

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO**

NARCISISMO E SACRIFÍCIO
Modo de Subjetivação e Religiosidade Contemporânea

MARY RUTE GOMES ESPERANDIO

DOUTORADO EM TEOLOGIA
Área de Concentração: Teologia Prática

São Leopoldo, janeiro de 2006

NARCISISMO E SACRIFÍCIO
Modo de Subjetivação e Religiosidade Contemporânea

TESE DE DOUTORADO

por

Mary Rute Gomes Esperandio

em cumprimento parcial às exigências do
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia
para obtenção do grau de
Doutor em Teologia

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo, RS, Brasil
Janeiro de 2006

Agradecimentos:

Ao orientador Prof. Dr. Oneide Bobsin pelo acompanhamento e disponibilidade de escuta;

À orientadora Prof^a. Dr^a. Rejane Czermack pela sensibilidade em me levar “pela mão”;

Ao prof. Berge Furre pelo acompanhamento no processo de pesquisa, através do trabalho em conjunto no Projeto RIGA (Religion in a Globalised Age);

À Escola Superior de Teologia – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação pelo apoio durante o percurso;

À INATE pela oportunidade de intercâmbio na Noruega;

À Faculdade de Teologia em Oslo pelo “refúgio acolhedor” no período final de escrita da Tese;

Ao RIGA-Project por ter contribuído para um conhecimento mais ampliado da IURD, financiando observações de campo em outros países;

À CAPES pelo auxílio da bolsa;

À minha família querida: Samuel, Filipe e Evelin, pela paciência e compreensão em vários períodos de ausência, e pelo estímulo cotidiano;

Aos meus pais que me trouxeram à vida e são inspiração na experiência de fé.

Se alguém me perguntasse o que nós somos, eu lhe responderia assim: que somos essa abertura a todo possível, essa espera que nenhuma satisfação material acalmará e que o jogo da linguagem não saberia iludir! Estamos à procura de um ponto culminante. Cada um, se lhe apraz, pode negligenciar a procura. Mas a humanidade, em seu todo, aspira a esse ponto, que só ela o define, que só ela justifica e lhe dá sentido. Georges BATAILLE

BANCA EXAMINADORA

1° Examinador : Prof. Dr. Oneide Bobsin – Presidente

2° Examinador : Prof^a. Dr^a. Adriane Luiza Rodolpho (EST – IEPG)

3° Examinador : Prof. Dr. Valério Guilharme Schaper (EST – IEPG)

4° Examinador : Prof. Dr. Berge Ragnar Furre (Universidade de Oslo)

5° Examinador : Prof^a. Dr^a. Rejane Czermak (UNISINOS)

Sinopse

O presente estudo tem por objetivo evidenciar a articulação entre produção de subjetividade e religiosidade contemporânea. Especificamente, pretende-se colocar em relevo a prática do sacrifício tal como proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus e como esta prática sacrificial se articula com o modo de existência (subjetivação) que se produz na contemporaneidade. A metodologia que dá suporte ao estudo baseia-se na genealogia de Foucault/Deleuze. A pesquisa genealógica permite-nos (des)construir o sentido do sacrifício levando-nos a perceber que o mesmo resulta de uma composição de forças que entram em relação. Ou seja, as transformações de sentido que se dão na noção de sacrifício guardam implicação íntima com os diversos processos de subjetivação que são produzidos em diferentes configurações sociais. Neste sentido, a pesquisa genealógica permite-nos ver, também, que a “lógica sacrificial” em que se assenta o modo de subjetivação, próprio da configuração social capitalista (e globalizada) é o que dá condições de possibilidade para uma experiência religiosa tal como a proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus. A mesma força motora que impulsiona e reforça a economia capitalista, a cupidez (entendida como ambição, voracidade e cobiça), sustenta também a sua lógica sacrificial e legitima a proposta iurdiana de sacrifício que se oferece como “remédio” para lidar com a experiência contemporânea da vergonha. A vergonha é uma das manifestações mais bem acabadas do narcisismo reativo. Não alcançar o padrão ideal, socialmente produzido de sucesso econômico, felicidade, poder e bem-estar físico e emocional faz a subjetividade sentir-se envergonhada. Em função disto, podemos afirmar que a subjetividade hoje, experimenta muito menos culpa e muito mais vergonha. Por essa razão defendemos a tese de que a *prática do sacrifício (como proposta pela IURD) encontra-se estreitamente vinculada ao narcisismo no modo como este é experienciado na contemporaneidade. E a experiência de narcisismo reativo, própria da contemporaneidade, é condição e essência da prática do sacrifício iurdiano*. O estudo do narcisismo e sacrifício contribui com a reflexão teológica atual porque, ao colocar em relevo as forças de narcisismo que compõem o modo de subjetivação e as práticas sacrificiais na contemporaneidade, denuncia o triunfo das forças reativas. O narcisismo reativo expressa-se pelo fechamento do indivíduo à alteridade e pela busca de seus próprios interesses, efetivando-se, desse modo, a conservação, adaptação e reprodução da pobreza mesma de existência. Assim, um desafio que se coloca à teologia contemporânea, e que emerge do presente estudo, diz respeito à necessidade de uma reflexão teológica que contemple as forças ativas de narcisismo, pois nelas encontramos o gérmen da criação e da afirmação da vida. A potência de criação é ativada quando o cuidado de si não se desvincula do cuidado do outro. As forças reativas empobrecem a vida e podem até mesmo destruí-la, pois capturam o desejo e se voltam para si mesmas e para o próprio interesse. Mas as forças ativas afirmam a diferença (não a desigualdade), o cuidado de si e do outro e fazem da diferença um objeto de alegria e de afirmação.

Palavras-chave: Processos de subjetivação – Subjetividade – Sacrifício – Narcisismo – IURD

Abstract

The subject of this study concerns the relationship between the production of subjectivity and contemporary religiosity. More precisely the study focuses the sacrificial proposal offered by Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) and how this sacrificial practice is related to the mode of existence (subjectivation) produced in our contemporary society. The methodology of the study is based on the genealogy of Foucault/Deleuze. The genealogical approach enables the (de)construction of the meaning of sacrifice and makes possible to conceive it as the result of a composition of interacting forces. In other words, the transformations of meaning, carried by the notion of sacrifice, have an intimate implication with the different processes of subjectivation which are produced in different social configurations. In this sense, a genealogical research enables us to see that a “sacrificial logic”, where the mode of subjectivation takes place in the capitalist (and globalized) configuration, presents conditions of possibility for a religious experience such as it is offered by UCKG. The cupidity, as a driving force that strengthen the capitalist economy, understood as ambition, voracity and avariciousness, animates the sacrificial logic which supports the capitalist structure and at the same time legitimize the proposal of sacrifice offered by UCKG. Such proposal presents itself as a “remedy” to deal with the contemporary experience of shame. The shame is one of the manifestations mostly inherited in reactive narcissism. The ideal pattern socially produced expressed by economic success, felicity, power and physically and emotionally wellbeing, is far away to be fully obtained and makes the subjectivity feeling ashamed. Therefore, the subjectivity today develops much less guilt and much more shame. For this reason, I defend the thesis that the practice of sacrifice (as presented by UCKG) fits itself directly to the narcissism as experienced in our contemporary society. And this experience of reactive narcissism, produced nowadays, is the condition and essence of the praxis of the UCKG. The study of narcissism and sacrifice contributes to an actual theological reflection. Since it gives attention to the forces which composes the mode of subjectivation and the sacrificial practice in the contemporary society, this study makes a denouncement of the triumph of reactive forces. The reactive narcissism expresses itself in a closure of the individual to the alterity and to the seeking of its selfish interests and produces, in this way, the conservation, adaptation and the reproduction of the same poorness way of existence. Thus, a challenge for contemporary theology points to a necessity to develop a reflection which considers the active forces of narcissism as the seed of creation and the affirmation of life. The potential of creation is activated when the care of the self does not deviate from the care of the other. The reactive forces of narcissism make life poorer and could destroy life, because they turn themselves to themselves and to their self interest. But the active forces affirm the difference (not inequality), and the care of the self and the care of the other, and make from the affirmed difference an object of joy and affirmation.

Key-words: Processes of subjectivation - subjectivity - Narcissism - Sacrifice - UCKG

Sumário

SINOPSE	6
ABSTRACT	7
NOTAS DE ABERTURA	10
CAPÍTULO I	21
PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO, FORÇAS DE NARCISAÇÃO E A CONSTITUIÇÃO DE SI	21
I - A PESQUISA GENEALÓGICA	22
II - PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: A SUBJETIVIDADE COMO “DOBRA DO FORA”	25
<i>Primeira dobra: a individualização dos corpos</i>	26
<i>Segunda dobra: a reificação imaterial</i>	27
<i>Terceira dobra: a objetivação de si e do mundo</i>	29
<i>Quarta dobra: a interioridade de espera e a dupla captura capitalística</i>	30
PAUSA PARA A ARTE - I.....	38
III - A EMERGÊNCIA DA TEORIA DO NARCISISMO	39
IV - NARCISISMO NA PERSPECTIVA ESTRUTURAL E DESENVOLVIMENTISTA	43
<i>Narcisismo primário</i>	45
<i>Narcisismo secundário</i>	46
V – NARCISISMO NA PERSPECTIVA DA SUBJETIVIDADE: AS FORÇAS ATIVAS E AS FORÇAS REATIVAS DE NARCISAÇÃO	54
PAUSA PARA A ARTE - II – “CURA”.....	54
VI – CONSIDERAÇÕES EM PROCESSO: O LUGAR DA RELIGIÃO	61
CAPÍTULO II	66
MODO DE SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEA E A EMERGÊNCIA DA IURD	66
I – AS DOBRAS DA SUBJETIVAÇÃO NO PROTESTANTISMO.....	72
<i>Primeira dobra: o corpo- trabalhador</i>	74
<i>Segunda dobra: a técnica do poder pastoral</i>	78
<i>Terceira dobra: A racionalidade ascética como exercício da razão</i>	81
<i>Quarta dobra: As forças de elevação ao infinito</i>	84
II - PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO IMANENTES À EMERGÊNCIA DA IURD.....	86
PAUSA PARA A ARTE III – ANTROPOFAGIA.....	91
1. <i>O modo antropofágico de subjetivação</i>	91
2. <i>A militância como modo de subjetivação - o lugar dos grupos religiosos</i>	95
3. <i>Um novo campo de visibilidades: as forças de narcisação</i>	100
III - A EMERGÊNCIA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E AS DOBRAS DA SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEA.....	108
<i>Primeira dobra: O culto ao corpo</i>	109
<i>Segunda dobra: a flutuação permanente</i>	111
<i>Terceira dobra: o pensamento único como critério de verdade</i>	113
<i>Quarta dobra: a crise permanente</i>	115
IV - A PRODUÇÃO DE UMA SUBJETIVIDADE RELIGIOSA CAPITALÍSTICA.....	117
V - CONSIDERAÇÕES EM PROCESSO.....	124

CAPÍTULO III	126
O SACRIFÍCIO COMO MODO DE VIDA.....	126
I - CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DO SACRIFÍCIO	130
II - A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E OS FUNDAMENTOS DO SACRIFÍCIO IURDIANO	133
III - A PRÁTICA DO SACRIFÍCIO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PROPOSTA PELA IURD E O MODO DE SUBJETIVAÇÃO CAPITALÍSTICA	144
PAUSA PARA A ARTE - IV	155
IV - AS FORÇAS DE NARCISAÇÃO E A PRÁTICA DO SACRIFÍCIO	156
<i>A experiência da vergonha</i>	159
<i>O papel da autoridade religiosa</i>	163
V - O USO SELETIVO DO DISCURSO BÍBLICO PELA IURD	174
VI - CONSIDERAÇÕES EM PROCESSO	176
 CAPÍTULO IV	 181
O MISTÉRIO DO SACRIFÍCIO: DO SANGUE AO DINHEIRO – AS FORÇAS DE NARCISAÇÃO..	181
I - DA FÉ JUDAICA AO ESTABELECIMENTO DO CRISTIANISMO: O SACRIFÍCIO COMO FORÇA DE SUBJETIVAÇÃO	187
PAUSA PARA A ARTE V – KNIGHT, DEATH AND DEVIL	202
II - O SACRIFÍCIO NAS DOBRAS DO PROTESTANTISMO NASCENTE – RUPTURAS E (DES)CONTINUIDADES	202
1. <i>A “crise de sentido” do sacrifício que culmina na Reforma</i>	204
2. <i>Rupturas e (des)continuidades</i>	212
III - O SENTIDO DO SACRIFÍCIO NAS TEOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS	219
PAUSA PARA A ARTE – VI – POÉTICA MUSICAL.....	221
1. <i>O sentido do sacrifício na Teologia da Libertação</i>	222
2. <i>O sentido do sacrifício na Teologia da Prosperidade</i>	235
IV - AS DOBRAS DA SUBJETIVAÇÃO CONTEMPORÂNEA E O SACRIFÍCIO IURDIANO	241
<i>Primeira dobra: O culto ao corpo</i>	242
<i>Segunda dobra: a flutuação permanente</i>	244
<i>Terceira dobra: o pensamento único como critério de verdade</i>	248
<i>Quarta dobra: a crise permanente</i>	249
V - CONSIDERAÇÕES EM PROCESSO.....	252
 CAPÍTULO V	 254
CORPO E SACRIFÍCIO - PARA UMA TEOLOGIA DO PRESENTE.....	254
I – SÍNTESE DAS DOBRAS DA SUBJETIVAÇÃO E O SACRIFÍCIO.....	257
II - CULPA E VERGONHA: UM NOVO DESAFIO À TEOLOGIA	269
III - A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA CONTEMPORÂNEA E O NARCISISMO REATIVO	274
V - CONSIDERAÇÕES FINAIS	286
NOTAS DE ENCERRAMENTO	290
BIBLIOGRAFIA	296

Notas de Abertura

São 19:30 h do dia 08 de novembro de 2002, uma sexta feira. Estou na Igreja Universal do Reino de Deus, em Porto Alegre. O tema é Libertação. Cerca de 4.000 pessoas presentes.

Os/As obreiros/as correm entre as poltronas, distribuindo um protetor branco para colocar em torno dos pés, chamado de “círculo da divindade”. Este círculo tem a função de “limpeza” e “proteção”. Os males que são tirados do corpo se concentrarão naquele círculo que deverá ser entregue para os pastores, obreiros e obreiras ao final do culto, e será queimado depois.

Após calçarmos o “círculo da divindade”, vamos para o grande círculo (duplo, por causa do grande número de participantes) que se forma contornando a extensão interna do templo, onde pessoas, de mãos dadas, se apertam uma ao lado da outra.

O pastor começa uma oração. Ele nomeia inúmeras entidades dos cultos afro-brasileiros, ordenando que tais demônios se manifestem ali, “em nome de Jesus”. A oração é longa e a maioria dos participantes ora junto, em voz alta. Enquanto isto, pastores e obreiros caminham em torno do grande círculo, com os olhos atentos, buscando identificar demônios que estão à beira de se manifestar.

Sinto o clima denso de emoções e intensidades. Por várias vezes sinto meu corpo inteiro se arrepiar. Impressiona-me a força desse coletivo, os gritos de oração do pastor ao microfone se misturando às orações fervorosas dos fiéis que ordenam a saída dos demônios de seus corpos e determinam sua vitória pessoal em nome de Jesus.

E os/as obreiros/as de olhos atentos... Meu corpo teso e arrepiado, faz a tensão aparecer em meu rosto: os olhos fechados e apertados e algumas rugas na testa pela contração dos músculos da face, fazem com que eu seja alvo do olhar dos/as obreiros/as que julgam que há demônio em mim para ser expulso.

Eles se aproximam. Fico mais tesa e tensa. Eles parecem não ter dúvida de que há demônio ali. Com uma mão apertando-me a testa e outra apertando-me na nuca, e forçando o meu corpo para fazer um movimento circular, eles ordenam a manifestação do demônio, da Pomba gira, e outros mais. Não há manifestação nenhuma, a não ser uma vontade de rir de uma situação que penso ser ridícula. Um riso debochado e nervoso quer brotar mas eu me controlo, pois seria compreendido como manifestação diabólica. Eles gritam ao meu ouvido: “sai, em nome de Jesus, sai, sai!” Sinto alívio, mas não aliviada, quando a oração termina. O alívio não é da alma, mas dessa pressão de alguém rodando o meu corpo e gritando ao meu ouvido. Dura pouco tempo este alívio, pois outros obreiros parecem concordar que há demônio em meu corpo. Sinto que a expressão do meu rosto vai ficando cada vez mais tensa. Quanto mais tensa, mais possível parece aos obreiros que há demônio, sim, sem dúvida! E sou exorcizada três vezes mais... demônio difícil... não quer se manifestar... e o pastor grita: “Tem demônio escondido aqui ainda! Tem demônio escondido aqui ainda!”

