabelecido.”

---

<sup>20</sup> Embora o fundamentalismo judaico não seja focado neste trabalho, é oportuno ressaltar sua particularidade diante dos outros fundamentalismos. Rouanet (2001) explica que, no judaísmo, a Torá sempre foi objeto de livre interpretação por parte dos rabinos. Por isso, o fundamentalismo judaico não se expressa na forma de um apego à literalidade do texto sagrado, mas, sobretudo, na ultra ortodoxia. Nesse aspecto, assemelha-se aos outros fundamentalismos. Para um fundamentalista judeu, a lei divina (Torá) tem valor absoluto e deve ser aplicada tanto na vida privada quanto na sociedade.

<sup>21</sup> 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 prolonga desde o Concílio de Trento (1545-1563) até os anos anteriores ao Concílio Vaticano II (1963-1965), produziu-se grande quantidade de estudos teológicos e documentos conciliares e papais que têm como característica marcante a afirmação do catolicismo como única e verdadeira Igreja de Cristo.

O dogmatismo é uma atitude de negação do caráter provisório e limitado do conhecimento. Pode estar relacionado à necessidade que alguns indivíduos sentem de “referências duras” para viver, isto é, de parâmetros fixos e bem definidos que direcionem sua vida, ludibriando-se, desse modo, diante da angústia de ter que criar ou reinventar sua própria história (ENRIQUEZ, 2001, p. 85). O dogmatista busca o conhecimento absoluto, levado por uma obsessão pela verdade. Destarte, ele acaba produzindo ídolos para si, uma vez que o conhecimento que 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 (ALVES, 1992).

Hessen (2000) observa que o dogmatismo é um ponto de vista segundo o qual não se levanta qualquer dúvida a respeito da capacidade que a razão humana tem para conhecer. A consciência cognoscente apreende perfeitamente o que está diante dela e, assim sendo, não há nenhum problema com relação à produção do conhecimento. Esse pensamento também se aplica aos valores que, para o dogmático, estão pura e simplesmente aí e, portanto, não pressupõem uma consciência valorativa que, de alguma forma, produze-os. O autor mencionado distingue três formas de dogmatismo: o teórico, que diz respeito ao conhecimento teórico; o ético, que lida com o conhecimento moral; o religioso, que se relaciona com o conhecimento religioso. Os dois últimos dizem respeito ao conhecimento dos valores.

Pelo exposto, é possível inferir que o dogmatismo não é uma atitude que se faz presente apenas no âmbito da religião. Em qualquer área do saber, eventualmente, tende-se a considerar determinado dado ou campo de conhecimento como inquestionável e irrevogável e, 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 acontece através de um processo dinâmico, sempre inacabado e, até mesmo, problemático. Quando se defendem determinados conteúdos de conhecimento como verdades absolutas e, arbitrariamente, pretende-se desqualificar leituras e pontos de vista diferentes, surgem atitudes que se abeiram de uma postura impositiva e intransigente, típica de crenças que pretendem ser inquestionáveis e, conseqüentemente, fechadas ao diálogo.

A rejeição à dialogicidade sobre o dogma é uma postura relacionada à priorização do movimento pela instauração ou proteção do núcleo dogmático. Signates (2020) explicita isso observando que a dogmatização se serve de uma comunicação que tende a ser violenta e silenciadora. O autor menciona uma espécie de ação simbólica silenciadora cujo objetivo é falar para calar o outro:

Em comunicação, silenciar é anular, é submeter, é dominar. Não se trata, é claro, de um silenciamento que se expresse por ausência de palavra, e sim pelo assentimento tácito: se houver fala, que seja a concordante, a adequada, a enquadrada. (SIGNATES, 2020, p. 500).

Atitudes dogmáticas podem ser notadas na política também, por exemplo, quando se nega o valor da diversidade de partidos e ideários. Essa postura dogmática 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, 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 eles julgam 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 considerado como a verdade fundamental da fé (ORO, 1996).

Por outro lado, a diversidade religiosa é, igualmente, alvo da hostilidade do fundamentalismo. Em razão disso, quanto mais cresce a concorrência entre crenças de cunho fundamentalista, 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, isto é, as outras crenças, julgadas 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 totalitárias na gestão do sagrado, de tal forma que, além de sua dificuldade em lidar com o pluralismo de cosmovisões, repudiam também qualquer forma de relativização de suas posturas e negam os princípios democráticos. Ao extrair suas verdades dos antigos textos sagrados, sem contextualizá-los devidamente, estabelecem seus princípios religiosos para atuarem politicamente, com a intenção de fazer valer sua crença na sociedade e, se possível, de criar um regime pautado pela doutrina religiosa (ORO, 1996).

Bonome (2009) acentua o fato de que, embora não se possa generalizar, a visão de mundo fundamentalista pode fomentar atitudes de exclusão, xenofobia, preconceito, intolerância religiosa, violência e terror. Segundo esse autor, a leitura literal dos escritos considerados sagrados dá ao fundamentalista a certeza de conhecer, de modo claro e indubitável, a verdade revelada por Deus. Nessa perspectiva e referindo-se especificamente à Bíblia, o biblista John J. Collins (2006) afirma que essa escritura sagrada também contribuiu para a violência no mundo, precisamente porque, de modo ilusório, considerou-se que ela

conferia um grau de certezas que ultrapassa toda argumentação humana. Ademais, pode-se considerar que a leitura literal e descontextualizada de qualquer livro sagrado é passível de ser utilizada como meio para justificar pretensões e ideologias<sup>22</sup> de determinados grupos sociais, levando-os a discriminar e combater o que não aceitam na sociedade, como se estivessem travando uma batalha em defesa da vontade de Deus.

A crença em uma única e soberana verdade pode ser relacionada às religiões que professam o monoteísmo absoluto (BONOME, 2009). Da profissão de fé na existência de um só Deus, é possível derivar, facilmente, – embora não necessariamente – 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. A intolerância ocasionalmente propiciada pelo monoteísmo, conforme o parecer de Signates (2020, p. 495), não é mitigada nem mesmo entre as religiões que aceitam a existência de um só Deus. O autor frisa que a intolerância reverbera também entre as divisões da herança judaico-cristã. Consequentemente, “[...] não é difícil constatar que o judaísmo, o islamismo e o cristianismo são intolerantes entre si, apesar da crença no mesmo Deus.”

Com frequência, a diversidade é mal vista até mesmo dentro das religiões, que tendem a considerar como heterodoxos seus membros que, por algum motivo, destoem de algum preceito ou postura do grupo. Normalmente, essas discordâncias são tachadas de obra do demônio, que veio causar discórdia e divisão onde deveria imperar a unidade. Em nome da unidade grupal, concebida como uniformidade, as diferenças são rechaçadas.

---

<sup>22</sup> Ideologia, segundo explanação de Armstrong (2001), consiste num sistema de crenças que justifica uma luta social e política, dando-lhe um fundamento lógico e mobilizando pessoas para o combate. Enquanto sistema de crenças, a ideologia é fechada e, normalmente, não admite posições alternativas. Por sua própria natureza, é altamente seletiva, embora possa, oportunamente, adotar ideais concernentes ao espírito de uma época ou se apropriar de ideias, paixões e entusiasmos que vigem num determinado momento, como, por exemplo, nacionalismo, autonomia pessoal ou igualdade. Para atrair maior número de adeptos, uma ideologia é expressa por meio de imagens simples que, frequentemente, reduzem-se a slogans. Através desses slogans, intenta-se apresentar verdades de modo extremamente simplificado, explicar totalmente os complexos problemas que permeiam a realidade e expor soluções absolutamente eficazes para eles. Essa apresentação simplificada é também uma estratégia para que as pessoas menos instruídas consigam compreender e apoiar a ideologia, pois a política não pode ser inteiramente elitista. Junto a essa simplicidade, vigora a convicção de que alguns grupos jamais conseguirão entender ou aceitar a ideologia, pois sofrem de uma falsa consciência. Não raro, as propostas ideológicas consistem em utopias irrealistas ou, até mesmo, irrealizáveis. Os ideólogos, geralmente, acreditam que algum perigo ameaça o mundo ou determinada sociedade. Com intensa convicção, expõem os motivos do perigo e das crises momentâneas na sociedade e prometem encontrar uma solução, quando eles mesmos já não a têm pronta em seus discursos. Eles ainda dirigem a atenção da população para um grupo, um indivíduo ou um setor social, responsabilizando-o pelos infortúnios do mundo ou da sociedade e, ao mesmo tempo, apresentam outro grupo ou indivíduo que resolverá a situação. Para Armstrong (2001, p. 303), um “grupo que pretende fazer uma mobilização eficaz precisa de uma ideologia, com um inimigo claramente definido”. Bonome (2009, p. 21) ressalta os riscos inerentes às ideologias, afirmando que elas constituem uma “violência intelectual, uma espécie de violência simbólica que força grupos e comunidades a entrarem num sistema sem que o percebam”.

A ameaça contra a unidade e a supremacia da pretensa 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 (ORO, 1996).

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 esses autores, as consequências da mentalidade fanática são a intolerância a ideias alheias e o insensato proselitismo que lança mão, inclusive, de atos cruéis.

Para Domínguez Morano (1998, p. 56), a violência que o fanático chega a desencadear é uma “[...] tentativa de apagar e eliminar a ameaça que o outro supõe para ele.” Seguramente, tal atitude se relaciona com o fato de que “o fanatismo procura a igualdade abstrata em lugar da diferenciação; onde quer que encontre distinções, ele as considera antagônicas à sua indefinição e as nivela por baixo” (HEGEL apud MANNHEIM, 1982, p. 123).

Embora o fanatismo, ou o radicalismo, seja uma característica marcante do fundamentalismo religioso, pode estar associado, outrossim, a variadas ideias e não, necessariamente, apenas a crenças religiosas. Há, por exemplo, atitudes fanáticas na política, no esporte, na arte e nos meios acadêmicos. Amós Oz (2004, p. 23), por conseguinte, adverte que “o fanatismo está em quase todos os lugares, e suas formas mais silenciosas, mais civilizadas estão presentes em nosso entorno e talvez dentro de nós também”. Por isso, compreende-se que fundamentalismo religioso não é sinônimo de fanatismo religioso. Este é apenas um aspecto daquele.

No âmbito específico da religião, o fanatismo é “[...] a crença exacerbada em um mito, um dogma, um ritual compartilhado que é preciso defender, às custas da própria vida [...]”, e fazer com que os outros também acreditem (ENRIQUEZ, 2001, p. 76). Quanto mais a crença se sente questionada e ameaçada, maior o empenho em defendê-la e mostrar seu valor e eficácia.

Para Armstrong (2001), nas três grandes religiões monoteístas, há um temor recorrente de que a fé tradicional esteja correndo o perigo de ser extinta. A partir desse temor visceral da aniquilação, surgiram vários movimentos religiosos na modernidade e, à medida que o espírito secular se impunha e o racionalismo se tornava mais hostil à fé, os crentes passaram a assumir, cada vez mais, uma postura defensiva e uma espiritualidade combativa. Eagleton (apud GUMUCIO, 2016) partilha dessa perspectiva ao afirmar que

o fundamentalismo tem suas raízes não no ódio, mas no medo, o medo de um mundo moderno e mutante, em que tudo está em movimento, onde a realidade é transitória e com um final não definido, onde as certezas e os pilares mais sólidos parecem ter desaparecido. Nesse sentido, é a outra face do pós-modernismo.

Por essa razão, 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, conforme o desejo de seus adeptos. Quando a religião é questionada, seus mais zelosos defensores sentem-se, eles mesmos, ameaçados e lesados (ORO, 1996).

Segundo observação de Domínguez Morano (2014), aqueles que são contra à religião ou a favor dela são provocados facilmente, pois, de acordo com o que a própria psicanálise demonstra, a experiência religiosa se relaciona com muitas e profundas funções psíquicas e sociais. Assim, diante de supostas ameaças e presumidos danos à religião, a reação de contra-ataque dos seus defensores nem sempre é isenta de alguma forma de violência. Em consequência disso, percebe-se que, ao longo da história das religiões – especialmente em ambientes de forte imposição religiosa –, a violência, amiúde, foi aliada do sagrado. A intolerância contra quem não comunga do mesmo credo pode dar margem a agressões das mais variadas formas, seja pelos preconceitos religiosos, seja pela desqualificação do diferente, seja pela discriminação, seja, até mesmo, pelas agressões físicas.

Sob outra perspectiva, o fanatismo religioso não é, necessariamente, fruto da ignorância ou da falta de aprimoramento intelectual. É suscetível a se manifestar, inclusive, nas atitudes de pessoas que possuem elevada formação acadêmica e que são também excessivamente apaixonadas por crenças religiosas (ORO, 1996). A certeza de ser o detentor da verdade e o defensor dos fundamentos estabelecidos por Deus e preservados pela tradição propicia esse comportamento. A postura fanática, assumida pelos fundamentalistas, pode servir para eles demonstrarem, a si mesmos e ao mundo, que são fiéis e obedientes servidores de uma realidade transcendente e divina. Suas certezas são sustentadas por uma forte carga emocional e por interesses afetivos, diante dos quais os argumentos lógicos e racionais se tornam impotentes (ORO, 1996). Atitudes como essas podem ser compreendidas por meio de uma observação de Freud (1915b) segundo a qual mesmo as pessoas com grande desenvoltura intelectual são capazes de permanecerem obcecadas por certezas extremamente inconsistentes, quando imobilizadas por resistências emocionais. Ele diz:

O que tenho em mente é a falta de compreensão interna (*insight*) demonstrada pelos melhores intelectos, sua obstinação, sua inacessibilidade aos mais convincentes argumentos, e sua credulidade destituída de senso crítico para com as asserções mais discutíveis. (FREUD, 1915b, v. 14, p. 296).

Conforme assevera Freud (1915b), sob a influência de fortes impulsos emocionais, nosso intelecto age como um simples instrumento da vontade e passa a fornecer somente as inferências que a vontade exige. A experiência psicanalítica, segundo alegação dele, confirma esse fato, mostrando que, “[...] de repente, as pessoas mais sagazes se comportam sem compreensão interna (*insight*), como se fossem imbecis, tão logo a compreensão interna (*insight*) necessária se defronta com uma resistência emocional [...]” (FREUD, 1915b, v. 14, p. 296). Nesse sentido também, a escritora britânica Virgínia Woolf, ao criticar a postura de partidos políticos e grupos religiosos que têm a obstinada pretensão de impor suas crenças aos demais, escreve:

Não é o amor à verdade, mas o desejo de predominar, que dispõe região contra região, e faz uma paróquia desejar a queda de outra paróquia. Cada qual busca paz de espírito e submissão, em lugar do triunfo da verdade e a exaltação das virtudes. (WOOLF, 2013, p. 159).

Nota-se, ainda, que o homem religioso, convicto de possuir a verdadeira fé e de estar em comunhão com o seu deus, não é apenas alguém que possui verdades que os incrédulos ignoram. Ele é, além disso, um “homem que pode mais” (DURKHEIM, 1989, p. 493). 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 os sofrimentos da existência. Lembrando as palavras de Freud (1939, v. 23, p. 142), “[...] o crente participa da grandeza de seu deus e, quanto maior este, mais digna de confiança é a proteção que pode oferecer.” A força e autoconfiança que experimenta podem ser compreendidas pelo fato de que, na religião, os homens “[...] se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com seus desejos” (FREUD, 1913, v. 13, p. 98). Desse modo, o crente, “[...] pela prece, assegura para si uma influência direta sobre a vontade divina, e com isto compartilha da onipotência divina.” (FREUD, 1933c, v. 22, p. 160). Conforme acredita, seu deus está sempre a seu favor e lhe concede a força de que necessita. Por esse motivo, sente-se invencivelmente impulsionado a difundir a verdade pela qual pautou sua própria vida. Em consequência disso, ele sai do isolamento, vai ao encontro dos outros, procura persuadi-los e, quando consegue suscitar sua mesma convicção nos demais, sente-se também mais fortalecido e confirmado em seu esforço (DURKHEIM, 1989). Acreditando estar investido de uma missão divina, busca fazer com que todos vivam a religião do mesmo modo que ele. É por essa razão que os fundamentalistas se empenham num intenso proselitismo e desejam ser uma presença

influyente na sociedade. Com esse objetivo, buscam se engajar e agir no meio social desde o poder político, ou através dele quando não podem assumi-lo diretamente.

Esse engajamento condiz com a perspectiva de Žizek (2021) a respeito das crenças. Ele considera que as pessoas são as próprias crenças que elas professam, no sentido de que aquilo em que acreditam impregna a vida delas. A crença é uma posição subjetiva engajada e, por isso, aquele que crê está direta e existencialmente comprometido com o que acredita. Um comprometimento que acontece, inclusive, através do proselitismo.

O comportamento proselitista nasce da entrega que o fiel acredita ter feito de si ao deus de sua crença (ORO, 1996). Essa entrega significa, de igual modo, entregar-se à missão de defender, intransigentemente, e difundir, ardorosamente, as verdades reveladas. O deus em quem ele crê é concebido como um ser poderoso, guerreiro e severo. 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.

#### ***2.4.2 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, v. 18, 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 reverenciá-lo e se submetem a ele, como objeto investido por suas idealizações. E, ainda, “[...] permanecem na necessidade da ilusão de serem igual e justamente amados por seu líder; ele próprio, porém, não necessita amar ninguém mais, pode ser de natureza dominadora, absolutamente narcisista, autoconfiante e independente.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 134). 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 social.

Para ter legitimidade, os líderes fundamentalistas apelam para as verdades que, conforme sustentam, estão contidas e comprovadas num texto sagrado. A autoridade deles se fundamenta nas verdades divinas que teriam sido reveladas 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 suposta verdade que responde às necessidades dos seus seguidores e que orienta suas decisões (ORO, 1996).

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 tipo de 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 da vida deles. 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 faltam 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.” (ENRIQUEZ, 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 pretensas verdades não são propostas, mas impostas (ORO, 1996). O líder estabelece o que é certo e o que é errado e os fiéis tendem a obedecer. Por essa razão, nos ambientes fundamentalistas, não há apreço por princípios democráticos, não são bem vindas discussões para se chegar a consensos, não se preconizam 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 devem, simplesmente, ser acatados e assumidos. Nesse contexto de rigidez e de imposição, não se tolera qualquer imprecisão. O líder prega e julga conforme valores e critérios de interpretação bem definidos para o 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 rechaçados de alguma forma. Armstrong (2001) explica que, devido ao fato dos fundamentalistas sentirem a modernidade como um ataque que ameaça seus valores mais sagrados, eles não veem como positivos os valores modernos da democracia, liberdade e tolerância.

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 então 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 a necessidade de alguém que os ajude a tornar a vida mais viável em meio à confusão social. É nessa situação que a figura do líder ganha força, como aquele que vai dar uma direção e um caminho para que seus seguidores possam se orientar. Ele se apresenta como alguém que tem poder para colocar as pessoas em contato com o transcendente. Conduze-as a uma experiência religiosa, que lhes devolve a confiança na vida e a sensação de que estão amparadas por Deus (ORO, 1996).

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, de algum modo, apodera-se 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, alega ter 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 (1939, v. 23, 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 (1939), 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 (FREUD, 1939).

Essa perspectiva freudiana possibilita 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 (ORO, 1996). 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, acontece sem muitos escrúpulos.

Martins (1994, p. 9) 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, inclusive, 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 solução e direção para as desorientações em que muitas se encontram.

Segundo Freud (1939, v. 23, 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 legitima 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 (ORO, 1996). O que lhe dá a legitimidade, por vezes, é o fato de pregar supostas verdades fundamentais e não o fato de ser carismático. As crenças do passado, contidas nos livros sagrados, são anunciadas, por ele, como verdades imutáveis e absolutas. Basta-lhe, portanto, ter a capacidade de resgatar algumas dessas convicções 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 e pessoais.

O reconhecimento que é dado a esses líderes não está, portanto, necessariamente, ligado a suas qualidades pessoais, mas, eventualmente, ao poder institucional e burocrático de sua instituição religiosa. São seguidos porque são pastores, ou seja, pregam uma mensagem sagrada, na qual são apresentadas crenças antigas e imutáveis que despertam, na consciência das pessoas, a certeza de serem participantes de um povo eleito por Deus. São ouvidos porque detêm o poder que, em hipótese, foi-lhes dado por Deus. Por isso, eles têm a última palavra, que fornece critérios supostamente infalíveis para as pessoas trilharem 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 (ORO, 1996).

Para os fiéis seguidores, o líder e a verdade que ele anuncia se confundem. A alegada 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 pela 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 a autoridade da presumida verdade que ele mesmo anuncia e defende.

Num jogo de relações entre líderes e fiéis, tal como descrito, é possível que a paranoia se estabeleça e ganhe amplo espaço e força. No campo da psicanálise, a paranoia consiste num tipo clínico de psicose do qual, segundo Freud, qualquer pessoa pode se aproximar, por mais

que seja considerada normal. A esse respeito ele afirma: “[...] um ego normal dessa espécie é, como a normalidade em geral, uma ficção ideal. [...] Toda pessoa normal é apenas normal na média. Seu ego aproxima-se do ego do psicótico num lugar ou noutro e em maior ou menor extensão [...]”. (FREUD, 1937/2006, v. 23, p. 251).

Entre as diversas formas de Freud abordar a religião, em determinados pontos de sua obra, ele a relaciona com a psicose e com delírios paranoicos coletivos (FREUD, 1930, 1939)<sup>23</sup>. Essa relação, inclusive, pode ser encontrada já nos primeiros anos das pesquisas de Freud. Em *Psicopatologia da vida cotidiana*, por exemplo, ele compara a construção da realidade sobrenatural com o mecanismo de projeção, analogamente ao modo como acontece na psicose paranoica. (DOMÍNGUEZ MORANO, 2014). Assim Freud (1901/2006, v. 6, p. 254) se expressa:

De fato, creio que grande parte da visão mitológica do mundo, que se estende até as mais modernas religiões, *nada mais é do que a psicologia projetada no mundo externo*. O obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se – é difícil dizê-lo de outra maneira, **e aqui a analogia com a paranoia tem que vir em nosso auxílio** – na construção de uma *realidade sobrenatural*, que se destina a ser retransformada pela ciência na psicologia do inconsciente. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade etc., [...]. (Grifo nosso).

Domínguez Morano afirma que sintomas psicóticos, como o delírio e a alucinação, encontram amplo espaço no seio da religião, mesmo que a instituição religiosa tente lhes impor algum limite. Para esse autor, a religião, ao seguir o modelo da realização de desejos – tal como acontece nos sonhos – e ao se empenhar em negar as condições duras e frustrantes da realidade, “[...] aproximar-se-á mais ou menos de uma ilusão de caráter infantilizante ou, ainda mais perigosamente, de uma transformação delirante da realidade de acordo com o modelo do delírio psicótico” (DOMÍNGUEZ MORANO, 2014, p. 64).

De acordo com Quinet (2006), há muitos paranoicos entre chefes de igrejas, seitas e até partidos e associações. Esse autor descreve o paranoico como o **Um**<sup>24</sup> da liderança, o único, aquele que, imbuído de forte presunção, sabe o que é bom para todas as pessoas – sabe como guiá-las e como fazê-las gozar do saber, da vida eterna ou do paraíso. Sabe, inclusive, perceber, com pretensa clarividência, a desordem do mundo e, por isso, ambiciona agir na realidade, impor sua razão paranoica e colocar ordem na confusão. Com a pretensão de ordenar o mundo,

<sup>23</sup> Conferir citações na página 34.

<sup>24</sup> **Um** é uma expressão que Quinet (2006) recolhe do ensino de Lacan (1972/2012). É definido, no campo da linguagem e no campo do gozo, como o Um do significante, aquele que constitui um mundo, o mundo do ser falante. Funciona como significante mestre (S<sub>1</sub>), de modo distinto, em cada um dos referidos campos.

o paranoico quer legislar e acaba legiferando sobre o mundo e as pessoas. Destarte, ele pode se tornar um tirano quando identificado à lei ou quando chega a postos de poder, pois crê, veementemente, ser aquilo que ele representa: rei, presidente, político, chefe de seitas ou de segmentos religiosos. Ele se insere num laço social muito rígido através da identificação imediata com um significante ideal no qual se encontra retido. Por meio desse significante ideal, o paranoico coletiviza, agrega súditos e os direciona, podendo, até mesmo, conduzi-los ao pior, numa paranoia de massa – tal como aconteceu com o pastor Jim Jones, que levou mais de novecentos seguidores ao suicídio em 1978, na Guiana.

O paranoico coloca em ação sua megalomania quando é agente de discursos dominantes como laços sociais, por exemplo, quando lidera e educa. Por outro lado, quando ele é o outro desses discursos, facilmente entra nos laços sociais como aquele que é mandado, seja numa instituição, num trabalho, num grupo religioso ou em alguma rotina burocrática. Por causa da sua ausência de divisão subjetiva, por causa das certezas absolutas de suas convicções políticas e religiosas e, ainda, devido a sua determinação em impor suas ideias, o paranoico consegue atrair neuróticos – que vivem sempre divididos, insatisfeitos com seus amores, com a vida e com seu desejo e, ademais, em busca de certezas, de direcionamento e de respostas prontas para suas questões. Na ânsia por quem lhes aponte caminhos, os neuróticos são coletivizados pelo paranoico. Este se coloca, sem dificuldade alguma, no lugar de mestre para os neuróticos, servindo-se de certezas delirantes e da unicidade que o faz fundir-se com o ideal que ele representa (QUINET, 2006).

Há também os paranoicos que assumem o ideal messiânico, criando um delírio no qual se identificam como escolhidos por Deus, a fim de conduzir e direcionar os homens à salvação. Defensores das boas causas – conforme o delírio –, eles produzem a paranoia de massa, agregando pessoas. Nessa paranoia, não raro, desenvolvem-se delírios persecutórios, delineando inimigos que desejam destruir o líder e seu grupo ou atacar a causa que defendem. A desconfiança e a suspeita para com os outros, os complôs e a perseguição que, supostamente, são tramados contra o líder e o grupo, frequentemente, são assuntos nas pregações e motivos para estratégias defensivas e ofensivas, além, é claro, para a intolerância com a alteridade e a diversidade. Há, conforme a descrição feita por Quinet (2006), uma auto referência mórbida, pela qual qualquer acontecimento é interpretado como referido ao sujeito e seu grupo. Devido à influência de determinadas ideias, o sujeito é induzido a falsear um fato exato, uma sensação real, e tudo passa a ser interpretado a favor (suporte da megalomania) ou contra o sujeito (suporte do delírio persecutório). Freud (1895/2006a, v. 1, p. 254) também faz referência a essa tendência em falsear a realidade, quando afirma que “as pessoas tornam-se paranoicas diante

de coisas que não conseguem tolerar, desde que para isso tenham a predisposição psíquica característica.”

Na auto referência interpretativa do paranoico, é possível se estabelecer facilmente a dicotomia: quem não está conosco está contra nós. A diferença que caracteriza o outro é vista como ameaçadora, pois pode proporcionar questionamento e dúvida. O meio encontrado para se reagir à pressentida ameaça é se apegar a uma convicção delirante. Segundo Mellor (2004, p. 163), a convicção delirante nascida de “[...] uma dúvida insuportável e destruidora aciona na psique uma prótese de certeza, por incapacidade para tolerar os meios-tons do relativo e da dialética de opiniões.”

Tal postura não é difícil de ser localizada no fundamentalismo, pois, conforme Armstrong (2001, p. 358) salienta, trata-se de “[...] uma fé combativa e se vê lutando pela sobrevivência num mundo hostil. Assim, afeta e às vezes distorce a visão das coisas.” Distorcer a realidade e hostilizar o outro como inimigo: dois mecanismos de conduta paranoicos presentes no universo fundamentalista.

#### **2.4.3 O confronto com os “inimigos” da fé**

Collins (2006) considera que, nas tradições judaica e cristã, há uma violência religiosa cuja raiz reside no estabelecimento de categorias perfeitas, inegociáveis, fora de qualquer acordo, garantidas por revelação divina e expressas nas escrituras sagradas dessas religiões. O autor citado explica que esses escritos bíblicos formam identidades grupais através da construção de contrastes absolutos e incompatíveis. Isso é constatável tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, que são permeados por uma mentalidade de antítese com o **outro**.

Na literatura veterotestamentária mais antiga, o **outro** da antítese é identificado com os povos rivais de Israel. Os textos são marcados por um acentuado contraste étnico, religioso e regional e narram as acirradas lutas pela posse da terra, travadas entre os israelitas e os povos designados como pagãos. Em textos mais tardios, o contraste assume os tons apocalípticos de um dualismo cósmico entre as forças do bem e do mal.

Já na literatura neotestamentária, o **outro** da antítese é delineado, em termos morais, como os pecadores e, em termos políticos, como o Império Romano. Em textos apocalípticos do Novo Testamento, há, igualmente, o dualismo cósmico dos apocalipses veterotestamentários.

Esses antagonismos típicos da literatura de livros sagrados certamente influenciam, instigam e fortalecem também a mentalidade dicotômica presente nos meios religiosos

fundamentalistas. De fato, se, internamente, o fundamentalismo efetua uma gestão do sagrado através de relações autoritárias e totalitárias, externamente, as relações são caracterizadas por um confronto com o **outro** – o diferente –, erigindo-o à categoria de inimigo objetivo e demonizado. Percebe-se, portanto, uma lógica que Souza e Silva (2022) consideram “[...] atrelada a um tipo de subjetividade político-religiosa que promove o combate acirrado (e violento) às forças que são percebidas como inimigas.” Armstrong (2001) exemplifica isso demonstrando que, para o fundamentalismo maometano, há uma imperiosa necessidade de erigir o Ocidente secular como inimigo, enquanto, no fundamentalismo cristão, frequentemente, erige-se como tal o humanismo secular.

A necessidade de se definir em oposição a alguém ou a algo se vincula, outrossim, às outras características dos movimentos fundamentalistas: o conservadorismo moral, a intensa vivência religiosa, o individualismo religioso, além da compreensão do livro sagrado ao pé da letra. 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, dentre outros elementos, pela crença em princípios religiosos pétreos. A fé partilhada funciona como um laço que une os indivíduos e lhes proporciona uma identidade comum. Na análise feita por Boff (2022, p. 47), o grupo, em casos assim, tende a funcionar como o “lar da identidade, o porto de plena segurança e a confirmação de estar do lado certo.” Essa coesão possibilita a obediência a líderes centralizadores e facilita a mobilização do grupo. Seus membros 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 seus líderes, 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. Na visão deles, o mundo atual e a realidade social estão corroídos pela permissividade, que faz minar as estruturas da vida pessoal e social. Essas instâncias são os lugares onde o demônio está agindo e, portanto, é onde se deve lutar contra as insídias desse poderoso adversário (ORO, 1996). Essa luta não é vista, pelos

fundamentalistas, como uma batalha política convencional, mas sim como “uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal” (ARNSTRONG, 2001, p. 11). O objetivo da guerra é fazer recuar o inimigo, através da volta da religião ao palco da sociedade. A vontade divina então reinará no meio social e o inimigo será derrotado. Eis a vocação comum que impulsiona os crentes fundamentalistas.

Essa mentalidade de militância fomenta uma posição de oposição, como uma forma do grupo se prevenir contra qualquer ameaça à integridade da fé (ORO, 1996). Por esse motivo, faz-se muito presente, entre os fundamentalistas, a convicção de que eles são um pequeno rebanho cercado e, constantemente, afrontado por forças hostis – o que denota, inclusive, sinais de delírios persecutórios. Com 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 da sociedade e das outras pessoas que não partilham da mesma fé deles. Os que estão fora do grupo vivem no erro e no caminho da perdição, pois ainda não acataram a verdade que salva e que só é conhecível por quem faz parte da comunidade religiosa.

O mundo, para os fundamentalistas, divide-se em dois: de um lado, os fiéis ou crentes; do outro, os renegados, infiéis ou incrédulos. Os primeiros são os bons, os outros, os maus. Asnis (2013, p. 128) se reporta ao fundamentalismo islâmico para ilustrar essa clivagem e acrescenta que, nessa forma de expressão religiosa, “a devoção não abre espaço para a individualidade, para a diferença; qualquer um que não aceite a verdade do islã fundamentalista é considerado infiel, devendo, por conseguinte, ser repudiado, rejeitado ou mesmo destruído.” Trata-se aqui da lógica dicotômica comum nos diversos fundamentalismos: “aqueles que professam a minha fé são dignos do paraíso; os descrentes, do inferno.”

No confronto dos fundamentalistas com o mundo, é possível 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 rejeição de outras pessoas para com a crença do grupo; e há também os que se colocam numa inquieta busca de conversão dos outros a qualquer custo (ORO, 1996).

O antagonismo, inerente ao fundamentalismo religioso, pode se tornar uma arma nas mãos de quem tem o poder ou o busca, pois, facilmente, é passível de ser usado 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 (PACE, 1990).

Há que se ressaltar que os adeptos de agregações fundamentalistas não se opõem apenas em relação aos setores seculares da sociedade, mas hostilizam também outros segmentos religiosos (BONOME, 2009). 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. As outras religiões são deturpadoras da vontade de Deus. São apóstatas, pervertidas, arrastadas pelo mundo e constituídas por 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 dos indivíduos que consideram como falsos religiosos. Por isso, haja o que houver, não se permitem contaminar com outras doutrinas que julgam mentirosas e, ainda, buscam permanecer firmes nos seus princípios estimados como tradicionais e que, para eles, são a vontade perene e imutável de Deus. Dessa maneira de pensar, resulta uma 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 são desprovidas de valor (ORO, 1996). Isso, evidentemente, dá azo 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, v. 13, p. 129), “a lei apenas proíbe os homens de fazer aquilo a que seus instintos os inclinam [...]”. Nesse sentido, é pertinente pensar que a explícita formulação

de leis contra a intolerância em relação a outras formas de crenças aponta para uma tendência apta 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 é sujeito a 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 não ocorra que, depois de ter proclamado a mensagem aos outros, eu mesmo venha a ser eliminado.” (1 CORÍNTIOS 9, 27). Em Mateus 5, 29-30, pode-se ler também:

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 geena<sup>25</sup> 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, ademais, há muitas passagens nas quais o castigo corporal extremo, que é a pena de morte, é imposto como punição para vários pecados: assassinato (ÊXODO 21, 12), sequestro (ÊXODO 21, 16), insulto aos pais (ÊXODO 21, 17), adultério (LEVÍTICO 20, 10), homossexualidade (LEVÍTICO 20, 13), relações sexuais com animais (LEVÍTICO 20, 15-16), incesto (LEVÍTICO 20, 17), prática de adivinhações (LEVÍTICO 20,27), blasfêmia (LEVÍTICO 24,16), violação do repouso sabático (NÚMEROS 15, 32-36), culto a outros deuses (NÚMEROS 25, 1-9), falsa profecia (DEUTERONÔMIO 13, 2-6), propagação de outras religiões entre os israelitas (DEUTERONÔMIO 13, 7-11), prostituição (DEUTERONÔMIO 22, 20), estupro (DEUTERONÔMIO 22, 25) e outros atos diversos considerados delituosos na legislação veterotestamentária. Para uma leitura fundamentalista, portanto, não faltam textos bíblicos que apresentam o próprio corpo da pessoa, ou o corpo de outrem, 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

---

<sup>25</sup> 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.

mais forte o inimigo a ser enfrentado, mais os adeptos se unem para aumentar suas forças em nome de uma causa comum e de uma 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 (ORO, 1996). 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. Sua crença é considerada verdade única, absoluta e perfeita. Nessa relação com a crença, percebe-se a lógica paranoica descrita por Quinet (2006, p. 104): “o paranoico ama o Um como a si mesmo e, entre as paixões de ser, verificamos o amor pelo Um, o ódio pelo diferente (hetero) e a ignorância da divisão subjetiva.” Em consequência dessa paixão pela pretendida verdade única, tendem a mover as pessoas, emotivamente, para algum tipo de relação antagônica e, dessa maneira, acabam construindo um sistema ideológico que promove segregação, através da demonização de inimigos.

Mas, conforme Oro (1996) lembra, ao entrar em conflito com inimigos imaginados e não medindo esforços para enfrentá-los, o fundamentalismo colabora para a conservação dos problemas sociais. Isso porque, ao direcionar forças humanas e sociais contra o inimigo imaginário e demonizado, 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 ou daqueles que não vivem, de forma extremista, os ditames da fé. 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. Falta explicação política que faça enxergar os desmandos do poder em nome dos interesses dos privilegiados na sociedade. Falta 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 propicia 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 um inimigo construído e mitológico acaba, portanto, desviando a atenção das pessoas de um inimigo factual e concreto, que são os sistemas e estruturas sociais geradores de exclusão, exploração e inferioridade social.

Ao descrever a alienação que determinadas práticas religiosas são capazes de produzir, Domínguez Morano (1998, p. 13) diz que

[...] muitas pessoas, justamente à medida que se convertem em pessoas mais 'espirituais' e 'fervorosas' e mais tempo e energia dedicam à prática da oração, se transformam em pessoas intolerantes, fechadas, descomprometidas. Outros se tornam incompreensivelmente acríticos e submissos. Outros, enfim, parecem entrar num mundo nebuloso e distante, alheios ao mais elementar sentido comum e a uma realidade que os que ficam 'aquí embaixo' têm de afrontar de um modo mais conflitante e difícil, mas, provavelmente, também mais honesto.

É esse também o modo de alienação que os movimentos fundamentalistas podem proporcionar às pessoas, levando-as a não se conscientizarem dos reais problemas que assolam a vida da sociedade ou se manterem indiferentes a eles.

Essa maneira de lidar com as questões sociais está ligada ao fato de que é difícil para os fundamentalistas trabalharem 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, rígidos, pré-estabelecidos e baseados num cumprimento de regras de vida numa linha individualista.

#### ***2.4.4 Compensação e legitimação através do fundamentalismo***

Como os setores da população que mais sofrem as consequências danosas das transformações e turbulências na sociedade são, geralmente, as classes populares e médias, ou seja, os mais pobres, frequentemente, essas pessoas são afetadas de forma tão intensa 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 as com as situações desafiadoras que, de modo inusitado, vão surgindo.

Nessa conjuntura, despontam movimentos fundamentalistas, atraindo com mais força os segmentos socialmente mais fragilizados da população (ORO, 1996). Esses segmentos 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. Nesse sentido, Armstrong (2001, p. 210) ressalta que, ao longo da história, “[...] o comportamento religioso de pessoas que não se beneficiaram particularmente com a modernidade traduz uma necessidade ardente do espiritual, tantas vezes excluído ou marginalizado numa sociedade secularista.”

A situação de exclusão instalada na sociedade e vivenciada por grande contingente de pessoas explicita que há algo que falha na organização social. Como Birman (2003) constata em uma análise acerca da contemporaneidade, a racionalização, o saber científico e a lógica liberal se mostram incapazes de produzir uma sociedade que solucione os problemas sociais e o mal-estar.

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, aparentemente, compensada quando ingressam num grupo fundamentalista. A 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 (ORO, 1996). Birman descreve essa espécie de compensação proporcionada em meios religiosos citando o exemplo do Brasil:

A religiosidade que permeia a sociedade brasileira desde sempre, assume na atualidade uma dimensão gigantesca nas classes populares, onde as formas *messiânicas* de salvação são buscadas ardentemente pelas massas diante do quadro catastrófico do gozo perverso usufruído pelas elites à custa dos corpos das classes populares. Portanto, se o Estado e a sociedade brasileira não reconhecem os direitos básicos de cidadania das classes populares, estas vão buscar com volúpia nos deuses a possibilidade de serem reconhecidas como sujeitos. (BIRMAN, 1996, p. 133)

Freud (1939, v. 23, 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 impôs.” (FREUD, 1927, v. 21, 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.