A tensão aumenta... se eu sinto medo que os obreiros produzam um demônio em mim, imagino como sentem aqueles que se identificam e se reconhecem nas palavras do pastor: “você que já foi na macumba, que já usou objetos dos cultos afro, que já passou na frente de um terreiro, que já comeu comida ofertada aos demônios, que já fez trabalho para alguém, que sabe que alguém fez um trabalho para você...” E o pastor segue a lista de possibilidades de que, de alguma forma, o demônio possa entrar em seu corpo. São tantas as possibilidades! Quase ninguém escapa de estar sofrendo os malefícios do grande poder dos demônios.

Finalmente o pastor pede silêncio. Foram trinta minutos de profunda tensão. Já há suficientes demônios manifestos. Nove mulheres em transe são levadas para a plataforma. O pastor orienta que voltemos aos nossos lugares.

Começa o exorcismo na plataforma. O pastor escolhe uma mulher “possessa” que será a entrevistada da noite. O demônio rosna, espuma e treme com o corpo encurvado e as mãos para trás... uma obreira seca, seguidamente, a baba da mulher. A platéia está tensa O público é convidado a participar desta guerra contra o diabo. Todos gritam, em coro, expulsando o demônio: “Queima, queima, queima...” . Este espetáculo dura bastante tempo. Inclui entrevista com o demônio, exorcismo do marido e participação ativa da assembléia na expulsão do demônio da mulher. Por três vezes a platéia é convocada a dar as mãos, fazendo uma grande corrente e gritar: “queima, queima, queima, queima...”

Há uma profunda tensão no público e as pessoas oram, simultaneamente, com braços estendidos em direção à mulher e ordenando que o diabo seja expulso. Após quase uma hora de batalha, a mulher possessa ajoelha-se, finalmente ela diz o que o pastor ordena “yo estoy derrotado em nombre de Jesus” A platéia vibra. Batem palmas. A mulher é entrevistada novamente e responde em português claro, voz calma. Diz que se sente como se estivesse acordando de um sono muito pesado, profundo e acorda bem. Fala das dores no corpo que sentia e agora não mais as têm. O pastor realiza uma reconciliação pública entre a mulher e seu marido e manda que ela olhe nos olhos do marido e diga que o ama. Ele canta o início de uma música de Maria Bethânia, uma cantora popular da música brasileira: “olho nos olhos, quero ver o que você diz...” A mulher diz ao marido “eu te amo”. O pastor pede que eles se beijem para o público ver – há grande aplauso – para o casal e para Jesus. O pastor fala para o público sobre o poder do demônio e afirma como é difícil ganhar essa batalha espiritual. Por isso a importância de estarem com Deus e de permanecerem fiéis (freqüentando a igreja e obedecendo aos mandamentos, sobretudo em relação à fidelidade nos dízimos e ofertas de sacrifício).

Hora de recolher dízimos e ofertas e distribuir convites para participação em novas correntes. Novos envelopes são oferecidos. Três pastores se deitam sobre os envelopes e fazem três orações. Depois os envelopes são distribuídos de forma hierárquica. Primeiro para aqueles que se comprometerão com 100,00; com 50,00; 20,00, 10,00 ou, finalmente, com 5,00. Ele diz que durante a semana, as pessoas devem passar aquele envelope sobre o corpo, pois a unção que foi passada para o envelope, o suor do corpo dos três pastores, estaria nos envelopes, e por isso eles devem passar os envelopes no corpo, especialmente em lugares onde acreditam que exista algum mal.

Junto com novos envelopes, também é distribuída uma palmilha para ser usada dentro do sapato até Domingo, quando deverão trazê-la de volta para a reunião. Ainda há, novamente, o recolhimento de mais uma oferta. Desta vez é oferta para que Deus abra as portas para a pessoa. A reunião caminha para o encerramento com mais uma solicitação para que a pessoa dê tudo o que tiver ali com ela. As pessoas são chamadas a entregar estas ofertas e passar por uma grande porta larga, feita de madeira. Também aqueles que não tiverem nem moeda, podem passar pela porta. Alguns tocam na parte superior da madeira, no alto. Todos vão deixando o “círculo da divindade” usados, com os obreiros/as e pastores, antes de passar pela porta.

Encaminhamos-nos para a saída. Recebemos, ainda, mais três propagandas de novas correntes: “Jejum dos revoltados”, “Vigília do louvor” e “Sabidão do meio-dia”.

Saio do templo, respiro fundo e um pesado “silêncio” se apodera de mim. Escrevo a palavra silêncio entre aspas, porque, na verdade, eu estou sem fala. Falta-me a palavra, a voz... mas dentro deste meu corpo silencioso há como que um barulho agonizante: uma intensidade de afetos, um caos. Sinto-me profundamente afetada pelo ritual do qual participei. E apesar de ter assistido a quase uma centena de rituais da IURD, o impacto, o silêncio agonizante, a inquietação sempre foram/são (re)atualizados - e o são menos pela violência do processo de libertação dos espíritos¹ e significativamente mais por uma prática discursiva que me pareceu ser a base, o fundamento essencial, razão de ser dessa igreja: as “correntes” de sacrifício.

Assim, minhas inquietações iniciais passavam pelas seguintes interrogações:

Por que as pessoas que se engajam nas “correntes de fé” (chamadas, também, de “correntes de sacrifício”), aceitam com tanta naturalidade o discurso da igreja a respeito do sacrifício?

Por que os sacrificantes não se questionam sobre o destino da “vítima” (dinheiro) do sacrifício?

Quais efeitos o ritual de sacrifício pode produzir no território existencial dos seus participantes?

Estas inquietações se apresentaram a mim como da ordem de uma intensidade que me desestabilizava e pedia passagem de criação. Foi, então, a partir dessas perguntas que iniciei um processo de investigação a respeito do sacrifício nessa configuração religiosa contemporânea chamada Igreja Universal do Reino de Deus.

Existem vários estudos sobre a IURD², a maioria na área da Antropologia, Sociologia, e Ciências da Religião. Da perspectiva da Psicologia apenas uma dissertação de mestrado (o

¹ Costumamos nos referir a essa prática como “exorcismo”. Entretanto, a IURD não aprecia esse modo de referir ao que ela denomina como “oração de libertação”. Como afirma um pastor em uma das entrevistas realizadas, “exorcismo quem faz são os católicos. Nós fazemos oração de libertação”.

² Patrícia BIRMAN; Marion AUBRÈE; Ari Pedro ORO; Ricardo MARIANO (sociologia); Paul FRESTON, Oneide BOBSIN, Leonildo S. CAMPOS; André CORTEN, entre outros. Um levantamento das teses e dissertações sobre a IURD, defendidas no Brasil e no exterior, compreendendo o período de 95 a 2001, apresentado como anexo no livro de Oro, Corten e Dozon, aponta uma relação de 11 teses de doutorado e 40 de mestrado. No exterior são 3 teses defendidas nos EUA, uma na França e uma na Suécia. Analisando a relação apresentada por esses autores é possível perceber que não há sequer uma tese ou dissertação na área da Teologia, especificamente. Na área da Psiquiatria e Saúde Mental, uma. Há, entretanto, 9 dissertações de Mestrado em Ciências da Religião (duas de mestrado na Universidade Metodista de São Paulo) e uma de doutorado (também na Metodista de São Paulo). Os números são assim distribuídos: DOUTORADO: 11, sendo: Ciências da Religião – 1; Comunicação; Comunicação e Semiótica – 3; Ciências Sociais – 1; Antropologia Social 2; Psiquiatria, Psicanálise e Saúde Mental – 1; Educação – 1; Sociologia – 2. MESTRADO: 40, sendo: Sociologia – 9; Sociologia Política – 1; Sociologia e Antropologia – 2; Antropologia – 1; Antropologia Social – 1; Ciências Sociais – 4; Ciências da Religião – 9; Administração – 1; História – 1; Educação – 1; Linguística – 1; Linguística e Estudos Linguísticos – 3; Língua Portuguesa – 1; Comunicação – 3; Comunicação Social – 1; Comunicação e Semiótica – 1. No IEPG não consta nenhuma dissertação ou tese sobre a IURD. Remeto ao livro de Ari Pedro ORO, A. CORTEN e Jean-Pierre DOZON (orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé. p. 365-379.

autor, Paulo Bonfatti, psicólogo Jungiano, declara que se utiliza de um referencial psico-antropológico). Encontrei, também, um artigo sobre a representação social do dinheiro em igrejas neopentecostais - de Pedrinho Guareschi.

Pareceu-me, portanto, relevante um estudo que pudesse se localizar na interface entre Psicologia e Teologia, com enfoque nestas questões ainda não abordadas, sobre sacrifício e processos de subjetivação, tendo a Igreja Universal do Reino de Deus como o espaço de circunscrição desse tema.

No percurso realizado – não sei precisar exatamente o momento – dei-me conta de que as práticas sacrificiais, dentro dos ritos religiosos “iurdianos”, guardavam íntima relação com o Narcisismo. Em princípio foi quase uma espécie de intuição, de um saber inconsciente. Mas, à medida que meus estudos foram se aprofundando, essa relação começou a ficar cada vez mais evidente, a ponto de poder expressar, como *parti-pris* da minha tese, o seguinte enunciado: *a prática do sacrifício (como proposta pela IURD) encontra-se estreitamente vinculada ao narcisismo no modo como este é experienciado na contemporaneidade. Esta experiência de narcisação própria da contemporaneidade é condição e essência da prática do sacrifício iurdiano.*

Enunciar a tese desse modo revela pelo menos dois pressupostos (em relação à prática do sacrifício) que se complementam. Trata-se, por um lado, de uma prática “datada” - uma vez que tem relação com o modo de subjetivação contemporâneo. Por outro lado, pressupõe-se a existência, na contemporaneidade, de determinadas condições que permitiram o aparecimento dessa prática, tal como ela se configura. Obviamente, as práticas religiosas de sacrifício não são novas e a noção de sacrifício está presente em nosso cotidiano, não se restringindo ao campo religioso. Mas práticas sacrificiais onde a “vítima” do sacrifício é o dinheiro e este, por sua vez, com função e valor de troca com o divino, visando o ganho de prosperidade, felicidade e gozo para serem vividos *nesta vida*, parecem apontar algo novo que se tem presentificado em algumas formas contemporâneas de se experienciar a religiosidade, merecendo, portanto, uma consideração particular. Neste sentido, este estudo é mais do que uma reflexão sobre a prática do sacrifício na IURD. É um estudo que evidencia o nosso modo de existência hoje e como um determinado modo de expressão religiosa tem possibilidade de emergir como sentido ao articular forças de narcisação, fé e desejo.

Em razão disto, é possível afirmar que o problema que se coloca é de ordem essencialmente genealógico: interroga-se pelas *contingências* que possibilitaram o nascimento

dessa prática de sacrifício; busca-se evidenciar o jogo que se engendra nas relações de força (principalmente as forças de narcisização) e faz com que essa prática de sacrifício não só emerja como “natural”, mas também como *estratégia* (ou *tecnologia*) de uma certa produção de desejo. Neste sentido, estão mutuamente implicados, o problema e a própria metodologia como ferramenta conceitual que direciona a pesquisa.

Considerando o lugar de saber-poder de onde se procede a problematização objeto deste estudo, que é o da Teologia Prática, pergunta-se, então, pela pertinência da Psicologia e como se pode estabelecer uma relação de cooperação entre esses dois campos que se revele profícua para a presente reflexão.

Embora a Teologia Prática, enquanto disciplina, seja vista como “a interlocutora privilegiada da teologia e da própria igreja com as ciências sociais e as ciências humanas³, parece haver uma exigência sempre repetitiva de justificar a legitimidade da pesquisa e do método em Teologia Prática. O “eterno retorno” dessa necessidade tem seus benefícios porque permite situar com mais clareza o modo como se estabelecerá o diálogo da Teologia Prática com o campo de saber que vem apoiar a pesquisa. Hoch afirma que

a Teologia Prática deve ser compreendida como hermenêutica da práxis cristã. [Enquanto tal, ela o faz] em um duplo sentido: Ela ajuda a igreja a interpretar e atualizar a palavra de Deus (...) e tem a tarefa de zelar para que a Igreja acerte o passo com o mundo. (...) A função da Teologia Prática é promover a comunicação entre a tradição cristã, a Igreja e o mundo contemporâneo⁴.

Podemos abrir um pouco mais a reflexão de Hoch, no sentido em que a Teologia Prática, sendo uma ciência da práxis, não necessariamente se restringe à práxis cristã. Além disso, a tarefa de “zelar para que a igreja acerte o passo com o mundo” pode ser compreendida como a necessidade vital de a teologia não se permitir cristalizar princípios, mas ter sempre presente que o sentido que o ser humano coloca no divino não se separa de sua própria experiência *mundana*. Neste sentido, a compreensão da Revelação de Deus ao ser humano também se modifica a partir dessa relação criativa que envolve essas três dimensões relacionais: ser humano-Deus-mundo.

Hoch pontua que a particularidade da Teologia Prática como sendo ciência da *práxis* é o que lhe dá o estatuto de “estabelecer e conduzir o diálogo da teologia com as ciências empíricas (...) e sua tarefa consiste em refletir, em parceria com essas ciências, sobre a[s]

³ Lothar Carlos HOCH. *Reflexões em torno do método da Teologia Prática*. p. 68

⁴ *Ibidem*, p. 64

forma[s] mais eficaz[es] de viabilizar a utopia do reino de Deus neste mundo”⁵. O método mais adequado, desde essa perspectiva, dependeria, então, “do método da respectiva ciência com a qual ela está cooperando caso a caso”⁶. Neste sentido, a pesquisa genealógica, enriquecida pela perspectiva da Psicologia, coloca-se como ferramenta bastante própria à proposta dessa investigação em Teologia Prática.

Kohut, um dos teóricos usados nesse trabalho, costumava chamar a atenção sobre a necessidade que se coloca a um campo de saber, de estar permanentemente (re)construindo seu próprio referencial teórico. Em relação à Psicanálise, por exemplo, dizia ele que se esta ciência “se pretende continuar sendo a força orientadora da tentativa do homem de compreender a si próprio, e de fato se deseja permanecer viva, a psicanálise deverá responder com novos *insights* ao ter de lidar com novos dados, e, portanto, com novas tarefas”⁷.

Creio que o mesmo se aplica à Teologia Prática e à sua tarefa, inquirindo a si mesma sobre quais são esses novos dados e essas novas tarefas que também ela está enfrentando e à quais mudanças deverá ela responder. E este é um dos objetivos subjacentes a esse estudo: problematizar acerca do papel da Teologia Prática frente às demandas religiosas da Contemporaneidade.

Contudo, fazer uma pesquisa desde o olhar da Teologia e de mãos dadas com a Psicologia (embora outros campos de saber se façam presentes) tem os seus riscos. Reconheço que é uma caminhada que se faz em terrenos pedregosos. Não é de hoje que Psicologia e Teologia se debatem. Principalmente a Psicanálise e Religião. É bastante conhecido o relacionamento do Pastor Pfister e Freud e os diálogos ricos que se deram a partir de tal encontro. Não é intenção trazer, para esse momento, as possíveis mudanças que tenham ocorrido na subjetividade de um e outro a partir de seus encontros. Mas é impossível ficarmos surdos aos desdobramentos de suas reflexões. Freud teve suas razões particulares para rejeitar Deus. Razões essas que têm a ver com o processo como constituiu sua subjetividade – o que não implica dizer que ele não tenha tido experiências com o que, em algum momento de sua vida poderia ser considerado como sendo da ordem do Transcendente⁸. O fenômeno religioso foi objeto de muita reflexão para Freud⁹. Foram várias as tentativas de apreender algo que

⁵ *Ibidem*, p. 66

⁶ *Ibidem*, p. 66

⁷ Heinz KOHUT, *op. cit.* p. 204.

⁸ Remeto ao interessante livro de Ana Maria RIZUTTO onde ela tematiza a questão sobre “*Por que Freud rejeitou Deus?*” e também aos trabalhos de Karen K. WONDRAČEK sobre a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise (ver bibliografia).

⁹ *Atos Obsessivos e práticas religiosas* (1907); *Totem e Tabu* (1913); *Psicologia das Massas e análise do ego* (1921); *O futuro de uma Ilusão* (1927); *Mal-estar na cultura* (1930); *Moisés e o Monoteísmo* (1939), etc.

parecia sempre lhe escapar.

O que quero colocar em relevo nessa questão é que a Revelação de Deus é um mistério para o ser humano. São várias e diferenciadas as tentativas de explicar o fenômeno religioso. E as insistentes e sempre insatisfatórias tentativas de explicá-lo apenas nos faz pensar que, muito provavelmente, o que se “oferece” como meio para compreender o Transcendente, ou seja, aquilo que se objetiva no real e tentamos nos apropriar para entender, seria, na verdade, manifestações do divino que se expressam através dos fenômenos religiosos. E eles expressam, também, diferentes modos de ser do humano. Como afirma Tillich, “os diferentes tipos de religião expressam os diferentes poderes de Ser pelos quais os homens são tomados”¹⁰.

Assim, ao mesmo tempo em que os fenômenos religiosos expressam os diferentes poderes de Ser do humano, o sentido que aí se constrói arrisca-se a ser aprisionado no que foi nomeado. O divino escapa da linguagem para outro lugar que não o dito. O divino, ou sagrado, seria, então, paradoxalmente, aquilo que se nos escapa e ao mesmo tempo aquilo que se experiencia como sentido. Nietzsche dizia que as nossas experiências mais profundas são “silenciosas”. Mas necessitamos da linguagem para nos expressar. (Meus momentos de silêncio ao final de cada reunião da IURD, pouco ou nada poderiam dizer da experiência vivida). Assim, embora saibamos de antemão do aprisionamento que a linguagem opera, que seríamos nós, sem ela? “Só ela revela, em última instância, o momento soberano em que ela não mais existe. Mas, no final, aquele que fala [eu mesma, portanto,] confessa sua [minha] impotência”¹¹.

Foi chamado de “tetragrama sublime” as quatro consoantes usadas pelo hebreu bíblico para referir-se a Deus. Pela impossibilidade de dizer Deus usava-se uma palavra de impossível nomeação (conhecida em português como Javé). O psicanalista Jurandir Costa afirma que

a Psicanálise [e a Psicologia] nada mais pode dizer sobre o sagrado, exceto que, diante dele, a palavra cala. Fora disso, o que se pode afirmar é simplesmente que, sem a linguagem, os homens jamais partilhariam a experiência do mistério. Só a linguagem é capaz de articular o homem na condição de impotência narcísica, fazendo-o partícipe de uma potência maior, que, embora sem nome ou rosto, é fonte de sua vontade de saber¹².

¹⁰ Paul TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 166.

¹¹ Georges BATAILLE, *O Erotismo*, p. 255.

¹² Jurandir F. COSTA, *Sobre Psicanálise e Religião*, online. <http://www.jfreirecosta.com/> Acesso em 10.07.05

Ambas as áreas podem contribuir uma com a outra quando, sem exercer juízo de valor sobre a perspectiva de onde cada uma parte, tem um objetivo comum, que é o de melhor compreender e ajudar o ser humano a desenvolver o seu potencial criador.

A ansiedade e o mal-estar experimentados na existência de cada ser humano podem ser limitantes da vida. E não é papel restrito da Psicologia lidar com isso. Tillich afirma que a ansiedade patológica, uma vez estabelecida, é objeto de tratamento médico (ou psicoterapêutico). A ansiedade que emerge no próprio processo de existir, e que na contemporaneidade está referida ao sentimento de vazio e insignificância - é um objeto de ajuda sacerdotal. Mas em relação ao próximo, ambos podem ser um e outro, embora nem as funções devam ser confundidas, nem os representantes devam tentar um substituir o outro, mas o alvo de ambos é ajudar o ser humano alcançar a auto-afirmação plena, a atingirem a coragem de ser¹³.

Realizando esse estudo desde um lugar onde Teologia e Psicologia podem se dar as mãos, (onde a fé e as forças de narcisação se imbricam num processo ético-estético de subjetivação) é importante salientar que não se trata somente de compreender o fenômeno religioso a partir de uma determinada compreensão de ser humano. É claro que uma das contribuições desse estudo reside na tematização das mudanças no modo de subjetivação na contemporaneidade (mais precisamente na dimensão das forças de narcisação) e como a religião, ou um determinado modo de experiência religiosa emerge como expressão mesmo da atualização das relações de força que compõem os processos de subjetivação. Mas trata-se, também, e isto me parece especificidade trazida pela Teologia, de perguntar pelos conteúdos e verdades da religião.

Nesse sentido, ao buscar a compreensão da prática do sacrifício como este é realizado na Igreja Universal do Reino de Deus, pretende-se, também, tematizar acerca de uma teologia do sacrifício que contemple as mudanças na subjetividade na contemporaneidade.

Neste caminho pedregoso estaremos lidando com elementos que a religião nos apresenta como fé. A fé, segundo Tillich, não pode ser identificada com nenhuma das funções mentais, nem se deriva delas. Não é criada pelo intelecto, vontade, emoção. Mas ela abarca todos esses elementos dentro de si sujeitando-os ao poder transformador da *Presença Espiritual*¹⁴. Dessa perspectiva, o elemento da fé estaria ligado a uma dimensão transcendente, porém, a transcendência não se separa da imanência. Neste sentido, no “entre”

¹³ Paul TILLICH. *A coragem de ser*. p. 59

¹⁴ *Idem*, *Teologia Sistemática*, p. 487.

o que de um lado poderia ser compreendido como Transcendência e do outro a Imanência (sendo essas duas aparentes oposições, apenas as extremidades de uma mesma linha), é que encontramos as manifestações daquilo que supomos como expressão do divino.

Assim, na busca de compreensão da experiência religiosa iurdiana a partir de suas práticas sacrificiais, tendo a genealogia como método, o estudo será organizado do seguinte modo: o primeiro capítulo apresenta a articulação das concepções básicas que são o fundamento da reflexão. Ou seja, define a ferramenta metodológica, esclarece a noção de subjetividade e processos de subjetivação, e explicita, também, a noção de narcisismo e forças de narcisação. Trata-se, portanto do *parti-pris* da reflexão.

O segundo capítulo situa o fenômeno religioso estudado buscando explicitar, pelo uso da genealogia, o modo de subjetivação contemporânea, as condições para a emergência da IURD e o modo de subjetivação que ela produz. Neste sentido, trata-se de um capítulo onde pretende-se compreender esse fenômeno religioso enquanto instância que emerge na contemporaneidade como configuração das relações de forças de saber, poder e de subjetivação.

O terceiro capítulo apresenta uma análise do sacrifício iurdiano a partir de seu próprio discurso e da experiência religiosa que esta noção de sacrifício abriga. Busca-se evidenciar, também, nessa experiência religiosa, sua articulação com o modo de subjetivação contemporâneo e o movimento das forças de narcisação presentes nessa proposta de sacrifício.

O quarto capítulo focaliza as mudanças de sentido que se vão construindo na noção de sacrifício simultaneamente à emergência de novos modos de subjetivação, em diferentes configurações do social. Essa perspectiva favorece tanto a compreensão nas rupturas de sentido na noção de sacrifício, quanto a emergência da IURD na contemporaneidade com esse tipo de proposta sacrificial. O capítulo apresenta, também, o modo como a noção de sacrifício é articulada nas Teologias contemporâneas da Libertação e da Prosperidade, e nas dobras da subjetivação contemporânea.

O último capítulo faz uma “costura” dos capítulos anteriores no sentido de tornar coeso o tecido onde se desenvolve a presente reflexão. Além disso, coloca em relevo aqueles pontos tocados aqui e que apresentam necessidade e “potência de uso” para reflexões futuras no campo da Teologia.

Quando vemos tantas tragédias acontecendo no mundo, sacrifícios humanos que apontam para uma relação com o outro onde este é tomado quando não semelhante, como um outro ameaçador e, portanto, inimigo, lutar pela produção de subjetividades mais ricas, colocando as forças de narcisização a serviço da vida, parece-nos mais do que nunca urgente pensar.

Os dados aqui apresentados sobre a Igreja Universal do Reino de Deus contam com a contribuição da literatura já produzida no universo acadêmico; literatura da própria igreja, como livros, jornais, o próprio portal da IURD na *world wide web* (www); conversas informais/espontâneas com membros, obreiros/as e frequentadores da IURD; entrevistas formais com alguns membros; entrevistas formais com pastores, pastores-auxiliares e bispos da IURD; e ainda, quase uma centena de observações de campo em diversas igrejas, no Brasil (especialmente em Porto Alegre, Rio de Janeiro e Bahia – incluindo uma visita ao Projeto Nordeste, em Irecê) e em outros países, como: Chile, Argentina, Estados Unidos da América, África do Sul e Portugal¹⁵.

Considerando que a presente reflexão situa-se na interface entre Psicologia e Teologia, algumas notas explicativas parecerão desnecessárias a leitores/as com mais trânsito em uma ou em outra área. Mas, a parceria entre os dois campos requer disponibilidade para elaboração do mal-estar em relação ao (des)conhecimento daquele/a que parte de uma ou de outra área, a fim de que a caminhada em conjunto oportunize o exercício (e a beleza) de um processo de diferenciação de Si, que só é possibilitado pelo encontro com o outro.

¹⁵ Alguns pastores negaram-se a dar qualquer entrevista ou informação, enquanto outros o fizeram com visível cautela. Alguns bispos concordaram em ser entrevistados, como Marcelo Crivella (sobrinho de Edir Macedo e agora Senador pelo Rio de Janeiro), um bispo dos EUA e também um outro em Portugal. Edir Macedo respondeu negativamente, via e-mail, em 16.01.2002, um pedido formal para a realização de entrevista com ele. Justificou sua negativa afirmando o que se segue: “(...) muitos nos enganaram, mentiram a nosso respeito, deturparam nossas palavras, e etc. Estamos feridos? sim, creio que sim, e essa é uma razão pela qual temos evitado todo tipo de entrevistas. Temos sofrido perseguição religiosa na França, Itália, Portugal e elas sempre vem de jesuítas que um dia ou outro vieram até nós com más intenções, e não sabíamos. Nós não gostamos do ecumenismo que vem com a globalização, que obriga as religiões do mundo a se dobrarem a direção da igreja católica e do papa. Muitos tem assinado tratados alianças de entrarem no ecumenismo, inclusive muitas igrejas evangélicas do Brasil, e em todo o mundo temendo pressões. A igreja Universal não tem crescido muito na Europa por não estar no ecumenismo, e não ter o direito de evangelizar em certos países europeus. (...) A última entrevista que demos foi realmente muito difícil de ser conquistada por aqueles que a desejavam, tendo que assinarem papéis em cartório de que não deturpariam, nossas palavras”. Quanto às viagens internacionais, estas foram possibilitadas pela minha participação no Projeto RIGA (Religion in a Globalised Age) em cooperação com o Prof. Berge Furre, da Faculdade de Teologia de Oslo – Noruega. Nas entrevistas formais eu me identifiquei como “pesquisadora”.

CAPÍTULO I

Processos de subjetivação, forças de narcisação e a constituição de si

I - A pesquisa genealógica

II - Processos de subjetivação: a subjetividade como “dobra do fora”.

Pausa para a Arte I - Poética Musical

O Mito de Narciso

III – A emergência da Teoria do Narcisismo

IV – Narcisismo na perspectiva estrutural e desenvolvimentista

V – Narcisismo na perspectiva da subjetividade: as forças ativas e as forças reativas de narcisação

Pausa para a Arte II – “Cura”

VI – Considerações em processo: o lugar da religião

Abrir o primeiro capítulo da tese sob o título acima, tem como finalidade explicitar o *parti-pris*¹⁶ da reflexão que se quer desenvolver.

Recordando o enunciado da tese: *a prática do sacrifício (como proposta pela IURD) encontra-se estreitamente vinculada ao narcisismo no modo como este é experienciado na contemporaneidade. Esta experiência de narcisização própria da contemporaneidade é condição e essência da prática do sacrifício iurdiano.* Clara está a necessidade de explicitação tanto do que se está tomando, aqui, como *narcisismo*, mas também, como este modo de subjetivação é experienciado na contemporaneidade, de forma a vincular essa experiência às práticas de sacrifício como são propostas pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Neste sentido, pelo menos três aspectos fundamentais, que se implicam mutuamente, darão a direção, as balizas de todo o desenvolvimento do estudo. São eles: a genealogia; a subjetividade e processos de subjetivação; e o Narcisismo como força performática. Esses três aspectos representam o *parti-pris* do estudo, e nos possibilita compreender, de uma certa *perspectiva*, tanto o papel da religião e das forças de narcisização nos processos de subjetivação, quanto o lugar da Igreja Universal do Reino de Deus e a produção de subjetividade na contemporaneidade.

A referência feita ao *parti-pris* deste estudo como sendo um olhar *perspectivo* relaciona-se à observação nietzscheana de que o conhecimento não é neutro, desinteressado. Pelo contrário, é *perspectivo* e as perspectivas são inúmeras. O que se quer é criar um sentido. Somos nós que damos valor ao mundo¹⁷.

I - A pesquisa genealógica

A sensibilidade aguda de Deleuze na enunciação das questões a seguir são impactantes. Sua interrogação é quase um grito, ou uma espécie de “comício” (lembrando que comício tem a ver com a “reunião de cidadãos para tratar de assuntos políticos ou de interesse geral”).

Qual é a nossa luz e qual é a nossa 'verdade' hoje? [Pausa] Que poderes é preciso enfrentar e

¹⁶ *Parti-pris* significa “partido-tomado”. Tem a ver com o ponto de partida que assumimos como pressuposto sobre o qual se assentará a reflexão desenvolvida neste trabalho.

¹⁷ Roberto MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, p. 94.

quais são as nossas possibilidades de resistência hoje, quando não podemos nos contentar em dizer que as velhas lutas já não valem mais? [nova pausa] E será, acima de tudo, que não estamos assistindo, participando da “produção de uma nova subjetividade”?¹⁸ [parece imprescindível ficar um pouco em silêncio!]

As interrogações de Deleuze, transcritas acima, constituem-se no modo como ele compreende o método genealógico utilizado por Foucault. Deleuze afirma que os estudos foucaultianos sobre prisão, loucura, poder disciplinar, não são pesquisas históricas. São, sim, pesquisas das *condições* nas quais se manifestam os enunciados, os regimes de verdade; Foucault se interessa pelas *condições* nas quais as instituições integram as relações de força, em um campo social; buscando compreender as *condições* nas quais os processos de subjetivação ocorrem¹⁹.

A genealogia foge das pesquisas de cunho positivista que traçam as relações de causa/efeito. Não se pergunta o que os fatos representam, mas o que fez com que ele se representasse desse modo, quais as suas *condições de possibilidade*. Segundo Foucault, a genealogia permite perceber que

atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (...) O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate²⁰.

A IURD é um fenômeno religioso bastante recente. Apareceu no campo social, no ano de 1977. Quais condições lhe permitiram integrar suas forças com outras forças, de tal modo que sua força foi se tornando cada vez maior? Com quais forças subjetivas ela entrou em relação, de modo a participar, ativamente, dos processos de subjetivação da vida do povo brasileiro?

Assim, a pesquisa genealógica busca evidenciar o processo como foi sendo construído o que aparece, agora, estabelecido como essência. E quando se tenta resolver, no interior mesmo da trama histórica, as condições de possibilidade para o aparecimento de uma certa configuração social, pode-se ver aí, ao mesmo tempo, a constituição do próprio sujeito nessa trama histórica. Por isso, há uma implicação mútua entre pesquisa genealógica, práticas sociais e processos de subjetivação. E é isto que Foucault chama de genealogia: “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc, sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de

¹⁸ Gilles DELEUZE, Foucault, p. 123.

¹⁹ *Ibidem*, p. 124.

²⁰ Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 18

acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história”²¹.

Neste sentido, ao estudarmos a configuração religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus, devemos indagar sobre as relações de poder e saber que ela integra; que relações ela mantém com outras instituições e saberes, para que seja possível ver que modo de subjetivação, que espécie de vida ela produz.

Para tal, a genealogia tem como suporte – ou ferramenta – a cartografia. Assim como a genealogia se preocupa com as condições de possibilidade para a emergência de um acontecimento, a cartografia como ferramenta favorece a apreensão do movimento, do caminho²². Deleuze afirma que a cartografia nos permite a análise das linhas, dos espaços, dos devires. A genealogia nos instrumentaliza na análise das forças e das formas, e a cartografia como tática, a análise das linhas em seus movimentos. A pesquisa genealógica instrumentaliza-nos na apreensão dos *processos de subjetivação* que se produzem no *tempo* e no *espaço*, tanto naquilo que já está nomeado como naquilo que dilui os nomes e impulsiona a criação de novas significações. Significa, em outras palavras, o rastreamento do desejo, a apreensão das estratégias das formações do desejo no campo social²³. *Processos de subjetivação* e formações desejanter referem-se ao modo como se produz a composição de forças numa determinada formação histórica. A composição das forças expressam, portanto, diferentes modos de existência, de relação consigo e com o mundo. Em outras palavras, diferentes modos de produção de subjetividade.

A genealogia, então, caracteriza-se por um método que nos permite “atentar aos agenciamentos do desejo, às mutações da sensibilidade coletiva, configurando modos de existência cristalizados ou abertos a mutações²⁴”. “Modo de existência”, refere-se ao que se configura como resultante dos processos de subjetivação, ou seja, não se trata de uma análise onde esteja em foco o sujeito pessoal, mas sim, “um modo intensivo”²⁵, o modo de existência que se produz.