Oro (1996) acrescenta que, 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 instala. 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 de injustiça social 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, o fundamentalismo é capaz de proporcionar amplas vantagens para aqueles estão na posição de líderes. Não é sem motivo que eles tendem a ser 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 acrítico e dócil, muitos líderes religiosos podem estar, na verdade, em busca de clientela para, de uma maneira ou de outra, continuarem explorando aqueles que já são tão desfavorecidos na sociedade.

## **2.5 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 territorialmente. 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.

### **2.5.1 Fundamentalismo protestante histórico**

Convencionalmente, designa-se como **fundamentalismo histórico** o “[...] movimento religioso, protestante e norte-americano, que surgiu em oposição ao liberalismo/modernismo

teológico e defendia uma concepção de inerrância do texto bíblico” (ROCHA, 2020, p. 467). Segundo Rocha (2020), as principais características do movimento eram uma postura conservadora no tocante à teologia, à moral e à política, um espírito de exacerbado patriotismo e uma perspectiva escatológica dispensacionista<sup>26</sup>. Assumia, ainda, uma atitude de combate ao processo de secularização, defendendo a importância da **verdadeira religião** expressa nas Sagradas Escrituras, preconizadas como fonte de sentido e de unificação do saber e da atuação das pessoas. Com essa noção de um fundamentalismo histórico, demarca-se, portanto, a origem do fundamentalismo protestante no ambiente religioso norte-americano da segunda metade do século XIX.

Naquele contexto, alguns setores conservadores do protestantismo estadunidense estavam preocupados com o avanço do modernismo e, por isso, reuniram-se na Conferência Bíblica de Niágara, entre os anos 1878 e 1897 (ORO, 1996). Na ocasião, foram fixados cinco pontos que constituiriam 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, foram também estabelecidos, como conteúdo 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.

---

<sup>26</sup> Essa perspectiva escatológica é pautada pela crença na redenção da humanidade após a segunda vida de Cristo e pela postura pessimista diante de determinados aspectos do mundo moderno, que teria relegado as verdades divinamente reveladas (ROCHA, 2020).

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, 1996, 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. No 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 (BONOME, 2009). Além de terem servido como subsídio para a missão protestante, foram também amplamente utilizados 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 (1992, 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* (Examinador Vigilante). Alguns batistas e presbiterianos também acolheram o termo, por se identificarem 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. Naquela 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 e também contra conservadores mais tolerantes. No terceiro momento, consolidou-se como um movimento supradenominacional, 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.

Um iniciativa de destaque, em 1919, foi a fundação da **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 darwiniana do evolucionismo 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 de princípios e ensinamentos religiosos através da defesa da infalibilidade da escritura sagrada (ORO, 1996).

A Bíblia assumia, desde então, uma função importante: tornou-se o principal alicerce sobre o qual o movimento fundamentalista se manteve. Como símbolo único e totalizante da religião, ela passou a representar a verdade absoluta, divinamente inspirada e isenta de qualquer erro (PACE, 1990). Passou-se a defender a ideia de que não se faz necessária nenhuma elaboração teológica acerca da Bíblia e, para sua compreensão, basta subordinar algumas de suas partes a outras dela mesma. O livro sagrado foi exaltado como a máxima autoridade, no qual a fé e a atuação do crente devem estar ancoradas. A palavra escrita foi então preconizada como a palavra do próprio Deus. Com esse símbolo forte do qual lançaram mão, os fundamentalistas buscavam mostrar que seu movimento estava em continuidade com a verdadeira tradição da fé e foi por meio do mesmo símbolo que passaram a lutar para restabelecer uma presumida tradição sagrada.

A supervalorização da Bíblia, por parte dos fundamentalistas, decorria da forte reação deles diante das novas perspectivas teológicas, cuja tendência era lê-la como um livro comum e suscetível à interpretação histórico-crítica, além de acentuar que a noção de **verdade histórica**

de certos relatos bíblicos era incompatível com as descobertas científicas. Nessa tendência, estaria o cerne da polêmica fundamentalista (ROCHA, 2020).

A 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).

#### *2.5.1.1 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.

Seminários norte-americanos começaram a acolher e debater trabalhos de teólogos europeus que, “[...] dialogando com as teorias científicas e as novas metodologias de pesquisa, buscaram compatibilizar os escritos bíblicos com as novas descobertas da ciência.” (ROCHA, 2020, p. 94).

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 valores liberais se apresentava, para os conservadores, como influência negativa do relativismo e da permissividade 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, por eles, como decadentes. Apresentavam-se também como combatentes das ideias teológicas liberais inspiradas no modernismo (ORO, 1996). Acreditavam que os autênticos valores humanos

seriam resgatados com a volta física de Jesus Cristo para instaurar seu reino, porém, sentiam-se responsáveis por lutar, desde já, por esse 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 remetessem para 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 fontes<sup>27</sup>.
- 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

---

<sup>27</sup> 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 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.

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 essa reação aponta para o fato de que, na verdade, a visão religiosa de mundo estava combalida sob o impacto da modernidade e da ciência moderna.

### *2.5.1.2 O confronto com a modernidade*

O período histórico denominado Idade Moderna esteve intimamente vinculado – mesmo que retrospectivamente – à Revolução Científica do século XVII. Os modernos hauriram dessa revolução a confiança de que poderiam não apenas se igualar aos antigos como também ultrapassá-los em realizações e descobertas. Essa confiança foi fundamental para a modernidade dar azo a grandes temas e teorias de progresso, racionalidade, revolução e emancipação. Inúmeros fatores, no entanto, – com destaque para as grandes guerras no século XX – levaram a realçar os limites históricos da modernidade e a insustentabilidade e declínio de seus ideais. Delineou-se então a pós-modernidade como movimento cultural que expressava a crise da modernidade (KUMAR, 1997).

Contudo, de acordo com Kumar (1997), o pós-modernismo não significou total ruptura com a modernidade ou com o modernismo (termo usado preferencialmente para fazer referência ao aspecto cultural e estético da modernidade). Há, inclusive, entre autores, quem veja a pós-modernidade como radicalização e quem a veja como pleno desenvolvimento da modernidade. O que teria caído na obsolescência foram as proposições modernas baseadas em uma visão teleológica do progresso e da modernização. As grandes narrativas construídas a partir de alegações científicas e baseadas em universais homológicos deram lugar a narrativas modestas. Estas são construídas com base em conhecimentos consuetudinários ou locais. São contextuais, impermanentes, limitadas, privadas de pretensões científicas, autolegitimadoras, sensíveis às diferenças, tolerantes com o incomensurável e abertas para aceitar o falso raciocínio e os argumentos ilógicos. Por outro lado, “o estado de espírito pós-moderno constitui ... a vitória radical da cultura moderna (isto é, inerentemente crítica, inquieta, insatisfeita, insaciável) sobre a sociedade que queria melhorar, escancarando-a a seu próprio potencial” (BAUMAN apud KUMAR, 1997, p. 151).

Na década de 1960, houve grande entusiasmo pelas proposições do pós-modernismo. A contracultura que se estabeleceu agregava aguerridos opositores de tudo o que o modernismo representava, tanto em âmbito político quanto cultural. Buscavam-se e defendiam-se alternativas para o que era considerado o mundo elitista, esotérico e autocrático do modernismo. A intensa contestação do ethos moderno, nesse período, também propiciou o ressurgimento e revigoração de ideologias religiosas avessas à modernidade, pelo que ela representava de exaltação do racionalismo, do secularismo e dos avanços científicos.

O advento da modernidade havia gerado uma crise que Armstrong (2001) descreve como uma grande ansiedade para as sociedades tradicionais. As mudanças que, inevitavelmente, foram se impondo deixaram as pessoas desnorteadas e perdidas. Elas não conseguiam ter uma visão clara dos rumos que a sociedade estava tomando, pois estavam imersas no movimento de transformação. A velha mitologia sobre a qual a vida se sustentava desmoronou sob o impacto das alterações, provocando, nas pessoas, a sensação de que sua identidade estava se perdendo. Tudo isso deixava os indivíduos entorpecidos, desesperados e paralisados. Segundo essa autora, os sentimentos de impotência, insegurança e temor – proporcionados pelas mudanças – puderam, facilmente, traduzir-se em violência. Algo parecido pode ser verificado no caso dos movimentos religiosos de Reforma e de Contra Reforma, ocorridos a partir do século XVI.

Armstrong (2001) ressalta ainda que o ethos moderno foi provocando, irreversivelmente, modificações profundas na religião. No final do século XIX, por exemplo, membros das religiões estabelecidas tiveram a sensação de que suas crenças corriam o risco de sucumbir diante das investidas da modernidade. Por isso, lançaram mão de diversas estratégias para salvar a fé, que continuava passando por profundas crises.

Alguns se afastaram da sociedade moderna e criaram instituições militantes que lhes serviriam de baluarte e refúgio; alguns planejaram uma contraofensiva; 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).

Isso ajuda a compreender a postura dos fundamentalistas diante da modernidade. Se, para eles, os inimigos internos eram os protestantes partidários da teologia liberal e dos métodos da crítica histórica e literária de interpretação bíblica, o inimigo externo, por outro lado, era a modernidade e a mentalidade científica moderna, representada, principalmente, pelo darwinismo. Quanto mais a modernidade se alastrava pelas sociedades, mais incertezas eram

propiciadas pelos questionamentos feitos às tradições culturais e religiosas estabelecidas. Em meio a instabilidades, a religião teve a sensação de que algumas de suas afirmações e dogmas começaram a dar lugar para a ciência (BONOME, 2009).

A primazia da ciência sobre antigas cosmovisões tradicionais e religiosas era, afinal de contas, um dos ideais dos grandes entusiastas e defensores da modernidade. Basta lembrar, como exemplo, o próprio Freud que, quando se iniciou no campo das pesquisas e começou a sistematização de sua teoria psicanalítica, foi profundamente influenciado pela ideologia iluminista e pelo fazer científico positivista, tão valorizados no cenário cultural da Alemanha no século XIX (MACIEL; ROCHA, 2008a). Essa influência se reflete nas expectativas de Freud (1933c, v. 22, p. 167) quanto ao triunfo da ciência: “Nossa maior esperança para o futuro”, escreve ele, “é que o intelecto – espírito científico, a razão – possa, com o decorrer do tempo, estabelecer seu domínio sobre a vida mental do homem.”

A ciência, entretanto, não se apresentava estável, pois suas afirmações também eram questionadas através dos próprios procedimentos científicos e, então, as certezas científicas voltavam a ser possibilidades (BONOME, 2009). Isso foi explicitado, por exemplo, no pensamento de Gaston Bachelard, segundo o qual o conhecimento científico não é imediato, mas resulta de extenso trabalho de construção e retificação racional. O avanço dessa forma de conhecimento acontece, portanto, retificando, constantemente, teorias científicas anteriores. Para esse epistemólogo francês, na ciência, “nada vale por si só, nada é dado, tudo é construído.” Ele afirma ainda que “uma verdade só alcança seu sentido pleno ao término de uma polêmica. Não existe verdade primeira. Existem apenas primeiros erros.” (BACHELARD apud ANTISERI; REALE, 1991, p. 1014-1015).

Tudo isso demonstra como a própria noção de verdade se modificou a partir da modernidade. Se antes a verdade era concebida como absoluta, desde então, passou-se a perceber que descobertas científicas, já estabelecidas, eram passíveis de serem substituídas por novas. A verdade, portanto, precisava ser “[...] demonstrada objetivamente e avaliada em função de sua eficácia no mundo concreto” (ARMSTRONG, 2001, p. 90). Desse modo, o solo do mundo moderno se mostrou como um terreno movediço que gerava insegurança e insatisfação, sobretudo, para os setores da sociedade que eram mais aferrados a cosmovisões tradicionais. Freud (1933c, v. 22, p. 169) faz menção a essa insatisfação, especificamente, nos meios religiosos firmados em verdades consideradas como divinamente reveladas:

A marcha da ciência é realmente lenta, hesitante, laboriosa. Esse fato não pode ser negado, nem modificado. Não admira, pois, que os cavaleiros do outro lado [os

religiosos] estejam insatisfeitos. Eles estão espoliados: a revelação facilitava-lhes as coisas.

Em tal contexto, os fundamentalistas se opunham tenazmente à modernidade, discordando das consequências que ela trazia para a religião, para a sociedade e para os indivíduos. Hostilizavam também 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 ou em qualquer outro texto sagrado. 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 os ambientes religiosos e combater as mudanças nos valores culturais e nos costumes (ORO, 1996). Não admitiam como verdade qualquer discurso que contradissesse a verdade supostamente já dada por divina revelação, principalmente se fosse o discurso científico. A única certeza seria a do registro bíblico e ele não se coaduna totalmente com a mentalidade secular moderna.

Um dos fatores que desencadeou o mal-estar dos religiosos conservadores com 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<sup>28</sup> 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 (ORO, 1996). As diversas culturas foram se aproximando e se homogeneizando sob muitos aspectos. Nesse contexto, a religião foi, paulatinamente, sendo empurrada do domínio público para a esfera do privado (ARMSTRONG, 2001). 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 também seu lugar no meio social.

Uma expansão comunicacional sem precedentes se impôs no mundo, avalia Signates (2020, p. 501), e isso gerou enormes desafios para as religiões: [...] tornadas coisa privada, tiveram que se ver com as outras denominações, em ambiente democrático, e, além disso, tiveram que enfrentar a produção científica de conteúdos, claramente desautorizadora das verdades religiosas.

---

<sup>28</sup> Conforme as considerações de Mannheim (1982, p. 126), o progressismo é uma forma de pensamento segundo o qual “tudo tem o seu sentido derivado, em última análise, de alguma coisa ou acima ou além de si mesmo, de uma utopia futura, ou de sua relação com uma norma transcendente”. O progressista interpreta as coisas através do futuro que, em sua percepção, começa no presente. A partir de uma utopia racional, derivam-se as amplas totalidades nas quais o progressista situa todas as coisas. Isso o leva a uma visão estrutural da sociedade em sua forma atual e em seu processo de desenvolvimento.

Drawin e Kyrillos Neto (2018, p.146) fazem alusão a um processo de transformação cultural ao qual se vincula o nascimento de uma era secular. Era que tem como marca “o refluxo da presença pública da religião como fonte de legitimação da vida social e política e a sua interdição epistemológica como modelo de explicação do mundo [...]”. A experiência religiosa, em consequência disso, foi profundamente impactada, pois “[...] passa a ser considerada como sobrevivência meramente emocional de crenças arcaicas e pueris racionalmente insustentáveis.”

Diante desses fatores, é compreensível que a religião, em diversos segmentos, tenha se sentido cada vez mais ameaçada e os conservadores tenham se enrijecendo ainda mais em suas posturas, buscando afirmar seu particularismo. O mito de uma civilização cristã ocidental, materializada na cultura dos países dominantes, por exemplo, passou a ser afirmado com muita veemência por fundamentalistas cristãos. Esse mito lhes servia como justificativa para a renúncia intransigente à racionalidade e às ciências (ORO, 1996). Para confrontar com os transtornos socioculturais engendrados pela modernidade, serviram-se da Bíblia (no caso do fundamentalismo protestante) como instrumento supostamente 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 bastante simplista, as pessoas poderiam reconstruir seu universo de representação simbólica sobre o alicerce da escritura sagrada. Com isso, construía-se uma contracultura, “uma alternativa para a sociedade moderna” (ARMSTRONG, 2001, p. 134), uma forma de resistir à cultura secular e combatê-la.

Exemplos dessa forma de contracultura podem ser dados através de dois segmentos fundamentalistas norte-americanos mencionados por Slavoj Zizek (2012): a *Moral Majority* (Maioria Moral)<sup>29</sup> e o que ele chama de **fundamentalismo autêntico**. Sob uma perspectiva psicanalítica, esse autor caracteriza os adeptos da primeira como fundamentalistas pervertidos, que vivem assombrados pela atitude ambígua de horror/inveja pelos prazeres indizíveis aos quais os pecadores se dedicam. No fascínio que sentem pelo Outro, revela-se um ódio invejoso do gozo excessivo dele. Zizek, inclusive, os considera como paródia dos fundamentalistas autênticos. Estes últimos, por seu turno, cultivam boa relação com seus vizinhos americanos, buscando viver centrados em seu próprio mundo e indiferentes quanto ao que acontece com os que estão fora de seu universo religioso. Não sentem o horror/inveja dos seus vizinhos e do

---

<sup>29</sup> Organização político-religiosa fundada por Jerry Falwell nos Estados Unidos, em 1979. Imbuída por ideais conservadores, essa organização se propôs a defender a criminalização do aborto, a lutar contra os direitos dos homossexuais e a implementar a oração nas escolas públicas.

gozo diferente deles. Contudo, sob essa tolerância multiculturalista da alteridade do Outro, há também um fascínio por ele. Isso acontece porque a tolerância multicultural, apresentada por eles, é deturpada, pois é sustentada pelo desejo secreto de que o Outro permaneça **outro**, de que nunca haja demasiada semelhança ou proximidade com ele. Os Amish<sup>30</sup>, nos Estados Unidos, são exemplo do estilo de vida dos fundamentalistas autênticos.

Armstrong (2001) compreende que a contracultura forjada por determinados grupos fundamentalistas resulta da reação instintiva deles diante da invasão da modernidade. Se para um liberal a cultura moderna parecia empolgante, para um fundamentalista parecia ímpia, sem sentido, ameaçadora e até satânica. Não é difícil perceber, nesses comportamentos, ideias paranoicas de conspiração e vingança, resultantes do medo frente aos transtornos provocados pela modernização. Devido ao temor de ter seus princípios e valores religiosos aniquilados, esses crentes procuraram fortificar sua identidade sitiada, apegando-se, exasperadamente, a doutrinas e práticas do passado. Destarte, buscavam evitar qualquer contaminação com o mundo moderno e criavam, para si, um enclave de fé pura. Nesse afastamento do mundo profano para uma comunidade autocontida, buscavam redefinir a existência, tentando ignorar as mudanças culturais que aconteciam no ambiente à sua volta. Para se esquivarem dos questionamentos do mundo secular moderno, apegavam-se a certezas absolutas, buscadas na estrita correção doutrinária, no rigoroso cumprimento da lei divina e na observância da tradição. A meticulosa preservação de velhas fronteiras, o estabelecimento de novas barreiras, o apego apaixonado a valores tradicionais e a reclusão dos fiéis num enclave sagrado constituíam um recurso para atenuar o medo, praticamente ingovernável, de serem aniquilados. Nas palavras de Armstrong (2001, p. 133), “trata-se de uma postura essencialmente defensiva, que, contudo, traz em si potencial para uma futura contraofensiva”, pois, cedo ou tarde, passa-se a assumir, nesse entrincheiramento, táticas de uma luta para tentar ressacralizar um mundo cada vez mais cético.

Pode-se identificar, no fundamentalismo, portanto, um esforço por fazer valer uma fé repassada de descrença e não apenas uma fuga do mundo moderno. Há um empenho exasperado por desmentir a dúvida que se infiltrou no próprio campo da religião, como efeito da modernidade. Quando os fundamentos da religião começaram a combalir, surge a tentativa fundamentalista de proporcionar novamente aos indivíduos – desenraizados e inseguros – um apoio psíquico, através da afirmação intransigente daqueles mesmos fundamentos (ORO,

---

<sup>30</sup> Grupo religioso cristão de origem anabatista. Presentes nos Estados Unidos e no Canadá, os Amish formam suas próprias comunidades separadas e são extremamente conservadores em seus costumes, preconizando o uso restrito de equipamentos eletrônicos, inclusive telefones e automóveis.

1996). Consequentemente, além dos movimentos fundamentalistas irromperem em íntima relação com a modernidade (BONOME, 2009), eles são também frutos dela. São um fenômeno moderno. Para Habermas (2002, p. 2), “apesar de sua linguagem religiosa, o fundamentalismo é um fenômeno exclusivamente moderno e, portanto, não apenas um problema dos outros.”

Como Panasiewicz demonstra, o fundamentalismo nasceu no centro da modernidade, estabelecendo, com ela, uma relação de mão-dupla: a modernidade criou as condições que possibilitaram o fundamentalismo e ele despontou contra ela. “De um lado, ele é resultado desta modernidade crítica, secularizada, individualizante e pluralizada. De outro lado, é uma reação à modernidade ocidental, liberal e tecnocrática.” (PANASIEWICZ, 2008, p. 2).

Se a superação da modernidade e da desorientação ocasionada por ela se tornou a bandeira do fundamentalismo, há de se notar, contudo, que essa atitude de reação não se direciona especificamente contra o mundo moderno, mas, sobretudo, contra as crises que ele proporcionou para os indivíduos, para os círculos religiosos e para suas convicções básicas. Percebe-se, por conseguinte, que a mentalidade fundamentalista se sustenta numa identidade ameaçada, temerosa e impregnada de incertezas. É por esse mesmo motivo que a reação, não raro, é agressiva, apontando, delimitando e criando inimigos reais ou imaginários. O terror de um **outro** estereotipado e visto como antagonista, muitas vezes, está ligado exatamente à busca de uma identidade distinta (ARMSTRONG, 2001).

A produção da figura de um **outro** adverso parece, de fato, ter estreita relação com contextos de crises que afetam a identidade das pessoas ou grupos. Drawin (2011) apresenta essa ideia numa referência à crise crônica de identidade instalada no contexto da aceleração do processo de secularização da sociedade no século XX. O autor frisa que, naquele momento, concomitantemente, eclodiram surtos terríveis de violência. Segundo seu parecer,

Quando a crise torna-se mais aguda em decorrência de fatores étnicos, políticos, sociais e econômicos começa a se delinear a figura de um “outro” que ocupa o lugar de um “bode expiatório” a ser sacrificado de modo a liberar o resto da sociedade de suas culpas, fracassos e medos, de sua insegurança em relação à sua própria identidade. (DRAWIN, 2011, p. 26)

No antagonismo com a modernidade, alguns fundamentalistas assumiram, entretanto, uma atitude ambígua com relação a ela. Se por um lado eles reagiram energicamente aos seus efeitos e às crises produzidos na sociedade e na religião, por outro, começaram a utilizar, de maneira bastante desinibida, os instrumentos da tecnologia moderna (COLEMAN, 1992). Passaram a se servir com muita astúcia, por exemplo, dos novos meios de comunicação social para difundirem seus ideais e suas doutrinas. Em vista disso, o ambiente moderno, de alguma

forma, foi propício não só para a existência do fundamentalismo como também para sua difusão, pois, conforme Signates (2020, p. 490) analisa, “o vínculo com a modernidade confere às manifestações fundamentalistas todas as possibilidades e virtudes derivadas do livre exercício da liberdade de opinião e manifestação [...]”. Consequentemente, “mesmo quando os fundamentalistas se voltam contra a modernidade, sua fé é, até certo ponto, moderna e inovadora.” (ARMSTRONG, 2001, p. 134).

Rouanet (2001) aborda essa ambiguidade na postura de certos fundamentalistas e explica que, na verdade, eles aceitam a modernidade técnico-econômica e a utilizam fartamente. Há fundamentalistas islâmicos, por exemplo, que são de origem urbana, possuem formação universitária, têm amplo conhecimento dos mecanismos do capitalismo financeiro, realizam transações bancárias na Suíça e operações na Bolsa de Valores, além de saberem utilizar tecnologias militares altamente desenvolvidas. Há também fundamentalistas cristãos que são profundos conhecedores das técnicas de comunicação em massa, pregam em estádios gigantescos e alcançam enorme audiência através do rádio, televisão e, atualmente, por meio da internet. Entre fundamentalistas judaicos, existem, outrossim, muitos que são intensamente envolvidos com as movimentações financeiras do capitalismo moderno. Em contrapartida, todos esses fundamentalistas repudiam a modernidade política, porque ela preconiza o pluralismo e o respeito aos direitos humanos, que são ideais contrários ao autoritarismo religioso. Rejeitam, ademais, a modernidade cultural, que promove o secularismo e a restrição da religião à esfera da vida privada – tendências estas que são opostas aos ideais teocráticos do fundamentalismo.

Com relação aos fundamentalistas protestantes especificamente, Oro (1996) salienta que eles assumiram ainda, em sua vivência religiosa, um traço marcante do mundo moderno: o individualismo. E, mais paradoxalmente ainda, passaram a utilizar a racionalidade científica moderna para argumentar a favor dos conteúdos de sua fé.

Conforme avaliação feita por Armstrong (2001), ao insistir na verdade científica de seus dogmas e ao converter sua complexa mitologia em uma ideologia, o fundamentalismo acabou se configurando como um experimento religioso moderno que, inclusive, conseguiu certo sucesso em recolocar a fé na agenda internacional, embora tenha relegado alguns dos valores mais sagrados das crenças religiosas.

No caso de alguns fundamentalistas norte-americanos, eles acabaram produzindo uma caricatura da religião e da ciência, ao se obstinarem na ideia de que a doutrina cristã é factual e cientificamente demonstrável. Fundamentalistas judeus e mulçumanos, por seu turno, também distorceram sua tradição, quando buscaram apresentar sua crença de modo racional e

sistemático, visando a torná-la apta para competir com as ideologias seculares. A consequência disso, segundo o parecer de Armstrong (2001), é que todos esses fundamentalistas negligenciaram os ensinamentos sobre a tolerância e a compaixão e produziram teologias de fúria, ressentimento e vingança. Com isso, lamentavelmente, uma minoria perverteu a religião, colocando-a a serviço da legitimação da violência e, até mesmo, do homicídio.

### 2.5.1.3 *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 (ORO, 1996). Bonome (2009) 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 (2009) 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 estão sempre certos, o que, evidentemente, é uma ideologia.

Tocqueville (2000) diz que, na atitude de 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 é capaz de se aproximar de pretensões ideológicas seculares, misturar-se a elas e ser utilizada por elas. Nessa aproximação, todavia, é possível que a própria religião vise também a seu próprio benefício, buscando assegurar poder e força em vista da realização de suas pretensões.

#### *2.5.1.4 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 no contexto da 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 (ORO, 1996).

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. 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 uma doutrina dominante no fundamentalismo protestante. Segundo Armstrong (2001, p. 418), essa crença sustenta a ideia de que

[...] a segunda vinda 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 (ORO, 1996).

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. A fé religiosa que ele professa, no entanto, 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 (PACE, 1990). A atenção que deveria ser dada para a luta por um mundo mais justo e igualitário passa a ser 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 do mundo 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 mundano (ORO, 1996). Consequentemente, 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 enfeitou para seu esposo.” (APOCALIPSE 21, 2).

Para Armstrong (2001), o sonho dos milenaristas por uma redenção divina e por uma bem-aventurança milenar surgiu, em última instância, como expressão do desejo velado do homem moderno pela morte. Havia, inicialmente, um niilismo de fundo nas expectativas milenaristas e é por essa razão que os crentes ansiavam – de modo até patológico – pela extinção final da modernidade e, ainda, imaginavam obsessivamente esse fim, com riqueza de detalhes. A autora localiza esse niilismo no âmbito de uma perversa fantasia de autodestruição que foi cultivada pelas nações europeias, a despeito de tantas conquistas obtidas pela modernidade. Em 1914, essa tendência letal e autodestrutiva do espírito moderno se tornou manifesta, quando eclodiu a Primeira Guerra Mundial, reduzindo vastas regiões da Europa a um inferno.

#### *2.5.1.5 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, adotando – além do protesto sócio cultural – uma resoluta militância política. Segundo Pace (1990), essas mudanças permitem falar de neofundamentalismo. O mesmo autor ressalta, ainda, que o fundamentalismo, tradicionalmente indiferente às questões políticas, apresentou-se como um sujeito politicamente qualificado no início da década de 1980. Referindo-se a essa época, Armstrong (2001) fala de uma nova fase do fundamentalismo, mais radical.

Inicialmente, os fundamentalistas insistiam 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 que eles apresentavam para se conseguir uma vida segura diante das instabilidades do mundo moderno. A pregação deles acentuava que o progresso pessoal só aconteceria com a observância da moral cristã e com a obediência à Bíblia, vista como sendo e não apenas contendo a Palavra de Deus (BONOME, 2009). A indiferença pela vida política, porém, consistia numa característica marcante da sua prática religiosa.

A partir dos anos 1970, contudo, líderes e fiéis fundamentalistas começaram a se engajar em discussões políticas e a se interessarem por assuntos emergentes no meio social. Iniciaram acirradas, obstinadas e controversas 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. Suas mobilizações assumiram pautas relacionadas principalmente – senão exclusivamente – a costumes e à moral sexual. Toda essa militância se configurava como uma aguerrida e açulada reação de grupos religiosos conservadores contra as reivindicações de setores não religiosos da sociedade, que começavam a ganhar expressão (ORO, 1996)<sup>31</sup>.

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.” Uma intensa investida de setores neofundamentalistas que, certamente, exemplifica o pensamento de Freud (1933c, v. 22, p. 168) quando ele afirma que “os adeptos da *Weltanschauung* religiosa agem segundo o velho ditado: a melhor defesa é o ataque.”

Nessa nova fase, segmentos religiosos passaram a se empenhar conscientemente para alcançar o poder político, a fim de fazer valer suas posições e normativas. Visavam a tornar o Estado uma instância de referência ética, clara e forte, a fim de contrabalançar a suposta 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 ampliou para além do campo religioso e se dirigiu para as práticas sociais em geral. Ao estender sua atuação para outras instâncias sociais, o neofundamentalismo configurou-se como um sistema ideológico singular (LUSTOSA, 1994).

Os neofundamentalistas passaram a travar uma verdadeira guerra ideológica: organizaram multidões e tomaram iniciativas locais, a fim de se imporem como uma poderosa força nacional sobre as organizações políticas (ORO, 1996). Lançaram mão de um instrumento

---

<sup>31</sup> Dentre as mobilizações de grupos religiosos reacionários, desencadeadas durante o último quartel do século XX, é emblemático o caso da *Operation Rescue* (Operação Resgate), fundada por Randall Allen Terry, ativista norte-americano e candidato a cargos políticos. Essa organização se tornou proeminente por volta da década de 1980, combatendo clínicas de aborto e se opondo a movimentos homossexuais e ao islamismo. Em 28 de novembro de 1987, Terry liderou um grupo de trezentos **salvadores**, que se plantaram durante onze horas no entorno do que eles denominaram como o **umbral do inferno**, isto é, uma clínica de aborto de Cherry Hill, em Nova Jersey. Com protestos e orações, eles barraram a entrada de funcionários e clientes. Até o final do dia, 211 dos manifestantes foram presos. A manifestação expressava uma declarada guerra à cultura vigente, tachada, pelo grupo, de inerentemente criminosa. No ano seguinte, em 1988, envolveram-se novamente em outro conflito, promovendo uma manifestação conhecida como **cercos de Atlanta**. Cerca de mil e trezentos manifestantes acabaram presos por obstruírem o acesso às clínicas de aborto locais. Após o episódio, a organização continuou realizando suas operações e difundindo técnicas de *lobby* (ARMSTRONG, 2001).

que se tornou extremamente útil para os movimentos religiosos a partir do final século vinte: a mídia. Através da mídia, o neofundamentalismo criou um *marketing* poderoso, conseguiu financiamentos abundantes e recrutou os conservadores para uma cruzada a favor de um Estado menos fraco e de uma sociedade menos liberalizante, particularmente no plano moral (LUSTOSA, 1994). É dessa forma que Panasiewicz (2020, p. 502) descreve os objetivos e a atuação dos neofundamentalistas:

A atenção dos neofundamentalistas está voltada para o reparo moral da sociedade através da ação política. Ao utilizar a linguagem da comunicação moderna, em especial da mass media, apresenta-se como capaz de superar as fronteiras confessionais e, por meio de uma abordagem conservadora, instigar a sociedade a recuperar o que consideram valores morais do passado.

Foi assim que o neofundamentalismo se expandiu por entre as margens econômicas e culturais da sociedade americana, ao mesmo tempo em que se afirmava como cultura dominante de base protestante.

As estratégias que os movimentos neofundamentalistas passaram a traçar, para conquistar influência e espaço na esfera sócio-política, podem ser percebidas como um verdadeiro projeto de poder político-religioso. Ao descrever o crescimento do poder político e econômico das igrejas evangélicas nos Estados Unidos, por exemplo, Armstrong (2001) relata que, no ano de 1929, essas instituições religiosas contavam com cerca de mil e trezentas emissoras de rádio e televisão, conseguindo a audiência de, aproximadamente, cento e trinta milhões de pessoas e obtendo lucro estimado entre quinhentos milhões e alguns bilhões de dólares. Esse próspero poder e a crescente influência das igrejas entre a população levaram um destacado líder neofundamentalista, chamado Pat Robertson<sup>32</sup>, a declarar durante as eleições presidenciais norte-americanas do ano de 1980: “temos votos suficientes para governar este país.” (ROBERTSON apud ARMSTRONG, 2001, p. 300).

Tal declaração expressava a ideia – partilhada por grande parte dos neofundamentalistas – de que os cristãos devem conquistar cargos públicos, a fim de construir uma sociedade baseada nos preceitos bíblicos. Essa pretensão foi se fortalecendo no decorrer da década de 1970. Embora eles permanecessem hostis à moderna cultura secular, paulatinamente, ganhavam mais espaço e influência na sociedade e muitos de seus líderes conquistavam, cada vez mais, sucesso e riqueza. No final do século vinte, estavam bastante convictos de que, ao invés de se

---

<sup>32</sup> Pastor pentecostal, advogado e ex-candidato à presidência da República dos Estados Unidos nas eleições de 1988. É fundador da *Christian Coalization* (Coalizão Cristã), organização destinada a influenciar a política norte-americana.

afastarem da sociedade – como fizeram os primeiros fundamentalistas –, deveriam se engajar ousadamente na política. Sentiam-se seguros de que eram capazes de impactar a nação norte-americana e conduzi-la ao caminho do bem. Estavam convictos de que poderiam mobilizar um grande eleitorado evangélico e levá-lo a firmar, na sociedade, seus valores religiosos e suas convicções sobre aborto, educação religiosa, família e outras questões de ordem moral (ARMSTRONG, 2001).

Esse empoderamento tomou o lugar dos antigos medos e do anterior ostracismo. Nas palavras do militante neofundamentalista Randall Allen Terry, o objetivo dos crentes deveria ser, doravante, o de criar “[...] uma nação em que mais uma vez a ética judaico-cristã seja a base da política, do sistema judiciário e da moralidade pública; não uma nação à deriva no mar incerto do humanismo, mas um país cujo alicerce inabalável seja a Lei Suprema.” (TERRY apud ARMSTRONG, 2001, p. 398). O projeto de poder político-religioso, fortemente arraigado entre alguns segmentos religiosos norte-americanos, foi também assumido por vários grupos neofundamentalistas de outros países, inclusive no Brasil. Referindo-se de modo específico à realidade brasileira, por exemplo, Spyer (2022) mostra como a atuação de algumas igrejas, ultimamente, tem se pautado pela mesma lógica de conquista de poder: “Juntamente com a recuperação do espaço de influência no campo moral, a presença dentro do Estado ajuda a garantir o funcionamento e o crescimento das igrejas”.

Parel constata que, hoje, o fundamentalismo conseguiu se firmar como uma força muito poderosa no mundo e já não se trata apenas de uma sistema de crenças, mas também de um plano de ação para transformar a humanidade. “Além disso, o plano em questão envolve, por vezes, o uso de violência extrema, exercida não apenas dentro, mas também além dos limites do Estado.” (PAREL, 2004, p. 1).

As conquistas e o crescente vigor obtidos pelo novo movimento fundamentalista demonstraram que a religião, longe de ser uma força falida, é capaz de atrair grande parcela da sociedade pós-moderna. Os grupos conservadores, rebelando-se contra o que consideravam a hegemonia ilegítima do racionalismo científico e do laxismo moral, conseguiram retirar a religião das sombras. Isso causou certo horror aos secularistas, que passaram a se defrontar com uma religiosidade combatente, desinibida e bastante pretensiosa. Para eles, a ascensão do neofundamentalismo significou um verdadeiro desastre do ponto de vista racional. Como resultado desse novo quadro, ao término do século vinte, as sociedades se tornaram ainda mais polarizadas. A divisão entre religiosos e secularistas se tornou intensamente acirrada. Não falavam a mesma linguagem nem partilhavam os mesmos ideais (ARMSTRONG, 2001).

Se o neofundamentalismo se apresentou, no final do segundo milênio, 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 religiosidade inteiramente voltada para o sobrenatural e o a-histórico. Uma fé intimista e em busca de sinais miraculosos, cristalizada numa suposta reta doutrina e dispensando o trabalho da reflexão teológica. Manteve a marca do desinteresse pelos problemas sociais e do fechamento das igrejas para a mentalidade do mundo moderno, não favorecendo projetos de melhoria para as condições de vida das populações mais pobres, nem gerando utopias. O dogmatismo autoritário, ultraconservador e centrado numa interpretação literal da Bíblia, permaneceu com o seu peso de sempre (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990). 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 social e 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 a defender leis que atendessem 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<sup>33</sup>. 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 à degradação familiar.

---

<sup>33</sup> No Brasil, tem se destacado a Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional, com um número crescente de integrantes desde sua fundação em 2002. Spyer (2022) menciona a instrumentalização da fé, por parte dessa parcela de parlamentares, como estratégia eleitoral. Frequentemente, eles utilizam um discurso que veicula a ideia de que a liberdade religiosa está ameaçada e de que as igrejas e a evangelização correm perigo. Uma vez alcançadas as instâncias de poder pretendidas, essa bancada evangélica tem direcionado seus esforços no sentido de garantir vantagens tributárias para igrejas, bem como concessão de rádios e de alvarás para elas. Tem se empenhado, igualmente, por impor-se ao Ministério da Educação e Cultura (MEC) e inserir, nas políticas educacionais, valores e perspectivas cristãs referentes, por exemplo, à sexualidade e à evolução das espécies. Sua atuação política, não raro, é caracterizada pela indiferença por problemas de importância em âmbito nacional. Via de regra, não se engajam no combate à corrupção e em projetos de melhoria da saúde e da educação no país. Não se importam com a temática do aquecimento global, da invasão de terras indígenas e do trabalho escravo. Menosprezam estudos sociológicos sobre a violência e, até mesmo, perspectivas cristãs sobre o assunto. Em vez disso, preconizam a acentuação da repressão policial e o encarceramento como formas de combate à violência. Como Spyer (2022) ainda detalha, trata-se de uma bancada que se alia às mais tradicionais, conservadoras e elitistas forças do Brasil, como a bancada da bala e do agronegócio. Nessa aliança, a bancada evangélica colabora para fortalecer o conservadorismo que, inclusive, volta-se contra a própria parcela da população que, em grande parte, compõe o contingente evangélico, ou seja, os negros e pardos pobres. Essa população, predominante nas regiões urbanas periféricas, normalmente, é a mais afetada pelas pautas conservadoras, que preconizam o acirramento da força policial nas periferias e que subestimam temas relacionados ao combate à desigualdade social e à corrupção.

As lideranças neofundamentalistas passaram a não medir esforços para conseguir um poder político cada vez maior 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 (ORO, 1996).

Toda essa militância política se baseia no sistema ideológico fundamentalista, segundo o qual a sociedade deve se inspirar diretamente nos ensinamentos bíblicos. A despeito do fato de que “[...] a Bíblia, com toda a sabedoria que contém, não é nenhum guia infalível em assuntos éticos” (COLLINS, 2006, p. 47), para os neofundamentalistas, a autoridade dela é indispensável para combater os desvios nas práticas sociais, pois esses desvios – conforme acreditam – acontecem justamente por causa da infidelidade doutrinal (ORO, 1996).