Assim, algumas perguntas norteiam a pesquisa genealógica e a atividade cartográfica, tais como: que configurações, mais ou menos estáveis, de modos de subjetivação se delineiam no grupo em estudo? Como o divino “aparece” nesse modo de subjetivação? Como as relações de forças de saber, de poder e de constituição de Si se articulam neste modo de

²¹ Michel FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 7.

²² Gilles DELEUZE, *Diálogos*, p. 48.

²³ Suely ROLNIK. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. p. 66

²⁴ Mary R. G. ESPERANDIO. *A produção da (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental*. p. 79.

²⁵ Gilles DELEUZE, *Op. Cit.*, p. 124.

produção subjetiva? Assim, a pesquisa genealógica, instrumentalizada pela cartografia favorece a análise das relações de força que foram ocorrendo no processo que culminou com o aparecimento desse território religioso chamado Igreja Universal do Reino de Deus. Em outras palavras, a genealogia é uma tática de avaliação dos movimentos das forças que fazem emergir determinadas práticas sociais que expressam diferentes modos de ser no mundo.

Enfim, a pesquisa genealógica e a tática cartográfica permitem-nos compreender o que somos hoje, pois, nos instrumentaliza na apreensão das forças e das *dobras da subjetivação*. Ela incita-nos, portanto, a pensar sobre o modo como a subjetividade se constrói no espaço e no tempo. Neste sentido, faz-se necessário explicitar, também, o que queremos dizer quando nos referimos a *subjetividade e processos de subjetivação*.

II - Processos de subjetivação: a subjetividade como “dobra do fora”

Deleuze afirma que a idéia de subjetivação (“nós a devemos a Foucault”) diz respeito à maneira de dobrar a linha de força; trata-se da constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida²⁶. Um processo de subjetivação é, portanto, produção de um modo de existência, um modo de se constituir como “Si”.

Quando nos referimos aos processos ou modos de subjetivação temos por base uma noção de subjetividade que se contrapõe à idéia de “indivíduo”. A idéia de indivíduo liga-se a uma noção de “interior”, de sujeito “autocentrado”. Já a noção de subjetividade pode ser expressa como “território existencial” aberto às contínuas mudanças que se operam a partir das relações de força, de poder de afetar e ser afetado. Nas palavras de Deleuze, a subjetividade é como uma “dobra do fora”. Uma “dobra do fora” indica que exterior e interior são feitos da mesma matéria. Trata-se de “uma ondulação do campo, como um encurvamento desacelerado, como uma dobra das forças do Fora, invaginação através do qual se cria um ‘interior’”²⁷. A dobra do fora resulta de uma composição de forças, mutuamente implicadas, de Saber, de Poder e de subjetivação.

Deleuze observa que em qualquer processo de subjetivação, há quatro dobras. A primeira tem a ver com o que ele chama de “parte material de nós mesmos que vai ser

²⁶ Gilles DELEUZE, *Conversações*, p. 116.

²⁷ Peter PAL PELBART. *A vertigem por um fio*. p. 16.

cercada, presa na dobra: para os gregos, era o corpo e seus prazeres (..), mas para os cristãos, será a carne e seus desejos”²⁸. A segunda, com a relação de forças e com a “regra singular” (que pode ser de ordem natural, divina, racional, estética, ou de outro tipo) como essas forças são dobradas. É o modo como são dobradas as forças que vai definir a relação consigo. A terceira dobra diz respeito ao modo como se constitui a relação entre saber e verdade. A quarta tem a ver com aquilo que Deleuze denomina, na esteira de Blanchot, como “interioridade de espera”, e refere-se ao que “o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento”²⁹.

As quatro dobras não podem ser dissociadas uma da outra, pois elas fazem parte de um mesmo campo de inscrição. A abordagem de cada uma delas em separado tornará evidente a relação de pressuposição recíproca que elas mantêm entre si. Para deixar mais claras as dobras da subjetivação, vamos ver como elas se articulam, por exemplo, na configuração capitalista³⁰, produzindo, então, o que podemos caracterizar como *modo de subjetivação capitalística*³¹.

Primeira dobra: a individualização dos corpos

O desenvolvimento do capitalismo torna necessária a disciplinarização dos corpos, pois o modo capitalista de organização das relações de produção necessita, segundo a expressão de Foucault, de “corpos dóceis”, aptos a serem manipuláveis, pois é preciso ter controle dos corpos no interior do espaço de produção. O aperfeiçoamento de uma tecnologia disciplinar constitui, então, segundo Foucault³², o correlato essencial para o desenvolvimento do capitalismo.

Assim, a manipulação dos corpos será alcançada tanto pelo vetor espacial quanto

²⁸ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 111.

²⁹ *Ibidem*, p. 112.

³⁰ Aproveito “as dobras da subjetivação capitalística” conforme apresentadas por Rosane A. N. da SILVA. *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*, p. 33-42. Para o objetivo do nosso trabalho elas são apresentadas, aqui, sinteticamente. Para maior aprofundamento do tema, sugiro a leitura de seu trabalho.

³¹ “O termo ‘capitalístico’ foi forjado por Félix Guattari durante os anos 70 para designar um modo de subjetivação que não se acha apenas ligado às sociedades ditas capitalistas, mas que caracteriza também as sociedades, até aquele momento, ditas socialistas, bem como as dos países do Terceiro Mundo, já que todas elas vivem numa espécie de dependência e contra-dependência do modelo capitalista. Por isso, do ponto de vista de uma economia subjetiva, não há diferença entre essas sociedades, pois elas reproduzem um mesmo tipo de investimento do desejo no campo social”. Rosane A. Neves da SILVA, *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*, p. 32.

³² Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 33.

temporal. O vetor temporal demarca as fronteiras entre o fora e o dentro, através das organização de grandes espaços de confinamento como por exemplo, a fábrica, a escola, a prisão, etc. Há uma espécie de enquadramento dos corpos a partir do controle e vigilância que os mesmos ocupam nesses espaços fechados. E nesse modelo disciplinar, o indivíduo está continuamente passando de um meio fechado a outro (primeiro a casa, depois a escola, depois a caserna, depois a fábrica, etc). “Esse enquadramento dos corpos em diferentes tipos de espaços fechados e a vigilância constante do lugar que o indivíduo ocupa em cada um deles são a expressão por excelência da atualização do vetor espacial desse modelo disciplinar”³³. O vetor temporal, por sua vez, produz um automatismo dos corpos, através do ritmo que se estabelece em cada um dos espaços institucionais. Exerce-se aí, no interior desses espaços, um poder disciplinar que inibe a experimentação criativa do tempo. Por exemplo, no interior da fábrica (vetor espacial) os corpos são sujeitados pelo exercício de atividades muito bem controladas (vetor temporal) como concentrar, repartir, ordenar, “compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares”³⁴.

Através então, do exercício do poder disciplinar, se alcançou a “fabricação dos indivíduos”. A vigilância e controle dos corpos no interior das relações de produção do sistema capitalista, vinculou cada indivíduo a uma identidade fixa, determinada de uma vez por todas, com uma subjetividade privatizada ou melhor dizendo, com uma “identidade”.

A Teoria do Narcisismo, por sua vez, é um dos elementos da composição de forças que vem configurar esse sujeito de tipo identitário, pois torna-se um construto com poder de explicação desse processo de diferenciação identitária. Ao mesmo tempo em que o poder disciplinar parece homogeneizar essa subjetividade privatizada, o modo de subjetivação capitalística busca vinculá-lo a uma identidade bem definida e que esteja de acordo com as novas exigências do poder capitalístico. E isso se dá pelo “pretexto de 'proteger' o indivíduo para que ele não seja 'dissolvido' numa 'massa indiferenciada’”³⁵. A individualização dos corpos, característica dessa primeira dobra, não se separa do processo que permite a segunda dobra como extensão mesmo da primeira.

Segunda dobra: a reificação imaterial

Na exposição da primeira dobra vimos que a organização das relações de produção na sociedade capitalista exige um corpo dócil, disciplinado, um corpo “individualizado” - diz

³³ *Ibidem*, p. 33.

³⁴ Gilles DELEUZE, apud Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 34.

³⁵ Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 35.

respeito, portanto, à “parte material de nós mesmos”. Contudo, para que a disciplinarização desse corpo alcance plena eficácia, faz-se necessário apoderar-se também de uma “dimensão imaterial”. É essa dimensão imaterial que vai definir a regra que possibilita o indivíduo relacionar-se consigo mesmo e vinculá-lo a uma “identidade”.

Guattari e Rolnik observam que no modo de subjetivação capitalística há um princípio de “equivalência generalizada” que produz uma homogeneização subjetiva, uma vez que todos os valores passam a estar referidos a este equivalente geral, que é o próprio capital.

A tendência do sistema de valorização capitalístico, observa Silva, “é dissolver todo ganho de consistência dos valores que por ventura pretendam escapar à sua lei, já que o poder semiótico desse sistema consiste particularmente em confundir, num mesmo plano geral de equivalências, elementos que são, à primeira vista, radicalmente heterogêneos”³⁶. Por exemplo, sob o poder do dinheiro está a valorização da saúde, o salário ganho pelo trabalho, a possibilidade de lazer, enfim, a vida passa a ser vinculada ao que o capital dita como sendo ou não de valor.

Há um paradoxo aqui. Embora o princípio da “equivalência generalizada” em torno do qual o sujeito relaciona-se consigo mesmo esteja vinculada à essa produção homogeneizante, própria das sociedades capitalistas, essa regra se opera sobre a idéia de indivíduo. Sennett³⁷ observa que o século XIX marca uma época que voltava as costas para o que era da ordem do *público* para concentrar-se naquilo que era *privado*. A configuração social anterior ao capitalismo não funcionava sobre a idéia de indivíduo. Com a emergência do capitalismo produz-se a necessidade de uma mudança também na subjetividade. Se antes a subjetividade estava articulada a domínios mais amplos, agora se faz necessário vinculá-la ao domínio do privado, mediante um processo de privatização da subjetividade. Sennett caracterizou essa época como sendo a de uma “tirania da intimidade”. Para ele, o capitalismo industrial moldou a cultura pública do Séc. XIX através dos processos de privatização da vida econômica. O espaço privado era vivido, sobretudo, no interior da instituição familiar. O processo de captura, pelo Capital, da dimensão imaterial, leva à uma valorização crescente do indivíduo enquanto expressão psicológica de sua própria intimidade, ganhando importância a forma como o indivíduo lida consigo mesmo, com seus próprios sentimentos. Ou seja, no capitalismo ocorre uma captura dos valores e a sua transformação em bens de consumo que

³⁶ Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 37.

³⁷ Ver Richard SENNETT, *O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade*.

se oferece a todos indistintamente. Assim, ao mesmo tempo em que o capitalismo valoriza a dimensão individual e cria a ilusão de emergência de diferentes singularidades, pois, nada no mundo existe dobrado do mesmo modo, o jogo de forças captura as virtualidades do fora à partir do código homogeneizante do capital. Em outras palavras, a matéria bruta da produção capitalista e a garantia de seu desenvolvimento é a singularidade de produção desejante e sua potência criadora, que será, imanentemente em sua diferença, recodificada sob o equivalente geral do consumo.

A reificação material diz respeito, portanto, ao processo de objetificação dos valores e de privatização da experiência que o capital utiliza e transforma segundo seu interesse para, em seguida, recolocá-los em funcionamento, segundo a regra de “equivalência generalizada”.

Terceira dobra: a objetivação de si e do mundo

À medida que vamos explicitando cada dobra vamos percebendo a pressuposição intrínseca entre elas. Por enquanto, temos que o modo de subjetivação capitalística opera pela disciplinarização dos corpos e direciona a produção subjetiva para uma espécie de homogeneização ao mesmo tempo em que individualiza e diferencia. Contudo, esse processo de produção subjetiva só se torna possível em razão dessa terceira dobra, que tem a ver com o modo como se estabelece a relação entre o saber e a verdade. E a subjetivação capitalística apodera-se de um *regime de verdade* necessário ao seu funcionamento.

Para Foucault, um regime de verdade um *regime de verdade* diz respeito a um conjunto de procedimentos ligados a sistemas de poder que reproduzem e apóiam a verdade construída, “e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem”³⁸.

Neste sentido, o nascimento das Ciências Humanas e Sociais, em geral, e a Teoria do Narcisismo (entre outras teorias do campo “psi”) em particular, tornam-se essenciais na operacionalização das práticas de saber, de poder e de subjetivação na sociedade capitalista.

Poderíamos pensar a Teoria do Narcisismo (assim como a do Complexo do Édipo) como um “regime de verdade” que se constrói sobre o indivíduo e é correlato à produção individualizante realizada na subjetivação capitalística. Pois, a terceira dobra é, segundo Deleuze,

³⁸ Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 14.

a dobra do saber, ou a dobra da verdade, por constituir uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal para todo o saber, para todo conhecimento: subjetivação do saber que não se faz da mesma maneira entre os gregos e os cristãos, em Platão, Descartes ou Kant³⁹.

Embuída de legitimidade científica, a teoria do narcisismo (mas não só ela, como também outros discursos tomados como verdade por seu caráter científico) passa a ter uma relação de complementaridade recíproca com o “princípio de equivalência generalizada” que se encontra na base da relação consigo que caracteriza o indivíduo moderno. Cada formação histórica constrói seus próprios regimes de verdade, de saber e poder, e portanto, cada configuração apresenta um modo diferente de relação do sujeito consigo, com o outro, com o mundo. E, para que esse sujeito moderno

possa pensar o mundo (e pensar a si mesmo nesse mundo), ele deve se apoiar sobre um regime de verdade em que é preciso sempre passar por uma mediação para ter acesso ao real. O problema inerente a essa posição de fundamento é que a partir dela é preciso pressupor a existência de duas séries dicotômicas: de um lado o sujeito, de outro o mundo⁴⁰.

Dicotomia essa, realizada não só pelo capitalismo mas, também, entre outras instâncias, pela Psicanálise nascente, através da construção de seus discursos de verdade. Assim, ocupar-se do indivíduo, em sua dimensão intrapsíquica, passa a ser tarefa da Psicologia e da Psicanálise, mas para isso é preciso que o social adquira “uma certa configuração resultante da vergadura de um certo tipo de relação de forças, e onde uma das dobras (particularmente a terceira) consista na criação de um domínio específico de saberes e de práticas que produza simultaneamente uma objetivação do social e uma objetivação do indivíduo, e que um e outro se tornem objetos de investigação distintos dentro do corpo das ciências humanas”⁴¹.

Quarta dobra: a interioridade de espera e a dupla captura capitalística

Silva utiliza a idéia de “dupla captura” a partir da noção Batesoniana de “duplo vínculo”. Ela observa que este autor utiliza esse conceito para explicar o procedimento esquizofrênico no interior da família. De acordo com a autora, Bateson caracteriza o duplo vínculo “como uma série de proposições contraditórias e conflitantes que tendem a embaralhar as mensagens que circulam num determinado meio, impossibilitando, assim, a codificação das mesmas”, produzindo, “cada vez que se apresenta uma situação de duplo vínculo, um 'colapso' na capacidade do indivíduo para discriminar as mensagens conflitantes

³⁹ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 111-112

⁴⁰ Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 39.

⁴¹ Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 40.

que ali circulam”⁴².

A noção batensoniana de duplo vínculo permite compreender o que se quer dizer por dupla captura envolvido na divisão entre o dentro e o fora imanente ao modo de subjetivação capitalístico que é justamente o que garante a operacionalidade desse processo.

A dupla captura pode ser elucidada, por exemplo, na Teoria do Narcisismo. A Teoria do Narcisismo nasceu como *regime de verdade* legitimamente construído por um campo de saber – a Psicanálise – legitimado também pelo social, e teve por base, o sujeito em sua dimensão individual, como fundamento para a criação dessa verdade. A *verdade* produzida sobre o indivíduo, na Teoria do Narcisismo, funda-se na oposição “naturalizada”: indivíduo versus sociedade, sujeito versus mundo. Isto quer dizer que a dupla captura que se opera no processo de subjetivação capitalística tanto deu condições de produção dessa verdade para explicar o indivíduo, como também tem reproduzido essa verdade pelos efeitos de poder que ela induz. Neste sentido, a Teoria do Narcisismo, sustentada numa perspectiva individual tem sido utilizada, também, para explicar o social. Ou seja, ao mesmo tempo em que ela opõe indivíduo versus social, cria uma hibridação entre essas duas séries dicotômicas de modo que o ponto de fusão entre os dois se torne imperceptível.

Neste sentido, a dupla captura no modo de subjetivação capitalística, ao mesmo tempo em que tende a uma homogeneização da subjetividade, em função do desejo socialmente produzido, “pulveriza” identidades do tipo indivíduo. O movimento de dupla captura aprisiona essas duas séries dicotômicas: indivíduo e social, fazendo nascer a idéia de que “não há nenhum acesso ao real sem que se estabeleça uma relação entre um sistema de signos ditos significantes e o objeto referente”. E esse postulado implicaria, portanto, na necessidade de uma série de mediações , entre essas duas séries, que pudessem apreender o real. Para Silva,

o artifício desse movimento de dupla captura consiste em criar uma regra de identidade entre esses dois registros (o social e o individual) que ao mesmo tempo os opõe (como se fossem duas séries dicotômicas) e os aproxima (como se um pudesse explicar ou ser explicado pelo outro), criando, deste modo, uma espécie de aderência entre esses dois termos. A invenção desses dois registros traduz, de certo modo, um procedimento esquizofrenizante próprio ao modelo capitalista cuja característica é fazer circular simultaneamente mensagens que se excluem mutuamente ao mesmo tempo em que são divididos, criando-se uma relação de uma oposição entre as duas séries (o individual e o social), produz-se uma espécie de amálgama entre esses dois registros, de modo a jamais encontrar seu ponto de discernibilidade. É a isso precisamente que corresponde o movimento de dupla captura próprio a uma lógica capitalística⁴³.

⁴² *Ibidem*, p. 40

⁴³ Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 41-42.

Essas quatro dobras da subjetivação capitalística nos mostram que a noção de indivíduo separado do social foi construída passo a passo. Nesse modo de subjetivação nascem as Ciências Humanas e Sociais para darem conta de explicar as relações do sujeito consigo, com o outro, com o mundo, a partir, ou de uma perspectiva individual (em particular a Psicologia e Psicanálise), ou a partir de uma perspectiva social (como é o caso da Sociologia, por exemplo). Neste sentido, vê-se nascer outros discursos de verdade que “ampliando” a noção de narcisismo, enquanto verdade produzida sobre o indivíduo, consideram-no já impregnado na cultura. Isto significa que a noção de narcisismo torna-se passível de ser compreendida não apenas de uma perspectiva individual, mas também social.

O paradoxo da dupla captura da subjetivação capitalística, onde características do social (separado do individual) podem ser explicadas pelo individual, ou o contrário, o individual podendo ser explicado pelo social, “encarna” a noção de narcisismo. Isso explica o aparecimento da expressão “cultura narcísica”⁴⁴. E é precisamente por esse mecanismo de dupla captura da subjetivação capitalística (tão bem apontada por Silva) que caiu no senso comum a idéia de que vivemos numa “sociedade narcísica”. Surge, aqui, um estado de complementaridade entre a noção de Narcisismo e o próprio modo de subjetivação capitalística. Por essa razão, podemos supor que Freud, sendo muito sensível aos processos de individuação do seu tempo, foi capaz de cartografar o modo de subjetivação emergente que ele identificou como narcisismo (ou narcísico).

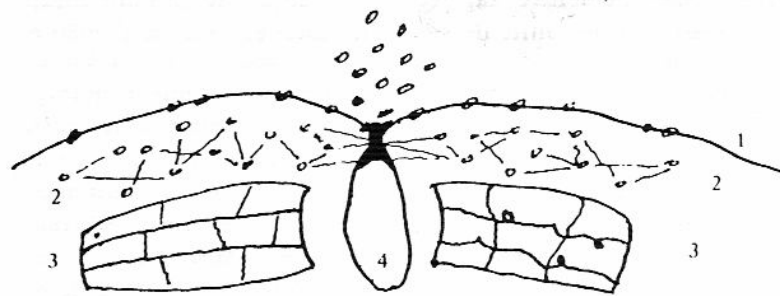
Essas quatro dobras que compõem modos de subjetivação são coextensivas ao próprio *campo de inscrição* onde se produzem e emergem como um conjunto de práticas, mutuamente implicadas, que constituem o arranjo do tecido social. E é por isso que podemos afirmar que uma sociedade capitalista produz o que acabamos de caracterizar como *modo de subjetivação capitalístico*.

Para ilustrar o processo de subjetivação, Deleuze elaborou, a partir de sua compreensão de subjetivação em Foucault, um diagrama⁴⁵, tal como segue:

⁴⁴ A expressão “cultura narcísica” foi cunhada por Christopher Lasch nas décadas de 70 e 80. Lasch analisou a cultura americana e cartografou um modo narcísico de subjetivação, levando-o a concluir que a subjetivação narcísica contemporânea (hedonista, individualista, auto-interessada, egoísta e indiferente ao bem comum) tem assumido a forma, na verdade, “de uma preocupação com a sobrevivência psíquica”. Ver: Christopher LASCH. *O mínimo eu*, 1984.

⁴⁵ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 128.

DIAGRAMA DE FOUCAULT



- | | |
|--------------------------|---------------------------------|
| 1. Linha do lado de fora | 3. Estratos |
| 2. Zona estratégica | 4. Dobra (zona de subjetivação) |

Um determinado diagrama diz respeito a um determinado modo de funcionamento de uma formação histórica. Segundo o diagrama foucaultiano-deleuzeano, é possível distinguir três planos: o do Saber, do Poder e o do Fora. O *plano do Saber* é o número 3, na representação gráfica, e trata-se do que Deleuze denomina como “arquivos” ou “estratos”. O plano do Saber refere-se ao que se pode ver e falar, ou seja, o visível e o enunciável. Para Deleuze, na esteira de Foucault, cada formação histórica faz ver e falar tudo o que ela pode, dependendo de suas condições de visibilidade e das condições de enunciação. Não há, contudo, entre o procedimento enunciativo e o processo da visibilidade, “correspondência, continuidade, causalidade ou simbolização, mas disjunção, guerra e entrelaçamento. Nunca o enunciado conterà o visível nem o visível sugerirá o enunciável, ainda que eles se cruzem”⁴⁶. Ao mesmo tempo em que o Saber é a combinatória entre o ver e falar, esses dois aspectos do Saber são disjuntivos, pois o ver refere-se ao visível e o falar, ao enunciável. Entre os dois estratos de saber há um “meio” onde se atualizam as relações de força, de poder.

O *plano do Poder* está representado pelo número 2: as zonas estratégicas. É essa zona que articula o ver e o falar, o não estratificado. Essa estratégia de poder que articula visibilidades e enunciados atualiza-se nos estratos de saber, que se transformam numa espécie de “arquivos” que vão sedimentando o Saber. O poder é então, “o exercício do não estratificado”. Considerando, então, que o poder é relação de forças que articula o ver e o falar, isto implica que a relação de poder-força é móvel e sempre em transformação, é

⁴⁶ Peter Pál PELBART, *Da clausura do Fora ao Fora da Clausura*, p. 131-132.

variável em cada época, em cada formação histórica.

O *plano do Fora* fica acima da linha do Fora. Trata-se de um fora “mais longínquo que toda a forma de exterioridade”, “um lado de fora informe, é uma batalha, é como uma zona de turbulência e de furacão, onde se agitam pontos singulares, e relações de forças entre esses pontos”⁴⁷. Essa linha do lado de fora é atravessada por forças que vêm sempre de fora. E desse fora vem singularidades presas em relações de forças (poder), mas, também, singularidades de resistência, capazes de modificar as relações, capazes de mudar o diagrama instável. O devir vem do lado de fora, atravessa as zonas estratégicas de poder e atualiza-se nos estratos de saber. Sobre essa linha de fora há uma batalha de forças e são elas que causam uma fissura, “cavando uma interioridade” - que será a *Dobra*, a *zona de subjetivação*.

A *dobra do Fora*, o número 4 do diagrama, é então a própria zona de subjetivação que vai compor, então, uma subjetividade a partir dessa relação com o fora, a partir dessa relação de forças de saber-poder que se atualizam e se expressam nessa fissura, na *dobra*. Neste sentido, essas três instâncias: Saber, Poder e Si, são, ao mesmo tempo, presente, passado e futuro e “são relativamente independentes e estão constantemente em troca mútua. Cabe aos estratos produzir, incessantemente, camadas que fazem ver ou dizer algo de novo. Mas também cabe à relação com o fora colocar novamente em questão as forças estabelecidas e, finalmente, cabe à relação consigo chamar e produzir novos modos de subjetivação”⁴⁸.

Assim, as quatro dobras da subjetivação capitalística atualizam relações de força (poder) e relações de saber, compondo uma subjetividade, como vimos no diagrama que ilustra o processo de subjetivação. Esse processo de subjetivação se dá numa dimensão invisível. O que se configura no social como dimensão visível de tais processos são os “modos de subjetivação”, os estilos de vida. Por exemplo, Deleuze observa que Foucault, ao “descobrir” a subjetivação mostra também os modos de vida implicados em tais processos, como se pode ver pela experiência dos gregos e pela experiência dos cristãos. A formação histórica “clássica” mostra uma relação de forças no homem que entraram em relação com as forças do infinito. Tal relação de forças implicou num modo de subjetivação cuja configuração foi um composto com a forma-Deus. A formação histórica do século XIX, por sua vez, mostra um processo de subjetivação cuja relação de forças compõe a forma-Homem. Essa forma-Homem surge como composto das forças do homem “com outras forças de

⁴⁷ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 129.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 127-128.

finitude, descobertas na vida, no trabalho, na linguagem”⁴⁹. Na Contemporaneidade, quando entra nessa relação de forças o silício, que forma resultaria dessa composição? Talvez a forma-terminal-eletrônico?⁵⁰

Desse modo, afirma Deleuze, toda forma é um composto de relações de forças. São três dimensões, irreduzíveis e sempre em implicação constante: o ser-saber, o ser-poder e o ser-si. Os processos de subjetivação não se separam do poder e do saber, e, portanto, do próprio pensamento, da própria produção de conhecimento. Por isso, “trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto”⁵¹. Aliás, um mesmo elemento pode entrar em relação com outras forças e surgir daí uma outra configuração. É o que vamos constatar, por exemplo, com a noção de narcisismo. Dadas as forças de narcisação numa determinada relação com outras forças (de saber, de poder, de Si) pode haver um composto tal que difere de uma outra composição numa outra relação, num outro tempo.

Neste sentido, um modo de subjetivação individualizante seria uma entre outras possibilidades de configuração de processos de subjetivação. Barros afirma que as subjetividades do tipo indivíduo são “efeitos da serialização capitalística que investe o desejo como sendo do indivíduo e o social como sendo algo exterior ao mesmo, seja ele construído a partir desse desejo individual, seja conformando-o”⁵². Isto acontece porque a ordem capitalística “investe o desejo no campo social, ela incide sobre as representações inconscientes e definem o modo de relação da pessoa consigo, com o outro e com o mundo, e nós aceitamos isto porque sentimos como se esta fosse uma ordem “natural”, uma ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria idéia de vida social organizada”⁵³.

Portanto, a noção de subjetividade não se situa no campo individual. Ao contrário, ela se situa no próprio processo de produção social, na própria exterioridade. As subjetividades vão se delineando a partir de uma *composição* que toma forma justamente em meio a uma multiplicidade infinita de forças em movimento de atração e repulsa – é o ser humano completamente exposto à exterioridade, ao “Fora”, ao caos. A forma que surge é como uma

⁴⁹ Gilles DELEUZE. *Conversações*, p. 114.

⁵⁰ Interessante observar um novo tipo de “dependência” própria do sujeito contemporâneo: a dos aparatos tecnológicos. O celular, por exemplo, parece um quinto membro que faz parte do próprio corpo. Cria-se, inclusive, um novo tipo de sofrimento, a ansiedade que emerge quando por algum motivo, o sujeito não se sente “conectado” com o(s) outros(s), com o mundo, pela via do celular, da internet.

⁵¹ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 132.

⁵² Regina Benevides de D. BARROS, *Clínica Grupal*, p. 9.

⁵³ Felix GUATTARI e Suely ROLNIK, *Micropolítica – Cartografias do desejo*, p. 42.

doença, uma envergadura que se faz a partir do Fora, constituindo um território⁵⁴.

A forma como cada um vive a subjetividade oscila entre uma relação de “opressão” em que ela se modela através daquilo que recebe, deixando-se capturar pelos modelos de subjetivação dominante⁵⁵, e uma relação de criação, onde se dá o processo de singularização. Sendo este último, a reapropriação inventiva daquilo que recebe emprestando, associando, aglomerando dimensões de diferentes espécies, rompendo com a massificação, promovendo a desnaturalização dos fatos, rompendo com os modelos pré-estabelecidos, os planos homogêneos e as unificações⁵⁶. Essa ruptura de sentido pode se dar não apenas em escalas individuais como também em escalas coletivas e institucionais. É por isso que se pode afirmar que a noção de subjetividade como produção, “resgata as relações de luta na pluralidade de forças que constituem cada acontecimento. [Pois], colocando-se como contrária à constância, às totalidades bem fechadas, essas subjetividades múltiplas circulam nos conjuntos sociais podendo ser apropriadas de forma criativa, produzindo singularizações”⁵⁷.

Ao pontuar que a questão da subjetividade não é algo “natural”, mas é algo que se produz em diversas instâncias sociais, Guattari costumava chamar a atenção para a necessidade urgente de escapar das produções individualizantes. Tais produções visam a homogeneização da subjetividade. Elas produzem indivíduos em série e esvaziam o caráter processual, o caráter vital da existência, interrompendo as possibilidades de singularização, na medida em que criam uma experiência de Si como uma interioridade contraposta ao que lhe é exterior. Desta forma, na sociedade capitalista, os processos de produção de subjetividade, tanto “fazem nascer os indivíduos”, quanto matam “os potenciais de singularização”⁵⁸, pela captura do desejo e do potencial de criação que é tragado e recodificado nas malhas da subjetivação capitalística.

Os processos de subjetivação, portanto, não estão centrados no indivíduo em uma instância intrapsíquica, nem em agentes grupais, mas sim, em todo um funcionamento de instâncias extra e infra-individuais. Eles dizem respeito às instâncias que formam o próprio tecido social que se configura pela *vergadura* das relações de forças: econômicas, sociais,

⁵⁴ Gilles DELEUZE. Foucault, p. 101-132.

⁵⁵ Como por exemplo, o culto ao corpo, os padrões de beleza, o consumismo, a moda, enfim, trata-se da aceitação passiva de determinados comportamentos e atitudes tidos como “naturais”, mas que são, na verdade, “naturalizados”, produzidos pelo social.

⁵⁶ Felix GUATTARI e Suely ROLNIK, *Op. Cit.*, p. 33-37

⁵⁷ Regina Benevides de D. BARROS, *Clínica Grupal*, p. 9.

⁵⁸ Felix GUATTARI e Suely ROLNIK, *Op. Cit.*, p. 38.

eclesiológicas, tecnológicas, icônicas, ecológicas, mass mídia, como também às instâncias infrapessoais: a sensibilidade, o desejo, os modos de memorização, a produção de idéias, o orgânico e o biológico.

É preciso, também, atentar para algo fundamental. A referência a essas instâncias produtoras de subjetividade não diz respeito a uma lógica que funciona no interior fechado de instituições. Aliás, a produção subjetiva que se dava no interior fechado, dizia respeito às “sociedades disciplinares”, muito bem observadas por Foucault. Contudo, observa Deleuze, passamos das sociedades disciplinares para a sociedade (mundial) de controle. Nessa última, a produção de subjetividade é muito mais disseminada, pois não se circunscreve a espaços e lugares definidos. Os processos de subjetivação vão se diferenciando, mas o princípio básico de produção subjetiva continua o mesmo: é na dinâmica da relação com o outro, com as instituições, com as dimensões visíveis e invisíveis que as subjetividades vão se produzindo e a vida se cria. A produção de subjetividade é, portanto, essencialmente, da ordem da relacionalidade.

Entretanto, embora os processos de subjetivação próprios de uma dada configuração do social, como por exemplo, em sociedades capitalistas, direcionem as subjetividades para um modo de existência homogeneizante, a noção da dobra traz, paradoxalmente, a idéia de multiplicidade, pois nada existe dobrado do mesmo modo. Assim, essas múltiplas dobras expressam diversas composições de subjetividade, mas todas dentro da mesma lógica homogeneizante do Capital. A noção da dobra é, pois, inseparável do campo social, e a produção de um certo tipo de relação consigo é coextensiva às forças que atravessam/constituem o próprio arranjo do tecido social⁵⁹.

A essa altura, podemos buscar explicitar a relação entre Narcisismo e as dobras da subjetivação. A expressão “narcisismo” e seus derivados tem feito parte do vocabulário contemporâneo difundindo a idéia, certamente equivocada, de que quando falamos em narcisismo “*todos sabem do que estamos falando*”. E, em geral, faz parte do senso comum de que se trata de algo negativo, senão patológico.

Nossa ferramenta metodológica auxilia-nos na descoberta de que o Narcisismo, enquanto conceito, é uma invenção recente. Mas, antes de prosseguirmos com a reflexão deste tema, façamos uma pausa para a arte.

⁵⁹ Rosane A. Neves da SILVA, *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*, p. 34.