Como o fundamentalismo histórico, o neofundamentalismo também se expressa em uma constelação de segmentos diversos e de igrejas independentes entre si (ORO, 1996). 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 como está escrita.

Um meio atual onde determinados grupos neofundamentalistas se fazem muito presentes, e pelo qual buscam propagação, são as chamadas “igrejas eletrônicas” (ORO, 1996, p. 85). Essa forma de expressão religiosa diz respeito à intensa 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, angariam fundos para manter suas instituições, 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, distinção e legitimação. Além de esses meios servirem para mobilizar grande número de pessoas em nome dos ideais da religião, estão também a serviço de um verdadeiro *marketing* da fé, pois, através deles, as igrejas podem lançar sua oferta de bens e serviços no mercado religioso (ORO, 1991).

A busca de legitimação social por parte dos fundamentalistas é vinculada por Signates ao que ele chama de natureza comunicacional do fundamentalismo. Mesmo quando se expressam com extremismo e violência, são movidos pela pretensão de ganhar visibilidade para

si e para seus fundamentos. A legitimidade que almejam não é a divina ou sagrada, pois já estão convictos de possuí-la. Não é também uma legitimidade fundamentada no consenso ou no convencimento, pois sua mentalidade é pautada pela constante reação a um imaginário de risco e ameaça. A legitimação pretendida é a do “[...] reconhecimento de sua presença, de sua força, de seu lugar privilegiado de verdade e poder.” (SIGNATES, 2020, p. 506).

A impetuosa conquista de novos adeptos é também uma característica relevante 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, o crescimento das igrejas de cunho fundamentalista é menor, porém, 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 a fim de realizar suas missões, por volta do final do século dezenove e durante o século vinte.

No Brasil, as igrejas evangélicas tiveram aumento significativo nos últimos anos. Conforme censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no ano 2000, os evangélicos representavam 15,4% da população brasileira. Em 2010, essa porcentagem passou para 21,6%, referente a 35 milhões de pessoas. Em 2022, houve mais aumento e os evangélicos chegaram a 47,4 milhões, ou 26,9% da população (AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS, 2025). Trata-se de grupos religiosos em evolução dinâmica que, além do aumento numérico, conseguem se adaptar e se diversificar em grande variedade de expressões. Spyer (2022) sustenta até mesmo que, no Brasil, os anos 2020 serão a década dos evangélicos, pois, segundo o pesquisador, há estatísticas indicando que, durante esse período, o número de católicos será superado pelo número de evangélicos<sup>34</sup>.

Conforme Libanio (2001) ressalta, esperava-se que a modernidade do final do século XX se mostrasse definitivamente a-religiosa, secular e governada, em princípio, pela razão científica e técnica. Contudo, uma nebulosa de crenças se espalhou e se instalou no mundo ocidental e a religião, fortalecida, retornou à cena social. Rouanet (2002) faz menção a um certo

---

<sup>34</sup> Dados do censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em 2022, contradizem a projeção de que o número de evangélico superará o de católicos na década dos anos 2020. Novas projeções adiam em 17 anos a possível substituição do catolicismo como religião majoritária no Brasil (TAVARES, 2025).

“reencantamento do mundo”, fenômeno que destoia flagrantemente da secularização, vista como processo definitivo e considerada, por Max Weber, como típica da modernidade. Habermas (2002) fala de uma sociedade pós-secular, na qual não há qualquer sinal de desaparecimento da religião, não obstante haja pressões secularizadoras.

Chegado ao século XXI, o fundamentalismo – em sua nova configuração – mostra-se potente e bastante afinado com determinados projetos políticos de poder. Líderes políticos se servem de discursos de cunho moral e religioso em vista de objetivos eleitoreiros. Líderes religiosos neofundamentalistas também se lançam em busca de alianças e articulações políticas para promoverem candidatos que representam ou defendem seus interesses; ou para se lançarem, eles mesmos, como candidatos. Nessa busca conjunta por poder, disseminam-se, na sociedade, disputas permeadas por fanatismos políticos e religiosos. Kyrillos Neto e Machado (2022, p. 335) retratam esse quadro no caso do Brasil, dizendo que “[...] temos um envolvimento agora personificado e individualizado na figura de parlamentares que fazem de seu projeto político um projeto religioso. Tal movimento encontra seu maior representante na chamada Bancada Evangélica.”

Tendo alcançado um significativo poder, o discurso neofundamentalista segue sua agenda, buscando propagar sua cosmovisão religiosa. Isso não acontece sem danos para a sociedade e, especialmente, para as minorias sociais que a compõem, pois a diversidade cultural, de crenças e de estilos de vida se vê ameaçada e afrontada por ideologias religiosas que pretendem ser hegemônicas. Como resultado dessa pretensão, suscitam-se discursos de ódio, discriminação e rejeição contra segmentos dissonantes. Enquanto algumas lideranças religiosas radicais têm ganhado amplo espaço no campo da política, outras se servem, prioritariamente, dos meios de comunicação social – com destaque para a internet –, a fim de difundirem seus ideais e projetos, agregando sectários e mobilizando-os para uma militância religiosa, não raro, bastante agressiva.

No âmbito da política, sérias distorções tem sido propiciadas pelo fato de segmentos neofundamentalistas instrumentalizarem dispositivos políticos em vista de seus objetivos. Tais distorções acontecem porque, conforme Marilena Chauí (2006) salienta, no fundamentalismo religioso, a política é concebida como um campo de batalha entre o bem e mal. A função da autoridade política é considerada uma missão sagrada e comandada por Deus. As práticas políticas dão lugar à violência, como meio de purificação contra o mal, e os políticos cedem lugar a pretensos profetas que, como chefes infalíveis, interpretam a vontade divina.

#### 2.5.1.5.1 O contexto da emergência do neofundamentalismo

O neofundamentalismo se apresenta como um movimento que deve ser pensado no contexto de mudanças específicas a nível mundial, em fins do século vinte. 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 em verdades últimas. Para muitos indivíduos, a ideia de Deus se tornara obscura, inconsistente ou impossível de ser acreditada em meio aos numerosos desenvolvimentos técnico-científicos e à mentalidade racionalista que se impunham. O símbolo de Deus se mostrava cada vez mais combatido (ARMSTRONG, 2001).

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 vinte, por volta dos anos sessenta, a Europa – e outras partes do mundo – 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 se esvaziando, como ocorreu após a Segunda Guerra Mundial. As instituições religiosas tradicionais estavam caindo em progressivo descrédito. Armstrong (2001) salienta que, naquele contexto, despontaram novas espiritualidades secularistas que buscavam na literatura, na arte, na sexualidade, na psicanálise, nas drogas e no esporte uma dimensão transcendente que proporcionasse valor à vida e viesse ocupar o lugar deixado pelas instituições confessionais desacreditadas.

Hervieu-Léger (apud LIBANIO, 2001) descreve o estabelecimento de uma nova paisagem religiosa na virada dos anos 1960 para os anos 1970, ressaltando a atmosfera revolucionária daquele momento, o surgimento de novos cultos e seitas, a redescoberta de antigos grupos religiosos minoritários e as significativas mudanças nas grandes igrejas já existentes. Para essa socióloga francesa, uma expressiva ebulição religiosa eclodiu em quatro direções. Primeiramente, despertou-se, especialmente no meio juvenil, um forte interesse por religiões de origem oriental: hinduísmo, budismo, sufismo, etc. Técnicas meditativas ou místicas do Oriente começaram a ser amplamente difundidas e praticadas no mundo ocidental. Um segundo aspecto da efervescência religiosa pode ser descrito pela procura de transcendência

através das drogas e pela busca de transformação pessoal, por meio de técnicas de auto ajuda. Surgiram variados grupos e movimentos dedicados a proporcionar, às pessoas, a maximização do potencial humano, lançando mão de métodos que prometiam levar à maior conscientização de si mesmo e ao desbloqueio de inibições pessoais. Numa terceira linha, evidenciou-se um acelerado crescimento de segmentos evangélicos, fundamentalistas e pentecostais, através do surgimento de inúmeras seitas, mas também através de novas ramificações religiosas no contexto de Igrejas protestantes tradicionais, bem como nos ambientes da Igreja católica. Por fim, destaca-se o pulular de seitas ou cultos autoritários, geralmente organizados em torno de líderes carismáticos com significativo poder de influência sobre seus seguidores.

Toda essa pujante proliferação de expressões religiosas permite falar de um complexo retorno do sagrado. Um retorno transbordante, caracterizado pelo excesso e pelo descontrole. Drawin (2011, p. 25) menciona uma exigência de sentido e inteligibilidade inerente a uma razão comprometida com a vida humana plena. Uma exigência que aponta para além do caráter biológico. Quando essa exigência contida nos relatos metanarrativos das grandes tradições religiosas é considerada ilusória e a razão se mostra incapaz de preenchê-la, instaura-se uma profunda falta de sentido, que abre “[...] um vazio por onde um transbordamento, um excesso não mediatizado simbólica e discursivamente reaparece como força bruta e pura violência.” Para o autor,

Esse é o risco de um “retorno do sagrado” numa época de declínio das tradições religiosas e de refluxo das mediações racionais, pois o sagrado expulso no plano da racionalidade inerente à modernização social retorna de modo incontrolável e sob formas mais ou menos secularizadas. (DRAWIN, 2011, p. 25)

Além do descrédito pelas tradicionais instituições religiosas, também se fizeram presentes, no final do século vinte, 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 tivesse 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 estabelecidas (ORO, 1996).

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 indivíduos 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 cultural propiciaram novas formas de relações sociais mais superficiais e interesseiras.

Boff (1994, p. 65) ressalta que se propagaram, “[...] 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 invasão da mídia e a alienação provocada por ela fizeram com que o sentido e a segurança – que as pessoas experimentavam anteriormente – evaporassem-se numa espiral caótica.

No que diz respeito aos Estados Unidos, há outros aspectos próprios que compõem o contexto em que emergiu 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 institucional, 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 de instância legitimadora da vocação messiânica dos Estados Unidos. Na perspectiva de Oro (1996), essas mudanças rápidas e profundas no tecido social provocaram um desencanto generalizado e um vazio de sentido, situação esta que constituiu uma oportunidade para florescer novos movimentos religiosos fundamentalistas.

No âmbito dessa crise, torna-se compreensível o surgimento do pensamento apocalíptico, que se caracteriza pelas ideias dualistas, pela compreensão de uma luta entre o bem e o mal, entre Deus e o Demônio, pela preocupação com o fim dos tempos e pela insistência na intervenção divina para restaurar a ordem no mundo. Trata-se de uma forma fundamentalista de responder ao caos, mais uma vez instalado na sociedade, e enfrentá-lo (Bonome, 2009).

O movimento religioso neofundamentalista desenvolveu-se num 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 (HOUTART, 1994). Mais uma vez, o fundamentalismo, desta feita no final do século vinte, expressou-se 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 isso que explique 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, em parte, ao arrefecimento da religião. Conforme Perine explica (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 se fez 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 (PACE, 1990).

A busca de segurança pessoal faz com que a experiência religiosa neofundamentalista assuma um forte traço da cultura hipermoderna<sup>35</sup>: o individualismo. Numa sociedade em que a fragmentação social se expressa como tendência mais forte do que a tendência à integração

---

<sup>35</sup> A ideia de **hipermodernidade** foi elaborada por Gilles Lipovetsky. Para esse filósofo francês, a atmosfera efêmera e descontraída da pós-modernidade acabou e, agora, vivemos um novo momento da modernidade, no qual vigoram um processo desestabilizador da globalização e uma cobrança aos indivíduos por eficácia cada vez maior, sobre bases emocionais precárias. Trata-se de uma fase avançada da modernidade que, todavia, não terá sustentação indefinida, pois ela gera tensões que impossibilitam tanto a felicidade desejada através das práticas de consumo quanto a solidariedade imprescindível para um convívio social saudável. Nesse contexto, um dos aspectos observáveis é o avanço do fundamentalismo como forma de defesa contra as incursões do processo de globalização e do conseqüente dismantelamento da proteção social. Isso se explicita através da intensa busca por religiões mais individualizadas e adaptadas para responder à grande demanda produzida pelas crises pessoais dos seus adeptos (CHARLES; LIPOVETSKY, 2011).

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 pessoas que buscam a religião, acima de tudo, para satisfazerem 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 (ORO, 1994). Dentre os possíveis modos de compreender essas agregações de pessoas, a despeito da mentalidade individualista vigente, o pensamento de Zizek (2021) apresenta uma oportuna proposta de que o fundamentalismo religioso parece ser uma forma de retorno de um espírito de engajamento coletivo, que fora reprimido após o triunfo do capitalismo global.

### ***2.5.2 Fundamentalismo católico***

Se o fundamentalismo, em sentido estrito, surgiu no seio do protestantismo norte-americano, há, no entanto, fundamentalismos católicos que, com matizes próprios, apresentam também 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 supervalorização de textos relativamente antigos, lidos e compreendidos de maneira extremamente literal. Não faltam também grupos católicos que se sustentam na convicção de que, em meio aos supostos desvios de alas liberais da Igreja, existe um pequeno grupo que, pela fidelidade à doutrina da fé e à inspiração original, há de ser o portador da salvação para o mundo e para a própria Igreja. A diferença com relação ao fundamentalismo protestante está no fato de que os fundamentalistas católicos, normalmente, sobrevalorizam não apenas os textos bíblicos, mas, especialmente, os textos dos documentos dos concílios de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870) e de alguns papas que regeram a Igreja nos períodos posteriores a esses concílios. Se o fundamentalismo protestante se baseia, portanto, exclusivamente na Bíblia, o católico se baseia, mormente, em alguns textos do magistério eclesiástico (ORO, 1996).

No âmbito do catolicismo, a atitude de hostilidade para com a modernidade – típica do fundamentalismo protestante – expressou-se historicamente durante o período das duas grandes

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 católica conservadora e intransigente que se aproxima do fundamentalismo foi o movimento integrista, surgido praticamente 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 (BONOME, 2009). Analogicamente, pode-se dizer que o integrismo foi uma forma de fundamentalismo católico, pois ambos possuem fortes semelhanças, ao lado de significativas diferenças. Pierucci (1992) acentua que há diferenças culturais decisivas entre os dois: se o fundamentalismo nasceu no contexto protestante norte-americano, o integrismo nasceu no contexto católico dos países latinos da Europa; enquanto os fundamentalistas protestantes abominam a tradição clerical, os integristas católicos são veementemente clericalistas; enquanto o termo fundamentalista surgiu como designação orgulhosamente autoconferida por seus primeiros representantes, o termo integrista surgiu como um insulto, como expressão pejorativa criada pelos católicos progressistas para se referirem a seus oponentes; um é forjado dentro da mentalidade protestante, o outro, dentro da mentalidade católica. Essas diferenças, no entanto, podem ser compreendidas como características específicas do contexto religioso em que cada um desses fenômenos despontou. Há, por outro lado, semelhanças que os aproximam. A militância política que o fundamentalismo protestante assumiu a partir da década de 1970, por exemplo, já era uma característica do integrismo católico desde sua origem, pois, conforme Pierucci (1992, p. 150) mesmo alega, esse setor do catolicismo tinha como ideal a “[...] restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em seu conjunto [...]” e, para esse fim, era-lhe “[...] indispensável a manipulação ou o exercício do poder político.” Por esse motivo, os integristas defendiam o ativismo político dos católicos, desde que aliados à direita<sup>36</sup>. Ademais, do mesmo modo que o fundamentalismo protestante, o integrismo também nasceu como luta interna entre correligionários: católicos conservadores combatendo os católicos liberais e simpatizantes de alguns ideais da modernidade.

---

<sup>36</sup> Para Signates (2020), hoje se interpreta de forma diferente a distinção que Pierucci havia estabelecido entre o fundamentalismo (protestante) e o integrismo (católico), exatamente devido ao fato de que o neofundamentalismo neopentecostal brasileiro – e também de outros países – assumiu um forte viés político, que coincide, em termos de princípio, com o projeto restauracionista da extrema-direita católica.

Os adeptos do integrismo se opunham ferrenhamente 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. Seu zelo militante era motivado pelo ideal de defender os valores religiosos que, conforme pensavam, estavam ameaçados de se decompor pelos efeitos da modernidade (PIERUCCI, 1992). Consideravam-se os defensores da fé tradicional – como os fundamentalistas protestantes também se viam com relação a sua própria fé – e se posicionavam como representantes do verdadeiro catolicismo ou do catolicismo integral, daí a denominação do movimento. A tradição que defendiam, entretanto, dizia respeito, basicamente,

[...] a certos aspectos do catolicismo imediatamente anterior ao tempo presente e aos quais atribuem caráter imutável: a autenticidade intangível da liturgia em latim, do catecismo de São Pio X, do rito da missa de São Pio V, das decisões doutrinárias e litúrgicas do Concílio de Trento. (PIERUCCI, 1992, p. 152).

Os integristas tinham uma visão extremamente conservadora da autoridade eclesiástica, considerando seus pronunciamentos como dogmáticos, embora, como observa Pierucci (1992, p. 150), essa consideração se referisse somente a “certos textos de certos papas”. O intenso ódio que sentiam por tudo o que era considerado moderno era acompanhado de obstinada recusa a toda inovação na Igreja, o que fazia com que eles vissem o inimigo modernista por toda parte. “Teólogos, homens de ciência, políticos, pioneiros sociais, artistas, jornalistas, qualquer católico que exercesse sua missão no espírito de Leão XIII<sup>37</sup>, tornar-se-ia, mais cedo ou mais tarde, vítima de acusações integristas.” (MATOS, 1997, p. 264). Tinham veneração pelo papa Pio IX<sup>38</sup> – 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 os problemas sociais. Durante o pontificado do papa Pio X (1903-1914), os integristas 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

---

<sup>37</sup> Leão XIII foi considerado um papa progressista por causa de suas doutrinas sociais e econômicas, nas quais ele argumentava sobre 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*, 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 católico. Essa encíclica marcou o início da sistematização da Doutrina social da Igreja Católica e influenciou fortemente a criação do Corporativismo e da Democracia cristã.

<sup>38</sup> A aversão de Pio IX à modernidade se expressa especialmente 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 a aproximação entre o mundo moderno e a Igreja Católica.

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. Posteriormente, permaneceram mentalidades altamente conservadoras e intolerantes no catolicismo, que muito se aproximam do pensamento integrista ou se inspiram nele. Boff (2002) afirma, por exemplo, que, por influência do fundamentalismo católico, em 1948, o Estado do Vaticano se recusou a referendar a Carta dos Direitos Humanos, formulada pela Organização das Nações Unidas. Conforme esse teólogo, a recusa foi devida ao fato de que não havia o nome de Deus na introdução.

O fundamentalismo católico também pode ser percebido, atualmente, em algumas alas da Igreja Católica que, com seus discursos inflamados sobre a moral sexual e restritos a essa temática, defendem uma fidelidade absoluta aos princípios religiosos através, por exemplo, da rígida e obstinada proibição do uso de contraceptivos, de preservativos, da fecundação artificial, masturbação, interrupção da gravidez<sup>39</sup> e uniões homossexuais (BOFF, 2002). Além desses temas especificamente ligados à moral sexual, travam também um forte combate à eutanásia, diagnóstico pré-natal, divórcio, entre outros. Bonome (2009) menciona, no Brasil, a existência de uma associação católica na cidade de Anápolis, no Estado de Goiás, que já se envolveu 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. Além desse exemplo, no Brasil ainda se destacam acentuados traços do fundamentalismo católico em movimentos e grupos eclesiais 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.

---

<sup>39</sup> O papa Francisco, ao assinalar a posição oficial da Igreja Católica contra o aborto, trata sobre o assunto de forma diferenciada, buscando apresentar uma reflexão mais ampla. Não se restringindo a temas da moral sexual, o Papa ressalta questões de ordem social, que também afetam a sacralidade da vida humana. O Pontífice escreve: “Mas é nocivo e ideológico também o erro das pessoas que vivem suspeitando do compromisso social dos outros, considerando-o algo de superficial, mundano, secularizado, imanentista, comunista, populista; ou então relativizam-no como se houvesse outras coisas mais importantes, como se interessasse apenas uma determinada ética ou um arrazoado que eles defendem. A defesa do inocente nascituro, por exemplo, deve ser clara, firme e apaixonada, porque neste caso está em jogo a dignidade da vida humana, sempre sagrada, e exige-o o amor por toda a pessoa, independentemente do seu desenvolvimento. Mas igualmente sagrada é a vida dos pobres que já nasceram e se debatem na miséria, no abandono, na exclusão, no tráfico de pessoas, na eutanásia encoberta de doentes e idosos privados de cuidados, nas novas formas de escravatura, e em todas as formas de descarte. Não podemos propor-nos um ideal de santidade que ignore a injustiça deste mundo, onde alguns festejam, gastam folgadoamente e reduzem a sua vida às novidades do consumo, ao mesmo tempo que outros se limitam a olhar de fora enquanto a sua vida passa e termina miseravelmente”. (FRANCISCO, 2018, p. 63).

Em 2021, houve intensas manifestações de atuais correntes ultraconservadoras imiscuídas nos ambientes católicos presentes no Brasil. Naquele ano, grupos formados por católicos ultraconservadores desencadearam forte reação contra a Campanha da Fraternidade, promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). Embora os grupos reacionários<sup>40</sup> não pertencessem formalmente a instituições vinculadas oficialmente à Igreja Católica, eles se levantaram como ferrenhos defensores da ortodoxia católica diante de supostos desvios doutrinários e morais, que julgaram presentes no texto-base da referida campanha. A indisposição desses católicos teve como principal motivo a inclusão, no texto-base, de estudos e denúncias referentes a discriminações, violências e homicídios praticados contra minorias sociais, dentre as quais também se fez explícita menção à comunidade LGBTQIA+. Por essa razão, acusaram a CNBB de defender e promover causas de movimentos de esquerda e ideologias comunistas (VEIGA, 2021). Ainda repudiaram o fato da Campanha da Fraternidade ter sido realizada em parceria com outras igrejas e de ter deixado de priorizar, segundo o parecer deles, a doutrina e a moral católicas. Promoveram protestos e mobilizações através da internet, instigando boicote às doações que, todos os anos, a Campanha da Fraternidade arrecada em prol de obras sociais. Mesmo em meio a acirradas contestações, a iniciativa da CNBB e do CONIC foi levada a cabo e apoiada pela maioria dos bispos católicos brasileiros, além de ter contado com o aval do Papa Francisco, que gravou um vídeo com discurso favorável à Campanha (COSTA, 2021).

No mesmo ano, mais um evento ensejou o levante do conservadorismo católico no Brasil, quando o Supremo Tribunal Federal deu aval para que estados e municípios decretassem a suspensão temporária de cultos religiosos, como medida preventiva diante da pandemia da Covid-19. Segundo informações publicadas pela *Revista Carta Capital*, na ocasião, grupos católicos e evangélicos organizaram a Marcha da Família Cristã pela Liberdade. Acontecida no dia 11 de abril de 2021, a marcha se opunha à decisão do STF e, ainda, manifestava apoio a pautas conservadoras defendidas pelo governo do então presidente Jair Messias Bolsonaro (APOIADORES..., 2021).

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 eclesial (BONOME, 2009). 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

---

<sup>40</sup> Dentre os grupos que mais se destacaram por sua militância contra a Campanha da Fraternidade de 2021, estão Centro Dom Bosco, Instituto Plínio Correa de Oliveira, Instituto Santo Atanásio e Templário de Maria.

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 Boff<sup>41</sup>, 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 seu 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, imutável e não precisa ser contextualizada. 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 II<sup>42</sup>.

Para o teólogo Hans Küng (1992), o fundamentalismo católico-romano se caracteriza por uma atitude de repressão à reflexão teológica<sup>43</sup>. Busca a centralização do poder eclesiástico, corroendo a colegialidade, ou seja, a participação da comunidade eclesial nas decisões e

---

<sup>41</sup> 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 de suas teses contidas no livro **Igreja: carisma e poder. Nessa época, ele ainda era frade franciscano e, posteriormente, deixou a vida religiosa.**

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Em uma carta que o Papa Francisco enviou ao bispo Vítor Manuel Fernández, na ocasião em que o nomeou Prefeito do Dicastério para a Doutrina da Fé, o Pontífice fez alusão a posturas de repressão à reflexão teológica no seio da Igreja Católica. Referiu-se a métodos imorais que, em outros tempos, o citado Dicastério havia utilizado para perseguir possíveis erros doutrinários, em vez de promover o conhecimento teológico. Francisco ainda expressou sua expectativa de que o novo responsável pela instituição, vinculada à Santa Sé, agisse de forma diferente e manifestou rejeição à mentalidade de inimigos que apontam e condenam. Explicitou, ademais, que a Igreja tem necessidade de crescer na interpretação da Palavra de Deus e na compreensão da verdade, a qual não pode ser imposta sob uma única forma de expressá-la. Na carta, o Papa também reconheceu que há diversas linhas de pensamento filosófico, teológico e pastoral na Igreja e que a preservação da doutrina cristã acontece, com mais eficácia, através da busca da harmonização dessa diversidade, ao invés da utilização de qualquer mecanismo de controle (NOVO PREFEITO..., 2023).

direcionamentos para a Igreja. Apoia novos movimentos eclesiais por causa da tendência conservadora de grande parte deles. Preconiza um retorno à tradição, mas trai o espírito renovador do Concílio Vaticano II. Trata-se de um tradicionalismo aferrado ao passado e que nega o dinamismo da própria tradição. Esse tradicionalismo, de fato, é o contrário da tradição eclesial 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 às 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, nesse caso, um caminho de despojamento, simplificação e adaptação da própria Igreja, com o objetivo de torná-la capaz de diálogo e de relações de proximidade com o mundo moderno. Essa intenção foi expressa no discurso de abertura do Concílio, no qual o papa João XXIII expressou o desejo de um *aggiornamento*<sup>44</sup> para a Igreja.

No campo específico da religião, 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 ressaltam ainda que os grupos religiosos 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, 1939, v. 23, p. 85).

---

<sup>44</sup> 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.

É oportuno elucidar que 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 explícita. 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<sup>45</sup>, ressalta a historicidade da tradição eclesial, ao reconhecer que se devem considerar as categorias linguísticas pelas quais é transmitida, além de 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).

### 2.5.3 *Fundamentalismo Islâmico*

Pierucci (1992) discorre sobre a aplicabilidade do vocábulo fundamentalismo aos movimentos radicais islâmicos. Segundo esse autor, o termo começou a ser aplicado àqueles movimentos a partir de 1979. Naquele ano, houve uma guinada no cenário político das terras levantinas, quando um clero islâmico intransigente conseguiu tomar o poder central no Irã, derrubando o anterior regime político laico e instaurando um governo clerical, alicerçado nas

---

<sup>45</sup> A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé é um dos órgãos da Santa Sé. Tem como função difundir a doutrina católica e defender aqueles pontos da tradição da Igreja que possam estar em risco, em consequência de doutrinas novas que não são aceitas pelo catolicismo. Substituiu a **Suprema e Sacra Congregação do Santo Ofício**, que anteriormente se chamava **Suprema e Sacra Congregação da Inquisição Universal**, da Idade Moderna, e que foi responsável pela criação da Inquisição em si.

leis do Alcorão. Aquela reviravolta político-religiosa – que nos noticiários ocidentais era apresentada como um anacronismo e um retrocesso – deixou os jornalistas e comentaristas políticos confusos, pois as categorias linguísticas correntes na imprensa e nas ciências sociais não conseguiam explicar, de modo satisfatório, aquela surpreendente efervescência político-religiosa no seio do islamismo. Do oriente, chegavam termos pouco compreensíveis para as mentes ocidentais, uma vez que denotavam conteúdos histórico-culturais próprios do universo islâmico: khomeinismo, xiismo, xiismo imamita, sunismo, shariatismo, salafismo e assim por diante. No campo da sociologia, foi forjado um termo que conjugava noções opostas: tradicionalismo revolucionário. Para tentar nomear o ainda inominável e incompreensível – e até mesmo para tentar entendê-lo e se fazer entendida –, a mídia recorreu ao repertório dos ismos das igrejas ocidentais. Desse modo, lançou-se mão dos termos fundamentalismo, integrista, neofundamentalismo, intransigentismo, clericalismo, teocratismo. Serviu-se também de termos usuais na política: ativismo político-religioso, populismo clerical, radicalismo islâmico, extremismo xiita, tradicionalismo muçumano. Não faltaram, sobretudo, designações de cunho pejorativo: fanatismo, obscurantismo, passadismo, arcaísmo, despotismo oriental.

Conforme a crítica de Pierucci (1992), os ocidentais, em última instância, só dispõem de termos pejorativos e ofensivos para designar os ativismos político-religiosos em ebulição nos ambientes maometanos. O próprio termo fundamentalismo – que se tornou um dos mais usados – inevitavelmente faz alusão ao fanatismo, ao obscurantismo, à rejeição à ciência, à história, ao esclarecimento e à modernidade, sendo esta última sinônima de ocidentalização para os países de cultura islâmica. Em todo caso, segundo o autor, se fundamentalista é quem erige suas convicções religiosas a partir do exacerbado apego à letra da palavra supostamente revelada e, ainda, quem defende a inerrância de um texto sagrado, sua rigorosa observância, sua interpretação literal e sua centralidade como escritura divinamente inspirada, o termo fundamentalismo pode então ser aplicado – mesmo que com ressalvas – aos diferentes grupos muçumanos que se configuram conforme esses padrões de comportamento. Ressalvas devem ser feitas, inclusive, quanto ao uso de outros termos que também são utilizados para designar os ativismos político-religiosos no islã, bem como em outros cenários religiosos. Pierucci salienta que não há perfeito encaixe entre os nomes e a coisa. Cada nomenclatura revela determinados aspectos, mas pode deixar escapar outros. Os termos não são totalmente sinônimos e, normalmente, dizem de uma parte do fenômeno religioso, mas não do todo com suas várias particularidades. Eles se entrecruzam, mas não se recobrem e nem recobrem inteiramente a realidade a que são aplicados. Há, na verdade, um necessário jogo com as

palavras, com o qual se tenta dizer algo de uma realidade que continua indomável diante dos discursos modernos dos especialistas ou dos simples comentaristas.

Quanto ao islamismo, trata-se de uma religião fundada 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 (ARMSTRONG, 2001):

- 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 islamita, 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

A palavra islã significa submissão e isso quer dizer que, em tudo o que os fiéis fazem, eles devem dignificar e glorificar a Deus (ASNIS, 2013). Nessa religião – como acontece no cristianismo – há também grupos com acentuados traços fundamentalistas, possuindo características análogas aos fundamentalismos católico e protestante. Para os fundamentalistas islâmicos, o Alcorão é o livro sagrado onde se encontram, literalmente presentes, 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 dos múltiplos grupos religiosos (BONOME, 2009). Cada um desses grupos defende sua interpretação como a verdadeira, o que gera conflitos no interior do mundo mulçumano, de modo análogo ao que acontece no cristianismo com suas fragmentações sectárias.

Conforme Pierucci (1992, p. 148) explica, os grupos radicais islâmicos são múltiplos e polimorfos. Há, entre eles, uma grande diversidade de ramificações, linhagens religiosas, lideranças, organizações políticas com partidos legais ou ilegais e movimentos institucionalizados com seus centros irradiadores, espalhados em vários países do mundo mulçumano. Em meio a essa nebulosa de expressões, há, contudo, algo comum entre esses

movimentos islâmicos atuais: “[...] lideranças e grupos estritamente religiosos reivindicam, e ensinam às massas, que o bom governo só pode ser o das leis religiosas reveladas.” Por esse motivo, preconizam um retorno ao texto corânico, para haurir, nessa fonte, os referenciais religiosos, morais, sociais e políticos que sustentarão a luta pela restauração da era islâmica, isto é, do islã como cultura total. Esse traço comum é o que leva os diferentes movimentos islâmicos fundamentalistas a um ativismo político, cujo objetivo é a direta politização do islã. Para Pierucci, há um mesmo projeto político radical holístico que visa à unificação entre religião e política, entre a lei divina e o direito, entre o islamismo e a vida. Esse projeto comum apenas assume diferentes versões, mas, no fundo, trata-se de uma mesma empreitada no sentido de fazer com que a religião possa intervir diretamente no campo político. Com esse intuito, os movimentos radicais estariam buscando reviver o que o islã foi na sua origem, na época de Maomé: uma religião de guerreiros que lutavam pela conquista do mundo, uma ordem de cavaleiros militantes, liderada por um profeta, guerreiro e chefe político.

Um elemento do universo religioso muçumano que, com frequência, é utilizado pelos fundamentalistas é a *jihad*. Esta palavra, segundo Armstrong (2001), deve ser traduzida por **luta** ou **esforço**, e não por **guerra santa**, no sentido em que os ocidentais normalmente entendem. Oro (1996, p. 28), por sua vez, especifica que essa palavra “[...] significava originalmente luta ou esforço contra as forças do mal, para o caminho de Deus prevalecer na terra.” Com o passar do tempo, a *jihad* passou a significar também combate em defesa do mundo muçumano e contra a invasão de forças não islâmicas. Em contextos específicos, contudo, passou-se a vislumbrar também a possibilidade do uso de armas para o combate<sup>46</sup>. Por isso, não é raro que grupos terroristas tenham começado a se servir de argumentos fundamentalistas e procurado dar a seus atos o sentido de guerra armada em nome de Alá.

Ultimamente, tem-se assistido, no cenário mundial, a uma rápida e expressiva expansão do fundamentalismo islâmico, tendo como traço marcante uma postura antiocidental. É necessário frisar, porém, que esse fundamentalismo não diz respeito a toda a comunidade

---

<sup>46</sup> Caso emblemático é a revolução preconizada pelo jornalista e político paquistanês Abul Ala Mawdudi (1903-1979). Segundo seu pensamento, o Islã estava correndo o risco de ser destruído, pois o Ocidente estaria se mobilizando para esmagá-lo e relegá-lo ao esquecimento. Os muçumanos deveriam, portanto, unirem-se e se engajarem na política, a fim de combater o secularismo invasivo. Para esse ideólogo religioso, Deus era o único e supremo legislador e a humanidade não tinha o direito de elaborar suas próprias leis ou controlar seu destino. Caso algum governante não exercesse seu cargo conforme a vontade divina – revelada no Alcorão e na Suna –, os governados teriam o dever de se rebelarem. Mawdudi propunha, inclusive, uma *jihad* universal, entendida como luta revolucionária para assumir o poder pelo bem de toda a humanidade. Suas ideias partilhavam de perspectivas ideológicas militantes como o marxismo. Ao falar em revolução, ele propunha que todos os muçumanos deveriam usar todos os meios disponíveis para enfrentarem a moderna barbárie do Ocidente e, em último caso, deveriam estar preparados para a luta armada (ARMSTRONG, 2001).

islâmica, que no seu conjunto soma mais de um bilhão de adeptos. Na verdade, os movimentos fundamentalistas de inspiração muçumana são 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 maometano mais conservador e ligado à origem medieval de sua religião se sente ameaçado pela modernidade ocidental e pelo liberalismo. Disso decorre 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, ademais, insere-se num movimento de oposição ao mundo ocidental. Armstrong (2001, p. 55) comenta, por exemplo, que no atual contexto do islamismo, há alguns muçumanos que abominam o secularismo do Ocidente, que separa a religião da política, a Igreja do Estado. Além disso, eles desejam que suas sociedades sejam governadas segundo os princípios da *Shariah*, que é a lei sagrada do Islã. Essa ideia de uma lei revelada pela divindade e apresentada como norma para o funcionamento da sociedade como um todo é, contudo, incompatível com o etos moderno ocidental. Por motivos como esses, “os muçumanos se colocam 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 por parte dos Estados Unidos. A crescente dependência política e econômica das

nações islâmicas 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 muçulmano, por conseguinte, vê-se ameaçado com a infiltração ocidental, que tem feito com que a cultura, a unidade social, a moralidade, a identidade e os valores islâmicos percam lugar para os valores materiais do Ocidente. Tudo isso explica a desconfiança para com o mundo ocidental e o esforço de renovação espiritual e de restauração do maometismo. 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 (ORO, 1996).

Kepel (1992) afirma que, por volta dos anos 60, iniciou-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 islâmicos, 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 Muçulmanos, 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 muçulmano 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 maometismo 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 mulçumanos 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. Importa ressaltar, portanto, que, entre os movimentos que buscam uma reforma no mundo mulçumano, nem todos se servem de motivações especificamente religiosas para seus objetivos.

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

Para Oro (1996), isso demonstra que no mundo islâmico há uma variedade de fenômenos e correntes de pensamento que nem sempre se enquadram perfeitamente 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 e rigorosa. 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 maometismo. Quanto aos grupos que assumem a missão de reislamizar a sociedade através da luta armada – 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, acontece, por exemplo, nas ações dos grupos sunita e xiita. Esses grupos correspondem a duas correntes principais de interpretação islâmica. Os sunitas, conforme Armstrong (2001) salienta, constituem um ramo majoritário dentro do islamismo. Têm a Suna do Profeta 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, dessa maneira, estabelece-se a harmonia entre os homens e se garante o crescimento produtivo do corpo social.

## **2.6 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, em grande parte, 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” e nem restrito aos grupos extremistas mulçumanos (BONOME, 2009, p. 132). 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 (1915b, v. 14, p. 306), ao se referir aos homens contemporâneos, afirma que “[...] brotamos de uma série interminável de gerações de assassinos, que tinham a sede de matar em seu sangue [...]”. Por isso, a história da humanidade apresenta um repertório de incontáveis 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.” Asnis (2013, p. 22) especifica dois aspectos considerados definidores de uma ação terrorista: “o uso premeditado da violência física sobre certos objetos e pessoas e o fato de que essa violência não tem um objetivo finalista, e, sim, exemplificador”. Quanto ao segundo aspecto, o que se pretende com o ato terrorista é expandir o terror para além das vítimas individualmente atingidas. Busca-se aterrorizar outros cidadãos que não foram diretamente agredidos, gerando neles a sensação de insegurança, ansiedade, medo e pânico. Na Convenção Internacional para a Supressão ao Financiamento do Terrorismo, datada de 10 de janeiro do ano 2000, a Organização das Nações Unidas caracterizou o terrorismo da seguinte forma:

[...] ato com intenção de causar a morte de ou lesões corporais graves a um civil, ou a qualquer outra pessoa que não participe ativamente das hostilidades em situação de conflito armado, quando o propósito do referido ato, por sua natureza e contexto, for intimidar uma população, ou compelir um governo ou uma organização internacional a agir ou abster-se de agir. (apud BONOME, 2009, p. 46)

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 impedir 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, no entanto, os propósitos continuam sendo, sobretudo, políticos. O terror imposto e praticado tem como objetivo desanimar os inimigos. A pretensão é fragilizar a confiança da população no Estado, a quem compete garantir a segurança pública. Sentindo-se fragilizada, vulnerável e amedrontada, a população pode aceitar, com mais passividade, a nova situação proposta pelas facções terroristas. Por outro lado, as justificativas buscadas para essas ações, frequentemente, são religiosas. Aqui podemos vislumbrar a relação entre o terrorismo e o fundamentalismo religioso. Busca-se fundamentar o sentido para o terror em argumentos religiosos e em discursos populares e elementos simbólicos da religião (BONOME, 1996).

Ao longo da história das religiões, não é raro encontrar o uso da violência como meio para afirmação e imposição de crenças (ENRIQUEZ, 2001). Hoje, porém, amiúde, a religião passa a ser usada para justificar diversos atos de violência no fenômeno do terrorismo, mesmo que este tenha um cunho mais político e ideológico do que propriamente religioso.

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 (COLLINS, 2006). Os discursos terroristas servem-se dessas polarizações, aplicando-as em relação às diferenças raciais, sociais e culturais. Com esse artifício, pretende-se a legitimação de práticas que são objetivamente absurdas, por atentarem tanto contra a integridade das vítimas como também dos protagonistas dessas práticas. 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 de alguns grupos extremistas. Essa tática se encontra presente, por exemplo, nos atentados à bomba e nos suicídios praticados por extremistas islâmicos da vertente xiita (BONOME, 2009).

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. Outra é a vítima estratégica, que é a sobrevivente ao atentado. Esta permanece com sequelas psicológicas, afetada por uma insegurança constante. Há, ainda, 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 (BONOME, 2009).

Alguns países buscam coibir as práticas terroristas por meio de suas legislações. No caso da Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988, o terrorismo é considerado crime inafiançável e insuscetível de graça ou anistia. A mesma constituição ainda estabelece que um dos princípios que regem as relações internacionais da república brasileira é o repúdio ao terrorismo (BRASIL, 1988).

### ***2.6.1 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*<sup>47</sup>, as sociedades estão estruturadas com base em princípios religiosos. Sob essa perspectiva, Enriquez (2001) afirma que “a religião [...] está na própria base da instauração da comunidade (e mais tarde da sociedade) e de seus modos de gestão política.” A identidade de um povo, inclusive, 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 em discursos religiosos, pois, dessa forma, conseguem respeitabilidade, aceitação e reconhecimento por parte das pessoas. Bonome (2009), nesse sentido, ressalta o caso dos Estados Unidos, onde algumas leis são estabelecidas a partir de necessidades momentâneas e como estratégias políticas e bélicas. Mas essas leis precisam do apoio popular. O apoio é então buscado através da mídia que, servindo-se de um discurso pautado pelo fundamentalismo religioso, justifica a criação e a modificação das leis. Uma vez

---

<sup>47</sup> Expressão latina que significa **Direito Divino**. Refere-se 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.

que as leis criadas são apresentadas como doutrinas religiosas, a aceitação delas é muito maior pela população e sua aplicação se torna mais eficaz.

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

Não obstante, tal como são, essas ideias – ideias religiosas 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 ideias o valor que é para elas reivindicado.

Conforme Freud (1933c, v. 22, p. 158) ainda acentua, “[...] a religião é um poder imenso que tem a seu serviço as mais fortes emoções dos seres humanos.” Lacan (1974/2005, p. 65) também enfatiza que é “[...] impossível imaginar quão poderosa é a religião.” É justamente por causa dessa força e da profunda influência que ela tem, na sociedade, que o instrumento mais utilizado para justificar o terrorismo, não raro, é o discurso religioso fundamentalista. Se o terrorismo vem pautado por interesses políticos – embora nem sempre partidários –, os pressupostos e dogmas da religião podem lhe servir como legitimação.

Por detrás do ato terrorista, pode estar presente a falta de esperança e de perspectivas de vida, o que leva muitas pessoas ao desespero e até ao ponto de explodir o próprio corpo como alternativa política. E como o discurso religioso fundamentalista produz a expectativa de um novo mundo e de 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. As representações extraídas do universo religioso e relacionadas às justificativas podem ser, por exemplo, a representação do diabo, do mal ou do inimigo, que precisam ser aniquilados para que a paz e a sobrevivência da família e da sociedade sejam conquistadas (BONOME, 2009).

Nesse ponto, é possível compreender o caráter altruísta que Asnis (2013) aponta no suicídio do homem-bomba, cuja crença o faz conceber seu ato de autoextermínio como fonte de benefícios para si, para a própria família e para sua pátria. Em seu ambiente comum, ele é exaltado como mártir, patriota e defensor da honra do país e da família. “Com base, por exemplo, em crenças religiosas”, detalha Asnis (2013, p. 131), “um indivíduo pode sacrificar sua vida pelo suposto bem do grupo e/ou porque considera ser esse seu dever em defesa de ideais ou de outros seres humanos.”

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 é possível perceber a nuance política atrelada ao simbolismo religioso, pois, mais que a própria morte, o que o terrorista deseja talvez seja 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, especificamente, entrega a vida pela causa que abraça. Ele é, sobretudo, um crente fanático por seus ideais de divindade, de humanidade, de religiosidade e de amor ao próximo. Luta para estabelecer o reinado de seu deus no mundo. O que almeja, objetivamente, não é tanto a destruição do próximo e, menos ainda, de inocentes, mas a destruição do inimigo. Esse inimigo, contudo, é construído e sustentado através do discurso religioso que, por sua vez, é fundamentado nos escritos sagrados (COLLINS, 2006). 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, todavia, podem, simplesmente, ser pessoas estigmatizadas com atributos que as fazem ser consideradas como opositoras da ordem desejada pelo ser sobrenatural.

Os objetivos dos quais o terrorista está imbuído são estimados, por ele, como superiores e o custo das ações para alcançá-los 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 (BONOME, 2009).

Ribeiro (2011, p. 586) considera que o problema do fanatismo religioso, que eventualmente serve 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 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 [a religião] como um valor absoluto.”

A partir do exposto, pode-se inferir que é o terrorismo que precisa se justificar pelo fundamentalismo religioso e que não é o fundamentalismo que gera o terrorismo (BONOME, 2009). Armstrong (2001) afirma, inclusive, que a grande maioria dos fundamentalistas se opõe aos atos de terrorismo, embora eles mantenham uma forte tendência exclusivista e uma postura condenatória para com quem não partilha de suas ideias. Asnis (2013) faz até uma distinção entre islâmicos tradicionais que, seguindo preceitos religiosos, condenam atos de terrorismo como o suicídio e islâmicos fundamentalistas que, por sua vez, apoiam as práticas dos homens-bomba.

No campo da religião, o fundamentalismo que condena os valores modernos e busca afirmar os valores considerados tradicionais representa uma rejeição pelo mundo ou uma forma de ascetismo religioso. É dessa atitude de negação do mundo e hostilização de um inimigo que o terrorismo se apropria para justificar seus próprios fins destrutivos. Essa justificativa pode ser buscada, inclusive, nos textos sagrados das religiões. Basta analisar tais textos para se perceber que é possível encontrar, neles, elementos capazes de serem manipulados e utilizados para finalidades terroristas (DIETRICH, 2013). No Alcorão, por exemplo, encontra-se a ideia de que a guerra é uma prescrição divina que pode, inclusive, trazer benefícios aos fiéis: “A guerra foi-vos prescrita, e vós a detestais. Mas quantas coisas detestais que acabam vos beneficiando, e quantas coisas amais que acabam vos prejudicando! Deus sabe, e vós não sabeis! (O ALCORÃO 2, 215).

Várias outras passagens do texto corânico são suscetíveis a serem utilizadas para preconizar a guerra, como as seguintes:

Não há igualdade entre os crentes e os que permanecem em casa, sem serem inválidos, e os que combatem e arriscam bens e vida a serviço de Deus. Deus eleva os que lutam por ele com seus bens e sua vida um grau acima dos outros. A todos, Deus promete excelente recompensa, mas conferirá aos combatentes paga superior à dos que permanecem em casa. (O ALCORÃO 4, 94).

“E não fraquejeis na perseguição dos inimigos; pois, se sofrerdes, sofrerão tanto quanto vós; e vós esperais de Deus o que eles não esperam. Deus é conhecedor e sábio.” (O ALCORÃO 4, 104).

“Mas quando os meses sagrados tiverem transcorridos, matai os idólatras onde quer que os encontréis e capturai-os e cercai-os e usai de emboscadas contra eles. Se se arrependermos e recitarem a oração e pagarem o tributo, então libertai-os.” (O ALCORÃO 9, 4).

“Que combatam pela causa de Deus os que trocam esta vida terrena pela futura! Pois quem combater pela causa de Deus, quer sucumba quer vença, conceder-lhe-emos grandes recompensas. (O ALCORÃO 4, 73)

Nos escritos do Antigo Testamento, igualmente, encontram-se textos nos quais a violência é pedida, em prece, e incentivada contra os povos oponentes dos israelitas. O assassinato dos adversários ainda é desejado e instigado pelo próprio Deus, conforme está literalmente expresso. Eis algumas citações:

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 veja 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).

Este Deus é para nós o Deus das vitórias, e as portas da morte pertencem a Deus o Senhor. Mas Deus esmaga a cabeça dos seus inimigos, o crânio cabeludo daquele que vive nos seus crimes. O Senhor disse: “Eu faço vir do Bashan, eu faço vir dos abismos do mar, a fim de que os pises aos pés no sangue, e a língua dos teus cães tenha sua parte dos inimigos. (SALMOS 68, 21-24)

Assim fala o Senhor de todo poder: Vou pedir contas a Amaleq pelo que fez a Israel, barrando-lhe o caminho, quando subia do Egito. Vai, pois, agora, e combate Amaleq. Deveis votar ao interdito tudo o que lhe pertence. Não lhe pouparás nada. Entregarás tudo ao extermínio: homens, mulheres, crianças e recém-nascidos, bois e ovelhas, camelos e jumentos. (1 SAMUEL 15,2-3)

Outro exemplo pode ser encontrado no livro do Êxodo, onde está escrito 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 seja conquistada a libertação dos oprimidos. O terror é então compreendido como ação de Deus pela libertação do povo explorado.

No Novo Testamento, considerado escritura sagrada pelos cristãos, encontram-se, de modo semelhante, textos que, extraídos de seu contexto próprio, podem servir a interpretações que sustentem uma mentalidade de combate aos supostos 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). Outro trecho neotestamentário com semelhante teor combativo é este: “Quem não está comigo está contra mim e quem não ajunta comigo, dispersa” (LUCAS, 11, 23).

Numa das cartas atribuídas ao apóstolo Paulo, há, igualmente, um trecho que expressa a ideia de incompatibilidade e impossibilidade de convivência entre os cristãos e os não cristãos:

Não formeis parilha díspar com os incrédulos. Pois que associação pode haver entre a justiça e a impiedade? Que união entre a luz e as trevas? Que acordo entre Cristo e Belial<sup>48</sup>? Que relação entre o crente e o incrédulo? Que há de comum entre o templo de Deus e os ídolos? Pois nós somos o templo do Deus vivo [...]”. (2 CORÍNTIOS 6, 14-16).

Os textos supracitados e outros de livros religiosos antigos “[...] podem nos contar mais sobre os propósitos de seus autores humanos que sobre os propósitos de Deus”, conforme adverte Collins (2006). A despeito disso, são textos que, conforme o interesse de quem os lê, podem ser utilizados para justificar a guerra e o terror causado aos inimigos, tachados de maus, infiéis, incrédulos ou pecadores. Isso é corroborado por Dietrich (2013, p. 6) que, ao se referir especificamente à Bíblia, diz que ela “[...] contém muitos textos que explicitamente incitam e comandam atos de violência, discriminação e exclusão em nome de Deus, aos quais ainda hoje se recorre para justificar atitudes e atos semelhantes.” James Barr (apud COLLINS, 2006, p. 24), ao se referir a narrativas bíblicas como estas, diz que o problema não é o fato delas descreverem fatos antigos ou simplesmente serem textos fictícios. O problema é que nelas há, literalmente expressa, uma recomendação para certa forma de destruição. Por esse motivo, “[...] não são reflexões ingênuas de prática primitiva, mas enunciados ideológicos programáticos” [...] de uma determinada época.

É igualmente possível identificar 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 é possível 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

---

<sup>48</sup> Em nota de rodapé, a *Bíblia: tradução ecumênica* (1994, p. 2240), publicada pela Editora Loyola, explica que Belial é um termo usado para expressar a ideia de “coisa à-toa” ou o nada por excelência. Em textos antigos, típicos da cultura hebraica, é utilizado para se referir a ídolo ou como um nome para Satanás, bem como para o espírito das trevas.

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 de uma preconizada tradição, de busca da pureza e santidade, de resgate e manutenção de uma ordem primeira, imutável e querida pela divindade, qualquer iniciativa terrorista pode encontrar, em qualquer cultura, esses ideais e tomá-los para legitimar a violência a ser praticada. Se o fundamentalismo é capaz de 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, ou seja, o lado opositor (BONOME, 2009).

A luta terrorista, em vários contextos, acontece 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 se libertarem da opressão e da abusiva ingerência de um Estado –, normalmente, estão presentes indivíduos que têm o mais forte desejo de fazer seus semelhantes usufruírem a idade de ouro com 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. Não raro, são os que mais derramam o próprio sangue em suas ações terroristas, carregadas de esperanças escatológicas pela intervenção divina na mundanidade profana. Já nas ações terroristas do Estado, os que mais derramam sangue alheio são aqueles que têm o desejo de dominar outros povos, submetendo-os ao seu poderio bélico, econômico e político (BONOME, 2009).

Nesse entrecruzamento entre ideologias políticas e econômicas com o universo religioso fundamentalista, percebe-se a perigosa mistura entre religião e política. Quando se relacionam convicções e pretensões políticas extremas com a religião, ensejam-se as mais diversas atrocidades, pois, no universo simbólico-religioso, há elementos abundantes e passíveis de serem manipulados em nome dos mais variados objetivos ideológicos. Nas palavras de Silva (2018, p. 65, 72),

Quando a religião e a política se vinculam, as intolerâncias religiosa e laica atuam em simbiose: politiza-se a religião e sacraliza-se a política. [...] Na medida em que religião e política se fundem, a recusa de caráter religioso é também a rejeição da autoridade que encarna o poder político.

É nesse contexto que a política se faz religião, quando a religião torna-se instrumento de manipulação política. O líder político pode então ser transformado numa espécie de profeta portador da vontade divina e sua palavra se torna 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, outrossim, ser utilizado por grupos religiosos para, simplesmente, afirmarem suas convicções, como ocorre em determinados meios fundamentalistas judeus, cristãos e islâmicos. Segundo o parecer de Armstrong (2001, p. 358), “a fé fundamentalista, seja ela judaica, cristã ou muçumana, falha neste teste crucial, quando se torna uma teologia da fúria e do ódio.” Isso acontece, por exemplo, nos grupos terroristas islamistas na Argélia, como a Frente Islâmica de Salvação (FIS), o Exército Islâmico de Salvação (EIS) e o Grupo Islâmico Armado (GIA). Esses grupos muçumanos são responsabilizados por atentados que provocaram a morte de oitenta mil pessoas. Mas há, igualmente, grupos cristãos que se servem de atos terroristas como o IRA<sup>49</sup>, na Irlanda, e a Klu-Klux-Klan (KKK)<sup>50</sup>, nos Estados Unidos da América do Norte.

Eventualmente, o terrorismo se faz presente também nas ações de grupos que buscam afirmação de identidade étnica, como é o caso do 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 (BONOME, 2009).

---

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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.

### 2.6.2 O terrorista como herói

Freud (1915b, v. 14, p. 306) 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 de determinados fundamentalistas islâmicos, para os quais aquele que dá a vida pelo islã é herói e receberá como recompensa o paraíso<sup>51</sup>, onde gozará de prazeres indescritíveis (ASNIS, 2013). No ato de morrer ou matar pela fé, esse tipo de crente demonstra sua irrestrita obediência àquilo que, convictamente, considera ser a vontade de Deus. A obediência cega a essa vontade, de algum modo, toma o lugar da racionalidade. Mesmo quando o fiel não compreende os motivos da ordem divina, ele deve acatá-la. Por essa via, o fundamentalismo leva, primeiramente, ao que Asnis (2013, p. 82) chama de “suicídio do pensamento”, uma vez que incute nas pessoas uma falsa certeza.

Nesse contexto de exacerbado fanatismo, aquele que duvida, que busca pautar as atitudes pela razão ou que pretende compreender a lógica divina se torna alguém recriminado e considerado incrédulo. Isso decorre do fato de que, em meios fanático-religiosos, faz-se presente, de modo veemente, o descrédito pela inteligência, o desprezo pela liberdade humana e a negação da subjetividade desenvolvida, posturas que Onfray (2007) situa, particularmente, em meios religiosos monoteístas. É bastante provável, inclusive, que aqueles que não se submetem à suposta vontade divina sejam excluídos da comunidade, por não renderem a obrigatória homenagem ao Sagrado transcendente e não se sentirem em permanente dívida para com ele (ENQUIQUEZ, 2001). Quem, entretanto, obedece ao suposto mando divino é admirado, considerado santo e exemplo a ser seguido – mesmo quando se explode, como homem-bomba, no meio dos **inimigos**.

A visão antropológica subjacente à conduta de terroristas religiosos é, normalmente, uma concepção dualista do ser humano, na qual o corpo é considerado inferior à alma. O corpo é visto como sede do pecado e, por isso, é transitório e está sujeito à corrupção, sendo, inclusive, desprezado, como Onfray (2007) também salienta nos monoteísmos. 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 (BONOME, 2009).

---

<sup>51</sup> “Esse lugar é descrito literalmente e entendido dogmaticamente como banhado por rios de leite e vinho, abundante em lagos de mel, onde o mártir terá direito a 72 virgens, verá o rosto de Alá e poderá se reunir com várias dezenas de seus familiares prediletos. [...] As promessas referem-se também ao pênis do crente, que, no paraíso, estará eternamente ereto.” (ASNIS, 2013, pp. 95-96)

Por esse modo de conceber o herói da fé, percebe-se que, por detrás do ato heroico do terrorista, há uma lógica de troca (BONOME, 2009), semelhante à lógica de compensações presente em outros grupos religiosos fundamentalistas não terroristas (ORO, 1996). 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, privados 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 de 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 a sua causa comum.

Há, como Asnis (2013, p. 93) pondera, uma “caldo de cultura” criado pela situação de guerra, desemprego, desesperança, pobreza financeira e humilhação, no qual o radicalismo religioso se torna propício e atrativo. Inclusive, “os próprios líderes do Hamas<sup>52</sup> reconhecem que pobreza e desesperança aumentam o apoio para sua causa”.

A doação e a entrega de si a tal tipo de causa 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 aliança e da igualdade estabelecidas entre os que se amparam. O interesse pode estar na intenção de construir uma identidade para o grupo e um ambiente comum para os que professam a mesma fé.

Dentro dessa mesma lógica, situa-se 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. Recebem ainda, da fé que professam, a promessa de um paraíso fabuloso. Bonome (2009) ressalta que, em alguns meios fundamentalistas islâmicos, aquele que entrega a vida através de atentados suicidas tem, ademais, uma ajuda financeira garantida para sua família. O *zaqat*, imposto religioso de esmola, normalmente é destinado às famílias dos suicidas. No caso dos homens-bomba, Asnis (2013, p. 99) especifica que

Quanto aos familiares, esses receberão uma doação em dinheiro (cerca de 5.000 dólares), suprimentos alimentícios, sendo que o nome de sua família será homenageado e ganhará muita importância. O homem-bomba e sua família passarão a ser considerados *shaheed*, em árabe, mártir ou herói.

---

<sup>52</sup> Movimento de resistência islâmica fundado pelo imã e ativista palestino Ahmed Yassim. Como organização político-militar palestina, atualmente, governa a Faixa de Gaza, mantém sede na Cidade de Gaza e está profundamente envolvido no conflito israelense-palestino.

Essa forma de relação entre o indivíduo e sua comunidade demonstra que, “atrás do herói, está a massa: ele a representa na narrativa mítica e, na realidade psicológica, ele é o lugar de projeção das aspirações dela” (MELLOR, 2004, p. 101).

Os extremistas religiosos têm consciência de que dão a vida em troca de algo melhor, que é a vida esperada para depois da morte. Resolutos, “[...] dirigem-se à morte com esperança de recompensas, convictos e orgulhosos de sua ação.” (ASNIS, 2013, p. 105). Essa consciência é formada através de uma educação religiosa pautada por ideais fundamentalistas. Quando essa consciência chega ao extremismo religioso, dá-se margem ao terrorismo. Armstrong (2001) cita um exemplo disso a partir da eclosão da guerra entre Irã e Iraque, ocorrida em 20 de setembro de 1980. No discurso religioso propalado no Irã, a revolução que se desencadeou, desde aquele momento, não visava à prosperidade econômica ou integridade territorial, mas se destinava a preservar a unidade da comunidade islâmica (*umma*), que deveria ser um reflexo da unidade de Alá. Os muçulmanos deveriam, portanto, colocar-se em combate em nome da unidade divina (*tawhid*) e para conquistar a unidade entre eles mesmos.

Desde que a guerra foi declarada, muitos adolescentes se aglomeraram nas mesquitas, desejosos de serem enviados para o front. A partir disso, formou-se um exército de mais de vinte milhões de jovens dispostos ao combate. Depois que o governo expediu um edito autorizando que meninos maiores de doze anos se alistassem sem a autorização dos pais, dezenas de milhares de adolescentes partiram para a guerra, levando consigo o ideal do martírio, simbolizado por uma faixa carmim amarrada na testa. Em sua consciência, estavam convictos de que se dedicavam ao supremo ascetismo, através do qual o islamita supera o próprio eu para chegar à união com Deus. Assumiam a morte não como o nada, mas como o momento mais relevante da vida e expressavam alegria por lutar ao lado de amigos no caminho do paraíso. Acreditavam que morriam para testemunhar o primado do Invisível e que estavam ajudando o Irã a se tornar um país divino. O martírio se tornou intensamente cultuado – especialmente o martírio de jovens – e passou a integrar a “revolta do Irã contra o pragmatismo racional do Ocidente e a *Jihad* Maior pela alma da nação” (ARMSTRONG, 2001, p. 364).

O episódio ocorrido no contexto iraniano expressa a ideia do auto sacrifício, apresentada por Mbembe (2016, p. 145). Para o filósofo camaronês, o auto sacrificado busca apossar-se da própria morte e encará-la com firmeza. O ato de se submeter à morte e se tornar vítima pelo próprio empenho tem um caráter espetacular e expressa um poder derivado da convicção de que a destruição do próprio corpo não impede a continuidade do ser. “A ideia consiste na existência do ser fora de nós.”

O caráter espetacular do terrorismo é considerado por Signates (2020) como tática de guerra, pois o atentado terrorista é produzido para ser visto. Possui, portanto, uma dimensão comunicacional. O que se pretende-se alcançar, através dos atentados, não é só o maior número de vítimas, mas também a maior visibilidade possível. Por isso, o atentado, além de visar ao inimigo e à vítima – cuja vida é destituída de relevância – endereça-se também a um outro bastante específico: “[...] aquele que se espera que perceba, tema e, sobretudo, divulgue a ação violenta.” (SIGNATES, 2020, p. 505). Nesse caso, a televisão se presta a ser uma verdadeira caixa de ressonância ao mostrar o espetáculo, “[...] às vezes em ritmo de folhetim ou de novela.” (WELLAUSEN, 2002, p. 97)

Em determinados contextos, o terrorista também é considerado mártir – além de herói – por causa de sua resistência política justificada pela religião. Asnis (2013, p. 119) salienta que, “para o islã fundamentalista, tirar a vida com explosivos em nome de uma suposta causa, torna o indivíduo um mártir”. Bonome (2009) lembra, no entanto, que 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 direto da situação. Sua morte, “[...] anda de mãos dadas com a morte do outro. Homicídio e suicídio são realizados no mesmo ato” (MBEMBE, 2016, p. 143).

Em sua consideração acerca do martírio assumido por homens-bomba, Mbembe (2016) precisa que eles não apenas escondem armas no corpo, mas o próprio corpo se transforma em verdadeira arma. Nessa forma de martírio, a vontade de morrer está associada à vontade de levar o inimigo consigo. A lógica, portanto, seria esta: eliminar a possibilidade de vida para todos.

### ***2.6.3 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, pois, em seu viés totalitário, as ideologias visam à obediência aos detentores do saber ou do poder, entre os quais podem figurar os chefes de Estado

(ENRIQUEZ, 2001). Quando se percebe a relutância ou a resistência da população – ou de alguma parcela dela – com 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 de Estado. Nesse caso, temos um paradoxo, pois o terror utilizado pelo Estado para intimidar grupos ou populações é apresentado, por seus agentes, como ética e legalmente comum. O terror, porém, é considerado execrável quando parte de pessoas ou organizações que viram esgotar todas as possibilidades de negociação, de libertação e de sobrevivência. O Estado, portanto, pode se configurar como um agente, um financiador e incentivador do terror, quando este tem como ponto de partida o próprio aparelho estatal. 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 (BONOME, 2009).

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. Apesar desses regimes de governo terem utilizado meios violentos de imposição e retaliação à sociedade, não foram classificados como governos terroristas. Ao contrário, as pessoas e grupos que se opunham aos governos desses países é que eram tachados de subversivos e, portanto, eram coibidos de alguma forma (BONOME, 2009). No Brasil, especificamente, o terrorismo já foi praticado com objetivos políticos durante o governo militar, através da violência psicológica, da tortura e morte de muitos civis. 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. Percebe-se, nisso, que a tática do Estado totalitário é legitimar juridicamente sua ação terrorista (SKIDMORE, 1988).

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 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 ações 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 (BONOME, 2009).

Na luta contra o terrorismo praticado pelo Estado, eventualmente 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 de uma suposta 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. Na perspectiva de Bonome (2009), essa situação pode propiciar a ideia de que o terrorismo e a rebelião – promovidos por grupos específicos ou indivíduos – sejam considerados legítimos, pelo fato de serem efetuados como reação às injustiças e repressões cometidas pelo Estado.

#### ***2.6.4 O terror mesclado ao fundamentalismo islâmico e protestante no atentado de 11 de setembro de 2001***

Amiúde, a imprensa noticia atentados terroristas que ocorrem pelo mundo, relacionando-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 seus supostos mentores e promotores.

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. Asnis (2013, p. 99) menciona o matiz religioso que, quase sempre, é apontado naquele acontecimento: os autores teriam agido movidos pela crença de que estariam colaborando com o *jihad*, a guerra santa contra os infiéis, conforme o entendimento deles. Consoante a isso, no mesmo dia em que sacrificaram a própria vida, estariam no paraíso e teriam o perdão de todos os seus pecados. Tratar-se-ia, portanto de “[...] um rito religioso institucionalizado por uma determinada seita, como uma forma de ir para o céu sem ter de esperar a ressurreição, de acordo com uma interpretação errada do islã”.

Em outro ângulo, na análise de Rouanet (2001), o conflito árabe-israelense estava na origem daquela tragédia, pois os americanos foram atacados por causa da sua condição de

cúmplices do Estado de Israel. Os alvos atingidos pelos terroristas possuíam grande força simbólica, de tal modo que, ao implodirem as torres gêmeas, os agressores destruíram não apenas os edifícios mais altos de Nova Iorque, como também estilhaçaram um símbolo da imagem familiar da nação norte-americana e de sua suposta supremacia. Após o atentado, desencadeou-se uma onda de patriotismo, que demonstrou a importância que aqueles edifícios desempenhavam no imaginário popular dos estadunidenses (BORRADORI, 2004).

A reação do governo americano, sob a presidência de George Walker Bush, foi marcada pela preocupação em demonstrar que existe um Estado forte e que este faria o que fosse necessário para salvaguardar os que estavam sob sua jurisdição<sup>53</sup>. Na ocasião, o presidente dirigiu, à nação, um discurso permeado pelo fundamentalismo religioso protestante da cultura WASP<sup>54</sup>. Os WASP associam, imediatamente, os extremistas muçulmanos à figura do demônio. Fazem 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 (BONOME, 2009).

Em alguns trechos do discurso antiterrorista – proferido pelo então presidente Bush –, é possível perceber o forte apelo à religião estadunidense que, frequentemente, deu o aporte ideológico necessário para as ações bélicas e para a ostentação de superioridade da nação ianque (COLLINS, 2006). No discurso, fazem-se presentes o ideário e o patriotismo messiânicos, através dos quais se sustenta a ideia de que os Estados Unidos são o povo escolhido por Deus para levar a justiça, a liberdade e a verdade ao mundo todo (ORO, 1996). Essa é, justamente, uma das principais premissas da mentalidade protestante fundamentalista presente naquele país, segundo a qual a América é uma nação divinamente eleita e, portanto, amá-la equivale a amar a Deus (ROUANET, 2001). Foi também insinuada, na comunicação do presidente, 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 (BONOME, 2009).

---

<sup>53</sup> No dia 7 de outubro de 2001, tropas norte-americanas ocuparam o Afeganistão, com o objetivo de caçar e combater a organização terrorista responsável pelo atentado. A ocupação durou vinte anos, provocando guerra e morte de milhares de militares americanos e também de militares e civis afegãos. Em agosto de 2021, os Estados Unidos fizeram a retirada definitiva de suas tropas, o que facilitou a retomada do poder pelo grupo extremista Talibã. No dia 15 de agosto, depois de já terem dominado várias cidades afegãs, os extremistas conquistaram a capital Cabul e deram prosseguimento à implantação de um novo governo, novamente sob seu poder.

<sup>54</sup> 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.

Ao conclamar todos os países para se unirem aos Estados Unidos na luta contra os terroristas – de modo que quem não se aliasse estaria do lado dos inimigos –, percebe-se que o discurso do presidente estava impregnado pela 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, utilizou-se de um discurso com tonalidade religiosa para defender interesses de ordem política e estratégica.

Os norte-americanos deflagrariam, conforme o discurso presidencial, uma ação antiterrorista baseada não em leis supranacionais, mas em leis e princípios internos (BONOME, 2009). É perceptível 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 inteira. É possível notar, ainda, 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. Rouanet (2001) observa que, na fala do presidente da maior potência mundial, não foi dado o direito à neutralidade nem a Deus em meio ao confronto. Salienta ainda que, por sua vez, os “aiatolás do Pentágono não fizeram por menos: batizaram a operação antiterrorista de Justiça Infinita, termo de origem claramente bíblica, porque só a justiça divina pode ser considerada infinita” (ROUANET, 2001, p. 3).

A tradição protestante puritana, presente nos Estados Unidos, sustenta a ideia de que o mal se faz presente no mundo. Esse mal precisa ser materializado para ser percebido e combatido, ou então exorcizado da sociedade (BONOME, 2009). Esse pensamento também se faz notar quando, na fala do presidente, é apontado, de modo categórico, quem é o principal inimigo a ser derrotado e aniquilado: a organização terrorista *Al-Qaeda*<sup>55</sup> e quem não estivesse aliado à causa norte-americana em seu combate contra seus adversários. Eis alguns trechos do discurso:

---

<sup>55</sup> *Al-Qaeda* é um vocábulo árabe que significa, em português, **A base** ou **O alicerce**. Trata-se de uma organização fundamentalista islâmica internacional, cujo fundador, ex-líder e principal colaborador seria Osama Bin Laden, que, segundo Rouanet (2001), tinha o projeto de fundar um califado pan-islâmico. A organização é constituída por células colaborativas e independentes, que visam a disputar o poder geopolítico no oriente médio. Em seus quadros, foi constatada a participação de egípcios, jordanianos, iemenitas e sauditas, além de contar com uma rede de apoio espalhada por quase cinquenta países (ROUANET, 2001). 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. O ataque contra a sede do jornal Charlie Hebdo, em Paris, no dia sete de janeiro de 2015, também foi atribuído a esses terroristas.

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 sobre nosso povo e nosso futuro. Atrairemos 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)

Nessa reação norte-americana, fica exposto 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. No conflito, é possível perceber, portanto, a utilização das duas formas de fundamentalismo distinguidas por Bonome (2009): 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. Rouanet (2001) vai além, afirmando que, naquele trágico confronto, estiveram presentes três fundamentalismos, incluindo o judaico junto aos outros dois mencionados. No seu entendimento, a dimensão ideológica daquela crise só pode ser entendida levando-se em conta que os três fundamentalismos se imiscuíram no embate.

Collins (2006) acentua o fato de que o apelo ao arcabouço simbólico da bíblia é prática frequente na retórica política ianque há séculos. Durante a ocupação do território da New England, por exemplo, os puritanos sustentavam ideologicamente suas ações invasivas através de textos bíblicos, nos quais são narrados os episódios das apropriações que os israelitas fizeram das terras dos povos amalecitas e cananeus. Em 1689, os colonizadores foram açoitados a avançarem contra tribos americanas nativas, identificadas, no discurso político-religioso, com o povo de Amaleq, que se interpunha ao povo de Israel no deserto (ÊXODO 17, 8-16). Durante todo o século XVIII, o puritanismo norte-americano continuou se valendo desse tipo de discurso de conquista e “analogias bíblicas continuam fazendo parte da retórica política americana até o presente” (COLLINS, 2006, p. 31).

Conforme Bonome (2009) afirma, atualmente, o fundamentalismo religioso protestante é apropriado, nos Estados Unidos, também 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 atos violentos, depredando clínicas de abortamento 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*) e aos movimentos antiaborto e antiambientalistas, além de acreditarem na supremacia dos brancos. De acordo com a apreciação de Rouanet (2001), a

direita religiosa fundamentalista estadunidense se tornou uma irresistível força eleitoral nos dias atuais. O poder dela ultrapassa os Estados Unidos, chegando, inclusive, ao Brasil, onde há uma enorme variedade de seitas evangélicas e pentecostais que são ramificações do fundamentalismo norte-americano.

Exemplo mais recente de explícito apelo religioso para fins políticos, por parte do governo americano, pode ser ressaltado na conduta do presidente Donald Trump, durante protestos contra o racismo, acontecidos no final de maio e início de junho de 2020. Conforme notícia do Jornal Folha de São Paulo, em 25 de maio daquele ano, na cidade de Minneapolis, um negro norte-americano – chamado George Floyd – morreu sufocado, depois de ter sido imobilizado no chão por policiais brancos, durante uma operação policial. A morte resultou da pressão que um dos agentes fez, com o joelho, sobre o pescoço da vítima, causando-lhe asfixia. O fato, considerado ato de racismo, desencadeou uma onda de intensas e indômitas mobilizações da população que perduraram por vários dias, em muitas cidades estadunidenses, e, posteriormente, propagaram-se em outros países (CASO..., 2020).

Segundo Presse (2020), no dia primeiro de junho, em meio ao acirramento das manifestações populares, o presidente norte-americano proferiu um solene discurso à nação. Com tons marciais, prometeu mobilizar forças militares para reprimir os protestos raciais que, naquele momento, estavam se configurando como os maiores acontecidos nos Estados Unidos, desde a década de 1960. Logo após o discurso, Trump realizou um gesto emblemático: durante alguns minutos, segurando e erguendo uma Bíblia, posou para fotos diante de um templo religioso protestante, situado próximo à Casa Branca e depredado durante as manifestações no dia anterior. No dia seguinte, o presidente se dirigiu ainda a um santuário católico, dedicado ao Papa João Paulo II e situado no nordeste de Washington. No local, posou também para fotos, ao lado da primeira dama e diante de uma estátua do Papa. Ambos os atos do presidente foram interpretados como gestos políticos. Líderes norte-americanos do catolicismo e do protestantismo criticaram Trump, alegando que ele havia instrumentalizado símbolos religiosos, a fim de garantir legitimidade para sua autoridade e seus posicionamentos frente aos protestos. Para os críticos, os atos do presidente, apelando para o sagrado diante da imprensa, tiveram a intenção de ganhar o apoio dos cristãos. Em nota referida no site Vatican News, o arcebispo católico de Washington, Dom Wilton D. Gregory, condenou a visita de Trump ao monumento religioso, reprovando a utilização do local para objetivos políticos, naquele momento conturbado em que o país se encontrava (ARCEBISPO, 2020).

De acordo com relato de Barría (2021), houve um intenso jogo de aproximação e de interesses entre o poder político e grupos religiosos de vertente fundamentalista e conservadora

ao longo do governo de Trump. Em abril do ano de 2020, por exemplo, – último de seu primeiro mandato presidencial – quando estava em curso a pandemia de Covid-19, foi lançado, pelo governo, o Programa de Proteção das Folhas de Pagamento. Em princípio, esse programa objetivava auxiliar financeiramente as pequenas empresas que lutavam contra a crise econômica então deflagrada, concedendo-lhes empréstimos perdoáveis e promovendo a proteção de empregos. Todavia, muitas empresas de pequeno porte, sobretudo as pertencentes a minorias, reclamaram que não receberam o prometido auxílio, mesmo estando prestes a falirem. Em contrapartida, grandes e milionárias igrejas norte-americanas receberam prontamente recursos do programa, mesmo possuindo reservas em dinheiro. Televangelistas estadunidenses bilionários, líderes de megaigrejas e detentores de grandes redes religiosas de televisão obtiveram enormes quantias de dinheiro como ajuda fiscal para suas instituições vinculadas à religião. Desde o início da pandemia até o final do primeiro mandato de Trump, o referido programa já havia destinado 78,6 milhões de dólares a televangelistas, canais religiosos e igrejas com presença televisiva.

### 3 SEGUNDO CAPÍTULO: A ELABORAÇÃO FREUDIANA SOBRE AS PULSÕES

*“Conheces esse mistério? É o duelo do diabo e de Deus, sendo o coração humano o campo de batalha.”* (DOSTOIÉVSKI, 1970, p. 113).

Pensar o fundamentalismo religioso a partir da pulsão de morte requer um aprofundamento sobre este 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.

#### 3.1 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 explorados. Conforme ele mesmo admite, “a pesquisa psicanalítica não podia, tal como um sistema filosófico, produzir uma estrutura teórica completa e já pronta” (FREUD, 1923/2006b, v. 19, p. 48). Ao contrário, a produção psicanalítica, como seu primeiro autor relata, “teve de encontrar seu rumo passo a passo ao longo do caminho da compreensão das complexidades da mente, efetuando uma dissecação analítica tanto dos fenômenos normais quanto dos anormais” (FREUD, 1923b, v. 19, p. 48). 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, 1933b, v. 22, p. 97-98).

Freud (1933b) 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 (1923/2006a, v. 18, p. 271) diz que a teoria

das pulsões passou por “desenvolvimentos que ainda se acham progredindo.” Consoante a isso, dez anos mais tarde, ele expressa claramente que há “inovação na teoria dos instintos” (FREUD, 1933b, v. 22, p. 105). Garcia-Roza (1990) observa que essa incompletude e inacabamento da teoria constituem um índice do paciente e cuidadoso trabalho de produção teórica por parte de Freud e não da insondável profundidade do conceito de pulsão.

No curso da constante construção do seu pensamento, Freud (1933b, v. 22, p. 106) ainda alude à substituição de uma teoria das pulsões por outra a partir do fenômeno do masoquismo, que se apresentou como “uma pedra no caminho” da teoria anterior. Nesse sentido, Gomes (2001) também afirma que, em Freud, há duas teorias sobre as pulsões e, conseqüentemente, há duas concepções diferentes sobre elas. 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. O novo constructo teórico se fundamenta em duas tendências gerais presentes em toda matéria viva: a tendência à atração, à aproximação e à unificação e outra tendência contrária que leva à repulsão, à separação, à dissolução e ao retorno ao estado inanimado (FREUD, 1933b).

Além de apresentarem concepções diferentes sobre a 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 (1933b) 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, 1933b, v. 22, p. 105).

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

### 3.2 A primeira formalização freudiana sobre as pulsões

O termo *trieb* diz respeito a uma “[...] noção primordial, e a mais enigmática, da teoria [...]” psicanalítica, segundo observação de Lacan (1974/2005, p. 52). A palavra 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, 1895/2006b, v. 1, p. 369). Nesse escrito, o autor 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, 1895b, v. 1, p. 368). Pode se perceber aqui uma primeira ideia 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. Esclarece 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, 1905/2006).