Pausa para a Arte - I

Poética musical

“(…)
Não vi o meu rosto
Chamei de mau gosto
O que vi de mau gosto, mau gosto
É que narciso acha feio
O que não é espelho
(…)”⁶⁰

O Mito de Narciso⁶¹

Ovídio, considerado o mais antigo narrador do mito de Narciso (séc. VIII d.C.) conta, em suas *Metamorfoses* que Narciso nasceu como fruto da união forçada do deus-rio Céfiso com a ninfa Liríope. A extraordinária beleza de Narciso deixa Liríope preocupada, o que a leva a consultar o adivinho Tirésias sobre o destino de Narciso. Tirésias diz que Narciso terá vida longa com uma condição: a de não se conhecer.

Um dia, durante suas caçadas, Narciso sente sede. Ao buscar saciar sua sede numa fonte de águas cristalinas, apaixona-se pela imagem de si mesmo, refletida na água. Tenta abraçar e beijar essa imagem mas não consegue, e mesmo reconhecendo, mais tarde, que o que vê é a imagem de si mesmo, permanece fixado em seu próprio reflexo. Narciso morre no lago e no lugar de seu corpo nasce uma flor de pétalas brancas com um centro amarelo (conhecida pelo nome de Narciso).

Existem outras versões do mito, mas a de Ovídio é a mais conhecida.

Nietzsche dizia: “nós temos a arte a fim de que a verdade não nos mate”⁶². Essa “pausa para a arte” ajuda-nos a passar, agora, para o enfrentamento de um certo “nó teórico”,

⁶⁰ Música de Caetano VELOSO, in: Sampa.

⁶¹ Ver Ráissa CAVALCANTI, *O mito de Narciso*, p. 17-18.

⁶² Roberto MACHADO, *Op. Cit.*, p. 86. Nietzsche contrapõe arte e verdade, conquanto esta última aparece, geralmente, estabelecida como essência, como algo a ser descoberto, negando assim, seu caráter de vontade de potência. Mas a verdade também pode ser processo de criação e vontade afirmativa de potência quando esta é permanentemente criada e recriada. A arte, por sua vez, é estimulante da vida pelo seu poder criador, transfigurador. Ver Roberto MACHADO, *Op. Cit.*, p. 104.

como veremos a seguir.

III - A emergência da Teoria do Narcisismo

A arte grega presenteou a humanidade com o Mito de Narciso muitos séculos antes dessa figura ser difundida na cultura ocidental como representação de um conceito psicanalítico. A passagem dessa figura artística para o campo epistemológico, “trans-forma-a”: dá-lhe uma nova forma constituindo-a em uma forma-saber. Porém, dada a sua natureza mitológica, guarda uma polissemia que permite-lhe, por isso mesmo, a multiplicidade de sentidos. Em razão disto, o Mito de Narciso, uma vez transformado em conceito, foi sendo mais e mais transformado em novas formas de saber (psicanalítico, mas não apenas a ele restrito), fomentando, assim, várias discussões e legitimando a criação de diferentes escolas de pensamento.

Em “Sobre o Narcisismo – uma introdução”⁶³, Freud afirma que o termo “narcisismo” foi empregado pela primeira vez, em 1899, por Paul Näcke, para caracterizar a atitude de uma pessoa que trata seu próprio corpo como objeto sexual. Mais tarde, ele corrige a informação dizendo que Havelock Ellis a utilizara no ano de 1898. E é, então, nesse trabalho que Freud se debruça de modo mais aprofundado sobre o tema, colocando-o no conjunto de sua metapsicologia, forçando-o a uma “extensão na teoria da libido” e garantindo ao Narcisismo, o status de uma fase no desenvolvimento da estrutura psíquica do indivíduo⁶⁴.

Nas últimas décadas tem sido comum a caracterização da sociedade contemporânea como sendo uma “sociedade narcísica”. As pessoas “parecem” saber do que se trata quando a noção é evocada. E de onde vem essa idéia? Em quê ela se baseia? A genealogia tem nos mostrado que a verdade que encontramos na “origem” das coisas reside no fato de que a sua “essência” foi construída peça por peça.

A expressão “narcisismo” já pode, inclusive, ser encontrada no Dicionário de Língua

⁶³ Sigmund FREUD, *Sobre o Narcisismo: Uma introdução*, p. 81.

⁶⁴ Freud já havia utilizado a idéia de Narcisismo em 1910, em *Três Ensaio*s, para explicar a escolha de objeto em homossexuais; em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, em 1910, ele aproveitou a idéia de narcisismo para trabalhar a questão da identificação ante a perda de um objeto; em *O Caso Schreber*, em 1911, o Narcisismo aparece como evolução intermediária entre o auto-erotismo e o amor de objeto; em *Totem e Tabu*, em 1912, ele o utiliza em relação à megalomania infantil, que seria “a onipotência de pensamento, crença na força traumatúrgica das palavras, e uma técnica para lidar com o mundo externo – mágica – que parece ser uma aplicação lógica dessas premissas grandiosas” e *Sobre o Narcisismo: Uma introdução*, em 1914, ele aborda o Narcisismo primário e secundário e, entre outras considerações, aqui ele o assume como uma fase do desenvolvimento da estruturação psíquica.

Portuguesa e aparece como significando “amor excessivo e mórbido à própria pessoa, e particularmente ao próprio físico”. O uso de nossa ferramenta genealógica nos mostra que não interessa buscar no mito original uma suposta essência do conceito, como se nele contivessem outras verdades esperando para serem descobertas. Sobretudo, porque a verdade das essências é que elas são construídas peça por peça.

Abandonada essa hipótese – de buscar no mito original a verdade do conceito – perseguimos a hipótese de que se o mito possibilitou a criação do conceito que passou a ser denominado como “Narcisismo” é porque houve *condições* para sua emergência. Sendo a Teoria do Narcisismo uma invenção recente, como explicar essa necessidade de um conhecimento capaz de “explicar” um comportamento específico do indivíduo?

A Teoria do Narcisismo nasce num tempo onde ocorre a atrofia do político e a noção de privado entra em expansão. Ela nasce no auge das idéias de polaridades opostas: dentro-fora, político-privado, interior-exterior, sujeito-sociedade; num tempo de “objetivação do social” que é marcado pelo nascimento, também, das ciências com uma reflexão de tipo sociológica, como observa Foucault:

Não resta dúvida que a emergência histórica de cada uma das ciências humanas se deu por ocasião de um problema, de uma exigência, de um obstáculo de ordem teórica e prática, certamente foram necessárias as novas normas que a sociedade impôs aos indivíduos para que, lentamente, durante o século XIX, a psicologia se constituísse como ciência; não há dúvida que foram também necessárias as ameaças que desde a Revolução pesaram sobre os equilíbrios sociais e sobre aquele particularmente que havia instaurado a burguesia, para que aparecesse uma reflexão de tipo sociológica⁶⁵.

Silva observa que o advento das ciências humanas é caracterizado por uma complementaridade das noções individual/social, que pode ser resumida do seguinte modo: “ao processo de objetivação do social corresponde um processo de objetivação do indivíduo”⁶⁶. Neste sentido, podemos supor que a Teoria do Narcisismo representa a construção de um conhecimento, ou melhor dizendo, representa a “produção de uma verdade” que se volta para a objetivação do indivíduo. Poderíamos dizer que Freud realiza, através da invenção da Teoria do Narcisismo, uma cartografia do sujeito do seu tempo, uma cartografia de um modo de subjetivação emergente atravessado pela preocupação com a identidade e com aquilo que poderia ser classificado como normal e/ou patológico.

Neste sentido, a Teoria do Narcisismo vem dar conta da necessidade de um

⁶⁵ Foucault apud Rosane Neves da SILVA, *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*, p. 29-30.

⁶⁶ Rosane Neves da SILVA. *Op. Cit.*, p. 30.

conhecimento que compreenda (que “interprete”) o sujeito em sua dimensão individual. Não é por acaso que Nietzsche dizia que quem interpreta é a vontade de potência. Machado observa, em seu estudo sobre Nietzsche e o conhecimento, que

um determinado conhecimento não é a expressão de um único instinto; é o resultado de uma relação entre instintos, mais especificamente, da relação de luta e compromisso entre uma pluralidade de forças instintivas inconscientes. O que se encontra na origem do conhecimento é um combate incessante de forças, em que cada uma procura afirmar sua própria perspectiva em detrimento de todas as outras. 'Cada instinto é uma determinada necessidade de dominação, cada um possui sua perspectiva que gostaria de impor como norma a todos os outros'. [Assim], o conhecimento é o resultado de uma situação global, do estado geral das forças e, portanto, tanto das forças dominantes quanto das forças dominadas⁶⁷.

Apontar a produção desse conhecimento teórico sobre o Narcisismo reconhecendo o crédito a Freud, seu principal criador, mostra apenas um aspecto que envolve o surgimento dessa teoria. É preciso compreender as relações de forças presentes ao aparecimento desse constructo num campo historicamente construído. Vimos, na afirmação de Nietzsche, que a produção de conhecimento resulta das relações de força, que é expressão da vontade de verdade (mas também vontade de potência) onde cada um deseja impor a sua verdade aos demais. Isto explica, em parte, o impacto do aparecimento dessa teoria, no campo social e a consequente pululação de vertentes de interpretação. Ao mesmo tempo, reside aí, a dificuldade em falar de uma teoria do Narcisismo, uma vez que esta não representa uma elaboração teórica única e coesa em relação a sua proposta de compreender a atitude do indivíduo consigo mesmo. O saber (ou, a verdade) não se separa das relações de poder e de subjetivação.

O fato da Teoria do Narcisismo, mesmo em suas diferentes vertentes, centrar-se na compreensão do sujeito desde uma perspectiva individual e intra-psíquica, indica-nos um questão importante. Percebe-se, pois, que ela faz parte de um conjunto de práticas que compõem o campo de inscrição de onde ela emerge, que têm na separação entre indivíduo e social, dentro e fora, normal e patológico, os fundamentos de seu discurso e prática. O narcisismo, objetivado no social e explicado desde uma construção teórica individual, expressa, na verdade, as duas pontas de um mesmo modo de subjetivação: o modo de subjetivação capitalístico.

O capitalismo foi se configurando junto com o estabelecimento de um conjunto de práticas, sobretudo, voltadas à fabricação de um indivíduo específico, necessário à expansão do próprio capitalismo. Silva observa que parece haver uma complementaridade intrínseca

⁶⁷ Roberto MACHADO, *Op. Cit.*, p. 95-96.

entre o modo de subjetivação capitalístico e o sistema de racionalidade próprio às ciências modernas, produzindo “uma 'legitimidade científica' ao princípio de equivalência generalizada que se encontra na base do novo tipo de relação consigo caracterizado pela invenção do indivíduo moderno”⁶⁸. E é por isso que, no modo de subjetivação capitalística, as subjetividades se compõem sobre a ilusão de dois registros excludentes (dentro e fora, indivíduo e social), o que possibilita o funcionamento da dupla captura próprio de uma lógica capitalística.

Assim, a Teoria do Narcisismo emergiu como um conhecimento que foi produzido como “efeito ou o resultado da relação específica e momentânea de instintos em luta; como a expressão, não de uma força determinada, mas de uma situação global, do estado geral das forças”⁶⁹. Essa “situação global” das forças tem a ver (entre outras razões) com uma reorganização do mundo de trabalho – em função dos processos de industrialização - e também com o movimento que fez aparecer as ciências humanas e sociais fazendo emergir, também, a idéia de indivíduo contraposto ao social.

As quatro dobras da subjetivação capitalística aqui apresentadas permitem-nos compreender tanto a relação de forças que produziram as condições para a emergência da Teoria do Narcisismo, como elucida, também, o processo de transformação desse conceito, apropriado pelo social. A noção de narcisismo, ao sair da dimensão individual e ser apropriada pelo social (retorna para o Fora), passou a ser compreendida como “natural” e óbvia. Não causa nenhum impacto a constatação de que vivemos hoje numa “sociedade narcísica”. Tal constatação não apenas parece óbvia, como também sugere a idéia de que nada há a fazer sobre isso. (E por que deveria haver algo a ser feito? O “direito à individualidade”, entendido como “direito de preocupar-se consigo mesmo”, não se trata de um “direito” conquistado?)

As dobras da subjetivação capitalística, conforme acabamos de ver, servem, portanto, como indicação de que uma configuração social resulta de um composto das relações de força envolvendo o saber, o poder, e a subjetivação. A Teoria do Narcisismo, representando um saber sobre o indivíduo nascido nessa configuração, torna-se um elemento que entra no jogo de forças, e esse “constructo de verdade” continua sendo usado e transformado no incessante jogo de forças que é o próprio movimento de criação da vida. Isto significa que um mesmo elemento poderá se configurar de forma diferente, em função do modo como se dão as

⁶⁸ Rosane A. N. da SILVA. *Op. Cit.*, p. 38.

⁶⁹ Roberto MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, p. 96.

relações de força e se dá a produção da subjetividade. Tudo depende do modo como a força, ou as forças são dobradas. E por isso pode-se compreender como o narcisismo se movimenta de uma compreensão inicial como patológico, para a compreensão de que o mesmo representa uma fase normal na infância (e por isso com a possibilidade de se configurar de modo patológico), para agora, na contemporaneidade, depois de receber a condescendência social, entendendo-o como “estratégia de sobrevivência”⁷⁰, tornar-se um modo “natural” de subjetivação, na verdade, um modo que foi naturalizado, “tornado natural”.

A partir dessas considerações sobre a emergência da Teoria do Narcisismo, que se constrói sobre uma perspectiva individual, poder-se-ia perguntar como fazer uso desse conceito, quando se opta por trabalhar com a noção de subjetividade como dobra do fora? Por isso, é necessário desfazer esse nó teórico, a fim de que seja possível a utilização do conceito de narcisismo dentro da perspectiva da subjetividade.

Para elucidar o modo como a noção de narcisismo será usada nesse estudo, será apresentado agora a noção de narcisismo desde a *perspectiva estrutural e desenvolvimentista* e, portanto, identitária, individualizante e intra-psíquica, contrapondo-a à idéia de narcisismo desde a *perspectiva da subjetividade*. Desde essa perspectiva, o narcisismo será entendido como força – ativa ou reativa. Em outras palavras: forças ativas e/ou reativas de narcisação.

IV - Narcisismo na perspectiva estrutural e desenvolvimentista

Quando se fala em narcisismo, subjetividade e modos de subjetivação, ou então “constituição do sujeito” (da perspectiva da psicanálise freudiana), fala-se, obviamente, de ser humano, de sofrimento, de busca do prazer e de felicidade, fala-se de vida. Freud faz considerações a respeito da vida, a partir de uma perspectiva onde toma o indivíduo como ponto de partida.

Assim, desta sua perspectiva da constituição do sujeito, individual e intra-psíquica, ele argumenta que o princípio que domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início é o princípio do prazer. Mas trata-se de um princípio fadado, de antemão, a não se concretizar. Diz ele:

Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe

⁷⁰ Christopher LASCH, *O mínimo eu. Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, p. 10.

contrárias. (...) O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio do prazer se prolonga, ela produz tão-somente um sentimento de contentamento muito tênue. Somos feitos de modo a só podermos derivar prazer intenso de um contraste, e muito pouco de um determinado estado de coisas. Assim, nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição⁷¹.

Tendo em mente que desta perspectiva, “a felicidade do ser humano depende de sua própria constituição”, veremos de que modo a psicanálise, e sobretudo a freudiana, entende a constituição do sujeito precisamente num estágio específico de sua estruturação psíquica: o Narcisismo.

A metapsicologia freudiana fundamenta-se na compreensão de um sujeito que se constitui a partir da relação que se estabelece com o outro. Essa relação com o outro é movida e “carregada” por uma economia de energia, ou seja, pelas pulsões⁷²: de vida e de morte. A perspectiva freudiana da constituição do sujeito é de que este se *desenvolve* e se *estrutura* psiquicamente passando por estágios.

Para Freud, a evolução psíquica que se dá na dimensão individual é correlata à evolução civilizatória. Assim, os estágios pelos quais a criança passa em seu desenvolvimento rumo a estruturação psíquica é análogo à experiência dos povos primitivos. O Narcisismo é, portanto, um desses estágios necessários à evolução psíquica, e Freud marca diferença entre Narcisismo primário e narcisismo secundário.

A noção de narcisismo relaciona-se a sua teoria da libido⁷³. E é em “Sobre o Narcisismo – uma introdução” que Freud faz importantes modificações em sua teoria geral da libido, obrigando-o a uma ampliação da mesma. Ao ampliar a teoria da libido, e explicitar a noção de narcisismo, Freud evoca a megalomania, característica dos povos primitivos, apresentando-a como análoga ao desenvolvimento da estruturação psíquica, e como sendo

⁷¹ Sigmund FREUD, *O Mal estar na civilização*, p. 84.