A primeira sistematização da teoria das pulsões pode ser encontrada em *Os instintos e suas vicissitudes*, 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. Apresenta-se, no entanto, 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, ou também como o representante psíquico do objeto externo ou da parte do corpo. Pode ainda 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 nele.

Na teoria freudiana, não se pensa em uma pulsão, mas em pulsões. Desse modo, a distinção primeira que encontramos refere-se a pulsões de autoconservação (ou pulsões do ego) e pulsões sexuais (GOMES, 2001). As pulsões sexuais são numerosas, variando conforme sua zona erógena, ou seja, sua fonte. A 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, 1915/2006a).

Há também uma vinculação entre as pulsões sexuais e as de autoconservação. Estas funcionam como apoio para aquelas. Freud (1915a, v. 14, p. 131) 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 autoconservação e não sobre um instinto. Aliás, ao longo da obra freudiana, encontra-se a noção de pulsão de autoconservação e não de instinto de autoconservação. A fome e a sede, por exemplo, são, para ele, pulsões. Acontece também que uma pulsão sexual pode permanecer vinculada a uma de autoconservação pela vida toda, conferindo-lhe, dessa forma, “componentes libidinais, que, no funcionamento normal, escapam à observação com facilidade [...]” (FREUD, 1915a, 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 autoconservação) e o prazer oral refere-se à pulsão oral (sexual).

O fato de Freud considerar a sexualidade e a busca da autoconservação no âmbito das pulsões não significa que ele as equipare. Ao contrário, faz uma distinção entre elas. As pulsões de autoconservação 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, 1917/2006b).

As pulsões de autoconservação 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. Em contrapartida, as pulsões sexuais visam à preservação da espécie, embora nem sempre estejam diretamente atreladas às

funções de reprodução (FREUD, 1915a). 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, 1915a).

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 *Os instintos e suas vicissitudes* (1915a), há certa indefinição no uso das expressões **pulsão sádica e pulsão de domínio** (GOMES, 2001). Freud (1915a) acentua que a finalidade geral e original do sadismo seria a de dominar e humilhar o objeto. Infligir dor, entretanto, 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 autoconservação (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, provêm 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 autoconservação. 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 autoconservação.

Quanto ao ódio, Freud (1915a) propõe que ele deriva mais da luta pela autoconservação 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 autopreservativos, de modo que os instintos sexuais e os do ego possam prontamente desenvolver uma antítese

que repete a do amor e do ódio.” (FREUD, 1915a, 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 (*urges*) 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, 1915a, v. 14, p. 141-142).

Freud, portanto, vincula a repulsa à pulsão de autoconservação. A repulsa, porém, 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.

Na inserção da repulsa no quadro das pulsões de autoconservação, podemos perceber uma ampliação da compreensão acerca das pulsões, 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. 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 (1895b, 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 (GOMES, 2001).

### **3.3 A segunda formalização freudiana sobre as pulsões**

A segunda teoria que Freud elaborou acerca das pulsões é considerada, por Laplanche (1988), como resultado de um movimento histórico identificado a uma evolução complexa, feita de aprofundamentos, de reafirmações e de descobertas.

Na Conferência 32, *Ansiedade e Vida Instintual*, Freud (1933b) reconheceu 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, 1933b, v. 22, 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 autoconservação, agora entra em cena um novo dualismo. Isso fica expresso neste trecho:

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 pulsões 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 (1933b) 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, a agressão e, sobretudo, a volta ao estado inorgânico. Freud faz referência a essa distinção escrevendo o seguinte:

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, 1933b, v. 22, p. 109).

Podemos perceber que, na teoria freudiana, as pulsões passam a ser concebidas como intimamente relacionadas com os processos biológicos presentes nos organismos vivos e, até

mesmo, na matéria inorgânica<sup>56</sup>. Essas forças ou tendências, entretanto, começam a ser pensadas também 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 (MEZAN, 1990).

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. Partindo, agora, 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. Seria inadequado, por exemplo, 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 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, 1933b, v. 22, p. 108).

Desse modo, *Além do princípio do prazer* se mostra como uma obra importante no que diz respeito às novas reflexões de Freud sobre o tema das pulsões. Marca uma fase de suas elaborações que apontará para um tópico relevante da teoria psicanalítica, isto é, para a pulsão de morte. Referida mais tarde, por ele, como “perigosos instintos de morte”, essa nova categoria foi abordada em suas várias formas de atuação no indivíduo:

[...] uma parte são tornados inócuos por sua fusão com componentes eróticos; em parte são desviados para o mundo externo sob a forma de agressividade; enquanto que em grande parte continuam, sem dúvida, seu trabalho interno sem estorvo. (FREUD, 1923b, v. 19, p. 66)

Na nova fase de seu pensamento, Freud primeiramente constata, na matéria viva, uma

---

<sup>56</sup> Na teorização freudiana sobre as pulsões, há frequentes referências à biologia. Recharadt (1988) enfatiza, todavia, que as especulações biológicas de Freud são como andaimes dos quais ele se servia para construir um modelo teórico e que poderiam ser desmontados logo que a obra estivesse concluída, a fim de ser admirada. No que diz respeito especificamente à pulsão de morte, esse autor afirma que, para Freud, tratava-se de uma hipótese que não poderia ser confirmada pela biologia, mas também não poderia ser contradita por ela. Por isso, ele se sentiu livre para aplicar o modelo biológico à psicologia, como também para deixá-lo de lado. A mitologia e a filosofia se apresentaram como modelos mais fecundos e mais adequados para Freud, fazendo com que ele não necessitasse mais da biologia. Ademais, “a pulsão de morte é o nome de um paradigma relativo ao funcionamento psíquico” (RECHARDT, 1988, p. 49). Suas dimensões biológicas transcendem à psicanálise, na qual está inserida como uma questão metafísica. No âmbito empírico, o que é possível, para a psicanálise, é pesquisar a maneira como o paradigma da pulsão de morte pode funcionar como princípio de interpretação.

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, a conclusão então 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, conforme é expresso nesta passagem:

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 [...]”. Destarte, 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 autoconservação 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 durante 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 autoconservação, estariam a serviço da morte, concebida como o alvo principal da vida (GOMES, 2001). É o que pode ser inferido a partir do que é dito sobre as pulsões de autoconservação:

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)

Depois de apresentar esse raciocínio, porém, 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).

Nesse ponto da obra freudiana, as pulsões sexuais são retiradas do âmbito das pulsões de morte, mas as de autoconservação ainda continuam. Mais à frente, no entanto, Freud introduz outra mudança. Retira as pulsões de autoconservação 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 autoconservação 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 passou também por 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. Gutiérrez-Terrazas (2002) atenta especialmente para os percalços no trabalho de elaboração do conceito da pulsão de morte que, conforme afirma, foi construído, por Freud, sobre fundamentos utilizados de maneira contraditória. É por esse motivo que, segundo esse autor, quando psicanalistas pós-freudianos buscaram delimitar o conceito com mais precisão, instauraram-se toda forma de confusão e várias posições contrárias entre eles.

Há, inclusive, relevantes críticas feitas por psicanalistas com relação ao assunto. Jonathan Lear (apud ZIZEK, 2012, p. 155), por exemplo, considera que a pulsão de morte, tal como foi trabalhada por Freud, “[...] não é um conceito positivo com um conteúdo específico, mas uma mera promessa de algum conhecimento inespecífico, a designação de um mistério sedutor, de uma entidade que parece responder pelos fenômenos a serem explicados [...]”. Em seu ponto de vista, ninguém sabe, com exatidão, o que ela significa. Todavia, trata-se de um elemento que, uma vez introduzido por Freud em seus estudos, permanece como um tópico

relevante da teoria psicanalítica, mesmo que tenha suscitado ou continue suscitando críticas e controvérsias.

### 3.4 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 simplesmente descartada ou ultrapassada (GOMES, 2001). Pelo contrário, Freud associa as duas teorias, de tal modo que podemos considerar a primeira dentro da segunda. Laplanche (1988, p. 20), nessa mesma linha de entendimento, interpreta a clássica distinção das duas teorias, na história do pensamento freudiano, não como substituição de uma teoria por outra, mas como complementação entre elas, “vindo a segunda modificar e reequilibrar a primeira”. Um exemplo de associação entre as duas teorias pode ser encontrado 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).

Nesta nota, é ressaltada, novamente, a oposição já estabelecida entre pulsão de vida e pulsão de morte. Concomitantemente, as pulsões sexuais são apresentadas como o mais puro exemplo das pulsões de vida. Vale salientar que, nesse ponto de sua obra, Freud não simplesmente identifica as pulsões sexuais com as pulsões de vida, mas propõe que aquelas são exemplos destas. Sob esse aspecto, Green (1988, p. 62) sugere que, quando Freud ainda nomeia as pulsões de vida como Eros, ou pulsões do amor, ele promove um leve deslizamento semântico, que o conduz a falar não mais em pulsão sexual, mas em “função sexual como meio de conhecer Eros, com o qual não se confunde.” A partir disso, esse autor também afirma que a função sexual e sua manifestação, que é a libido, é a representante de Eros; o que condiria com o postulado segundo o qual só é possível conhecer uma pulsão através de seus representantes psíquicos, ressaltando o fato de que, neste caso, a função sexual, enquanto representante de Eros, não possui todas as propriedades dele. Pela nota supracitada, é possível observar, ainda, que fica mantida a ideia de que sempre há uma relação entre pulsão de vida e pulsão de morte, num menor ou maior grau e, por isso, pode-se inferir que, inclusive nas pulsões sexuais, há a atuação das pulsões de morte.

Outra associação entre as duas teorias pode ser encontrada em *Esboço de psicanálise*, onde Freud (1940/2006) trata, novamente, sobre o desenvolvimento da função sexual, de modo

bastante semelhante como foi tratado em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, e em 1915, em *Os instintos e suas vicissitudes*; duas obras onde ficou elaborada sua primeira teoria das pulsões. No texto precedentemente citado, de 1940, é possível perceber 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**.

Há também uma passagem, em *Esboço de psicanálise*, na qual Freud se refere às pulsões orgânicas de modo geral e que pode ser destacada para ilustrar o modo como ele articula a primeira teoria com a segunda:

Dentro do 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, 1940, v. 23. p. 211)

Na abordagem sobre as pulsões orgânicas – no excerto supracitado –, pode-se conferir como Freud faz referência aos elementos constituintes da pulsão, conforme estabelecidos pela 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, há referência a Eros e à destrutividade, como constituintes das pulsões orgânicas. A pulsão de vida e a pulsão de morte – que são as duas faces da pulsão apresentada por Freud na segunda teoria – estão, portanto, incluídas também nessa mesma abordagem que é feita sobre as pulsões orgânicas.

Outro fragmento do mesmo texto de 1940 onde se pode encontrar, com mais clareza, uma conexão entre os conceitos da primeira teoria das pulsões e os da segunda é o seguinte:

Depois de muito hesitar e vacilar, decidimos presumir a existência de apenas dois instintos básicos, *Eros e o instinto destrutivo*. (O contraste entre os instintos de autopreservação e a preservação da espécie, assim como o contraste entre o amor do ego e o amor objetal, incidem dentro de Eros.) O objetivo do primeiro desses instintos básicos é estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir; o objetivo do segundo, pelo contrário, é desfazer conexões e, assim, destruir coisas. No caso do instinto destrutivo, podemos supor que seu objetivo final é levar o que é vivo a um estado inorgânico. Por essa razão, chamamo-lo também de *instinto de morte*. (FREUD, 1940, v. 23, p. 161).

Percebe-se, neste trecho, que as duas dualidades trabalhadas por Freud na primeira teoria das pulsões – pulsão de autopreservação e pulsão sexual e libido do ego e libido objetal – são inseridas no domínio de Eros, contra o qual se coloca a pulsão destrutiva ou de morte.

Estabelece-se, desse modo, um novo dualismo pulsional que não exclui, mas, ao contrário, inclui os dualismos anteriores.

Com isso pode-se inferir que ambas as teorias freudianas sobre a pulsão se mantêm sob a égide do dualismo. A primeira se fundamentando na oposição entre pulsões do ego e pulsões sexuais. A segunda, no contraste entre a pulsão de vida e a de morte (ASNIS, 2013; FREUD, 1933b). 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, 1933b).

### 3.5 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 ocorre a partir de uma nova percepção de Freud sobre como acontece o processo pulsional. No artigo *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911/2006), está posto que o funcionamento do aparelho psíquico é governado por um princípio regulador vinculado aos processos primários<sup>57</sup>, cuja função é garantir a busca do prazer, evitando tudo o que possa ser causa de desprazer. Na obra *Além do princípio de prazer*, contudo, 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

---

<sup>57</sup> 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 primário, a energia escoou 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).

acontece 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).

Esse **além do princípio do prazer**, constatado por Freud, serviu como indicativo no percurso de sua especulação a respeito da pulsão de morte. E, conforme Garcia-Roza (1990, p. 133) afirma, o “verdadeiro além do princípio de prazer” é exposto em *O mal-estar na civilização*, sob a afirmação da plena autonomia da pulsão de morte, apresentada como pulsão de destruição.

### 3.5.1 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, não raro, 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 da busca pelo prazer.

O fenômeno da repetição já havia sido abordado por Freud (1914/2006a) no artigo *Recordar, repetir e elaborar*, onde ele propôs que repetir – através do sintoma ou na transferência – é uma forma do sujeito recordar o que esqueceu, ou seja, aquilo que escapa do âmbito da sua consciência. Em *Além do princípio do prazer*, no entanto, há um acréscimo em sua compreensão desse fenômeno, pois, nesse texto, ele constata que, mesmo na repetição de experiências dolorosas, há também uma forma de obter algum prazer. Um prazer inconsciente, mesmo que a custos de um desprazer consciente ou, na expressão de Freud (1920, v. 18, p. 31), “desprazer para um dos sistemas e, simultaneamente, satisfação para outro.”

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 recalçada. Esse recalçado fica vetado de se expressar na linguagem. A partir

disso, pode-se perceber que a resistência ao material recalçado acontece por parte do ego.

Proibido de aceder à consciência por meio da linguagem, o recalçado encontra vazão através da repetição, que se mostra sob a forma de uma compulsão, isto é, uma imperiosa e constante necessidade de realizar o desejo. É óbvio que o ego não compactua com essa tendência, mas, ao impedir a rememoração – em consonância com o princípio do prazer –, a única possibilidade que ele deixa para o recalçado se expressar é por meio de uma repetição indefinida. (MEZAN, 1982).

Há que se ressaltar aqui que, enquanto a resistência se realiza pelo ego, a repetição está ligada ao recalçado. 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 referida está em conformidade com o princípio do prazer, pois aquilo que é recalçado é desprazeroso 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).

Há, entretanto, outra forma de “compulsão à repetição que sobrepuja o princípio do prazer” (FREUD, 1920, v. 18, p. 33). Essa forma repete o que é doloroso tanto para o consciente quanto para o inconsciente. Freud (1920, v. 18, p. 31) explicita essa outra forma de repetição dizendo que ela “[...] rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos”. Aqui temos a “compulsão à repetição que vence até mesmo o princípio do prazer”, que está **além** desse princípio (FREUD, 1933b, v. 22, p. 108). É a que acontece, 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 compulsão repetitiva que serve ao princípio do prazer quanto a que está além dele é, para Freud, onde se situa a pulsão de morte, com sua constante busca de esvaziamento de toda tensão e de retorno ao estado inorgânico. Em ambas, pode ser localizada – embora de formas distintas – a busca pela dor que, em parte, proporciona a pura satisfação de uma pulsão, ou seja, da pulsão de morte. Esta, assim como a pulsão de vida, sempre busca sua satisfação que, não sendo a morte, está na dor (SEGAL, 1988).

É oportuno ressaltar que “[...] a compulsão à repetição é mais acentuada quando se trata da pulsão de morte”, contudo, ela não é uma peculiaridade dessa pulsão, mas uma “característica de todo funcionamento pulsional”. (GREEN et al. 1988, p. 104).

Contra a repetição não há defesa, seja porque o próprio ego a torna necessária por ser a única via pela qual o recalcado 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 (1920) 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 à repetição.

Freud (1920) lança mão de uma distinção feita por Breuer e da qual já havia se servido em *Estudos sobre a Histeria* (1895). 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, a 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. Isso a protege diante do impacto da estimulação exterior. Se, no entanto, uma quantidade muito intensa de energia invade o organismo, com força suficiente para romper a camada protetora, temos então um trauma. Conseqüentemente, uma massa incontrolada de energia em estado livre passa a circular no interior da vesícula. A saída imediata do organismo, nessa situação, é ligar esse 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, a 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 recalcada vincula-se a outra, que fica então 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. Ele explicita isso dizendo que

[...] 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 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 que a repetição constitui uma forma de obter o controle da situação e preparar o indivíduo para resistir melhor a traumas futuros, capacitando-o para desenvolver a angústia e, dessa forma, prevenir-se 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 (MEZAN, 1982).

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, uma pessoa repete – na transferência – situações passadas dolorosas, essa 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. 258).

Embora seja própria da pulsão em geral, Freud (1920, v. 18, p. 32) acentua que a repetição, em seu caráter “demoníaco”, faz-se 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. Assim ele se expressa:

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 (1933b) 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. Ele se refere a isso afirmando que

[...] 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, 1933b, v. 22, p. 108).

Normalmente, entende-se 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 concebê-la: nela se expressa a natureza conservadora dos seres vivos (FREUD, 1920).

Mezan (1982) ressalta que a tendência ao estado inorgânico só pode ser uma pulsão, pois, no âmbito da racionalidade e da consciência, ela é incapaz de ser explicada. Trata-se, na verdade, do caráter conservador de toda pulsão e sua tendência regressiva. Um caráter descoberto por Freud através de sua abordagem sobre a pulsão de morte, ressaltando uma qualidade que define a pulsão como tal. Diz respeito à característica conservadora da pulsão, pela qual ela “está ligada à compulsão à repetição” (GREEN et al. 1988, p. 106). Essa característica consiste num fator autônomo e anterior ao conflito entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Os fenômenos da repetição, propiciados por essa característica da pulsão, são os fatores que levaram Freud, em última análise, a postular um além do princípio do prazer.

No âmbito da abordagem sobre a repetição, é possível abranger também a questão do desejo. Pode-se dizer que o desejo está contido no inconsciente e é ele que se repete. Mas não há primeiramente 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 (MEZAN, 1982).

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, 1933/2006a, v.22, p.78-79)

No caráter compulsivo da ação do id, encontra-se um obstáculo ou um elemento complicador para a terapia e também uma expressão da pulsão de morte, com a qual a repetição vincula-se intimamente.

### ***3.5.2 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. Nesse 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, que é concebido ora como tendência a reduzir o grau de estimulação a nível zero, ora a manter esse grau no nível mais baixo possível. Evidentemente, essas duas tendências não são a mesma coisa e, por isso, em *O problema econômico do masoquismo*, Freud (1924/2006a) começa dirimindo 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 (MEZAN, 1982). Eero Rechartt frisa que essa segunda tendência não diz respeito a uma busca por alguma coisa, que seria, por exemplo, o nirvana. Trata-se, na opinião desse autor, simplesmente de “[...] uma tendência e ela pode ser completamente destrutiva. Suas manifestações destrutivas são muito importantes no trabalho clínico.” (GREEN et al. 1988, p. 101).

Deve-se ressaltar que a função destes dois princípios é de natureza reguladora (MEZAN, 1982). Não são tendências que exigem satisfação de qualquer modo. Com essa distinção entre eles, pode-se inferir que as pulsões de vida, de certa forma, causam uma modificação nas pulsões de morte (FREUD, 1924a). 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 (1924a) passa a concebê-lo como uma modificação que a pulsão de vida impõe à pulsão de morte.

### **3.5.3 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 ou manifestação da pulsão de morte (MEZAN, 1990). Tarefa complexa devido à própria complexidade dessa pulsão, pois, conforme Ikonen e Rechartt (1988, p. 77) ressaltam, assim como “a sexualidade psíquica (ao contrário da sexualidade biológica) é ‘livre’, não ligada a esquemas de estímulos específicos de descarga [...]”, de igual modo, “[...] a pulsão de morte psicológica é ‘livre’, não ligada a esquemas de estímulos específicos de realização, tanto externos quanto internos.”

Apesar da amplitude da questão, Freud inicia a persecução de seu objetivo, buscando primeiramente, no sadismo, o que poderíamos chamar de um representante da pulsão de morte. Em *Os instintos e suas vicissitudes*, Freud (1915a) já havia abordado o ódio como um elemento qualitativamente distinto do amor, surgido 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 questão, decorrem duas conseqüências. A primeira diz respeito ao fato de que o sadismo constitui a inversão da pulsão de morte para o objeto, sendo que, anteriormente, ela estaria voltada para o sujeito, sob a forma de masoquismo primário. Aqui se poderia evocar a ideia de uma fase inicial da pulsão de morte que, segundo Laplanche (1988, p. 25), seria, para o indivíduo, o momento da “pulsão de sua própria morte”. A segunda conseqüência se refere ao fato de que a pulsão de morte – a princípio, limitada no interior do organismo – acopla-se com a libido e se volta para os objetos externos, sob a forma de agressividade. O sadismo se apresenta então como um amálgama de libido e agressividade. A partir dessas considerações, portanto, 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 defusão pulsional. Se no sadismo, porém, temos a fusão com Eros e se a fusão é justamente efeito deste, então, no sadismo, temos um efeito do próprio Eros (MEZAN, 1990).

Aqui aparecem dois conceitos que precisam ser esclarecidos: fusão e defusão. 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 ‘defusões’ 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, 1923a, 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 se desvia 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 (MEZAN, 1982).

Segal (1988, p. 41) enfatiza que a fusão pulsional pode se configurar de diferentes formas: “num desenvolvimento sadio, a fusão das pulsões de vida de morte se dá sob a égide da pulsão de vida, e a pulsão de morte desviada – a agressividade – está a serviço da vida. Lá onde a pulsão de morte predomina, a libido está a serviço da pulsão de morte.” Exemplo desse último caso acontece nas perversões, segundo a autora.

Já a defusão 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.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930, v. 21, p. 116) apontou para a possibilidade de uma defusão pulsional que propiciaria a livre e cruel atuação da agressividade humana:

Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela [a agressividade] também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho.

A defusão 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, no entanto, – que normalmente se chama de ódio – tem sua origem nesse movimento duplo de fusão e defusão. Isso impede, portanto, de considerá-la um elemento irreduzível.

Levando adiante seu raciocínio, Freud estabelece então que “o primeiro representante psíquico da pulsão de morte” seria 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 (1924a) 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 (1924a) 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 (FREUD, 1924a). 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, 1924a, 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. 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 sem qualquer restrição, nenhum óbice 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 (MEZAN, 1990).

Posto isso, fica então demonstrado que nem o sadismo nem o masoquismo podem ser considerados, satisfatoriamente, como representantes psíquicos da pura 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 começo da vida do indivíduo. Contudo, são apenas partes da pulsão de morte que se deixam dominar por Eros, enquanto o restante prossegue sua ação agressiva e destrutiva, que atinge seu termo na morte. Com relação a Eros, vale igualmente o princípio de que a fusão abrange apenas uma parte do conjunto das pulsões de vida (MEZAN, 1982).

Mezan (1990) pontua que a especulação acerca de um representante psíquico da pulsão de morte se trata apenas de uma reflexão teórica. Com efeito, quando Freud estabelece os conceitos de fusão e defusão pulsional, ele apenas está se apropriando de instrumentos para conciliar o caráter escorregadio da pulsão de morte com o fato de que os “impulsos instintuais [...] se revelam como derivados de Eros.” (FREUD, 1923b, v. 19, p. 59). Por outro lado, ele encontrará, finalmente, na melancolia,<sup>58</sup> uma “cultura pura do instinto de morte” (Freud, 1923b,

---

<sup>58</sup> Em *Luto e melancolia* (1917/2006a) e *O ego e o id* (1923b), 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 direcionadas ao ego, demonstrando uma divisão que se efetua entre eles. Na verdade, essa fúria do superego está relacionada ao

v. 19, p. 66), onde fica ressaltada a crueldade bárbara do superego sobre o ego, como resultado de uma des fusão pulsional.

Conforme explicação de André Green, essa pura cultura da pulsão de morte, na melancolia, acontece a partir da identificação narcísica do ego com o objeto perdido, colocando em jogo a incorporação oral canibalística como forma de conservar o objeto. A conservação do objeto, neste caso, pode ser mais apropriadamente entendida como uma forte fixação dele. Na sequência, configura-se o “luto melancólico repetitivo da psicose periódica”, que “[...] só conserva o objeto para poder continuar a destruí-lo.” (GREEN et al. 1988, p. 107).

Freud insiste em manter a 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 que, ao mesmo tempo, coexista com ele e lhe faça frente (MEZAN, 1990).

#### **3.5.4 A agressividade: principal representante e derivado da pulsão de morte**

*Homo homini lupus est* é um antigo aforismo enunciado por Plauto<sup>59</sup> 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. Essa agressividade do homem, no entanto, pode ser direcionada não apenas para seus pares, mas também se direcionar para si mesmo. Um impulso destrutivo, agressivo e egoísta que pode descarregar-se sobre o outro, bem como voltar-se contra o próprio sujeito, na forma do masoquismo. Em suas elucubrações psicanalíticas, uma das grandes questões de que Freud se ocupou foi, justamente, a que se refere a essa sanha feroz, que é capaz de se esconder até mesmo por detrás da mais samaritana atitude do homem. Em *Análise de uma fobia de um menino de cinco anos* (1909/2006a), 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. Esta constatação lhe proporcionou uma ampla reflexão sobre essa obscura potência presente no ser humano, a qual, mais tarde, ele denominou pulsão de morte, cujo “derivado e principal representante é a agressividade” (FREUD 1930, v. 21, p.126).

---

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.

<sup>59</sup> 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.

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 inclinações agressivas dos homens.” (FREUD, 1933d, v. 22, p. 204). Pode-se afirmar, portanto, que, para Freud, a agressividade é inerente à vida humana. É um efeito da pulsão de morte, a qual pode ser entendida como vontade de destruição direta, presente no homem (GARCIA-ROZA, 1990). 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 sobre a 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 irreduzível, impossível de ser totalmente 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 autossubsistente, e retorno à minha opinião de que ela é o maior impedimento à civilização. (FREUD, 1930, v. 21, p. 125).

Na mesma obra, ele também se refere à agressividade, apresentando-a como “[...] natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um [...]”. (FREUD, 1930, v. 21, p. 126).

Sustentar a agressividade como disposição humana original e autossubsistente valeu muitas rejeições a Freud, devido ao fato de que, no campo da literatura, da poesia, da religião, da antropologia e da própria filosofia, não falta quem defenda uma bondade natural e 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. (FREUD, 1930, v. 21, p. 124).

Freud (1930, v. 21, p. 123-124) assume que ele mesmo teve dificuldades para reconhecer a “[...] ubiquidade da agressividade e da destrutividade não eróticas [...]”. Garcia-Roza (1990) propõe que o que, realmente, custava a Freud reconhecer não era tanto a onipresença da pulsão agressiva e destrutiva, mas sua autonomia. Esse autor explica que

Reconhecer uma pulsão destrutiva como algo totalmente independente da sexualidade, era reconhecer a maldade fundamental e irreduzível do ser humano. Não se trata mais de uma sexualidade que, regida pelo princípio do prazer, lança mão da agressividade para atingir seu objetivo, mas sim de uma disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano. (GARCIA-ROZA, 1990, p. 134).

O mesmo autor ressalta ainda que a afirmação da agressividade como autônoma em relação à sexualidade e como característica originária do ser humano só pôde ser feita em *O mal-estar na civilização*, após várias tentativas mais ou menos tímidas por parte de Freud.

Na Conferência 32, intitulada *Ansiedade e vida instintual*, Freud (1933b) fez também algumas considerações importantes sobre a agressividade, partindo da distinção feita por Karl Abraham, em 1924, sobre os dois estádios da fase sádico-anal. O primeiro estágio seria caracterizado pela tendência a destruir e a perder, o segundo seria a tendência afetuosa a manter e a possuir. A agressividade estaria, portando, 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 estádios posteriores da vida.

Essa constatação dá fundamentos a Freud 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, 1933b, v. 22, p. 106)

Freud (1933b) 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 infligir 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. No mesmo livro, o sadismo é colocado ao lado da masculinidade, enquanto o masoquismo é relacionado com a feminilidade.

A agressividade é pensada, por Freud, como a exteriorização da pulsão de morte, “cuja finalidade é a destruição.” (FREUD, 1933b, v. 22, p. 105). Depois de reduzir a pulsão sexual e a pulsão de autoconservação 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 e de agressão. Laplanche, Pontalis e Lagache (2001, p.397) observam que, embora essas várias expressões não tenham um emprego unívoco, nem se prestem a uma exata repartição entre elas, a expressão **pulsão de agressão** “[...] designa a 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 enquanto opera internamente, mas que “[...] chama a atenção quando é desviada para fora, como instinto de destruição.” (FREUD, 1940, v. 23, p. 162). O termo **destruição** aponta, portanto, para os efeitos mais acessíveis e visíveis da pulsão de morte sobre os objetos do mundo externo, nos quais ela pode realizar seu objetivo destrutivo por meio da musculatura, por exemplo. Isso é explicitado no seguinte excerto:

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, 1923b, 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. É apenas de

modo secundário que se dirige para o exterior. A autodestruição, portanto, é seu objetivo primordial. Em razão disso,

[...] 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, 1933b, 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 (1933b, v. 22, p. 108) 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 (1933b) baseia-se no fato de que a vida se originou da matéria inorgânica. A partir disso, supõe-se que, no momento do 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 (1933b, v. 22, p. 109) explica que “se reconhecemos nesse instinto a autodestrutividade de nossa hipótese, podemos considerar a autodestrutividade 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, 1933b, v. 22, p. 107).

### ***3.5.5 A pulsão de morte e a violência***

Ao longo da extensa obra de Freud, percebe-se o labor de um clínico e pensador que, em busca de repostas para os questionamentos que lhe vinham de suas pesquisas, especulações e de sua própria clínica, não se contentava com o conhecimento já adquirido. Ao contrário, era capaz de reconhecer os limites de sua teoria e, por isso, tinha consciência de que seus estudos não objetivavam construir um conhecimento definitivo ou dogmático. Ele reconhecia que existiam incertezas e dificuldades em suas elaborações. A psicanálise, de igual modo, enquanto legado freudiano, não consiste num conhecimento estático ou dogmático, mas se orienta por

um corpo teórico em permanente movimento de construção e questionamento (MACIEL; ROCHA, 2008b). Lacan (1953/1986, p. 9), inclusive, frisou que “o pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria. É o que se chama precisamente de dialética.”

Aberto a avanços teóricos e atento a novos fenômenos que poderiam apontar rumos para suas pesquisas, Freud escreveu sua obra a partir de seu trabalho clínico e pautado por seu espírito crítico frente ao contexto sócio histórico em que viveu, de onde lhe chegavam seus pacientes. Não se pode, por conseguinte, deixar de perceber que grandes temas dos estudos de Freud lhe vieram através da influência dos acontecimentos de sua época.

Dentre os grandes temas trabalhados por Freud e que, certamente, foram motivados pela experiência, encontra-se a teoria das pulsões que, segundo Green (1988, p. 63), “[...] pertence à ordem dos conceitos e, portanto, nunca pode ser totalmente provada pela experiência [...]”. Esses conceitos, no entanto, continua o autor, “[...] têm por finalidade esclarecer a experiência e não poderiam ser dissociados dela.”

Quando se fala, especificamente, do tema da pulsão de morte, podemos indagar sobre os motivos que, possivelmente, teriam levado Freud a teorizar acerca desse assunto. Pode-se questionar, inclusive, sobre o porquê da expressão **pulsão de morte**. Na opinião de Ikonen e Rechart (1968, p. 79),

[...] a expressão ‘pulsão de morte’ é uma metáfora; é o nome que foi dado a um paradigma ligado ao funcionamento psíquico e não deveria ser tomado literalmente, nem no sentido concreto do termo. Em última instância, naturalmente, trata-se da morte: morte psíquica e morte física.

Freud tem sua forma peculiar de discorrer sobre a temática da morte. Ele sempre manteve, por exemplo, a ideia de que a noção de morte era inexistente no inconsciente (GREEN et al. 1988). Uma abordagem significativa com relação ao assunto já se fazia presente em um escrito datado de 1917 e intitulado *Luto e melancolia*, onde o autor versa, entre outras questões, sobre a perda do objeto de amor através da morte. Teorizar a respeito da 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 influência daquele momento histórico sobre o trabalho de Freud é ressaltada por Mezan (1990, p. 431):

[...] 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.

Em *Reflexões para os tempos de guerra e de morte* (1915b), é possível perceber o impacto que a experiência da guerra causou no pensamento freudiano. Nesse texto, são abordados dois efeitos provocados pelo conflito mundial que então se deflagrava. Primeiramente, a desilusão provocada pela baixa moralidade revelada pelos Estados beligerantes que, até então, mostravam-se como guardiões da moralidade. Desilusão proporcionada também pela brutalidade manifesta por indivíduos que eram membros da civilização considerada a mais alta e dos quais não se esperava tal comportamento (FREUD, 1915b). 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, 1915b, v. 14, p. 306), lida com a morte. Nesse sentido, para Freud (1915b), 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 pulsão de morte não surge como um tópico repentino na escrita freudiana, mas é uma noção antecédida por outros escritos que propiciaram e prepararam sua elaboração. Além disso, o tema se liga a um contexto histórico que escancarava, aos olhos de Freud, a fúria violenta que, causando indômitos conflitos no interior do sujeito, expressa-se também na externalidade do seu convívio conflituoso em sociedade – tal como aconteceu naquele grande conflito entre nações que, para o médico e psicanalista morávio, “[...] revelou nossos instintos em toda a sua nudez e soltou de dentro de nós os maus espíritos que julgávamos terem sido domados para sempre, por séculos de ininterrupta educação pelas mais nobres mentes” (FREUD, 1916/2006, v. 14, p. 319). Conforme a observação de Moreira (2011, p. 38), “Freud tenta compreender a violência na guerra e desenvolve seu pensamento na direção do conceito da pulsão de morte”.

Mezan (1982) propõe que, a partir de 1920, esboça-se uma nova etapa no pensamento freudiano. Nova etapa que 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, à concepção de homem que subjaz na clínica e na teoria que a fundamenta. A violência também se torna tema relevante e passa a se apresentar, ao olhar do psicanalista, como um dado irreduzível presente nos mais profundos recônditos do psiquismo humano. Freud começa a usar, com mais

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, sente-se acuado e, noutras vezes, rebela-se diante dos obstáculos que os outros lhe impõem através da civilização, com o intuito de refrear sua indômita inquietação pulsional.

Não é plausível afirmar que a questão da violência não foi refletida por Freud anteriormente. Ressalta-se agora, no entanto, a constante tematização desse fenômeno que, de alguma forma, assume posição central entre os problemas abordados pela psicanálise. Se, em momentos anteriores, a abordagem da violência estava latente nas elaborações de Freud, ela se torna, por fim, explícita, caracterizando as duas últimas décadas do seu pensamento.

O tema da violência, frequentemente, é abordado em interpretações contemporâneas da pulsão de morte, que o vinculam, preferencialmente, a essa noção psicanalítica (MOREIRA, 2011). Marcos e Riguine (2018), por exemplo, tratam da pulsão de morte freudiana como um velho e imutável elemento da violência. Esta, enquanto manifestação humana essencial, é convocada a assumir determinadas formas de acordo com o discurso de cada época. O que há de novo na violência deriva das construções epocais que fornecem os motivos para sua manifestação, tais como: disputas por territórios, luta por bens, demarcações ideológicas, entre outras. A violência se configura, portanto, segundo as autoras, como um sintoma, no qual se associam algo velho e algo novo. Asnis (2013, p. 34) expressa um pensamento semelhante com relação à violência ao escrever que, “em cada cultura, mudam suas formas de expressão, mas não a sua existência e força/alcance.”

Mezan (1982, p. 253), por seu turno, na leitura que faz da obra freudiana, diz que a “[...] promoção da violência faz o conjunto da teoria surgir sob uma nova luz, ou, para dizê-lo melhor, sob a sombra de *Thânatos*<sup>60</sup>, a que trabalha silenciosamente e, no entanto, faz ouvir seu clamor na história”. Um clamor que, eventualmente, assume até tons religiosos, como no caso do fundamentalismo, cuja radicalidade, não raro, está atrelada a variadas formas de violência.

### 3.5.5.1 A abordagem de Freud acerca da violência

Freud, em sua obra, utilizou o termo violência no sentido popular. Diferentemente da agressividade, a violência não chegou a ganhar o estatuto de um conceito psicanalítico.

---

<sup>60</sup> 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.

Contudo, ao trabalhar o tema da agressividade, os desdobramentos teóricos o levaram a tocar o cerne da violência, própria da linguagem. (FERRARI, 2006).

Mesmo atualmente, o campo **psi** não avançou sobre a conceituação da violência (SANTOS, 2011). O termo, inclusive, possui uma pluralidade de acepções “[...] e a sua definição é difícil porque parece não haver nem um gênero próximo e nem uma diferença específica que possam determinar essa definição.” (DRAWIN, 2011, p. 17). Rosário (2011) enfatiza que o vocábulo **violência** é vastamente utilizado para inúmeros acontecimentos e diversas definições são encontradas em vários autores e áreas do saber. Nessel (1998, p. 451), por exemplo, propõe que, num sentido lato, a violência pode ser definida como “a tentativa de um indivíduo ou grupo de impor sua vontade sobre outros por qualquer meio verbal, não verbal ou físico que inflija dano psicológico ou físico”. O *Dicionário do pensamento social do século XX*, por outro lado, informa que “não existe uma definição consensual ou incontroversa de violência”, pois “o termo é potente demais para que isso seja possível.” (ARBLASTER, 1996, p. 803).

Drawin (2011) prefere designar a violência como uma problemática que pode ser abordada em vários níveis e sob diferentes perspectivas. As diversas abordagens decorrem do fato de que há variados tipos de presença e manifestação da violência no mundo, particularmente em nossa época. O autor salienta que a violência abrange tanto formas manifestamente explícitas – por exemplo, a violência política localizada no terrorismo – como também formas mais silenciosas que, a exemplo da violência sistêmica e simbólica, são igualmente reais e destrutivas. Por outro lado, a violência é mutável historicamente, pois ela recebe significados sociopolíticos e representações em variadas épocas e contextos. Em razão disso, determinadas ações consideradas intoleravelmente violentas hoje, possivelmente, não foram vistas da mesma forma em outros tempos. Destarte, a violência se apresenta não como um simples fato, mas como um fenômeno complexo e aberto a uma pluralidade de interpretações.

Considerada por Drawin (2011, p. 15) como um “objeto híbrido”, a violência não está circunscrita como objeto de estudo específico de uma ciência ou de uma disciplina científica. E, mais ainda, ela não pertence nem mesmo a um dos campos simbólicos nos quais a realidade costuma ser dividida: natureza, psiquismo e cultura. Consequentemente, a pluralidade de abordagens (biológica, histórica, sociológica, econômica, política, psicológica e psicanalítica) sobre a violência deve ser aceita como legítima. E nenhuma das perspectivas tem a primazia ontológica. Nas palavras do referido autor:

Não há como falar da violência, portanto, como um dado, quase uma coisa, como algo que possa ser determinado empiricamente e apreendido de modo unívoco e não se pode pretender enfeixar os seus múltiplos aspectos fenomênicos, representacionais e significativos numa concepção única e totalizante acerca de um objeto monolítico (DRAWIN, 2011, p. 12).

Com relação ao emprego da palavra violência na obra de Freud especificamente, sua compreensão se apresenta problemática, diversificada e cheia de ambiguidades. Costa (1986) ressalta isso na carta endereçada a Einstein, na qual Freud (1933d) empregou o termo de forma mais frequente e em contextos diversos.

Num primeiro contexto, a mencionada carta apresenta a violência associada à agressividade pulsional. A violência seria fruto da agressividade, da “inclinação instintual” do homem para matar ou infringir sofrimento aos seus semelhantes (FREUD, 1933d, p. 198). Nessa primeira acepção, “[...] a violência não tem outra causa senão a satisfação dos impulsos e desejos destrutivos do homem.” (COSTA, 1986, p. 24).

O segundo contexto que Costa (1986) sublinha, na carta escrita por Freud, apresenta a violência como um meio que os indivíduos encontram para instaurar a lei, o direito e a justiça. Para se contraporem à violência de um indivíduo de força superior, os demais indivíduos se unem. Essa união suscita um poder maior que institui a lei.

A lei é a força da comunidade que se impõe sobre a força de um indivíduo só. Todavia, a lei permanece violenta, pois está sempre pronta a se voltar contra qualquer indivíduo que a infrinja. Acontece uma inversão: a violência da comunidade se sobrepõe à violência do indivíduo. Cabe destacar que, nesse segundo contexto, a violência não é descrita apenas como impulso irracional para a destruição. Ela é o meio pelo qual os indivíduos organizam a vida social (COSTA, 1986).

Por fim, Freud (1933d) apresenta a possibilidade de uma passagem da agressividade pulsional do indivíduo para um pacifismo orgânico, resultante do processo civilizatório. Para ele, a inserção do indivíduo numa forma de vida civilizada produz dois efeitos psicológicos: “[...] o fortalecimento do intelecto, que está começando a governar a vida instintual, e a internalização dos impulsos agressivos com todas as suas conseqüentes vantagens e perigos.” (FREUD, 1933d, p. 207). Consoante a isso, Freud (1933d, p. 207) assevera a Einstein: “Penso que a principal razão por que nos rebelamos contra a guerra é que não podemos fazer outra coisa. Somos pacifistas porque somos obrigados a sê-lo, por motivos orgânicos, básicos.” Nessa terceira acepção, a violência é delineada como passível de ser domesticada (COSTA, 1986).

Conforme o parecer de Costa (1986, p. 27), Freud faz um percurso no referido texto. Parte de uma concepção da violência como pura manifestação da agressividade. Em seguida,

define-a como um meio através do qual os indivíduos se valem para instaurar a ordem social sustentada pela lei. Por fim, parece sugerir a existência de uma espécie de “instinto de paz”, resultante da influência da civilização sobre os indivíduos. Com isso, Freud acaba contradizendo seu anterior postulado acerca do caráter irreduzível, constante e indomável das pulsões destrutivas.

Contudo, conforme o citado autor, o que Freud percebe é que não existe uma pulsão violenta, mas sim, uma pulsão agressiva. Tal pulsão pode coexistir com a possibilidade do homem desejar a paz ou de praticar a violência. Esta, de modo específico, acontece quando se deseja empregar a agressividade com fins destrutivos. Aí estaria a diferença entre a agressividade animal e a violência, tipicamente humana. É o desejo de destruir (de matar ou de fazer sofrer) que confere o caráter violento à ação agressiva. Consequentemente, a violência só tem lugar no âmbito da interação humana, onde é presumível a existência de um desejo de destruição comandando a ação agressiva (COSTA, 1986).

Assim, é possível pensar que a violência tem um sentido antropológico. Relaciona-se com uma condição antropológica fundamental e se constitui como um problema especificamente humano. Embora haja uma relação parcial entre a agressividade e a violência, esses dois fenômenos não são idênticos. Drawin (2011, p. 16) acentua ainda mais essa disparidade sustentando que “[...] não há propriamente violência na natureza, mas apenas no mundo humano; apenas os seres humanos são realmente violentos”. E corrobora: “[...] se os animais são agressivos apenas o homem pode ser considerado, para além da agressividade que partilha com os animais, como propriamente violento” (DRAWIN, 2011, p. 18).

Ferrari (2006), de modo semelhante, também distingue, em Freud, a agressividade humana da que é observável em outros animais, entre os quais vige a luta pela conservação da espécie. A autora salienta que, no humano, há uma **intenção** agressiva, expressa nos afetos da hostilidade e do ódio. Algo, portanto, diferente do instinto agressivo. O olhar, a ironia, o insulto, o chiste obscuro e até o ódio declarado, indicam algo a mais associado à agressividade. Manifestam o ódio e a hostilidade dirigidos ao outro, que coloca em perigo um prazer que não se pretende dividir. Ferrari (2006, p. 54) menciona, inclusive, a crueldade que, na ótica freudiana, deve ser entendida como própria dos humanos, pois diz respeito à “[...] agressividade no registro da ação direta contra o outro ou contra si mesmo”.

Numa abordagem feita por Rosário (2011), há também uma ênfase na diferenciação entre a violência enquanto especificidade do humano e a agressividade instintiva do animal. Além de ser apresentada como possibilidade propriamente humana, a violência é designada como uma das errâncias do desejo e da liberdade. A autora também reforça que a violência

ocorre no mundo humano, e não na natureza. É coextensiva à cultura e se revela no contexto histórico no qual seus significados são alterados.

Considerada, geralmente, como um grave problema para o convívio humano, Mezan (1982) sublinha que Freud passou a pensar a violência no registro da normalidade, pois ela está no íntimo do sujeito, permeando-o de alto a baixo e o constituindo como tal. Na perspectiva desse autor, a violência

[...] começa no próprio ‘indivíduo’, como pulsão de morte oposta a Eros; continua nas relações interpessoais que o ordenam como ser humano; e reaparece como foco dos conflitos que o capacitam – ou incapacitam - a viver entre os outros homens. (MEZAN, 1982, p. 333).

No humano, Eros e pulsão de morte, irreduzíveis um ao outro, digladiam constantemente. Freud (1930, v.21, p. 126) se refere 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 âmago. Violência essa 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 comunidade humana (MEZAN, 1982).

Na leitura que Mezan (1982) faz da obra freudiana, fica demarcado que há um percurso teórico que leva a violência a ser introduzida no âmbito interno do sujeito. No interior deste, as instâncias psíquicas travam uma constante guerra, que conduz à angústia e aos mecanismos de defesa do ego. A revolução que esse autor sugere na teoria psicanalítica a partir de 1920 faz com que, segundo seu parecer, os conceitos essenciais da nova fase que se instaura – castração, angústia e superego – passem a ter a violência como registro comum. Além disso, a violência passa a ser concebida como o fundamento último do sujeito, tanto no registro pulsional, quanto no tópico, quanto na esfera da relação com o Outro. Mezan (1982, p. 252) até mesmo elenca várias ideias e noções da psicanálise, vinculando-as à violência. Ele cita, por exemplo, a

violência do desejo que se perpetua na repetição, violência do Pai que se instala no superego, violência da castração que bloqueia o amor, violência da cultura que internaliza o terror, violência do conflito defensivo que incapacita o neurótico; violência, enfim, do próprio discurso do paciente, do verbo do analista, da realidade que impõe seu tributo e liquida as ilusões.

Como se percebe, a forma com que Freud abordou a violência em sua obra, sem delimitá-la conceitualmente em uma perspectiva própria e única, propicia um amplo uso dessa noção a partir do seu pensamento. Por isso, no campo da literatura psicanalítica, é possível encontrar abordagens que a localizam tanto na interioridade do ser humano – nos meandros do psiquismo – quanto na exterioridade de suas relações interpessoais.

### ***3.5.6 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, 1923b). Pode-se resumir a configuração da situação edípica numa fórmula simples: desejo sexual pela pessoa do sexo oposto e rivalidade pelo mesmo sexo. Tomando como exemplo o que Freud (1923b, v. 19, p. 44) chama de “complexo de Édipo positivo 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 se 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. Uma vez estabelecida essa trama 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 (1924/2006b, v. 19, p 197), 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 repressão<sup>61</sup>. Equivale, se for idealmente levado a cabo, a uma destruição e abolição do complexo.” Ele ainda diz que

---

<sup>61</sup> 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,

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. (FREUD, 1925/2006b, v. 19, p. 285).

Essa destruição e abolição culminam com a saída do complexo e a instauração do superego. Se, por ventura, não acontecer a destruição e abolição, mas o recalque do Édipo, este – ou o que restar dele – subsistirá no id, exercendo ali seus efeitos patológicos. Confirma-se, dessa forma, a tese freudiana segundo a qual o complexo de Édipo é o núcleo da neurose (MEZAN, 1982):

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, 1924b, v. 19, p. 197)

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 este mesmo complexo de castração (FREUD, 1925b). 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. Desse modo, Freud (1925b, v. 19, p. 286) 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.” Nelas, a trama edípica “[...] culmina em um desejo, mantido por muito tempo, de receber do pai um bebê como presente – dar-lhe um filho.” (FREUD, 1924b, 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, 1924b, 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, irreduzíveis um ao outro, fazem-se presentes desde o início da constituição do sujeito. O desejo presente na trama edípica 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,

---

convencionou-se verter o termo alemão para **recalque**, o que continuará a ser utilizado daqui por diante, à parte das citações.

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, ocasionando o 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 caracterizado pela agressividade – e, por outro lado, a volta de uma quota da pulsão de morte sobre o sujeito. Essa parte que retorna ao sujeito será utilizada, pelo superego, para finalidades punitivas, pois, quando esta instância psíquica se estabelece, “quantidades consideráveis do instinto agressivo fixam-se no interior do ego e lá operam auto destrutivamente” (FREUD, 1940, v. 23, p. 163). O Eros dessexualizado, por seu turno, conduz à formação de grupos compostos por indivíduos do mesmo sexo, característicos da idade pós-edipiana. São as chamadas turmas (MEZAN, 1982).

Nas fases de desenvolvimento da sexualidade, podemos também 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 no quadro da configuração edípica. 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, segundo Mezan (1982), marca profundamente a realidade psíquica infantil.

A derrocada do complexo de Édipo é comandada pela pulsão de morte, presente na agressividade inerente à ameaça de castração feita ao menino (MEZAN, 1982). 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. Freud (1939, v. 23, p. 131) descreve o surgimento dessa instância dizendo que, “no curso do desenvolvimento de um indivíduo, uma parte das forças inibidoras do mundo externo é internalizada e constrói-se no ego uma instância que confronta o restante do ego num sentido observador, crítico e proibidor.”

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 do id, do qual se origina “uma exigência instintual de natureza agressiva ou erótica” (FREUD, 1939, v. 23, p. 131). Mas o ego também precisa, por outro lado, de se defender da vigilância policialesca 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 com 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 elementos constituintes de outra forma de relação com o outro num campo muito específico: o da religião. Para Freud (1927/2006, v. 21, 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 transcendente, porque busca nele amparo e proteção. Ao mesmo tempo, faz-se presente o sentimento de temor e respeito, pois o divino é concebido como terrível, ameaçador e, portanto, castrador. Sob esse aspecto, é pertinente ressaltar a relação que Freud (1923b) estabelece entre a religião e o superego<sup>62</sup>. Segundo ele, o superego preenche a função de proteger e salvar que, para o crente, é preenchida pela Providência divina.

Freud (1923b) ainda propõe que as religiões evoluíram a partir do germe contido no superego, enquanto substituto do anseio pelo pai e enquanto instância que responde a tudo que é esperado da mais alta natureza do homem. O autojulgamento acusa o ego quando ele não

---

<sup>62</sup> Conforme Cardoso (2002) ressalta, em *O ego e o id*, Freud utiliza o termo **superego** como sinônimo de **ideal do ego**. Ambos os termos se referindo, portanto, à instância psíquica descrita como “uma gradação no ego, uma diferenciação dentro dele (FREUD, 1923b, v. 19, p. 41)”. Segundo essa autora, ao longo da obra de Freud, os dois termos podem ser encontrados, muitas vezes, como sinônimos, apesar de, em alguns textos, haver uma ambígua distinção entre eles, sugerindo implicitamente duas dimensões diferentes.

alcança as altas exigências do superego, ocasionando o sentimento religioso de humildade, que o crente evoca em seu anseio por alcançar seus ideais. Desse modo, a religião constitui um dos “principais elementos do lado superior do homem” e, como tal, foi também adquirida filogeneticamente do complexo paterno, através do processo de dominar o próprio complexo de Édipo (FREUD, 1923b, v. 19, p. 49).

### **3.5.7 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. Há, no entanto, 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 e ora fazer acordos de paz, ao menos temporária e aparente com eles e entre eles. Não é sem motivo que Freud (1923b) se serve de várias metáforas militares, para representar a relação do ego com seus três senhores. Conforme Mezan (1982, p. 340) descreve, “cenário de uma guerra sem quartel, o sujeito não será mais um indivíduo, pois a divisão o constitui como homem.”

Domínguez Morano (1998, p. 19) explica que, imerso nesse conflito interminável,

*o ego, como fiador do equilíbrio pessoal, vê-se obrigado muitas vezes a confessar sua impotência e suas fracassadas tentativas em conciliar as solicitações contraditórias que lhe vêm da realidade exterior, do mundo interno das pulsões (o id) e do conjunto de ideais e normas que todos temos necessidade de interiorizar (o superego).*

Em meio aos confrontos e tensões entre id, superego e realidade, o ego se encontra numa espiral de violência, permeada e proporcionada pela pulsão de morte. A partir da elaboração desta noção na obra de Freud, a violência se torna referência para se pensar os mecanismos e os modos de atuação das instâncias psíquicas.

A própria pulsão de morte já é violenta em suas investidas contra o sujeito e contra o outro, na forma de agressividade. O superego atua com violência, através do processo de internalização das normas da cultura e de constituição da moralidade. O id é violento, por seu caráter pulsional caótico e indomável. O ego atua com violência por meio de seus mecanismos de defesa, através dos quais ele 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. Introduce medo e angústia na criança do sexo masculino e o ódio à mãe na de sexo feminino. O complexo de Édipo é marcado pela violência, presente em 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 (MEZAN, 1982).

Para pensar o conflito no interior do sujeito – além do que já existe entre o consciente e 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, 1933a). 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, 1923b, 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 essas 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, tal modificação aconteceu devido ao fato de que o id teve que, forçosamente, abrir mão de algumas ambições pulsionais. Mesmo que só aparentemente! Nesse sentido, Freud (1923b) caracteriza o ego como um precipitado de investimentos objetivos abandonados; ele contém um registro das escolhas passadas de objeto. Em *Psicologia de grupo e análise do ego*, 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 (FREUD, 1921). É por isso que o abandono do objeto de amor se dá apenas aparentemente, já que ele se conserva no ego de outra forma. Trata-se, nessa situação, do mecanismo da identificação, pelo qual o ego, identificando-se ao objeto deixado, oferece-se ao id como esse objeto. Por meio desse procedimento, “o id pode continuar amando no ego o resíduo do objeto a que teve de renunciar” [...] e “o ego pode controlar melhor os impulsos originados no id” [...], ao mesmo tempo em que “torna menos dolorosa a perda.” (MEZAN, 1990, p.465). Na identificação, o

exterior se converte em interior pela própria necessidade de perpetuar o prazer e, uma vez que o objeto é preservado para o id, ele é também transformado numa aquisição do ego, que se torna então um objeto de amor. Ademais, para o id tanto vale a presença do objeto no mundo exterior como no ego.

Quando o ego se oferece ao id como objeto de amor, essa submissão é, por outro lado, estratégica, pois, ao ser investido com a libido, o ego se fortalece e passa a usar essa força a mais para dominar as incursões 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 Tópica<sup>63</sup>, em *O ego e o id* (1923b), elas são unificadas sob a égide do superego.

Em *A dissolução do complexo de Édipo*, ao falar sobre o possível recalque desse complexo, Freud (1924b) 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 se vincula à relação – não muito bem delimitada por Freud – entre o superego e o ideal do ego. Em *O ego e o id* (1923b, v. 19, p. 45), o ideal do ego é relacionado à “primeira e mais importante identificação” que um indivíduo faz: com o pai. Nesse texto, Freud (1923b, 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, 1923b, 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

---

<sup>63</sup> Primeira e segunda tópicas dizem respeito à divisão descritiva que Freud faz do aparelho psíquico, com o intuito de delinear, 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.

imagem que, na fase do narcisismo primário<sup>64</sup>, o sujeito tem de si mesmo. O amor narcísico dessa 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 o ego ideal e elaborar para si um ideal a ser atingido dentro de suas possibilidades concretas. O 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.

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. Uma vez, porém, que o superego deriva do complexo de Édipo, ele também possui forte ligação com o id, pois, sendo o sucessor das figuras da autoridade da fase edípiana, ele supera e conserva as primeiras vicissitudes da vida libidinal. Por esse motivo, o superego permanece em grande parte inconsciente e age no anonimato propiciado por sua origem pulsional. E dada essa vinculação com o id que, enquanto sede das pulsões, o é igualmente da pulsão de morte, pode-se esperar encontrar, no superego, elementos que têm sua origem nela (MEZAN, 1982, p. 296).

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 (MEZAN, 1982). 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

---

<sup>64</sup> Freud (1914b, v. 14, p. 95) postula que “um ser humano tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele”. Isso leva à consideração 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.

a figura paterna e sua conseqüente internalização são acompanhadas pela inibição dos elementos eróticos libidinais. A pulsão de morte, então livre de certa quota das determinações de Eros, mostra 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 (MEZAN, 1982). 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 impetuosidade 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 acontecer também que o ego retire 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 des fusão pulsional que faz imperar a pulsão de morte – espezinha o ego com as mais severas censuras e recriminações, numa violência tal que Freud (1923b, 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 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, 1923b. 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.

### 3.5.8 O caráter silencioso da pulsão de morte e seu clamor no âmbito social

Em *O ego e o id*, Freud (1923b) 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, acontece a partir de perturbações nos processos vitais. Os arranjos biológicos se desintegram silenciosamente e, por via de regra, essa desintegração se torna perceptível quando o processo já está adiantadamente desencadeado. Por outro lado, se nos processos analíticos os “impulsos instintuais” são “ramificações de Eros” (FREUD, 1923b, 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 (MEZAN, 1990).

Se no âmbito do biológico e do psíquico a pulsão de morte se mantém inaudível, no domínio do social ela se presta mais facilmente à observação e à análise (MEZAN, 1990). Provavelmente, é por causa disso que, em suas tematizações, 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 dessa pulsão, ela se torna então um dos principais focos de investigação (FREUD, 1930).

A agressividade requer a existência de um objeto sobre o qual possa se direcionar. Esse raciocínio condiz com a consideração do fenômeno do sadismo, que é compreendido como a conversão das tendências agressivas para um objeto externo. Esse objeto pode ser, de modo eminente, outro ser humano.

Ao se referir às relações interpessoais, Freud (1930) expõe o escandaloso fato de que o homem traz a marca da ruindade em seu convívio com os outros. Alega 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, os homens

[...] 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.116)

Nesse trecho, percebe-se que, nas relações interpessoais, o outro é passível de ser tratado como um auxiliar ou como um objeto de amor, mas também como instrumento, inimigo e alvo da ferocidade humana. Em uma referência a essas contradições denunciadas, por Freud, nas relações do homem para com seu próximo, Lacan (1974/2005, p. 51), inclusive, chega a afirmar que “[...] o ódio segue como sombra todo o amor por esse próximo que é, de nós, também o que é mais estrangeiro.” Conforme Garcia-Roza (1990, p. 148) enfatiza, essas observações de Freud o conduzem à irrecusável tese de uma “[...] destrutividade fundamental, de uma vontade maligna inerente ao ser humano e não tributária da sexualidade [...]”. E, mais ainda, conduzem-no a se posicionar “[...] ao lado daqueles que afirmaram uma maldade original do ser humano.” “[...] Essa maldade”, escreve Lacan (1960/2008, p. 236), “na qual ele [Freud] não hesita em mostrar-nos o âmago mais profundo do homem.”

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, ele passa a direcionar, mais intensamente, sua atenção para a dinâmica da sociedade, onde a pulsão de morte é mais perceptível em sua atuação e em seus efeitos. Ao descobrir no psiquismo os modos sutis de operação dessa pulsão, Freud passa a ter condições de olhar para a dinâmica da vida social e de perceber que a cultura é o espaço onde essa pulsão faz ouvir seu clamor.

Um dos princípios de grande importância para compreender a reflexão de Freud sobre a cultura diz respeito ao fato de que, para ele, entre o individual e o social, não há uma diferença de natureza, mas sim uma diferença de escala (MEZAN, 1990). Na esteira desse princípio, é possível fazer inferências sobre os fenômenos sociais da agressividade a partir da análise dos mecanismos de funcionamento do psiquismo individual.

Em certas passagens de *O mal-estar na civilização* (1930) e na *Conferência 35: a questão de uma Weltanschauung*<sup>65</sup>, de *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*

---

<sup>65</sup> Freud (1933c) sublinha que *Weltanschauung* é um termo próprio da língua alemã e que sua tradução, para outros idiomas, apresenta dificuldades. Reconhece ser pessoalmente incapaz de dar uma definição completa para esse conceito, mas opina dizendo que “*Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas

(1933/2006c), Freud fala da cultura como um processo orgânico e, ainda, faz analogias entre o indivíduo e a sociedade. 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, o autor, 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. Observa, no entanto, 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)

Em *Totem e tabu*, Freud (1913, v. 13, p. 17) afirmou ter realizado “[...] uma primeira tentativa [...] de aplicar o ponto de vista e as descobertas da psicanálise a alguns problemas não solucionados da psicologia social.” No prefácio à primeira edição da referida obra, o autor expressou seu objetivo de “[...] diminuir a distância existente entre os estudiosos de assuntos como a antropologia social, a filologia e o folclore, por um lado, e os psicanalistas, por outro.” (FREUD, 1913, v. 13, p. 17). Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939) também afirmou ter realizado uma aplicação da psicanálise, ao dar continuidade aos seus estudos sobre as origens da organização social humana. Em um artigo publicado num periódico médico, no ano de 1919, Freud expõe seu parecer acerca do ensino da psicanálise nas universidades e de sua aplicação para além da clínica, afirmando que

Na investigação dos processos mentais e das funções do intelecto, a psicanálise segue o seu próprio método específico. A aplicação desse método não está de modo algum confinada ao campo dos distúrbios psicológicos, mas estende-se também à solução de problemas da arte, da filosofia e da religião. Nessa direção já produziu diversos novos pontos de vista e deu valiosos esclarecimentos a temas como a história da literatura, a mitologia, a história das civilizações e a filosofia da religião. (FREUD, 1919, v. 17, p. 188)

Marcos (2010) elucida a aplicabilidade da teoria psicanalítica a fenômenos sociais ressaltando que a trama teórica e clínica da psicanálise articula o sujeito e a sociedade. Lembra,

---

de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (FREUD, 1933c, p. 155). A posse de uma *Weltanschauung* é um desejo ideal entre os seres humanos. Ela se caracteriza como uma crença que possibilita segurança na vida, conhecimento do que se procura alcançar e orientação para lidar com as emoções e interesses próprios da maneira mais adequada.

ainda, que Freud incluiu a investigação de fenômenos socioculturais e políticos na elaboração da psicanálise e que esta não se reduz a uma prática clínica, embora o seja por definição. Além de ser um procedimento de investigação e método de tratamento, a psicanálise, enquanto teoria, é aplicável aos fatos humanos tanto no âmbito individual quanto coletivo, patológico ou não. Consoante a isso, não se restringe apenas ao sofrimento psíquico. Em suas elaborações, Freud e Lacan fizeram articulações entre o sujeito e o campo sociopolítico, fazendo da **psicanálise em extensão**<sup>66</sup> um dos campos da psicanálise e dirimindo a dicotomia entre psicologia clínica e social. Essa forma de correlacionar o individual e o social se baseia numa concepção biopsicossocial do sujeito. Por tudo isso, é possível afirmar que “a psicanálise possui dispositivos teóricos e metodológicos para analisar as transformações históricas e sociais na sua relação com o sujeito e pesquisar os fenômenos sociais.” (MARCOS, 2010, p. 108).

Domínguez Morano (2014) também desenvolve oportunas reflexões acerca da aplicabilidade da psicanálise para além do espaço clínico. Esse autor sublinha que, enquanto método de investigação dos processos inconscientes, a psicanálise alcançou seu apogeu e maior repercussão na clínica. Contudo, ela representa mais do que um método psicoterapêutico. Ao transgredir as fronteiras entre o normal e o patológico, a psicanálise se tornou um psicologia geral, ultrapassando os limites de uma psicopatologia. Em seus desdobramentos, ela adentrou os terrenos da arte, da religião, da filosofia e de diversos campos do saber. Transitou da clínica à cultura, operando, dessa forma, a passagem de uma psicologia meramente individual para uma psicologia coletiva. O que instigou Freud (1907/2006) a ultrapassar os limites da clínica foi o fenômeno religioso, quando ele constatou a analogia existente entre os cerimoniais religiosos e a linguagem da neurose obsessiva. Subsequentemente, suas pesquisas e elaborações se voltaram várias vezes para a leitura psicanalítica de diversos aspectos da cultura. Nesse campo, – assevera ainda Domínguez Morano – a religião e a arte, como objetos da psicanálise aplicada, atraíram o interesse freudiano de forma preponderante.

A concepção de Freud a respeito da aplicabilidade da teoria psicanalítica a questões sociais e o modo dele pensar a paridade entre o individual e o social possibilitam compreender, inclusive, a aplicação dos conceitos de pulsão de vida e de pulsão morte no sentido que vai do

---

<sup>66</sup> A expressão **psicanálise em extensão** foi criada por Lacan. Ele explica sua utilização dizendo que se refere a “tudo o que resume a função de nossa Escola como presentificadora da psicanálise no mundo” (LACAN, 1967/2003, p. 251). Marcos (2010, p. 107) caracteriza a **psicanálise em extensão** afirmando que “ela é uma modalidade de pesquisa elaborada a partir das indicações de Freud nos seus estudos sobre a literatura, a cultura e a transmissão em psicanálise. Trata-se de uma abordagem, a partir da ética da psicanálise, de problemáticas que envolvem o sujeito enredado nos fenômenos sociais e políticos, não estritamente ligados ao tratamento psicanalítico”.

psíquico para o biológico – numa dimensão infra anímica – e no sentido do psíquico para a civilização – numa dimensão supra anímica (MEZAN, 1990).

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 essas pulsões, dando origem às mais diversas manifestações de seu antagonismo. Nesse 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 (MEZAN, 1990).

### ***3.5.9 Constituição e polarização 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. No próprio cerne de Eros, porém, encontra-se uma oposição que se manifesta no nível supra individual (MEZAN, 1990).

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. Lacan (1949/1998, p. 102), inclusive, reporta-se à libido narcísica, salientando a “[...] agressividade que dela se destaca em qualquer relação com o outro, nem que seja a da mais samaritana ajuda.” Quando um grupo é constituído, no entanto, a intolerância que os homens sentem pelos demais se desvanece – mesmo que temporariamente – dentro da formação grupal.

Enquanto uma formação de grupo persiste [...], 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. 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 pelos outros). Ambos são, num nível próprio, expressões de Eros. O

narcisismo, no entanto, devido a sua cota de intolerância para com os outros, leva o indivíduo a um solipsismo, fazendo com que os outros tenham, para ele, 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. Em Eros, porém, há um movimento dialético pelo qual, ao mesmo tempo em que se busca a ampliação de unidades e a conservação delas, essas duas tendências podem se opor. A integração num grupo mais amplo, por exemplo, limita ou faz desaparecer a unidade individual. A manutenção da unidade individual, por sua vez, tende a exigir a diferenciação ou a oposição do um em relação ao todo. Exemplo disso é o laço erótico entre dois indivíduos, que leva a unidade, assim formada, a se distanciar do grupo mais amplo de indivíduos, 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 paradoxal da exigência de coesão em Eros. Nessa contradição, se situa a pulsão de morte, pois a resistência ao diferente e ao externo e a tendência à diferenciação podem ser compreendidas como tendência à dissociação. Nessa dupla face do movimento pulsional, pode-se perceber a noção de “ambivalência” (FREUD, 1915b, v. 14, p. 308), 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 (MEZAN, 1990).

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 agressivas e hostis. Freud (1921, v. 18, p. 110) 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 lhe pertencem, são naturais a todas as religiões.”

Outro mecanismo, referido por Freud (1921), que funciona como colaborador para a 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. Aí está a base para o sentimento comunal ou de grupo, cuja exigência primeira “[...] é de justiça, de tratamento igual para todos” (FREUD, 1921, v. 18, p. 130).

Essa formação reativa é acompanhada pela 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, entre o indivíduos, uma identificação recíproca que exige a posição de um líder, para o qual convergem as aspirações libidinais sublimadas. Essa configuração grupal na qual há “muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles [...]” é o que possibilita a subsistência duradoura de um grupo (FREUD, 1921, v. 18, p. 131). Além disso, possibilita que a hostilidade mútua seja vencida entre os membros do mesmo agrupamento, pois todos – identificados entre si – amam o mesmo líder. A respeito disso, Freud (1921, v. 18, p. 117) diz que

[...] 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.

O líder pode ser substituído por uma ideia, ou uma abstração, partilhada pelos membros de um grupo, que serão agregados seguindo caminhos semelhantes aos da formação de um laço através de um sentimento comum com quem exerce a liderança (FREUD, 1921). O que resulta disso é a percepção de que a identificação pode funcionar como um intermediário entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, limitando a agressividade entre os membros do grupo e direcionando-a para o exterior dele.

O 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, ou seja, a pulsão de morte. Freud (1930, v. 21, p. 118) propõe então que o grupo exige um “escoadouro” para essa pulsão. O escoadouro seria outro grupo – frequentemente minoritário – para o qual a pulsão de morte será direcionada; enquanto Eros continua cumprindo 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, agrupamentos religiosos também se solidificaram e se

mantiveram coesos direcionando sua agressividade para outros grupos, através de perseguições a hereges e guerras religiosas. Esse foi o caso, por exemplo, da Igreja Cristã que, de inúmeras formas, perseguiu, por muitos séculos, os judeus e outras seitas consideradas heterodoxas. Freud (1930, v. 21, p. 119) explicita isso argumentando que

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.

Em suas manifestações através da dominação, da agressão e da destruição, a pulsão de morte se nos apresenta como um elemento a ser considerado na busca por uma compreensão mais acurada acerca da violência inerente às variadas formas de relacionamentos entre pessoas, grupos e povos. Associada a seu opositor, Eros, faz-se presente, inclusive, onde se prega o amor, a concórdia e a salvação do ser humano, ou seja, em contextos religiosos. É, portanto, a partir desse elemento importante da teoria 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 e o furor da pulsão de morte.

#### **4 TERCEIRO CAPÍTULO: A PULSÃO DE MORTE IMISCUÍDA NO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO**

*“Naturalmente há ideologias secularistas que enfatizam a sagrada inviolabilidade de cada ser humano sem recorrer ao sobrenatural. E há religiões tão homicidas quanto qualquer ideal secular.” (ARMSTRONG, 2001, p. 214).*

Na resposta às indagações de Albert Einstein a respeito da guerra entre os homens, das ambições que a fomentam e sobre possíveis meios para se evitar comportamentos belicosos, Freud (1933d) assevera a seu interlocutor que as ações humanas não são perpetradas a partir de uma única motivação, mas propiciadas por uma conjunção de diversos motivos. Por isso, quando os seres humanos são incitados à guerra, ou a qualquer forma de confronto, há, igualmente, uma gama de motivos que os impele. Alguns desses motivos podem ser nobres, ao lado de outros que são torpes. Alguns são explícitos, enquanto outros permanecem ocultos. Dentre as motivações para qualquer combate, assegura Freud (1933d, v. 22, p. 203), “[...] está certamente o desejo de agressão e destruição [...]”. As crueldades praticadas ao longo da história da humanidade e aquelas presentes no cotidiano da vida humana testemunham a força desse desejo e sua existência arraigada no humano. Um dos meios para facilitar a satisfação desse desejo agressivo e destrutivo é sua “[...] mistura com motivos de natureza erótica e idealista” (FREUD, 1933d, v. 22, p. 204). Para Freud, atrocidades cometidas no passado são exemplos de como, amiúde, aspirações idealistas serviram apenas de pretexto para a consecução da ânsia destrutiva que moveu grande parte da humanidade. Houve, inclusive, situações em que as causas idealistas estiveram em primeiro plano na consciência dos homens, enquanto impulsos destrutivos as reforçavam no âmbito do inconsciente. Esse pensamento de Freud ajuda a ponderar também sobre as motivações que permeiam os embates atualmente promovidos, na sociedade, por grupos com tendências fundamentalistas, em defesa de seus ideais. Consoante a isso, no capítulo que agora é desenvolvido, busca-se elucidar como a pulsão de morte atua no contexto religioso de um modo geral. Essa elucidação, porém, serve ao objetivo de compreender a maneira como a referida pulsão se faz presente e operante no fundamentalismo religioso, que consiste numa forma intransigente de se praticar a religião.

#### 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 ordinário 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 quanto nos meios seculares. A autora supracitada 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, aliás, não faltam exemplos de momentos em que ideologias laicas propiciaram terror contra a religião, em nome da laicidade.

No desenvolvimento da psicanálise, houve também um anseio por uma pureza dogmática (MELLOR, 2004). Isso pode ser constatado através da indiscrição da história que deixa transparecer, no movimento psicanalítico iniciado por Freud, uma série de conflitos entre ele e alguns dos 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 no 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 estiveram presentes, inclusive, 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 e preocupações em manter certezas consideradas 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, de modo semelhante, 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. Green (1988, p. 60) menciona, por exemplo, o fato de que houve um esfacelamento no campo teórico da psicanálise depois de Freud, de tal modo que várias reformulações da sua teoria resultaram não em simples

complementos da sua obra ou em desenvolvimentos de aspectos específicos do seu pensamento, mas se constituíram em “verdadeiras alternativas teóricas”.

Mellor (2004) 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 até mesmo 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). Essa descrição certamente contrasta com a abertura que Freud (1923b, v. 19, p. 48) alega na pesquisa psicanalítica, quando diz que ela “[...] não podia, tal como um sistema filosófico, produzir uma estrutura completa e já pronta [...]”. Pelo que descreve o referido biógrafo, a transigência teórica de Freud parecia dizer respeito mais aos seus próprios desenvolvimentos na pesquisa do que os dos outros.

A zelosa custódia da ortodoxia freudiana se tornou um ideal perseguido, com veemência, inclusive pela *International Psychoanalytical Association* (IPA), que, segundo Domínguez Morano (2014), agiu analogamente ao modo como o magistério eclesiástico católico<sup>67</sup> faz para preservar o depósito da fé<sup>68</sup>. Com tal objetivo, a IPA chegou a estabelecer rígidas defesas contra tudo o que pudesse parecer desvio ou heresia. Consequentemente, alega Domínguez Morano (2014, p. 17), “magníficas intuições psicanalíticas – tais como podemos encontrar em S. Ferenczi ou em W. Reich – foram assim totalmente marginalizadas para salvaguardar contra qualquer tipo de contaminação o núcleo intocável da ‘verdade freudiana’”. O autor ainda chama a atenção para um clima pseudoreligioso e sectário nas escolas de psicanálise, suas lutas, cisões, suas reivindicações e seus anátemas. Fatos esses que revelam

<sup>67</sup> Diz respeito ao ofício e à autoridade que o papa, junto com os bispos, exercem ao interpretar, guardar e expor os conteúdos da fé católica, propondo aos fiéis o que deve ser crido como divinamente revelado.

<sup>68</sup> Refere-se ao que a Igreja Católica considera o corpo da verdade revelada por Deus, através das sagradas escrituras e da tradição eclesial, e que é proposto para a fé dos fiéis.

uma história de alienação nas relações humanas, justamente entre psicanalistas, a quem se atribui o qualificativo de **especialistas da escuta**.

Normalmente, a rejeição e o fechamento à diversidade de interpretações e de pensamento se ligam a “próteses de certezas” constituídas por um processo de idealização passional, pelo qual um grupo, um indivíduo, uma crença, uma teoria ou uma ideia são investidos de atributos de perfeição, que os fazem ser considerados irrefutáveis e sagrados, mesmo em âmbitos seculares (Mellor, 2004, p. 62).

A atuação da pulsão de morte – no sentido da busca pela pureza – é, semelhantemente, passível de 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 a todos, 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 se volta em direção ao exterior, como também para o interior. Externamente, busca-se afastar ou extirpar a diferença representada por aquilo ou aqueles que com ela se relacionam de alguma forma. Internamente, acontece o mesmo procedimento, enquanto se busca uma forma de pensar pela qual o imperativo das convicções tende a desconsiderar qualquer objeção ou dúvida a respeito 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 mônada. Esse fechamento tem, justamente, a função de resguardar um conteúdo de verdade e protegê-lo das ameaças à sua integridade.

A busca pela pureza – seja no campo teórico, no religioso ou em qualquer outra área – tende a uma forma de entropia (MELLOR, 2004). 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 ou extirpado, para não manchar a limpidez doutrinal e moral. As religiões, ademais, normalmente têm seus rituais de purificação. Gestos externos que expõem o desejo interno de lançar para longe da candura confessional o que remete a desvios doutrinários e morais.

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 depreciação, 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 oportuno lançar mão de um texto freudiano intitulado *A negativa* (1925/2006a). Nesse escrito, Freud primeiramente propõe que um enunciado negativo pode ser o meio através do qual o conteúdo de uma imagem ou ideia recalçada consegue 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, 1925a, 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, continua 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 (1925a) 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, 1925a, 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 um material indispensável ao seu funcionamento correto; material este que, antes, estava vetado.

O julgamento, segundo Freud (1925a), 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 (1925a) 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 no ego ou ejetar algo dele. Seria como dizer: “estará dentro de mim” ou “estará fora de mim” (FREUD, 1925a, v. 19, p. 267). Ele lembra que o ego-prazer original<sup>69</sup> 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.

---

<sup>69</sup> 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 *Os instintos e suas vicissitudes* (1915a), 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* (1925a), 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 (1925a, v. 19, p. 268) tem uma compreensão da origem dessa função intelectual a partir da ação recíproca dos “impulsos instintuais primários”, ou seja, da pulsão. Para ele, o julgamento é continuação do processo original pelo qual o ego integra coisas em si ou as repele 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 defusão pulsional entre Eros e a pulsão de morte. Nesse caso, há uma retirada de componentes libidinais e, então, o psicótico tende a permanecer numa atitude de negação.

O modo como Freud concebe os mecanismos do julgamento e do afastamento buscado pelo ego daquilo que lhe é mau, perturbador e inquietante pode ser relacionado com a sugestão de Rechart (1988), segundo a qual o que causa perturbação e/ou mantém a inquietação se torna alvo de uma luta ativa, permanente e obstinada no sentido de livrar-se disso. Essa luta pode ser entendida, segundo esse autor, como a própria pulsão de morte que busca reaver um anterior estado de paz. Ele ainda esclarece que falar de um **estado de paz**, nesse contexto, significa utilizar uma palavra positiva para se referir, aproximativamente, a um estado que só pode ser definido, negativamente, como uma tendência ao afastamento de algo. Buscar essa paz, de qualquer forma que seja e através de qualquer meio, seria a finalidade principal da pulsão de morte e uma aspiração psíquica fundamental. A satisfação dessa pulsão estaria, conseqüentemente, não num objeto ou num ato particular, mas num “estado onde nenhuma perturbação intervém”. (RECHARDT, 1988, p. 49). Ademais, para cada caso, há uma perturbação específica e um ato próprio que possibilita livrar-se dessa perturbação.