⁷² Hanns observa que o termo “pulsão”(trieb, em alemão) é geralmente traduzido por instinto ou pulsão. Como o termo pulsão não é muito corrente em português, utiliza-se, geralmente, a palavra instinto. *Trieb* (pulsão, instinto)”tal qual usado em alemão, entrelaça quatro momentos, que conduzem do geral ao singular. Abarca um princípio maior que rege os seres vivos e que se manifesta como força que coloca em ação cada espécie; que aparece fisiologicamente 'no' corpo somático como se brotasse dele e o aguilhoasse; e por fim, que se manifesta 'para' o sujeito fazendo-se representar ao nível interno e íntimo, como se fosse sua vontade ou imperativo pessoal. No texto freudiano também, a palavra mantém estas características de uso. Estes significados estão todos muito próximos e sempre correlacionados com um núcleo básico de sentido: algo que 'propulsiona', 'coloca em movimento” (p. 338). “Entretanto, mesmo em acepções mais elaboradas,(...) o uso freudiano do termo sempre se mantém próximo dos aspectos biológicos, fisiológicos, energéticos e linguísticos...”(p. 354). Luiz HANNNS, *Dicionário comentado do alemão de Freud*, p. 338-354.

⁷³ “Libido (da palavra latina para "desejo" ou "anseio") seria a energia aproveitável para os instintos de vida. "Sua produção, aumento ou diminuição, distribuição e deslocamento devem propiciar-nos possibilidades de explicar os fenômenos psicosexuais observados" (1905a, livro 2, p. 113 na ed. bras.)”. <http://www.psiqweb.med.br/gloss/dicjl.htm> Acesso em 10.07.05

uma manifestação que faz parte da caracterização do narcisismo.

Dentro dessa nova compreensão da libido e da própria reelaboração teórica do narcisismo, Freud, afirma que “a libido afastada do mundo externo é dirigida para o ego e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada de narcisismo”⁷⁴.

Estabelecendo a diferença entre narcisismo primário e secundário, Freud vem dizer que o narcisismo secundário é superposto a um narcisismo primário (“que é obscurecido por diversas influências diferentes”).

Narcisismo primário

Segundo Laplanche e Pontalis o “narcisismo primário designa um estado precoce em que a criança investe toda a sua libido em si mesma”⁷⁵. Freud entende como característica normal do narcisismo primário o instinto de autopreservação, e neste sentido, trata-se de um instinto que pode ser atribuído a toda criatura viva.

Nas primeiras semanas de vida, o bebê não faz uma diferenciação de si e do mundo externo. Ele encontra-se em um estado de “fusão” com o exterior (sobretudo com a mãe). Nesse estágio, o bebê encontra-se num processo de indiferenciação do eu e o não-eu. O processo de diferenciação se dá às custas de violentos conflitos internos que visam negar essa distinção, e isso permanece como fonte de inquietação existencial. Essa inquietação passa a fazer parte da estrutura psíquica, vivida como “sensação de desamparo”. Assim, no início da existência o indivíduo não tem noção clara das fronteiras entre eu e o mundo circundante e as sensações prazerosas e penosas que o afetam, aos poucos vão sendo percebidas como provindas de um exterior. Esse sentimento inicial de paz e união (próprio do narcisismo primário) Freud chamou de “sentimento oceânico” e seria, em sua opinião, semelhante ao sentimento que se busca na religião. Essa experiência de perfeição inicial torna-se a matriz das experiências subsequentes, sendo que o sujeito estará sempre em busca, segundo Freud, de retornar a essa experiência inicial de sensação de completude e de perfeição originais. Essa sensação de completude, é, na verdade, experienciada antes ainda do nascimento, e é quebrada mediante a experiência traumática do nascimento. O trauma da separação inicia-se no nascimento e retorna cada vez que a criança é deixada sozinha pela mãe (ou por seus

⁷⁴ Sigmund FREUD. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, p. 82.

⁷⁵ LAPLANCHE e PONTALIS, *Vocabulário da Psicanálise*, p. 290.

cuidadores), ou quando sente as dores de fome ou outros desconfortos, que são experimentados como ameaça à própria existência. O instinto de autopreservação, próprio do narcisismo primário, que faz o bebê chorar e reclamar novamente a atenção para si, busca restabelecer, assim, a sensação de fusão e restauração do sentimento de si.

Narcisismo secundário

O narcisismo secundário designa, segundo Laplanche e Pontalis, um retorno ao ego da libido retirada dos seus investimentos objetivos⁷⁶. Freud afirma que o narcisismo secundário diz respeito “ao narcisismo que surge através da indução de catexias objetivos⁷⁷. Ele é “construído com base no narcisismo primário mas obscurecido por suas múltiplas influências” e, também, “é uma estrutura permanente do sujeito: a) No plano econômico, os investimentos de objeto não suprimem os investimentos do ego, antes existe um verdadeiro equilíbrio energético entre estas duas espécies de investimento; b) No plano tóxico, o ideal do ego representa uma formação narcísica que nunca é abandonada⁷⁸”.

Freud esclarece que a megalomania é uma das manifestações do narcisismo no que diz respeito ao modo como a criança se relaciona com o mundo externo. E é uma característica tanto do narcisismo primário como do secundário, sendo que no narcisismo secundário seria uma “ampliação e manifestação mais clara de uma condição que já existia previamente”. São características da megalomania: “uma superestima do poder de seus desejos e atos mentais, a 'onipotência de pensamentos', uma crença na força traumatúrgica das palavras, e uma técnica para lidar com o mundo externo – mágica – que parece ser uma aplicação lógica dessas premissas grandiosas⁷⁹”.

Essas observações a respeito do narcisismo primário e secundário levam Freud a formar a idéia de que parte do investimento libidinal original do ego “é posteriormente transmitido a objetos, mas que fundamentalmente persiste e está relacionado com as catexias [investimentos] objetivos – (...) que podem ser transmitidas e retiradas novamente⁸⁰”. Freud faz aqui, pela primeira vez, uma distinção entre libido do ego e libido objetal. Para ele, uma é a antítese da outra, a ponto de que quanto mais uma é empregada, mais a outra se esvazia. Como exemplo, ele cita a relação de apaixonamento “quando o indivíduo parece desistir de

⁷⁶ LAPLANCHE e PONTALIS, *Vocabulário da Psicanálise*, p. 290.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 82. A palavra catexia tem o mesmo sentido que “investimento”. Ver Luiz HANNS, *Dicionário comentado do alemão de Freud*, p. 89-100.

⁷⁸ LAPLANCHE e PONTALIS, *Op. Cit.*, p. 290.

⁷⁹ Sigmund FREUD. *Sobre o narcisismo: uma introdução*, p. 83.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 83.

sua própria personalidade em favor de uma catexia objetal”⁸¹. Entretanto, no estado do narcisismo, essa diferenciação entre libido do ego e libido objetal existe em conjunto, sendo possível diferenciá-las (“energia sexual – libido - de uma energia dos instintos do ego”) apenas quando há investimento objetal⁸². Contudo, “uma pessoa atormentada por dor e mal-estar orgânico deixa de se interessar pelo mundo externo, na medida em que não dizem respeito ao seu sofrimento (...) ela também retira o interesse libidinal de seus objetos amorosos: enquanto sofre deixa de amar”⁸³. Essa observação leva Freud a afirmar que o homem enfermo retira o investimento do objeto de volta para seu próprio ego e o põe para fora novamente quando se recupera⁸⁴ (libido e interesse do ego são indistintos, aqui, e partilham do mesmo destino, ou seja, voltam-se para o próprio ego. Há aqui uma “redistribuição da libido que são resultantes de uma modificação no ego”⁸⁵). Freud observa que situação semelhante acontece em casos de hipocondria, onde o hipocondríaco retira tanto o interesse quanto a libido dos objetos do mundo externo para concentrar-se no órgão que lhe prende a atenção (há um represamento da libido no ego).

As observações de Freud a respeito dos movimentos da libido em relação ao ego e aos objetos, a partir da hipocondria e da enfermidade, o levam a reflexão sobre o que torna absolutamente necessário para a vida mental ultrapassar os limites do narcisismo e ligar a libido a objetos⁸⁶. Para ele, a necessidade de ultrapassar o narcisismo surge quando o investimento do ego com a libido excede certa quantidade. Ou seja, “um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar”⁸⁷.

Freud observa que a experiência do narcisismo ligada à necessidade de autopreservação relaciona-se às primeiras satisfações sexuais auto-eróticas, pois os instintos sexuais estão ligados, inicialmente, à satisfação dos instintos do ego (para depois se tornarem independentes destes). Neste sentido, constrói-se aqui uma “matriz” para as futuras escolhas de objeto amoroso. Freud diferenciou dois tipos de escolha amorosa: a do tipo anaclítico e a baseada em um narcisismo primário. Para ele, as pessoas cujo desenvolvimento libidinal havia sofrido alguma perturbação, sua escolha ulterior de objeto amoroso seria homossexual.

⁸¹ *Ibidem*, p. 83.

⁸² *Ibidem*, p. 84.

⁸³ *Ibidem*, p. 89.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 92.

Significa, assim, que adotariam como modelo para escolha do objeto amoroso, seus próprios eus. A escolha do tipo anaclítico caracteriza o modelo onde a pessoa se referencia em sua mãe ou na pessoa que cuidou dele (no caso do menino) ou no pai protetor (no caso da menina). Os que fazem a escolha amorosa baseados no próprio eu como referência, “procuram inequivocamente a si mesmas como um objeto amoroso, e exibem um tipo de escolha objetal que deve ser denominado 'narcisista’”⁸⁸.

Segundo Freud, o narcisismo é reativado na vida adulta quando do nascimento dos próprios filhos. Nesta ocasião, os pais vêem os seus bebês como perfeitos e criam a fantasia de que este realizará todos os desejos e sonhos dourados que eles próprios não conseguiram realizar. “O amor dos pais tão comovedor e no fundo infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual, transformado em amor objetal, inequivocamente revela sua natureza anterior”⁸⁹.

As observações clínicas de Freud o levaram a compreender o estágio do narcisismo como uma fase importante e normal no desenvolvimento da estruturação psíquica, pois é o narcisismo que tem a função de acionar as defesas contra os estados que podem acarretar desprazer. No processo de síntese que o Ego está sempre em busca, o Narcisismo teria a responsabilidade da autoconservação da imagem egóica (uma imagem de totalização). As defesas narcísicas entrariam em ação, então, quando o Ego se sentisse ameaçado de alguma alteração. As perturbações narcísicas e/ou o modo como cada um experiencia esse estágio é o que vai definir a sua identidade, o modo como o indivíduo vai se movimentar no mundo.

No estágio primitivo do narcisismo, no início da vida, o sujeito é governado de forma irrestrita pelo “princípio do prazer” (estado prazeroso de fusão e de completude experienciado bebê). Ao nascer, o bebê é completamente dependente de seus cuidadores, a quem contempla e admira, mas, como já vimos, ele ainda não é capaz de fazer uma distinção entre si e seus cuidadores. A libido da primeira infância investe objetos sempre com vistas a atenderem ao princípio do prazer ou a descarga sexual, e com o surgimento do Ego (que vai se desenvolvendo ao mesmo tempo das experiências narcísicas), o investimento libidinal pode tomar três direções: o próprio Ego, os objetos e os Ideais. É o Ego narcísico quem se encarrega de evitar a dor, o desprazer, o sofrimento e a privação⁹⁰.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁹⁰ Jurandir Freire COSTA, *Narcisismo em tempos sombrios*, <http://www.jfreirecosta.com/narcisismo.html>
Acesso em 10.07.05.

Freud observa que as experiências ligadas ao narcisismo desencadeiam outros processos responsáveis à formação da estrutura psíquica, como por exemplo, a repressão, a sublimação e a idealização. Através desses mecanismos de repressão, sublimação e idealização, vai se formando uma instância que Freud denominou de ideal de ego. Ele observa que o arrefecimento da megalomania infantil não significa que esta tenha se transformado em relação objetal. Através dos conflitos com ideais culturais e éticos, o ego (ou, o amor-próprio do ego) provoca a repressão e esta vai permitir ao indivíduo fixar um *ideal em si mesmo* pelo qual mede seu ego real. “Esse ego ideal é agora o alvo do amor de si mesmo (self-love) desfrutado na infância pelo ego real. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo ego ideal, o qual como o ego infantil, se acha possuído de toda perfeição de valor”⁹¹.

Costa esclarece que

O Ego Ideal é o outro especular do Ego Narcísico. É aquilo que fornece a matriz imaginária do Ego e aquilo que o Ego aceita tendencialmente sem conflitos, como parceiro na redistribuição da libido. Ou, visto de outro ângulo, é aquilo que o Ego aceita como um outro que também pode representar a totalidade do sujeito, sem criar brechas em sua síntese imaginária. O Ego Ideal é a imagem idealizada dos traços constitutivos da forma egóica. É a única maneira não-conflitiva que o Ego tem de lidar com a alteridade e fazer face às exigências narcísicas dos outros Egos. O Ego narcísico só aceita um "outro" que seja reedição inflacionada de um traço de sua forma passada ou presente, isto é, um outro idêntico⁹².

Podemos compreender, então, que o ego-ideal está ligado ao narcisismo propriamente dito. Por essa razão, o ego ideal se manifesta como recusa do indivíduo em abrir mão de uma satisfação que outrora desfrutou,

e quando ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a nova 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 ideal⁹³.

Essa experiência tanto pode fixar um ideal em si mesmo, como também ativar um processo de formação de um ideal, que Freud vem chamar de *ideal do ego*. A formação do ideal do ego será vinculada ao Superego. Neste sentido, poderíamos dizer que as experiências que levam o indivíduo a se voltar para si mesmo (ainda que sejam através de investimentos objetais) são próprias de um funcionamento egóico, não sendo, portanto, próprias do registro superegóico. Naturalmente que esse último (registro superegóico), para ser formado, necessita

⁹¹ Sigmund FREUD, *Op. Cit.*, p. 100.

⁹² Jurandir Freire COSTA. *Op. Cit.*, <http://www.jfreirecosta.com/narcisismo.html> Acesso em 10.07.05.

⁹³ Sigmund FREUD, *Op. Cit.*, p. 100-101.

das experiências próprias do narcisismo mas, de uma perspectiva desenvolvimentista, caracteriza-se, sobretudo, por um “avanço” na elaboração dos investimentos objetais, através da formação dos ideais.

Assim, Freud esclarece que a formação do ideal de ego relaciona-se com as experiências de idealização e sublimação. “A sublimação é um processo que diz respeito à libido objetal e consiste no fato de o instinto se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da satisfação sexual; nesse processo a tônica recai na deflexão da sexualidade”⁹⁴. A sublimação está relacionada, portanto, aos instintos. “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. A idealização é possível tanto na esfera da libido do ego quanto na da libido objetal”⁹⁵. Está relacionada, pois, ao objeto. A sublimação até pode se relacionar com a idealização, mas esta última não pode fortalecer a primeira. Assim, a formação de um ideal aumenta as exigências do ego, forçando a repressão e/ou encontrando saída na sublimação. Trata-se, então, de um embate entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

Os agentes que ajudam na atividade do ego real de “medir-se” a partir do ideal vem de uma consciência que atua como vigia e surge da influência crítica dos pais, dos outros do seu ambiente, da cultura, da opinião pública. O Ideal, portanto, embora herdeiro do narcisismo infantil, ocupa outro lugar. “Enquanto a matéria prima da formação egóica é o suposto ser do sujeito, a do Ideal é o vir a ser deste mesmo sujeito ou do que imaginariamente se pensa que é a sua 'essência'. Mas este sujeito é um sujeito do futuro, um sujeito que ainda não é e que só existe enquanto promessa”⁹⁶.

Ainda como caracterização do narcisismo, Freud fala sobre o aparecimento da auto-estima como resultado da experiência narcísica de satisfação. Assim, a auto-estima aumenta cada vez que confirma-se o remanescente do sentimento primitivo de onipotência em tudo o que a pessoa possui ou realiza. Ela depende da libido narcisista e por isto é, em parte primária, um resíduo do narcisismo infantil. Parte é realização do ideal de ego quando este confirma sua experiência de onipotência. Uma outra parte provém da libido-objetal. As ligações de objeto, então, têm a ver com a identificação do indivíduo com aquilo que ele percebe que falta ao ego para torná-lo ideal.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 101.

⁹⁶ Jurandir Freire COSTA. *Op. Cit.*, <http://www.jfreirecosta.com/narcisismo.html> Acesso em 10.07.05.

Assim, o desenvolvimento do ego consiste, segundo Freud, “num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal”⁹⁷. E o ideal do ego não diz respeito apenas ao indivíduo em seu aspecto pessoal, mas também em relação ao ideal comum de uma família, classe, grupo ou nação. “Ele vincula não somente a libido narcisista de uma pessoa, mas também uma quantidade considerável de sua libido homossexual que dessa forma retorna ao ego”⁹⁸. Para Freud, a culpa nasce da falta de satisfação da não realização desse ideal, que libera a libido homossexual transformando-a em sentimento de culpa (ansiedade social). Inicialmente o sentimento de culpa podia ser traduzido pelo temor de punição dos pais, medo de perder o seu amor, mais tarde como medo de perder o amor das outras pessoas.