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 mau é o estranho e externo podem fornecer base para compreender a busca da pureza doutrinal, no fundamentalismo religioso, como produto da pulsão de morte. O anseio pela pureza doutrinal e a defesa de uma verdade de fé, que dispensa qualquer mistura com o que não se submeta aos princípios religiosos, podem ser pensados 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 à 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, a fim de que não venha causar nenhuma perturbação ou inquietação.

Nesse sentido, ao comentar o texto de Freud intitulado *Reflexões para 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 incômodo, 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, mesmo depois de milênios de desenvolvimento cultural e de propagação de ideais religiosos e humanitários.

#### **4.2 As relações entre religião e violência**

Na Conferência 32, *Ansiedade e vida instintual*, Freud (1933b, 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 (1933b, v. 22, p. 105) insere a comum oposição entre amar e odiar que, para ele, coincide com a “polaridade atração e repulsão, que a física supõe existir no mundo inorgânico”. Esse dualismo pulsional é apresentado como fundamento para a ambivalência de sentimentos própria do humano. Freud (1933b) 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 deve ser bom ou, pelo menos, de boa índole rejeita a ideia de que haja nele, constitucionalmente presente, uma pulsão de agressão. Contudo mesmo, que suscite controvérsias, o argumento freudiano continua “[...] a favor de um instinto agressivo e destrutivo nos homens [...]” (FREUD, 1933b, v. 22, p. 106). Garcia-Roza (1990) observa que o fato de Freud reconhecer uma pulsão destrutiva no ser humano, independente da sexualidade, significa também o reconhecimento da maldade fundamental e irreduzível do homem.

Em *Totem e tabu*, ao tratar da “origem da religião e da moralidade”, Freud (1913, v. 13, p. 19) apresenta a 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 a 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 a caridade, chega também a práticas agressivas e violentas, que assumiram variadas formas em diversos contextos históricos e sociais. Um presumível contrassenso que levanta questionamentos como o de Asnis (2013, p. 63): “[...] de que forma a religião, que em sua essência foi criada para aplacar tensões e unir os homens por meio da propagação da compaixão e da bondade, pode ser utilizada a serviço da agressão, da violência auto e heterodestrutiva?”

Ribeiro (2011, 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. Esse autor diz que “[...] paz e religião parecem ser duas realidades de difícil convivência.”

Ferrari (2006, p. 54) recorda que, “[...] para Freud, no humano há hostilidade e ódio.” Isso permite considerar que, enquanto instituições formadas e geridas por seres humanos, as religiões também possuem 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, idealista ou filantrópica. Aqui, é oportuno evocar a menção, feita por Lacan (1948/1998, p. 110), à denúncia que a psicanálise faz dos “[...] impulsos agressivos ocultos sob todas as chamadas atividades filantrópicas”. Ele ainda diz – com um aparente tom de ironia – que “somente os santos são suficientemente desprendidos da mais profunda das paixões comuns para evitar os contragolpes

agressivos da caridade.” Em outro texto, escreve: “[...] expomos à luz a agressividade subjacente à ação do filantropo, do idealista, do pedagogo ou do reformador.” (LACAN, 1949/1998, p. 103).

Kyrillos 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 Gênesis 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 pretenderem 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. Kyrillos Neto e Rosário (2016, p. 117) afirmam que tais 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, a 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 figura também o contexto religioso (RIBEIRO, 2011).

Mesmo no universo religioso contemporâneo, há alguns setores que tentam despertar a reflexão acerca da problemática da violência ocasionalmente imiscuída na religião ou engendrada por ela. No texto-base da Campanha da Fraternidade do ano de 2024 – promovida por católicos, com a iniciativa e sob a liderança da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil –, foi mencionado o quanto já se praticou e ainda se pratica a violência em nome da religião. Violência esta, especifica o texto, “[...] que é fruto do desejo fundamentalista de eliminar o outro, de eliminar aquele que compreende Deus de uma forma diferente da minha.” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2024, p. 29). Percebe-se, na reflexão promovida pela citada campanha, reverberações do pensamento do Papa Francisco (2020, p. 145), que se

referiu a uma “violência fundamentalista” desencadeada, em alguns grupos religiosos, como resultante do que ele chamou de imprudência de seus líderes.

#### ***4.2.1 A violência na origem e na atualidade da religião***

Para Freud (1913), o complexo de Édipo está no início da civilização e do sentimento religioso. Para explicitar essa proposta, ele se serviu do mito da horda primitiva e da morte do pai – chefe da horda – e, dessa forma, buscou fundamentar sua abordagem acerca da origem das instituições sociais, da religião e da moralidade.

O mito da horda primitiva foi apresentado, por Freud (1921, v. 18, p. 133), como “uma hipótese, como tantas outras com que os arqueólogos se esforçam para iluminar as trevas dos tempos pré-históricos, uma ‘estória mais ou menos’”. Ele considerou, contudo, que essa hipótese era capaz de oferecer compreensão e coerência a várias questões insólitas, que então se apresentavam. Chegou inclusive a se referir a esse mito como “mito científico do pai da horda primeva” (FREUD, 1921, v. 18, p. 146).

Na descrição da antiga horda, Freud (1913) assinalou 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 renunciariam 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 sob o regime do 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 para 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. Na 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 do repasto ritual. Por meio dessa cerimônia, eles repetiam o ato violento do parricídio que fora praticado no passado. Freud (1913), 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 (1939) 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. Observa ainda que os eventos que compõem a narrativa referente à horda primeva não podem ser datados e que, por hipótese, ocorreram a todos os homens primitivos. Além disso, a história não aconteceu numa única ocasião, mas se repetiu incontáveis vezes e abrange milhares de anos.

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). O mecanismo da identificação, nesse caso, funciona como “[...] um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal”. (FREUD, 1921, v. 18, p. 115).

No aniquilamento, pode-se situar, conforme o pensamento de Segal (1988), tanto uma expressão da pulsão de morte que se manifesta na inveja, quanto uma defesa contra a experiência da inveja pela aniquilação do objeto invejado. De fato, “o violento pai primevo fora

sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos [...]” (FREUD, 1913, v. 13, p. 145), que o veneravam e lhe devotavam religioso respeito. Além disso, ao devorarem, aniquilarem e, por esse meio, identificarem-se com o “[...] pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si [...]” (FREUD, 1913, v. 13, p. 145), os filhos também assimilaram a marca da violência paterna. Por conseguinte, 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 igualmente intransigentes, impositivos e intolerantes, como ele.

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. (FREUD, 1913).

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 do 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 outras pessoas. Já na imposição da exogamia, está presente uma tentativa de controle da sexualidade, uma vez que veta as relações sexuais com os membros do sexo oposto pertencentes ao mesmo clã. 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. Essas proibições foram impostas porque, segundo Freud, 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. 129).

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 tinham por ele. Uma culpa que, portanto, deveria ser 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 Kyrillos 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 (1900/2006) 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 “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (MATEUS 12, 31) 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 já vetados pelos dois principais tabus do totemismo. Embora esses desejos sejam recalcados em nome da civilização, a religião também se atribui o encargo de restringi-los a seu modo, apresentando a proibição da satisfação deles como mandamento divino.

Kyriillos 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 ela 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, fá-lo 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, por conseguinte, 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.

Domínguez Morano (2014) ressalta que a religião, em variados contextos, sempre buscou formas de controlar a sexualidade, como tentativas 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.” (DOMÍNGUEZ MORANO, 2014, 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 intransigentes, tem por objetivo manter a religião como fundamento da verdade e detentora de poder. Nessa linha de pensamento, Domínguez Morano (2014) 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 civilização e 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 um perigo para a manutenção do poder religioso ou secular. Nesse ponto, vale lembrar, no entanto, como essas repressões podem se revelar um empreendimento mal sucedido. Freud (1909/2006b, 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, 1909b, v. 11, p. 64) e, por isso, violenta. De igual modo, Freud adverte também que “conter a agressividade é, em geral, nocivo e conduz à doença (à mortificação)” (FREUD, 1940, v. 23, p. 163). Esse tipo de contenção, segundo a explicação dele, ocasiona a autodestrutividade, que consiste numa transição da agressividade tolhida. A pessoa, nesse caso, desvia para si a agressão que preferiria investir contra outrem.

Em um comentário sobre as contradições e consequências da repressão pulsional – imposta aos indivíduos pela sociedade civilizada –, Freud (1915b) diz que, ao se exigir das pessoas uma boa conduta social e a obediência às normas morais, elas ficam impedidas de seguir suas próprias naturezas. A sociedade, entretanto, ao longo do tempo, alcançou êxito em suas exigências e, com isso, deu-se o direito de elevar, ao máximo, o rigor do seu padrão moral. Consequentemente, as pessoas foram forçadas a se alhearem, cada vez mais, de sua disposição pulsional e a se submeterem a um esforço constante de supressão de suas pulsões.

Essa tentativa de supressão pulsional, entretanto, provoca nos indivíduos uma constante tensão, que se manifesta nos mais flagrantes fenômenos psíquicos de reação e compensação. “No domínio da sexualidade, onde é mais difícil realizar essa supressão, o resultado se manifesta nos fenômenos reativos das desordens neuróticas” (FREUD, 1915b, v. 14, p. 293), que constituem formas de retorno do recalcado. Em outros domínios – por exemplo, no das pulsões de conteúdo egoísta e cruel –, Freud (1915b) assevera que a coibição por parte da civilização não produz, necessariamente, reações patológicas. As consequências da inibição imposta a essas pulsões, todavia, revelam-se nas deformações do caráter e na constante predisposição que elas têm para irromperem em qualquer oportunidade, em busca de satisfação. Dessa forma, as pessoas que se submetem a viver conforme preceitos que não condizem com sua inclinação pulsional vivem – do ponto de vista psicológico – acima de sua natural condição

e de seus recursos pessoais. Freud (1915b) descreve tais pessoas como hipócritas e, ao mesmo tempo, alega que a própria sociedade favorece essa forma de hipocrisia e se alicerça sobre ela.

Com relação à religião, em sua específica empreitada no sentido de promover também uma constante renúncia pulsional por parte dos indivíduos, Freud (1907, v. 9, p. 115) diz que “a formação de uma religião parece basear-se igualmente na supressão, na renúncia, de certos impulsos instintuais”. Adverte, entretanto, que as pulsões que se busca renunciar na esfera da vida religiosa não dizem respeito exclusivamente àquelas de conteúdo sexual, mas também àquelas de caráter egoísta e socialmente perigosas. Acentua ainda que o recalque dessas pulsões proporciona um forte sentimento de culpa no campo religioso, devido à tentação contínua pela satisfação delas e à concomitante ansiedade expectante, provocada pelo temor do castigo divino. Segundo Freud (1907), devido às próprias características gerais das pulsões, a tentativa de suprimi-las na vida religiosa também se apresenta como um processo inadequado e interminável. Por esse motivo, “[...] as recaídas totais no pecado são mais comuns entre os indivíduos piedosos do que entre os neuróticos, dando origem a uma nova forma de atividade religiosa: os atos de penitência, que têm seu correlato na neurose obsessiva.” (FREUD, 1907, v. 9, p. 115).

Para Kyrillos Neto e Rosário (2016, p. 122), a “história da religião, do totemismo primitivo ao monoteísmo judaico e, posteriormente, cristão, é uma extensa história do retorno neurótico do recalcado”. Por isso, segundo esses autores, entre a religião e a violência, há uma relação intrínseca e paradoxal, pois, na tentativa de cercear o desejo destrutivo e o sexual, a religião também favorece o recalque, tornando esses desejos mais poderosos no inconsciente – conforme Freud (1909b) já pontuou – e, portanto, não menos nocivos em suas diferentes formas de se manifestarem. Essa forma de conceber a violência manifestada na religião como retorno do recalcado 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, tais desejos permanecem recalcados. Mas, conforme Kyrillos Neto e Rosário (2016) afirmam, o conteúdo recalcado e, portanto, inconsciente, pode voltar a se manifestar através, por exemplo, dos sintomas ou afetos violentos. Isso 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 e, por isso, falar da violência sem mencionar a

religião é desconsiderar um aspecto sem o qual não se chega às raízes últimas do problema. A hostilidade e a intolerância ideológicas dos grupos religiosos fundamentalistas atuais podem ser tomadas como exemplo desta flagrante e constante relação entre religião e violência.

### 4.3 A imposição do único e a negação da diversidade

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939) retomou algumas considerações – feitas em *Totem e tabu* (1913) – acerca da origem da religião no totemismo e analisou como o antigo pai da horda primeva retornou através das religiões monoteístas, que sucederam o politeísmo. Em sua abordagem, ele apresentou a religião de Aten como o primeiro caso de monoteísmo surgido na história da humanidade. A então insólita crença em um deus único e universal foi promovida pelo jovem faraó Amenófis IV, que pertencia à décima oitava dinastia e subiu ao trono por volta de 1375 a. C. Ao impor o monoteísmo em seus domínios, Amenófis IV forçava seus súditos a uma prática religiosa que ia de encontro às mais antigas tradições e hábitos de vida dos egípcios. Promovido à religião estatal, o culto a Aten se configurou como nova forma de adoração e submissão a um pai único e divinizado, ao mesmo tempo em que preconizava como mentira e engano tudo o que era contado dos outros deuses.

Freud (1939, 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 (1913), 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, Kyrillos 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 (KYRILLOS NETO; ROSÁRIO, 2016).

Freud (1939, 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 da horda primitiva terem criado um substituto para o pai através de um totem, esse primeiro substituto 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 saúde dele aumentou” (FREUD, 1913, v. 13, p. 151). Isso levou os filhos a criarem um ideal que corporificava o poder ilimitado do qual 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 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 (1939), 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 (1939, v. 23, p. 146) como um “retorno do reprimido”. Freud adverte, no entanto, 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, 1939, v. 23, p. 146) e que, de alguma forma, retorna. E isso “[...] que retorna do olvido afirmasse com força peculiar, exerce uma influência incomparavelmente poderosa sobre as pessoas na massa e ergue uma reivindicação irresistível à verdade, contra a qual as objeções lógicas permanecem impotentes: uma espécie de ‘*credo quia absurdum*’” (FREUD, 1939, v. 23, p. 99).

Esse retorno aconteceu seguindo a mudança nas condições de vida da humanidade, por isso, realizou-se de modo lento e não espontâneo. Para Freud (1939), é impossível elencar os acontecimentos que determinaram essa modificação e, por esse motivo, ele indica os estádios desse retorno apenas de modo fragmentário.

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 (1939), 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 tivesse matado o

animal e assumido o nome dele como epíteto. Freud (1939) 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 eles foi um passo preliminar para sua ulterior deificação.

Freud (1939) ainda continua sua hipótese, aventando 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 foram, gradativamente, ajuntadas 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. Atingido o ponto de se cultuar um único deus, passou-se também a não tolerar outros deuses nem a acreditar neles, mas somente no 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 (KYRILLOS NETO; ROSÁRIO, 2016). 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 (FREUD, 1939). 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 arrogante, despótico, possessivo, egoísta e agressivo, tal como o fora no mito da horda primeva. Nessa ótica, 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 Freud (1939, v. 23, p. 33) segundo a qual, “[...] com a crença num deus único, nasceu inevitavelmente a intolerância, que anteriormente fora alheia ao mundo antigo e que por tão longo tempo permaneceu depois dele.” Em semelhante perspectiva, Bonome (2009) também assevera que é no seio das religiões monoteístas que se desenvolve o fundamentalismo religioso, imbuído do 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<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup>Sob esse aspecto, Armstrong (2001) tem um ponto de vista diferente, pois ela afirma que o fundamentalismo não se limita aos grandes monoteísmos. Para essa autora, a postura fundamentalista é recorrente também entre budistas, hinduístas e até confucionistas, pois, nessas religiões, há segmentos que reprovam certas conquistas da cultura

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 de uma pretensa verdade que se tornam tão absolutas quanto à religião. Com razão, Signates (2020, p. 494) alega que “o monoteísmo [...] guarda em seu seio a dificuldade de admitir pacificamente a existência de outros deuses.” Nesse sentido, há textos bíblicos do Antigo Testamento nos quais se encontra a categórica afirmação de um deus único que sente ciúmes, rejeita qualquer outro que seja colocado a seu lado e, inclusive, ordena o aniquilamento de outras crenças ou divindades de outros povos e culturas:

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).

Quando o meu anjo tiver andado à tua frente e te houver feito entrar no território do emorita, do hetita, do perizita e do canaanita, do hivita e do iebusita e eu os tiver aniquilado, não te prosternarás diante de seus deuses, nem os servirás, fazendo como aqueles costumam fazer. Deverás, porém, abandonar esses deuses e quebrar as suas estelas. [...] Quando eu tiver entregado em vossas mãos os habitantes da terra e tu os tiveres expulsado de diante de ti, não firmarás aliança com eles e com seus deuses. Não habitarão na tua terra, para que não te façam pecar contra mim: passarias a servir aos seus deuses e isso viria a ser uma armadilha para ti. (ÊXODO 23, 23-24.31b-33).

Suprimireis completamente todos os lugares onde as nações que ireis desapossar serviram a seus deuses, sobre as montanhas elevadas, sobre as colinas e sob todas as árvores verdejantes. Demolireis os seus altares e quebrareis suas estelas; seus vasos sagrados, os queimareis; os ídolos dos seus deuses, quebrareis; suprimireis os seus nomes deste lugar. (DEUTERONÔMIO 12, 2-3).

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).

Na literatura corânica, encontram-se textos com semelhante teor de negação de outras crenças, em vista da defesa do monoteísmo maometano. E aqueles que não seguem o maometismo são hostilizados e tipificados como inimigos com os quais se deve evitar qualquer proximidade, ou como descrentes que devem se converter: “Deus! Não há deus senão Ele. Reunir-vos-á para o dia indubitável da Ressurreição. E quem é mais verídico do que Deus? (O ALCORÃO 4, 86).

---

liberal, travam lutas em nome da religião e chegam a matar em defesa de suas crenças. Além disso, empenham-se para que seus princípios religiosos tenham força e se imponham no campo da política e da causa nacional.

Uns acreditam em Muhamad; outros afastaram-se dele. Basta a estes o fogo da Geena. Os que rejeitam Nossos sinais, breve jogá-los-emos no Fogo. Cada vez que suas peles forem queimadas, substituí-las-emos por outras para que continuem a experimentar o suplício. Deus é poderoso e sábio. (O ALCORÃO 4, 55).

Desejariam que fôsseis descrentes como eles: então todos vós seríeis iguais. Não tomeis amigos dentre eles até que emigrem para Deus. Se virarem as costas e se afastarem, capturai-os e matai-os onde quer que os acheis. E não tomeis nenhum deles por confidente ou aliado. (O ALCORÃO 4, 88).

E, em religião, quem é melhor do que aquele que se submete a Deus, faz o bem e segue a crença, monoteísta, de Abraão? Deus elegeu Abraão por amigo. A Deus pertence tudo o que está nos céus e tudo o que está na terra. Deus abrange tudo. (O ALCORÃO 4, 124-125).

Em sua crítica ao monoteísmo, Woolf (2013, p. 184) declara que “nada [...] pode ser mais arrogante, embora nada seja mais comum, do que assumir que de deuses só existe um, e de religiões nenhuma senão a do interlocutor.” Ribeiro (2011), por seu turno, salienta que, para alguns críticos da religião, o cristianismo seria a face mais violenta dos três monoteísmos atualmente existentes. Basta olhar para a história da civilização ocidental, profundamente influenciada pelo cristianismo, para se perceber as marcas de uma cultura de violência, repassada pelo fanatismo e pela intolerância. Segundo esse autor, o cristianismo pode apresentar uma imagem de um deus pai sádico, que só tem sua ira aplacada e seu senso de justiça satisfeito através do sacrifício de uma vítima inocente: o próprio filho. Embora no cristianismo haja outras formas de abordar o tema do suplício 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.

Aludindo também à violência propiciada pelo cristianismo, Signates (2020, p. 495) alega que essa religião contém a “[...] semente globalizante da intolerância religiosa, responsável por grande parte dos etnocídios da história do ocidente”. Conforme o autor sugere, isso se deve ao fato de que o cristianismo transformou o deus único judaico – que guerreava com outros deuses, mas não tinha pretensão de converter seus adeptos – num único deus possível, que tem como projeto a conversão do mundo.

Freud (1939) diz que, no surgimento do monoteísmo, o efeito de ter reencontrado o pai, pelo qual tanto se ansiou, foi esmagador. Novamente, passou-se a devotar toda admiração, respeito, temor e gratidão pelo pai, por se ter encontrado graças diante dele. Estes sentimentos, conforme Freud enfatiza, 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 (1939), 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 (1939, v. 23, p. 133), essa configuração religiosa, pautada na crença em um só deus, transformou-se numa “religião de renúncias instintuais”, o que assegurou a vida em comunidade. Essas renúncias, por outro lado, podem ser relacionadas ao processo de abdicação do politeísmo, que consiste numa forma de religiosidade na qual, segundo Lacan (1974/2005, p. 32), “[...] os deuses são inumeráveis e instáveis como figuras do desejo, que são suas metáforas vivas”. Na medida em que se aderiu a um único deus, renunciava-se, portanto, aos outros variados deuses. E, nessa renúncia, abdicava-se, em última instância, ao diversos desejos humanos, representados pelas antigas divindades. Nos monoteísmos que foram surgindo ao longo da história, por exemplo, sempre se fizeram presentes, sob a forma de mandamento divino, restrições à agressão e à sexualidade. Destarte, a religião foi se constituindo, paulatinamente, numa força inibidora da satisfação das pulsões.

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. (ONFRAY, 2007, p. 52).

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 campo 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 Kyrillos Neto e Rosário (2016), 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**

Woolf (2013, p. 159) descreve a relação passional do ser humano com suas crenças dizendo que

Não existe paixão mais forte, no peito humano, que o desejo de fazer os outros acreditarem naquilo que se acredita. Nada corta tanto a nossa felicidade pela raiz, ou nos enche mais de raiva, do que o sentimento de que o outro desvaloriza o que temos em mais alta conta.

Rocha (2014), de modo análogo, considera que os crentes 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 que 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 (1914b, v. 14, p. 95), como um estado em que a pessoa apaixonada exibe 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, na qual 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 através dele. Desse modo, 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), nessa perspectiva, 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 feita entre o **ego ideal** e o **ideal do ego**<sup>71</sup>. Na introdução de *O ego e o id*, o editor inglês da obra freudiana ressalta que, no seu artigo sobre o narcisismo, Freud (1923b, v. 19, p. 21) “parecia utilizar indiscriminadamente os termos” **ego ideal** e **ideal do ego**. Cardoso (2002), nessa mesma ótica, afirma que não é possível assegurar que Freud tenha pretendido introduzir outra instância em sua teoria quando, em seu mencionado artigo de 1914, ele utiliza o termo **ego ideal**. Essa autora, contudo, explica que autores pós-freudianos, partindo da variação terminológica na obra de Freud, trabalharam a distinção entre **ego ideal** e **ideal do ego**, abrindo possibilidades para novas questões. Nessa abordagem pós-freudiana, esclarece Cardoso (2002), o ego ideal é situado do lado da idealização da onipotência do ego, enquanto o ideal do ego é associado às questões da lei e da ética, colocando-se como um ideal diante do ego. Rocha (2014) também acentua essa distinção, propondo que o ego ideal deve ser compreendido no âmbito do imaginário fantasmático, enquanto o ideal do ego está inserido na ordem simbólica da cultura.

É possível, portanto, servir-se dessa distinção e considerar que 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 seus próprios limites. Nessa situação, a criança se percebe como onipotente, projetando em si 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 (ROCHA, 2014).

---

<sup>71</sup> Conferir nas páginas 179 e 180.

Em *Psicologia das massas e análise do ego*, Freud (1921) endossa a ideia de que o narcisismo da infância – associado à noção de ego ideal por autores pós-freudianos – pode, ao longo da vida do indivíduo, ser projetado sobre ideias ou figuras substitutivas, dentre as quais se destaca o objeto da paixão amorosa. A partir dessa consideração de Freud, pode-se dizer o mesmo dos ideais fundamentalistas que, de modo semelhante, são assumidos e defendidos por seus adeptos com intensa paixão. Na adesão irrestrita que o fundamentalista faz em relação à crença religiosa, ele pode estar buscando uma alternativa para o ego onipotente de sua infância, pois, conforme Domínguez Morano (1998, p. 26) explica, o narcisismo infantil “[...] se empenha em se manter a todo custo, dando lugar a uma supervalorização das próprias ideias, sentimentos e afetos”. Nessa perspectiva, o fundamentalismo se apresenta como uma “[...] tentativa de compensar feridas e carências correspondentes a essas primeiras fases do desenvolvimento.” (DOMÍNGUEZ MORANO, 1998, p. 39). Por conseguinte, do mesmo modo que um apaixonado busca recuperar a plenitude psíquica e narcísica infantil através do seu objeto de amor, o fundamentalista o faz por meio dos seus ideais religiosos. Esse paraíso de plenitude infantil, no entanto, – 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 (ROCHA, 2014).

Por outro lado, 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. Com 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, 1923b, 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, 1923b, v. 19, p. 43), pois o objeto e o ego tornam-se como que uma só coisa. Freud (1921), nesse aspecto, considera que o indivíduo é capaz de abrir mão do seu ego real próprio e particular, que fora despojado de suas perfeições, para assumir como ideal substitutivo a figura de um líder ou os ideais de um grupo, através dos quais buscará usufruir de compensações narcísicas.

Em contra partida, 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 às ambições megalomânicas do ego da infância (ROCHA, 2014). Para

Domínguez Morano (1998), essa renúncia significa a perda da primazia do mundo dos desejos sobre o mundo da realidade, o que leva a pessoa à maturidade. Segundo esse autor, o adulto maduro é aquele que “[...] deve dar por perdidos seus antigos e infantis sentimentos de onipotência.” (DOMÍNGUEZ MORANO, 1998, p. 26). É o que Freud, de igual modo, sustenta em sua linha de pensamento, ao afirmar que “o desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário [...]” sendo que “[...] esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora [...]” (FREUD, 1914b, v. 14, p. 106). Em vista disso, “a observação de adultos maduros revela que sua megalomania antiga foi arrefecida e que as características psíquicas a partir das quais inferimos seu narcisismo infantil foram apagadas” (FREUD, 1914b, v. 14, p. 100).

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

[...] herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutava de autossuficiência; 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 (1914b, v. 14, p. 102) 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 da infância, mas por um discurso discriminatório, através do 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 da infância é constituído por ilusões narcísicas, dominadas por idealizações, o ideal do ego coloca em movimento outras formas de investimento nos objetos. Dentre essas formas, destaca-se a sublimação que é “[...] um processo que diz respeito à libido objetual 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, 1914b, 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 infantil. Dessa forma, os ideais, enquanto projetos do ideal do ego, não aprisionam o ego numa plenitude narcísica ilusória, mas propiciam, “por meio da sublimação e da capacidade criativa do eu, a abertura de novos horizontes, que possibilitarão novos investimentos objetais” (ROCHA, 2014, p. 770).

Há, no entanto, a possibilidade de que os projetos do ideal do ego regressem à forma de satisfação narcísica e ilusória do ego ideal pueril. Nesse caso, tem-se a perversão dos ideais (ROCHA, 2014). Freud (1914b, v. 14, p. 100-101), 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*, Freud (1921) também apontou para essa possibilidade, quando mostrou que, no caso da paixão amorosa, o objeto é assimilado como ideal do ego, que regride à condição do narcisismo onipotente infantil. Nessa situação, o ideal do ego perde sua função crítica e o ego se encerra na cegueira do amor. Nas palavras de Freud (1921, v. 19, p. 123),

[...] as funções atribuídas ao ideal do ego deixam inteiramente de funcionar. A crítica exercida por essa instância silencia; 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*.

A cegueira do amor e a ausência da função crítica do ideal do ego possibilitam a perversidade, pois, como está elucidado 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 infantil 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 (1914b, 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 intensamente investida no ego, antes de ser direcionada aos objetos externos.

O narcisismo primário pode ser compreendido como uma condição de possibilidade para os 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 (1914b, 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.

Laplanche (1988, p. 23) se refere à preexistente catexia do ego e à posterior catexia dos objetos externos – tomados como reflexos do primeiro investimento no ego ou relacionados a esse investimento – dizendo que “[...] amamos o outro segundo nossa própria imagem, ou então graças a um potencial amoroso que é primeiro o potencial que faz com que amemos a nós mesmos”. Numa alusão a essa mesma dinâmica de investimento libidinal, Lacan (1974/2005, p. 39) afirma que não há “nada de surpreendente no fato de ser nada mais que eu mesmo que amo em meu semelhante”.

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, assegura ao indivíduo a autovalorização e o cuidado de si mesmo. Contudo, é “[...] absolutamente necessário para nossa vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos”. (FREUD, 1914b, 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 objetual e, em consequência disso, adoece. Nas palavras de Freud (1914b, 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 [...]”. Como já foi ressaltado<sup>72</sup>, 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 objetual 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”. É o amor que “[...]

---

<sup>72</sup> Conferir na página 186.

impõe um freio ao narcisismo e seria possível demonstrar como, agindo dessa maneira, ele se tornou um fator de civilização.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 134).

O excesso de narcisismo, porém, pode levar o sujeito ao fechamento não só em si como também no grupo ao qual ele pertence ou com o qual se identifica. Dessa forma, torna-se um narcisismo de morte, que impede o sujeito de ter acesso 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. Isso pode ser ilustrado pela opinião de Hanna Segal, segundo a qual “todo narcisismo é uma expressão da pulsão de morte, essencialmente na medida em que é desobjetalizante” (GREEN et al, 1988, p. 95). Essa autora acentua, ainda, que o narcisismo – no seu conjunto – fundamenta-se na pulsão de morte e é diferente de um intenso amor por si mesmo, o qual ela identifica com uma procura de vida, inclusive de uma vida na morte. André Green apresenta um parecer semelhante ao de Segal quando – ao recordar que, na obra freudiana, há referência a um narcisismo primário absoluto – ele afirma: “esta figura é para mim a própria imagem do desinvestimento; vínculo-a à pulsão de morte” (GREEN et al. 1988, p. 97).

No próprio mito de Narciso, há uma associação do narcisismo com a morte. Ovídio<sup>73</sup> 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 em si, na sua própria imagem. Mas, ao tentar alcançar sua imagem refletida na água de uma fonte – como se fosse outro dotado de toda perfeição –, 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 sua verdade religiosa é a única salvação para toda a humanidade e a perfeita solução para todos os problemas do mundo. Sua crença se torna objeto de elevada idealização, o que o torna incapaz de

---

<sup>73</sup> Escritor e poeta romano que viveu entre 43 a. C. e 18 d. C.

relativizar qualquer aspecto daquilo em que acredita e de conviver, pacificamente, com quem dirija de suas convicções, ou seja, com as diferenças. Em Freud (1914b, v. 14, p. 101), é possível 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”.

Domínguez Morano (1998, p. 56), nesse sentido, diz que o outro não existe para um fanático religioso, pois ele percebe o diferente como uma constante ameaça. A atitude de repulsa ao diferente resulta da imperiosa necessidade que ele tem de se constituir como um todo compacto e protegido de toda discrepância ou divergência exterior. Por isso, “os outros, como entidades livres, diferentes e não manipuláveis, transformam-se num objeto sumamente perigoso”. Conseqüentemente, é preciso negá-los de forma categórica. Essa negação do outro acontece, especificamente, “[...] no fundamentalismo, pela sua anulação, exclusão ou, no limite, pela sua morte.” (SIGNATES, 2020, p. 504).

Aprofundando ainda mais a problemática, Domínguez Morano (1998, p. 56) acentua que, para o fanático, nem mesmo Deus existe, “uma vez que foi reduzido a uma imagem especular, a uma projeção inflada do próprio eu, que procura com angústia constituir-se e integrar-se”. Deus seria, portanto, como que devorado pelo fanático, para inflar o próprio sentimento de onipotência a que ele não consegue renunciar. A figura divina, em que ele crê, identifica-se com os primeiros sentimentos de onipotência que caracterizam a situação de radical narcisismo infantil, “[...] um Deus concebido como prolongamento do próprio narcisismo.” (DOMÍNGUEZ MORANO, 1998, p. 55).

O sentimento de possuir uma verdade absoluta, sagrada, divinamente revelada e que deve ser resguardada a qualquer custo pode levar o fundamentalista a se ver também como privilegiado em relação aos outros. Isso o motiva a 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, do qual se gaba de ter como seu todo-poderoso aliado na luta. O fanatismo de suas crenças, ademais, 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 (1939) diz que, para o crente, o Espírito divino, no qual a fé é depositada, é, ele próprio, o ideal da perfeição. O ser divino, inclusive, concedeu aos homens o conhecimento desse ideal e, ao mesmo tempo, plantou neles o impulso a assemelhar suas próprias naturezas à natureza dele. Em razão disso, na sua crença, os homens

[...] 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, 1939, 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 a conduta desse 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 desqualificar e destruir o que contradiz esse ideal.

A destruição, como expressão da pulsão de morte, também 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 esse motivo, é possível reconhecer, na militância dos grupos fundamentalistas – expressa em suas ações que visam a desqualificar e neutralizar as visões de mundo diferentes da sua visão religiosa –, uma forma de satisfação narcísica, que proporciona ao grupo o sentimento de onipotência através da sensação de destruir algo que destoa de sua crença.

Por outro lado, em determinados contextos extremistas, 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, terão uma gratificação infinitamente superior, através da realização de todos os desejos em outro mundo. É na promessa de uma satisfação narcísica pós-morte, portanto, que se revela uma das razões de qualquer loucura pela fé. Isso sem excluir que possa igualmente haver outras motivações pessoais ou razões políticas e ideológicas para as atitudes de intransigência religiosa.

O narcisismo do fundamentalista, outrossim, é imbuído da contradição entre pulsão de vida e pulsão de morte. Se a pulsão de vida é a tendência que pode levar a construir laços, direcionando a libido para o exterior do indivíduo, propiciando o convívio e a interação com o

outro 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 ações extremamente violentas, praticadas de modo prazeroso. 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 (MEZAN, 1990). 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 ou 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, na qual possa buscar normas e inspiração que direcionem a conduta pessoal. A essa realidade sobrenatural, deve-se render homenagens pelos benefícios recebidos, sujeitar-se e se sentir 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 dos 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 (1939, 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 em 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, nessas 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, é possível encontrar embasamento para essa ideia, através das considerações que ele faz sobre o totemismo e sobre o monoteísmo fundado por Moisés. Com relação à religião totêmica, Freud (1939, 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, eles foram substituídos, dentro do sistema religioso totêmico, 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 (1939, v. 23, p. 133) também o considera como uma “religião de renúncias instintuais”. Também nesse 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, 1939, v. 23, p. 133)<sup>74</sup>.

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** sustentando 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. 112) 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”. Quando, porém, forma-se um grupo, a mútua intolerância entre seus componentes se enfraquece, de modo temporário ou permanente. Eles se comportam de forma aparentemente uniforme, toleram as peculiaridades de cada um, superam a aversão entre si e se igualam. Isso significaria uma limitação do narcisismo dos componentes do grupo. Essa limitação – conforme foi abordado nas considerações anteriores sobre o narcisismo<sup>75</sup> – 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

---

<sup>74</sup> Ao se referir à renúncia pulsional exigida por ideais religiosos, Freud (1939, v. 23, p. 133) chama a atenção para a noção de ética como “limitação do instinto”.

<sup>75</sup> Conferir na página 186

religiosos não existem sem a hostilização por um inimigo, seja real ou imaginário, localizado no mundo concreto ou no âmbito 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 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 – que anteriormente era direcionada para os profanos – far-se-ia novamente presente, como nos tempos das guerras de religião. Freud (1921) ainda ressalta que, se as divergências de opinião científica atingissem um significado semelhante ao religioso nos círculos de estudiosos, a mesma animosidade 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 de que se inspira, 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 se impor, 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 se confrontar com a própria solidão e com os limites da existência.

Num 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 de 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, entretanto, 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 pós-modernidade, uma das marcas deste momento atual é o movimento intenso da sociedade e da cultura. Constantes mudanças acontecem num ritmo frenético. Vive-se uma época determinada pelo efêmero, na qual a flexibilidade e a fluidez aparecem como tentativas de acompanhar essa velocidade. Kumar (1997, p. 157-158) caracteriza o mundo pós-moderno da seguinte forma:

[...] um mundo de presente eterno, sem origem ou destino, passado ou futuro; um mundo no qual é impossível achar um centro ou qualquer ponto ou perspectiva do qual seja possível olhá-lo firmemente e considerá-lo como um todo, um mundo em que tudo que se apresenta é temporário, mutável ou tem o caráter de formas locais de conhecimento e experiência. Aqui não há estruturas profundas, nenhuma causa secreta ou final, tudo é (ou não é) o que parece na superfície.

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.

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 atraentes para as pessoas. Em contrapartida, surgem e se disseminam, por toda parte, novas igrejas, novos segmentos radicais no interior de instituições já existentes e novas religiões, com posturas acentuadamente totalitárias e fundamentalistas. Aqueles que se sentem desgarrados, excluídos ou ofendidos na vida social buscam 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 – ou num “delírio de massa”, como mencionado por Freud (1930, v. 21, p. 89 e 92). A religião desejada passa a ser aquela com perfil absolutista, 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. Destarte, constituem-se grupos religiosos que se deixam levar pelo equívoco da unidade-identidade (ENRIQUEZ, 2001).

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 repudiada, dá margem às condutas fanáticas. Essas condutas megalomânicas tendem a absolutizar os ideais do grupo e, com isso, diluem-se as contradições do ego ideal e os limites do ideal do ego 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 pessoas estão reunidas em grupo, uma “[...] influência sem fundamento lógico e adequado se realiza” (FREUD, 1921, v. 18, p. 101). Por essa razão, 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 [...]”. A sugestibilidade num grupo, porém, 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 esse motivo, 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, 1939, v. 23, p. 104). 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”. Dessa forma, um grupo cultural diferente ou menor apresenta-se, para a pulsão agressiva de outro grupo, como “um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos” (FREUD, 1930, v. 21, p. 118). Em se tratando de um grupo menor, ele se torna, com mais razão ainda, um alvo fácil e adequado para a hostilização, pois, conforme a explicação de Freud (1939, v. 23, p. 104), “[...] o sentimento comunal dos grupos exige, a fim de completá-lo, a hostilidade para alguma minoria externa, e a debilidade dessa minoria excluída encoraja sua supressão”. Conseqüentemente, o narcisismo das pequenas diferenças, que gera a animosidade 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”.

O narcisismo das pequenas diferenças pode dar margem à intolerância e às várias formas de discriminação. 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 pelos outros a impele, fomentando um delírio coletivo que aponta os estrangeiros, os diferentes ou os dissidentes como perseguidores onipotentes, ou seja, como seres dos quais se tem que precaver

ou que devem ser eliminados de alguma forma (ENRIQUEZ, 2001). Nesse delírio coletivo, faz-se fortemente presente o impasse paranoico: eles ou nós.

Pode-se dizer que, seguindo essa lógica, o ideal do fundamentalismo religioso se consolida com o objetivo de criar um mundo novo, de onde será banido todo mal (ENRIQUEZ, 2001). Há uma ideia obstinada de redenção e de salvação da sociedade que está corrompida pelo mal e que, por isso, deve ser libertada de todo poder satânico, identificado com os diferentes ou com aqueles que não se conformam com a doutrina e com a moral pregadas pela religião.

#### **4.7 O dinamismo da dualidade pulsional e o conservadorismo fundamentalista**

Freud (1940, v. 23, p. 161) considera que as pulsões são as forças que estão por detrás das tensões causadas pelas necessidades do id e que representam as exigências somáticas feitas ao aparelho psíquico. Elas constituem a “suprema causa de toda atividade”, embora sejam de natureza conservadora e, por causa disso, busquem restabelecer os estados anteriores dos organismos, assim que esses estados são abandonados. No âmbito da dualidade pulsional, essa tendência conservadora pode ser ressaltada, de um modo diferencial, na pulsão de vida, que tem o objetivo de “[...] estabelecer unidades cada vez maiores e, assim, preservá-las [...]”, enquanto a pulsão de morte busca “[...] desfazer conexões e, assim, destruir coisas”.

A partir dessas considerações de Freud, Garcia-Roza (1990) apresenta a pulsão de vida como uma potência conservadora, contrastante com a pulsão de morte que consiste numa potência destrutiva e renovadora. O autor salienta que esse princípio pulsional destrutivo deve ser entendido não num sentido niilista ou derrotista, mas no sentido de dissolução das formas constituídas e preservadas por Eros. Desse modo, a pulsão de morte se contrapõe à conservação, que é um objetivo primordial da pulsão de vida.

Enquanto Eros promove a união e busca mantê-la, a pulsão de morte coloca em ação as forças disjuntivas que impedem a permanência e a perpetuação das uniões, impedindo que as diferenças se anulem numa unidade final. Desse modo, a pulsão de morte – enquanto vontade de destruição – pode ser compreendida como vontade de criação, de renovação, de recomeço com novos custos, ou seja, vontade de outra coisa. Sob essa perspectiva, entende-se que a pulsão de morte é o que coloca em causa o natural, aquilo que está dado. Enquanto pulsão destrutiva, é por meio dela e a partir dela que aquilo que existe pode também ser recriado (LACAN, 1960/2008). Ela atua no sentido de produzir o caos onde existe a ordem. E é a partir do caos que se tornam possíveis novos e diferentes arranjos.

Numa carta dirigida à Princesa Marie Bonaparte – na qual são abordadas possibilidades de sublimação da pulsão de morte –, Freud alude ao eventual efeito inovador produzido pela ação dessa pulsão: “todas as atividades que reorganizam ou efetuam mudanças são em certa medida destruidoras e assim desviam uma porção da pulsão de seu objetivo destruidor original”. (FREUD apud METZGER; SILVA JUNIOR, 2010, p. 575).

Consoante ao exposto, depreende-se que se a pulsão de morte tende à repetição, o que se repete, por meio dela, não é o mesmo. Ela se repete como diferença, trata-se de uma repetição diferencial (GARCIA-ROZA, 1990).

Com isso, compreende-se o porquê de Freud (1930) considerar a pulsão de morte como o maior obstáculo à cultura, já que esta tende a unir indivíduos, famílias e nações, objetivando uma grande unidade homogênea, que seria a humanidade. A cultura seria, portanto, um produto da pulsão de vida, que ordena que os seres humanos se unam numa massa sempre mais indiferenciada, numa unidade global que exige a renúncia do pulsional destrutivo. A pulsão de morte, entretanto, estaria na contramão desse movimento unificador da comunidade humana, trabalhando por sua disjunção, recusando a permanência e a homogeneização dos indivíduos num todo, promovendo a diferenciação entre eles. Como princípio disjuntivo, potência destrutiva e criadora, a pulsão de morte é a responsável pelo surgimento de novas formas na natureza e na cultura. Destarte, pode-se dizer que, num certo sentido, ela é antinatural e anticultural (GARCIA-ROZA, 1990).

Ao perseguir seu objetivo de eliminar a diferença, Eros, conseqüentemente, trabalha também pela eliminação do desejo, que se constitui como pura diferença. A busca pela indiferenciação final da humanidade, numa totalidade permanente, exige que o desejo e a diferença sejam eliminados e que, portanto, haja a imposição e a repetição do mesmo. Nesse sentido, o conservadorismo da pulsão de vida é o que se constitui como causa da verdadeira morte: a morte da diferença e do desejo. No contraponto, porém, a pulsão de morte continua insistindo como potência destrutiva, impedindo a repetição do mesmo, colocando em causa tudo o que existe, impossibilitando a cristalização das formas constituídas e provocando, pela disjunção, a emergência e a criação de outras formas e novos começos.

Esse funcionamento do dualismo pulsional pode também ser localizado no modo de constituição e atuação do fundamentalismo religioso, que possui como característica marcante o conservadorismo doutrinal, moral e organizacional. A manutenção de uma ordem supostamente desejada por Deus – e que deve ser mantida e reproduzida na conduta de todos os indivíduos – pode ser buscada através da conservação ensejada por Eros. Este trabalharia para que haja a uniformidade no grupo religioso, ou seja, a conformação de cada indivíduo a

uma ordem religiosa estabelecida e fundamentada nos escritos sagrados. Destoar dessa norma de conduta totalizante é fazer emergir a diferença e o desejo, que, frequentemente, os meios religiosos radicais consideram como os grandes inimigos da integridade e da pureza da fé. Há que se extirpar, combater e neutralizar, de alguma forma, tudo o que se apresenta como diferente, isto é, como heresia ou desvio da doutrina religiosa. E, para esse combate, faz-se necessário fortalecer as convicções de fé e os laços pessoais entre os membros do grupo.

É nesse ponto que entra o dinamismo da dualidade pulsional. Eros, ou “instinto do amor” (FREUD, 1940, v. 23, p. 161), trabalhará para o fortalecimento do grupo religioso, circunscrevendo-se a ele e procurando dissolver qualquer diferença por meio do processo de constante homogeneização dos indivíduos. Já a pulsão de morte – que enquanto pulsão destrutiva proporciona a criação e a novidade – deve ser desviada para o exterior do grupo, pelo exato motivo de que não deve haver, em seu interior, a emergência do novo. A moral, a doutrina e a ordem cristalizadas devem ser perpetuadas e defendidas de qualquer inovação, que é vista com desconfiança pelos defensores da ortodoxia. Para que a pulsão de morte não destrua o mesmo que se solidificou dentro da formação grupal e, desse modo, promova a criação de novas formas de crer e de viver, ela é então desviada, na forma de hostilidade, para os diferentes, situados fora do grupo religioso. Nesse contexto, entende-se porque Freud (1921) disse que toda religião possui, como característica fundamental, o amor entre seus membros e a intolerância e a crueldade para com aqueles que não lhe pertencem; amor entre os correligionários e ódio para com os que não comungam da mesma crença ou não professam religião alguma.

Segundo o pensamento freudiano, “é necessário que destruamos alguma coisa ou pessoa, a fim de não nos destruirmos a nós mesmos, a fim de nos protegermos contra a impulsão de autodestruição” (FREUD, 1933b, v. 22, p. 107). Nesse sentido, pode-se compreender o porquê dos grupos fundamentalistas serem, normalmente, intolerantes para com a diversidade na sociedade, pois eles necessitam deslocar a pulsão agressiva e destrutiva para algum alvo e, assim, protegerem-se da autodestruição e da dissolução de sua homogeneidade interna. Desse modo, a igualdade interna é conseguida ao preço do direcionamento da destrutividade e da agressividade para o externo, para o outro, para o diferente.

Essas reflexões ainda possibilitam pensar sobre o motivo pelo qual o fundamentalismo religioso – desenvolvido, geralmente, no seio das religiões monoteístas (BONOME, 2009) – constitui-se também, de um modo bastante acentuado, como “religião de renúncias instintuais” (FREUD, 1939, v. 23, p. 133). Há a renúncia da pulsão destrutiva entre os membros do grupo religioso, que se reconhecem como comunidade de irmãos unidos pela fé e pelo amor. Essa

renúncia, porém, é efetuada não como supressão da destrutividade pulsional, mas pelo seu deslocamento para o exterior do grupo, para os outros que se tornam alvo de intolerância religiosa. Essa renúncia à pulsão destrutiva é necessária ao grupo porque, se ela atuar no interior dele, poderá proporcionar a destruição do que está estabelecido e, com isso, a emergência da diferença, do desejo. Por isso, para refrear o desejo, há que se neutralizar a destrutividade no interior do grupo, deslocando-a para alvos externos e suscetíveis de serem estigmatizados como inimigos da fé.

A renúncia ao pulsional destrutivo e ao desejo propicia também a afânise dos sujeitos nos grupos fundamentalistas. O sujeito se constitui como ser desejanter. Mas, como desejar é buscar a diferença, isso, normalmente, não é concebível num grupo radical e fundamentalista. Todos devem ser iguais na crença e no comportamento e, para isso, o desejo de todos deve também ser controlado. Por isso, a importância da sujeição ao líder religioso, que, frequentemente, é quem dita, de modo intransigente, as normas de conduta e as normas da fé para seus fiéis. Com cega obediência, o fiel entrega ao líder religioso a faculdade de gerenciar, ou talvez até mesmo de anular, o próprio desejo.

#### **4.8 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 (1924a, v. 19, p. 181) nomeia a pulsão de morte – enquanto direcionada para objetos externos ao ego – 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. Signates (2020, p. 492), inclusive, assegura que “[...] não há fundamentalismo que seja consequente sem uma expressão de afirmação ou imposição política, que o sustente e lhe confira efetividade.”

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 eles representam.

Quando se assiste ao retorno de uma religiosidade absolutista no meio social hodierno, esse retorno, provavelmente, não seja um simples sinal de renovação religiosa, mas talvez de uma degeneração da religião que, mais uma vez, torna-se instrumento de manipulação e interesses políticos. Novamente, Estados, regiões do mundo e grupos sociais bem definidos utilizam a fé para impor seu domínio e, em alguns casos, seu terror.

Nesse sentido, é interessante observar que, quando Freud (1939, 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 (1939, 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 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<sup>76</sup>. 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 se alimenta dos descaminhos e da corrupção na sociedade (ENRIQUEZ, 2001).

---

<sup>76</sup> Nesse ponto, é oportuno salientar o exemplo das eleições municipais ocorridas no Brasil no ano de 2020. Na ocasião, 2% das candidaturas registradas, para concorrer às prefeituras e câmaras municipais, eram de candidatos que usavam alguma referência religiosa em seus nomes. As identificações mais populares usadas na urna eram **pastor/pastora** e **irmão/irmã**. Mas, além desses candidatos incluídos nas estatísticas, houve outros reconhecidamente religiosos que não fizeram referência explícita à religião em seu registro eleitoral (TEIXEIRA, 2020).

Com relação a crenças, dificilmente há quem não as tenha. Zizek (2012, p. 11), inclusive, chega a afirmar que “[...] ninguém realmente escapa à crença [...]” e que mesmo em meio à cultura atual – marcada pelo secularismo, pelo hedonismo, por uma tendência pós-tradicional, pelo ateísmo oficial e por uma indisposição dos indivíduos para confessarem publicamente seu credo – mantém-se tanto mais disseminada uma estrutura subjacente à crença. Por essa razão, assevera o autor, “todos nós, secretamente, cremos”. Zizek (2012, p. 12) evoca a posição lacaniana segundo a qual “Deus é inconsciente” e dela depreende que, de modo natural, o ser humano sucumbe à tentação de crer. Menciona, ainda, uma predominância da crença e insinua uma necessidade de crer consubstancial à subjetividade humana.

De fato, geralmente, o ser humano crê, de alguma maneira, em algo, mesmo que seja adverso 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 orientarem na vida. É difícil distinguir racionalmente quais valores são mais convenientes e quais são menos convenientes para o sujeito que neles se firma. Por isso, é justo que os valores religiosos também sejam levados em consideração como quaisquer outros, pois, a depender da forma como são assimilados pelas pessoas, assumidos e integrados como direção para o seu viver, podem lhes proporcionar uma relação com o sagrado ou o transcendente que lhes pareça benéfica, conforme sua percepção pessoal. Há que se levar em conta, outrossim, que os valores religiosos não necessariamente e nem sempre são atrelados a vontades de dominação e manipulação das consciências alheias.

Doutro lado, quando o sentido do religioso está imiscuído em 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 da alienação – que leva seus membros ao fechamento e à hostilidade diante da diversidade cultural –, então 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 (ENRIQUEZ, 2001).

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.

Na contramão desses projetos totalitários de poder – que visam à homogeneização da sociedade e à negação das liberdades pessoais –, coloca-se o legado do pensamento freudiano, ao preconizar a singularidade de cada indivíduo que compõe a exuberante e indomável

diversidade do mundo humano. É o que Freud (1930, v. 21, p. 91) explicita quando comenta sobre os indefiníveis caminhos que as pessoas podem tomar na sua busca por realização pessoal, isto é, na sua busca pela felicidade possível: “Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo.”

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 ressurgimentos 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 (1913) 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 (1939, v. 23, p. 146) 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 freudianas, 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 categoricamente obedecidos, conforme pensam os fundamentalistas.

Em *Moisés e o monoteísmo*, foi destacado, ainda, que os filhos revoltosos desejaram matar o pai da horda primeva, porque ele lhes impunha penosas renúncias pulsionais (FREUD, 1939). 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 soergimento 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<sup>77</sup>. 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 e contradições quando, ao raiar da pós-modernidade, percebeu-se que a luz da racionalidade científica não fora capaz de propiciar à humanidade uma vida mais ética e um convívio humano mais pacífico. Haja vista as grandes guerras que, contando com modernas e poderosas armas desenvolvidas cientificamente, trouxeram ao mundo tanto terror, temor e insegurança na primeira metade do século XX. Um século que “[...] desde o seu alvorecer mergulhou num ciclo de inaudita violência [...]” e durante o qual “[...] o esperado sol da libertação humana foi encoberto pelas trevas da desesperança, pelo fumo dos campos de batalha.” (DRAWIN; KYRILLOS NETO, 2018, p. 154).

Freud (1915b, v. 14, p. 285) mesmo reconheceu uma frustração diante das expectativas relacionadas ao progresso científico quando, em *Reflexões para os tempos de guerra e de morte*, ele disse que “a própria ciência perdeu sua imparcialidade desapaixonada; seus servidores, profundamente amargurados, procuram nela as armas com que contribuir para a luta contra o inimigo.” Disse ainda que se acreditava que o progresso da civilização levaria os homens a tomar consciência da comunidade que formavam e à tolerância em relação às divergências, para

---

<sup>77</sup> É emblemática, por exemplo, a cerimônia promovida para cultuar a razão na catedral de Notre-Dame, em Paris, no dia 10 de novembro de 1793, durante a Revolução Francesa. Um grupo revolucionário introduziu, na catedral, uma atriz caracterizada como deusa da razão. Ela foi elevada sobre o altar-mor para receber as homenagens prestadas pelo povo. O ato se inseria no contexto das campanhas revolucionárias anticristãs e expressava o intento de proclamar o culto da razão como uma nova religião para substituir o cristianismo (MATOS, 1997).

que o estrangeiro – ou o diferente – não fosse mais confundido como hostil, como acontecia na Antiguidade. Mas isso não aconteceu, gerando grande desilusão para quem acreditava no progresso humano que seria proporcionado pelo desenvolvimento cultural e técnico-científico da era moderna. Na realidade, “[...] o progresso aliou-se à barbárie”, constata Freud (1939, v. 23, p. 67), reiterando seu espanto.

Conforme foi ressaltado no texto freudiano, 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 (FREUD, 1939). 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 (1939, 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 é “[...] um animal de horda, uma criatura individual conduzida por um chefe.” (FREUD, 1921, v. 18, p. 131). Por isso, tende a se associar a seus iguais, com os quais se identifica e com os quais partilha o desejo de serem todos dirigidos por uma só pessoa. 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 forte 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). Por isso,

as características misteriosas e coercivas das formações grupais [...] podem assim, com justiça, ser remontadas à sua origem na horda primeva. O líder do grupo ainda é o temido pai primevo; o grupo ainda deseja ser governado pela força irrestrita e possui uma paixão extrema pela autoridade; [...] tem sede de obediência. (FREUD, 1921, v. 18, p. 138).

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, 1924a, 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

ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Editora Ática, 1979.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1991. v. 3.

APPLEBY, R. Scoot. Fundamentalism. In: WUTHNOW, Robert (ed.). **The encyclopedia of politics and religion**. London: New York: Routledge, 1998. p. 280-288.

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

APOIADORES de Bolsonaro protestam contra proibição de missas e cultos. **Carta Capital**, [S.l.], 11 abr. 2021. Sociedade. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/apoiadores-de-bolsonaro-vaio-as-ruas-contraproibicao-de-missas-e-culto/>>. Acesso em: 24 mai. 2022.

ARBLASTER, Anthony. Violência. In: OUTHWAITE, Willian; BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p. 803.

ARCEBISPO de Washington reprovando instrumentalização de local de oração e paz. **Vatican News**, [S. l.], 02 jun. 2020. Igreja. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-06/arcebispo-condena-visita-donald-trump-santuario-joao-pauloii.html>>. Acesso em: 04 jun. 2022.

ARENDDT, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

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.

ASNIS, Nelson. **Homem-bomba: o sacrifício das pulsões**. Porto Alegre: Buqui, 2013.

BARRÍA, Cecilia. Os polêmicos repasses milionários para megaigrejas e televangelistas na pandemia nos EUA. **BBC News Brasil**, Londres, 6 fev. 2021. Mundo. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55965511?at\\_campaign=64&at\\_custom3=BBC+Brasil&at\\_custom1=%5Bpost+type%5D&at\\_medium=custom7&at\\_custom4=6A695468-6897-11EB-A8DC-0AE415F31EAE&at\\_custom2=facebook\\_page](https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55965511?at_campaign=64&at_custom3=BBC+Brasil&at_custom1=%5Bpost+type%5D&at_medium=custom7&at_custom4=6A695468-6897-11EB-A8DC-0AE415F31EAE&at_custom2=facebook_page)>. Acesso em: 30 mai. 2022.

BEZERRA JÚNIOR, Benilton. Subjetividade moderna e o campo da psicanálise. In: BIRMAN, Joel (Org.). **Freud: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1989. p. 219-238.

BIRMAN, J. A economia do gozo e os impasses da justiça. Uma leitura psicanalítica da justiça. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1-2, p. 121-134, 1996.

Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/physis/a/KLtsP6TkchvNtTKMRP7Yyqs/?lang=pt>>. Acesso em: 28 nov. 2023.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BOFF, Leonardo. A doença do fundamentalismo. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo-RS, 8 out. 2014. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/170-noticias-2014/536010-a-doenca-do-fundamentalismo-leonardo-boff>>. Acesso em: 14 dez. 2022.

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

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

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

BRASIL. Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Portal da legislação**, [S.l.], 31 dez. 1940. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/Decreto-Lei/De12848.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Decreto-Lei/De12848.htm)>. Acesso em: 01 ago. 2022.

BRASIL. Decreto n. 5.640, de 26 de dezembro de 2005. Promulga a Convenção Internacional para Supressão do Financiamento do Terrorismo, adotada pela Assembléia-Geral das Nações Unidas em 9 de dezembro de 1999 e assinada pelo Brasil em 10 de novembro de 2001. **Portal da legislação**, [S. l.], 27 dez. 2005. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2005/Decreto/D5640.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Decreto/D5640.htm)>. Acesso em: 01 ago. 2022.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais... **Diário Oficial da União**, Brasília, 5 out. 1988. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 30 jul. 2022.

BUSH, George Walker. Confirma 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/confirma-na-integra-o-discurso-de-bush-apos-os-ataques-de-119,50fb27721cfea310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>>. Acesso em 25 abr. 2022.

CAMPOS, Paul F. Secular Fundamentalism. **Columbia Law Review**, [S. l], v. 94, p.1824–

1825, 1994.

CARDOSO, Marta Resende. **Superego**. São Paulo: Escuta, 2002.

CASO George Floyd: quem era o americano negro morto sob custódia (e o que se sabe sobre o policial branco que o matou). **Folha de São Paulo**, [S.l.], 29 mai. 2020. Mundo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/05/caso-george-floyd-quem-era-o-americano-negro-morto-sob-custodia-e-o-que-se-sabe-sobre-o-policial-branco-que-o-matou.shtml>>. Acesso em: 04 jun. 2022.

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=S0102-73952014000100009&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952014000100009&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 20 dez. 2022.

CENSO 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. **Agência IBGE notícias**, [S.l.], 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em 02 jul. 2025.

CHARLES, Sébastien; LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Luís Filipe Sarmiento. Lisboa: Edições 70, 2011.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: BORON, A. A. **A filosofia política contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2006. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/Chaui.pdf>>. Acesso em 13 jul. 2022.

CHRISTO, Carlos Alberto Libanio. 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. 2022.

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

COLLINS, John J. **A bíblia justifica a violência?**. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2006.

COMBLIN, José. **Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal**. Petrópolis: Vozes, 1985.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Campanha da fraternidade 2024**: texto base. Brasília: Edições CNBB, 2023

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

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

COSTA, Jurandir Freire. **Violência e psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

COSTA, Mariana. Com imagem gigante, católicos rezam contra Campanha da Fraternidade. **Metrópolis**, [S.l.], 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/com-imagem-gigante-catolicos-rezam-contracampanha-da-fraternidade>>. Acesso em: 23 mai. 2022.

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

DESLAURIERS, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michèle. O delineamento de pesquisa qualitativa. In: POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H; LAPERRIERE, Anne; MAYER, Robert; PIRES, Álvaro. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 127-153.

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

DIETRICH, Luiz José. **Violências em nome de Deus: monoteísmo, diversidades e direitos humanos**. São Leopoldo: CEBI, 2013.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. **Orar depois de Freud**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1998.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos. **Crer depois de Freud**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov**. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. (S. l.): Abril Cultural, 1970. Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/O S%20IRMAOS%20KARAMAZOV-%20FIODOR %20 DOSTOIEVSKI. pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/O%20IRMAOS%20KARAMAZOV-%20FIODOR%20DOSTOIEVSKI.pdf)>. Acesso em 21 jul. 2022.

DRAWIN, Carlos Roberto. O paradoxo antropológico da violência. In: MOREIRA, Jaqueline de Oliveira; KYRILLOS NETO, Fuad; ROSÁRIO, Ângela Buciano do. (Org.). **Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica**. Barbacena: EdUEMG, 2011. p. 12-32.

DRAWIN, Carlos Roberto; KYRILLOS NETO, Fuad. Psicanálise e religião: o deslocamento da problemática filosófica, de Freud a Lacan. **Tempo Psicanalítico**. Rio de Janeiro, v. 50, n. 1, p. 143-173, jun. 2018. Disponível em: <[https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-48382018000100008](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382018000100008)>. Acesso em 26 dez. 2024.

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

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. **Dicionário de filosofia**. 2 ed. Campinas: Papyrus, 1996.

ECO, Umberto. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.

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**. Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 49-62. 2006. Disponível em:  
<[https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652006000200005](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652006000200005)>. Acesso em 20 ago. 2022.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Papyrus, 1989.

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.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica *Gaudete et exultate***: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica *Fratelli tutti***: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FREUD, Ernest L.; MENG, Heinrich. (Org.). **Cartas entre Freud e Pfister**: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Tradução de Karin Hellen Klpler Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimado, 1998

FREUD, Sigmund. Rascunho H: paranoia. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1895-2006a. 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, 1895-2006b. 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. Sobre a psicopatologia da vida cotidiana: esquecimentos, lapsos da fala, equívocos na ação, superstições e erros. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1901-2006. v. 6.

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, 1909-2006a. 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, 1909-2006b. 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. 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. Recordar, repetir e elaborar. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1914-2006a. v. 12.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1914-2006b. 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, 1915-2006a. 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, 1915-2006b. v. 14.

FREUD, Sigmund. Sobre a transitoriedade. In: FREUD, Sigmund: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1916-2006. v. 14.

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

FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência XXVI: A teoria da libido e o narcisismo. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1917-2006b. v. 16.

FREUD, Sigmund. Sobre o ensino da psicanálise nas universidades. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1919-2006. v. 17.

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, 1923-2006a. 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, 1923-2006b. 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, 1924-2006a. v. 19.

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, 1924-2006b. v. 19.

FREUD, Sigmund. A negativa. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1925-2006a. 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, 1925-2006b. v. 19.

FREUD, Sigmund. Um estudo autobiográfico. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1925-2006c. v. 20.

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 31: A dissecação da personalidade psíquica. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1933-2006a. v. 22.

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, 1933-2006b. v. 22.

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: Conferência 35: A questão de uma Weltanschauung. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1933-2006c. v. 22.

FREUD, Sigmund. Por que a guerra? In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1933-2006d. v. 22.

FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1937-2006. 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, 1939-2006. v. 23.

FREUD, Sigmund. Esboço de psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1940-2006. v. 23.

FULGENCIO, Leopoldo. Metodologia de pesquisa em psicanálise na universidade. In: SERRALHA, Conceição Aparecida; SCORSOLINI-COMIN, Fábio (Org.). **Psicanálise e universidade: um encontro na pesquisa**. Curitiba: Editora CRV, 2013. p. 27-68.

FUKS, Betty Bernardo. Duas propostas para a psicanálise contemporânea. **Tempo psicanalítico**, v. 43, n. 2, p. 355-376, dez. 2011. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-48382011000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382011000200007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 02 ago. 2022.

GARCIA-ROZA, Luís Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GOMES, Gilberto. Os dois conceitos freudianos de *Trieb*. **Psicologia: teoria e pesquisa**, v. 17, n. 3, p. 249-255, set./dez. 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ptp/a/LWhRDG9mCzwZFDncH74Rjth/?lang=pt>> Acesso em: 02 ago. 2022.

GREEN, André. et al. **A pulsão de morte**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988.

GREEN, André. Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. In: GREEN, André. et al. **A pulsão de morte**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988. p. 57-68.

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.

GUMUCIO, Rafael. Terry Eagleton: o fundamentalismo não é ódio, é medo. **El País**, [S. l.], 15 ago. 2016. Entrevista. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/08/internacional/1470658452\\_112309.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/08/internacional/1470658452_112309.html)>. Acesso em: 29 mai. 2022.

HABERMAS, Jürgen. Fé e conhecimento. **Folha de São Paulo**, [S. l.], 06 jan. 2002. Caderno Mais. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2024.

HESSEN, Joannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBBSAWN, 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.

HOUTART, François. A mundialização da economia. **Cadernos fé e política**. Petrópolis, n. 11, p. 59-80, 1994. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/0B0oI844dt8NkSIFnSxIsanQxUkU/view>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

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](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html)>. Acesso em: 16 out. 2022.

IKONEN, Pentti; RECHARDT, Eero. Sobre a interpretação da pulsão de morte. In: GREEN, André. et al. **A pulsão de morte**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988. p. 69-84.

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

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

JONES, Ernest. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1989. v. 3.

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. 2022.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

- KÜNG, Hans. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. In: **Concilium**. Petrópolis: Vozes. n. 241. p. 149-160. 1992.
- LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise. In: LACAN, Jaques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1948/1998. p. 104-126.
- LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: LACAN, Jaques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1949/1998. p. 96-103.
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jaques. **Escritos**. Tradução de Inês Oseki-Depré. São Paulo: Perspectiva, 1953/2011. p. 101-187.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1953/1986.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1958/1999.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1960/2008.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 10: a angústia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1962/2005.
- LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1967/2003
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 19: ... ou pior**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972/2012.
- LACAN, Jacques. **O triunfo da religião**. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Zahar, 1974-2005.
- 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. A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. In: GREEN, André. et al. **A pulsão de morte**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988. p. 13-29.
- LAPLANCHE, Jean de; PONTALIS, J. B.; LAGACHE, Daniel. **Vocabulário da Psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEVÍTICO. In: **Bíblia: Tradução ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- LIBANIO, João Batista. **Cenários da igreja**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 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=t](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141449802007000300004&lang=t)>. Acesso em: 14 jun. 2022.

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

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Fundamentalismo: uma gestão autoritária do sagrado. **Vida Pastoral**, n. 176, p. 19-25, mai/jun. 1994.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Dois discursos de Freud sobre a religião. **Revista Mas-estar e subjetividade**, v. 8, n. 3, p. 729-754. 2008a. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482008000300008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000300008)>. Acesso em 19/02/2022.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 28, n. 4, p. 742-753. 2008b. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pcp/a/mHTcrLSLqZttqCZDLnqBsKx/abstract/?lang=pt>>. Acesso em 01/02/2022.

MAGENTA, Matheus. **O que é ser conservado?** Londres: BBC News Brasil, 16 ago. 2022. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62490540>>. Acesso em: 12 set. 2023.

MANNHEIM, Karl. O significado do conservantismo. In: FORACCHI, Marialice Mencarini (Org.); FERNANDES, Florestan (Coord.). **Mannheim**: sociologia. Tradução de Emílio Willems, Sylvio Uliana e Cláudio Marcondes. São Paulo: Ática, 1982. p. 107-136.

MARCOS, Cristina Moreira. A pesquisa em psicanálise e a linha de pesquisa processos psicossociais do programa de pós-graduação *stricto sensu* de psicologia da PUC-Minas. In: MOREIRA, Jacqueline Oliveira; KYRILLOS NETO, Fuad. (Org.). **Pesquisa em psicanálise: transmissão na universidade**. Barbacena: EdUEMG, 2010. p. 99-111.

MARRANCI, Gabriele. **Understanding muslim identity**: rethinking fundamentalism. New York: Palgrave MacMillan, 2009.

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

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1994.

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

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

O Lutador, 1997. v. 2.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes & Ensaios**: revista do ppgav/eba/ufrij, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, dezembro 2016. Disponível em: <<https://www.procomum.org/wp-content/uploads/2019/04/necropolitica.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2023

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](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S141511382006000100004&script=sci_arttext&tlng=en)>. Acesso em 04 out. 2022.

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.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUEZ FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

METZGER, Clarissa; SILVA JUNIOR, Nelson da. Sublimação e pulsão de morte: a desfução pulsional. **Psicologia USP**. São Paulo, v. 21, n. 3, p. 567-583, jul/set. 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pusp/a/yYtKpYM4KJD8q7WCkzYLcMb/?lang=pt>>. Acesso em 12 jan. 2023.

MEZAN, Renato. **Freud**: a trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MEZAN, Renato. **Freud, o pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense / CNPq, 1990.

MEZAN, Renato. Pesquisa em psicanálise: algumas reflexões. **Jornal de Psicanálise**. São Paulo, v. 39, n. 70, p. 127-153, jun. 2006. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352006000100015](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000100015)>. Acesso em: 12 jan. 2024.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: Teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 9-29.

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

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Reflexões sobre o conceito de violência: da necessidade civilizatória à instrumentalização política. In: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; KYRILLOS NETO, Fuad; ROSÁRIO, Ângela Buciano do. (Org.). **Faces da violência na contemporaneidade**: sociedade e clínica. Barbacena: EdUEMG, 2011. p. 33-42.

NAGATA, Judith. Beyond Theology: Toward na Anthropology of "Fundamentalism". **American Anthropologist**, [S. l], v. 103, n. 2, p. 481-498, 2001.

KYRILLOS NETO, Fuad; MACHADO, Rodolfo Rodrigues. Religiosidade e política na sociedade brasileira secularizada: uma leitura psicanalítica. **Estudos e pesquisas em**

**psicologia**. Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 322-341, jan./abr. 2022. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/revispsi/article/view/66487/41888>>. Acesso em: 27 nov. 2023.

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

NESSAN, Craig L. Sex, aggression, and pain: sociobiological implications for theological anthropology. 3. ed. **Zygon**, v. 33, p. 443-454, setembro 1998. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/0591-2385.00160>>. Acesso em: 18 jul. 2022.

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

NOVO PREFEITO do Dicastério para a Doutrina da Fé. Eis a carta do Papa Francisco. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo-RS, 3 jul. 2023. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/630110-novo-prefeito-do-dicasterio-para-a-doutrina-da-fe-eis-a-carta-do-papa-francisco630495-padres-casados-e-possivel-entrevista-%20com-dom-victor-manuel-fernandez>>. Acesso em: 25 set. 2023

O ALCORÃO: livro sagrado do Islã. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

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

ORO, Ari Pedro. O discurso dos pregadores eletrônicos. **Cadernos de Antropologia**, Porto Alegre, n. 2, p. 25-38, 1991.

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

OZ, Amós. **Contra o fanatismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

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

PANASIEWCZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio ABHR**. Assis: UNESP, 2008. Disponível em: <[https://scholar.google.com/citations?view\\_op=view\\_citation&hl=pt-BR&user=DxLvdIkAAAAJ&citation\\_for\\_view=DxLvdIkAAAAJ:ufrVoPGSRksC](https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=DxLvdIkAAAAJ&citation_for_view=DxLvdIkAAAAJ:ufrVoPGSRksC)>. Acesso em 08 out. 2023.

PANASIEWCZ, Roberlei. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 29, 2008. Disponível em: <[https://scholar.google.com/citations?view\\_op=view\\_citation&hl=pt-BR&user=DxLvdIkAAAAJ&citation\\_for\\_view=DxLvdIkAAAAJ:\\_FxGoFyzp5QC](https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=DxLvdIkAAAAJ&citation_for_view=DxLvdIkAAAAJ:_FxGoFyzp5QC)>. Acesso

em 04 ago. 2024.

PERINE, 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. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620/27360>>. Acesso em 16 set. 2024.

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.

PRESSE, France. Líderes religiosos reagem indignados a gesto de Trump com a Bíblia. **G1**, [S. l.], 2020. Mundo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/06/02/lid-e-res-religiosos-reagem-indignados-a-gesto-de-trump-com-a-biblia.ghtml>>. Acesso em: 04 jun. 2022.

QUINET, Antônio. **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

RECHARDT, Eero. Os destinos da pulsão de morte. In: GREEN, André. et al. **A pulsão de morte**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988. p. 45-56.

RENAN, Ernest. **L'Église Chrétienne**. Paris: Calmann-Lévy, 1879. Disponível em: <[https://books.google.bj/books?id=D449AAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gs\\_atb#v=onepage&q&f=false](https://books.google.bj/books?id=D449AAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gs_atb#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 06 nov. 2023.

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. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20405/20405.PDF>>. Acesso em : 27 nov. 2023.

RIGUINI, Renata Damiano; MARCOS, Cristina Moreira. Cinco notas sobre o feminicídio a partir da psicanálise. **Subjetividades**. Fortaleza, v. 18, Edição especial, 2018. Disponível em: <<https://ojs.unifor.br/rmes/article/view/6174/pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2023.

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](http://www.mprj.mp.br/documents/20184/86589/combate_a_intolerancia_religiosa_e_defesa_do_estado_laico.pdf)>. Acesso em: 03 out. 2022.

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. 2022.

ROCHA, Daniel. “Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo

brasileiro. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 583-604, jul./set. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2159/2891>>. Acesso em 16 jan. 2024.

ROCHA, Daniel. Sob o estigma do fundamentalismo: algumas reflexões sobre um conceito controverso. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p. 455-484, maio/ago. 2020. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/24126/17741>>. Acesso em 04 dez. 2022.

ROCHA, Daniel. Da “minoría silenciosa” à Maioria Moral: transformações nas relações entre religião e política no fundamentalismo norte-americano da década de 1970. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 91-113, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/YyQYkDK4j89LcxDLYbtsPcD/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 04 dez. 2023.

ROSA, Miriam Debieux. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. **Revista Mal-estar e Subjetividade**. Fortaleza, v. 4, n. 2, p. 329-348, set. 2004. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482004000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482004000200008)>. Acesso em 01 ago. 2022.

ROSÁRIO, Angela Bucciano do. Considerações acerca do problema da violência no *ethos* contemporâneo. In: MOREIRA, Jaqueline de Oliveira; KYRILLOS NETO, Fuad; ROSÁRIO, Angela Bucciano do. (Org.). **Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica**. Barbacena: EdUEMG, 2011. p. 43-52.

ROUANET, Sérgio Paulo. Os três fundamentalismos. **Folha de São Paulo**, [S. l.], 21 out. 2001. Caderno Mais. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2110200111.htm>>. Acesso em: 23 ago. 2022.

ROUANET, Sérgio Paulo. A volta de Deus. **Folha de São Paulo**, [S. l.], 19 mai. 2002. Caderno Mais. Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/avoltadeDEUSLERR.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2024.

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

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

SANTOS, Alessandro Pereira dos. Agressividade, violência e criminalidade: algumas considerações e diferenças. In: MOREIRA, Jaqueline de Oliveira; KYRILLOS NETO, Fuad; ROSÁRIO, Angela Bucciano do. (Org.). **Faces da violência na contemporaneidade: sociedade e clínica**. Barbacena: EdUEMG, 2011. p. 122-135.

SEGAL, Hanna. Da utilidade clínica do conceito de pulsão de morte. In: GREEN, André. et al. **A pulsão de morte**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta, 1988. p. 31-43.

SIGNATES, Luiz. O fundamentalismo como proselitismo de legitimação: o que há de comunicação na incomunicabilidade religiosa. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 18, n. 56, p.

485-512, maio/ago. 2020. Disponível em:

<<https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/19466>>. Acesso em: 09 out. 2023.

SILVA, Antônio Ozaí da. Sobre a intolerância religiosa. **Revista Espaço Acadêmico**.

Maringá, v. 17, n. 203, p. 63-95, abr. 2018. Disponível em:

<<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/42312/751375137520>>. Acesso em: 24 out. 2023.

SKIDMORE, Tomas. **Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1985**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOUZA, Robson da Costa; SILVA, Jefferson Evânio da. Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: uma compreensão em chave pós-estruturalista. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, p. 37-60, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/pxz3DXFg6rc8sQnZvpwSmHJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2023.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam**. São Paulo: Geração Editorial, 2022.

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:

<<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/intolerancia-religiosa-e-crime-de-odio-e-fere-a-dignidade>>. Acesso em: 03 out. 2022.

TAVARES, Vitor. Evangélicos vão ser maioria no Brasil? O que diz nova projeção baseada nos dados de religião do Censo 2022. **BBC News Brasil**, [S. l.], 6 jun. 2025. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/c0r12xdl7rko>>. Acesso em: 09 ago. 2025.

TEIXEIRA, Lucas Borges. Eleições 2020: mais de 5.500 religiosos laçam candidaturas pelo Brasil. **Uol**, São Paulo, 26 nov. 2020. Notícias. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/eicoes/2020/09/26/candidatos-religiosos-eleicoes-2020.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 30 mai. 2022.

TERRAZAS, José Gutiérrez. O conceito de pulsão de morte na obra de Freud. **Ágora**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 91-100, jan/jun 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/agora/v5n1/v5n1a07.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2022.

TOCQUEVILLE, Alexis 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.

VEIGA, Edison. A campanha da fraternidade põe o dedo na ferida. **Uol**, [S.l.], 2021. Notícias. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/deutschewelle/2021/02/10/a-campanha-da-fraternidade-poe-o-dedo-na-ferida.htm>>. Acesso em 23 mai. 2022.

WELLAUSEN, Saly da Silva. Terrorismo e os atentados de 11 de setembro. **Tempo Social**. São Paulo, v. 14, n. 2, p. 83-112, out. 2002. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ts/a/BvzfHKbyfXFVHxnPdmxbMVx/?format=pdf&lang=pt>>.

Acesso em: 31 out. 2023.

WOOLF, Virgínia. **Orlando**. São Paulo: Editora Landmark, 2013.

ZIZEK, Slavoj. **O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)**. Tradução de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Atênica Editora, 2012.

ZIZEK, Slavoj. **Nossa resposta ao Talibã**. 16 ago. 2021. Disponível em: <Žižek: Nossa resposta ao Talibã – Blog da Boitempo>. Acesso em: 02 set. 2022.