Temos explicitado, até aqui, a noção de narcisismo da perspectiva psicanalítica freudiana. Mas, a partir dos estudos de Freud, inúmeras outras modificações e/ou “correções” foram realizadas. Contudo, prevaleceu a idéia do narcisismo como condição no desenvolvimento do sujeito em seu processo de estruturação psíquica. As mais importantes contribuições à teoria do narcisismo depois de Freud vieram com Kohut, Melanie Klein, Otto Kernberg, Hugo Bleichmar, André Green, Lacan, entre outros.

Vimos que a elaboração freudiana coloca ênfase no indivíduo em sua dimensão intrapsíquica. Heinz Kohut aproveita a teoria do narcisismo em Freud, mas desenvolve sua reflexão colocando ênfase ao modo como o narcisismo aparece na relação com a alteridade, independentemente da fase da vida. Ele põe em questão o modo de entender o narcisismo de uma perspectiva patológica e/ou negativa, e também como fase da vida. Assim, ele busca caracterizar o narcisismo como este se manifesta na relação com o outro (ou, nas “relações transferenciais”) e empreende esforços para explicitar as transformações do narcisismo. Neste sentido, a elaboração kohutiana do narcisismo aponta uma compreensão diferenciada de Freud, na medida em que esta noção não é redutível ao funcionamento egóico num sentido negativo. Embora ainda dê bastante ênfase aos “distúrbios narcísicos”, Kohut coloca em relevo aspectos afirmativos do narcisismo como sendo fundamentais a uma experiência de vida criativa. E isso acontece, sobretudo, por ele perceber o narcisismo como algo que perpassa a relação com a alteridade.

Assim, preocupado em mostrar não apenas os distúrbios narcísicos, mas também os

⁹⁷ Sigmund FREUD, *Op. Cit.*, p. 101.

⁹⁸ Sigmund FREUD, *Op. Cit.*, p. 108.

aspectos afirmativos do narcisismo, Kohut argumenta, por exemplo, que a fantasia de grandeza, sendo um conteúdo ideacional do *self*⁹⁹ narcísico, pode proporcionar apoio duradouro ao *self*, especialmente se integradas na organização do ego voltada para a realidade. Para ele, os elementos do narcisismo são parte constitutivas de um *self* nuclear, mas são também forças que impelem os sujeitos em suas relações durante toda a vida¹⁰⁰

Uma das dificuldades enfrentadas quando se abordam os problemas teóricos do narcisismo – uma dificuldade que até agora tem se tornado maior do que a confusão antes generalizada entre a catexia do *self* e a catexia das funções do ego – é a suposição de que a existência de relações objetais exclui o narcisismo. Pelo contrário (...) algumas das mais intensas experiências narcísicas relacionam-se a objetos; isto é objetos que são usados a serviço do *self* e da manutenção de seu investimento instintivo, ou objetos que são, eles próprios, vivenciados como parte do *self*¹⁰¹.

Kohut compreende as forças narcísicas¹⁰² sob a perspectiva dos pólos da ambição e dos ideais – mas não apenas desse modo. As forças narcísicas são exercidas, principalmente, nos primeiros anos de experiência da criança, entretanto, elas também estão associadas a alguns empreendimentos do ego tais como: a criatividade, a capacidade de ser empático, a capacidade de pensar sua própria impermanência, o senso de humor e a sabedoria. Ele compreende essas manifestações como sendo uma espécie de “transformação” do narcisismo¹⁰³.

Em razão de sua ênfase estar mais voltada sobre uma compreensão de um narcisismo que emerge (ou se manifesta) na relação com o outro, Kohut busca caracterizar as relações transferenciais, dando-se conta de que elas são de, pelo menos, três tipos: as de caráter espelhante, isto é, as que tem a ver com a necessidade de experienciar o espelhamento e aceitação; as de caráter idealizante, isto é, aquelas que manifestam a necessidade de fusão com a grandeza, força e calma. E, ainda, a de alter-ego, ou geminal¹⁰⁴. Esta última, refere-se ao sentimento de semelhança essencial. (Aqui parece haver uma importante semelhança com o que Winnicott descreve como sendo a capacidade de estar só na presença de outrem). Essa experiência que ele chama de transferência de alter-ego (geminalidade) quando vivida de um

⁹⁹ Kohut utiliza a noção de *self* para se referir não a uma idéia única de *self* (ou um único *self*), pois para ele existem vários *selves*. Assim, definir *self* se torna uma tarefa complicada em razão de que este não possui uma essência, e só é possível compreendê-lo a partir de suas manifestações e não a partir de um conceito abstrato. Para ele, diferentes experiências fazem emergir uma diversidade de *selves*. Por exemplo, o *self* nuclear pode ser compreendido, em princípio, como estrutura – mas não uma estrutura fixa e rígida, mas flexível e aberta, pois é dependente, sempre, de como o ser humano elabora suas transferências de *self-objeto*, ou relacionamentos *self/objetos-do-self* (transferências de *self-objeto* dizem respeito ao modo como as relações se estabelecem entre sujeitos).

¹⁰⁰ Heinz KOHUT, *Psicologia do self e cultura humana*, p. 109.

¹⁰¹ Heinz KOHUT apud Maria Beatriz Breves RAMOS, *Uma Introdução à Psicologia Psicanalítica do Self*, p. 50.

¹⁰² Kohut utiliza-se, ao longo de sua obra tanto a expressão “forças narcísicas” como “pulsões narcísicas”.

¹⁰³ Heinz Kohut. *Psicologia do self e a cultura humana*, p. 112.

¹⁰⁴ *Idem*. *Como cura a Psicanálise?* p. 224-225.

modo “suficientemente bom”¹⁰⁵, dá ao sujeito, a sensação de “ser humano”, de “pertença”, de “participação”, de ser um humano entre outros humanos. Essas experiências vividas numa dimensão pessoal, mas necessariamente em presença de outros, favorecem a construção da dependência relativa, e, segundo ele, são experiências apoiadoras do *self*.

Kohut acredita que há mais outras formas de relação onde parece estar em atividade as forças narcísicas, caracterizando novos modos de transferência para além desses elencados por ele, sobretudo por causa “da corrente contínua de experiências de apoio que precisamos para manter o *self* durante toda a vida, até à morte”¹⁰⁶.

Tanto as necessidades espelhantes, como necessidades geminais ou de idealizações, ocorrem lado a lado com outras formas de transferência que atendem a necessidades de certos indivíduos criativos. E, ao ser concluída a tarefa de criação, a relação transferencial pode ser transformada, como pontua Kohut.

Para Kohut, existem certas relações que põem em ação sensações de transferências como as já vividas no início da vida infantil. Contudo, não necessariamente o sujeito se movimentará repetindo o que seria uma “matriz narcísica”. Ele afirma que o narcisismo transformado caracteriza-se por qualidades que afirmam e expandem a vida, e que o *self* nuclear, de onde procedem essas sensações passadas, é flexível. Assim, esse retorno do vivido na infância não retorna necessariamente para se repetir no mesmo, mas retorna com a possibilidade da transformação.

Ainda uma outra observação acerca das transferências, diz respeito à regulação na área da auto-estima. A qualidade da relação com o outro, desempenha funções que favorecem ou não a auto-estima do sujeito¹⁰⁷.

Vemos, então, que tanto a contribuição de Freud, quanto as de Kohut, este último percebendo o narcisismo como algo que nasce “no entre” das relações com a alteridade, abrem-nos caminhos para compreender a idéia de narcisismo de uma perspectiva que já não mais separa a dimensão individual e social, podemos compreendê-lo como força. Uma força presente na configuração social de onde emergem as subjetividades que são coextensivas a esse campo de inscrição.

¹⁰⁵ A expressão “suficientemente bom”, de Winnicott, indica que as relações que vão constituindo um sujeito com um *self* coeso, não são aquelas que seriam consideradas “demais”, nem “de menos”, mas “suficientes” - Kohut, apesar de não usar essa expressão, argumenta de modo a nos fazer pensar que são noções semelhantes.

¹⁰⁶ Heinz KOHUT, *Como cura a Psicanálise?*, p. 226.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 94.

V – Narcisismo na perspectiva da subjetividade: as forças ativas e as forças reativas de narcisação

Tenhamos em mente a subjetividade “como uma dobra do fora”. Tenhamos em mente, ainda, que o narcisismo como forma-saber, simultaneamente, “encarna-se” no corpo do indivíduo moderno e nas tramas do tecido social (ou talvez seria melhor dizer “forma o corpo” do indivíduo moderno). Embora tenha emergido como um “regime de verdade” construído sobre o indivíduo, esse saber, na contemporaneidade, torna-se um fluxo ubíquo, uma intensidade que, juntamente com outras forças próprias da subjetivação capitalística, permeiam o tecido social e compõem subjetividades do tipo “indivíduo narcísico”.

Contudo, quando passamos a compreender o narcisismo sob esta perspectiva (da força), a implicação imediata é de que a subjetivação do tipo “indivíduo narcísico” parece contar apenas um lado da questão.

Compreender o narcisismo como força leva-nos a um paradoxo com o qual teremos de lidar sem querer resolver: o paradoxo de que este tanto pode ser ativo como reativo, pois há uma batalha de forças que envolve, simultaneamente, tanto as forças ativas quanto as reativas. Neste sentido, uma subjetivação do tipo “indivíduo narcísico” poderia exemplificar a dominação de uma força de narcisação reativa. Mas, vamos por partes. Antes de seguir adiante, faremos uma breve pausa.

Pausa para a arte - II – “Cura”

Quando um dia o Cuidado atravessou um rio, viu ele terra em forma de barro: meditando, tomou parte dela e começou a dar-lhe forma. Enquanto medita sobre o que havia criado, aproximou-se Júpiter. O Cuidado lhe pede que dê espírito a essa figura esculpida com barro. Isso Júpiter lhe concede com prazer. Quando, no entanto, o Cuidado quis dar seu nome à sua figura, Júpiter o proibiu e exigiu que lhe fosse dado o seu nome. Enquanto o Cuidado e Júpiter discutiam sobre os nomes, levantou-se também a Terra e desejou que à figura fosse dado o seu nome já que ela lhe tinha oferecido uma parte do seu corpo. Os conflitantes tomaram Saturno para juiz. Saturno pronunciou-lhes a seguinte sentença, aparentemente justa: Tu Júpiter, porque deste o espírito, receberás na sua morte o espírito; tu Terra porque lhe presenteaste o corpo, receberás o corpo. Mas, porque o Cuidado por primeiro formou essa criatura, , irá o Cuidado possuí-la enquanto ela viver. Como, porém, há discordância sobre o nome, irá chamar-se homo (homem), já que é feito de húmus (terra)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Martin HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 263-4.

Essa fábula de Higino, também contada por Goethe no segundo ato de Fausto, traz o título “Cura” e, conforme Henz observa, Heidegger a põe no coração de sua obra *Ser e Tempo* e “insistirá que é preciso pensar o zelo, o cuidado num sentido originário como um modo de ser do humano”¹⁰⁹. Essa fábula antecipa a íntima relação entre corpo, cuidado, subjetividade. A anterioridade do cuidado é condição da continuidade da existência. O cuidado pré-figura a existência humana, perpassa-a e a constitui.

O Narcisismo da perspectiva da subjetividade não se separa da noção de cuidado e encontra-se, inclusive, intimamente ligado ao sentimento que se constrói sobre o valor de uma vida que valha ou não a pena ser vivida. Winnicott nos mostra a implicação recíproca entre essas noções, como condição para a criação de Si de um modo original, criativo. Para ele, a capacidade da criação do “próprio estilo”¹¹⁰ (de forma original), depende do cuidado. A qualidade do cuidado¹¹¹ é condição para o engendramento do sentimento de que vale a pena viver. Diz ele: “Percebemos agora que não é a satisfação instintual que faz um bebê começar a ser, sentir que a vida é real, achar a vida digna de ser vivida”¹¹². Para Winnicott são construções simultâneas: o ser e a experiência afirmativa de estar/sentir-se vivo, e a criação da cultura. Essa experiência só se torna possível pelo cuidado exercido. O modo como o cuidado é realizado possibilitará maior ou menor potência de realização pessoal e participação cultural. E poderá ser indicativo de forças de narcisização ativa ou reativa.

É possível relacionar essas observações de Winnicott, com o que Nietzsche traz a respeito “do que pode um corpo”, relacionando a “potência de ser” com a operacionalidade das forças ativas e reativas. Isso é fundamental para a nossa compreensão de narcisismo como força, e, passo-a-passo compreenderemos a relação íntima com a noção de cuidado.

Para Nietzsche, um corpo – naquilo que “pode” - se define pela relação entre as forças ativas e as forças reativas¹¹³. As forças dominantes são ditas ativas, as dominadas são ditas reativas. As forças reativas estão ao nível da consciência e são as responsáveis pela

¹⁰⁹ Alexandre de Oliveira HENZ, *Acerca do cuidado: algumas inferências a partir de Martin Heidegger e Michel Foucault*, p. 18

¹¹⁰ Essa idéia pode ser encontrada no texto de Winnicott sobre “A localização da experiência cultural”, e ele usa a expressão de Buffon: “le style est l'homme même”. Donald W. WINNICOTT, *O brincar e a realidade*, p. 137.

¹¹¹ O ideal de cuidado, como exposto por Winnicott, não se diz respeito a um cuidado “perfeito”. Trata-se de um cuidado “suficientemente bom”. Portanto, nem em excesso, nem em falta, mas suficiente.

¹¹² Donald W. WINNICOTT, *O brincar e a realidade*, p. 137.

¹¹³ Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 62.

reprodução, conservação e adaptação¹¹⁴.

A força reativa só vai triunfar quando consegue separar, da força ativa, aquilo de que a força ativa pode. E isto só é possível, diz Nietzsche, quando existe alguma coisa de imaginário, de ficção, que nega a diferença para ela própria se constituir como força reativa¹¹⁵. A força reativa “diminui” o corpo daquilo que ele pode. Trata-se de uma força que se vira contra si.

Neste sentido, podemos entender que as forças de narcisação de tipo reativo, podem indicar, num sentido geral, uma produção subjetiva que “empurra” as subjetividades em direção a uma configuração voltada para um tipo de individualismo com uma baixa consideração da alteridade. Trata-se, portanto, de uma subjetivação onde a relação de forças dobra-se sobre si dando uma volta completa, como um círculo que se fecha. E é nesse sentido que poderíamos entender narcisação reativa como um modo de subjetivação onde “o sujeito é o ponto de partida e chegada do cuidado de si. Ou seja, o 'que se é' e o 'que se pretende ser' deve caber no espaço da preocupação consigo. Família, pátria, Deus, sociedade, futuras gerações só interessam ao narcisista [no modo reativo] como meios de autorealização pessoal, em geral entendida como autorealização afetiva, econômica, de sucesso pessoal ou bem-estar físico¹¹⁶.

Quanto às forças ativas, são aquelas que mudam e fazem mudar aquilo em que incidem. Trata-se de uma atividade originária no inconsciente. As forças ativas tendem para o poder. “Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são as características da força ativa. Apropriar-se quer dizer impôr formas, criar formas explorando as circunstâncias”¹¹⁷. A força ativa é plástica e afirma sua diferença e faz da sua diferença objeto de alegria e afirmação¹¹⁸.

Nietzsche afirma que as forças ativas e reativas só podem ser compreendidas em relação à vontade de poder. A vontade de poder se manifesta como poder de ser afetado. E é por isso que é a vontade de poder que determinará, simultaneamente, a relação das forças entre si, do ponto de vista da sua produção, e também será determinada pelas forças em relação, do ponto de vista da sua manifestação. Ou seja, “a vontade de poder é sempre

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 63-66.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹¹⁶ Jurandir Freire COSTA. *A subjetividade exterior*. <http://www.jfreirecosta.com/> Acesso em 10.07.05. Costa não trabalha com a noção de forças reativas de narcisação. Esta citação é retirada de um contexto onde ele descreve o modo de subjetivação narcísico da contemporaneidade. Mas, a meu ver, o que ele descreve define bem a idéia do que desenvolvo aqui como forças reativas de narcisação.

¹¹⁷ Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 66

¹¹⁸ *Ibidem*, p 85.

determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica”¹¹⁹. Isto significa que a vontade de poder “manifesta-se tanto como poder de ser afetado quanto como poder determinado da força de ser ela própria afetada”¹²⁰, e esta afecção de forças e de sensibilidade acontece nos encontros corporais.

Mas as forças ativas e reativas não estão numa relação de sucessão, e sim, de coexistência. Por isso afirmamos que há um paradoxo na noção de narcisismo ao tomá-lo na perspectiva das forças. E, “sem dúvida que é mais difícil caracterizar estas forças ativas. Porque, por natureza, elas escapam à consciência: 'A grande atividade principal é inconsciente. A consciência exprime apenas a relação de certas forças reativas com as forças ativas que as dominam. A consciência é essencialmente reativa; e é por isso que não sabemos o que pode um corpo, de que atividade é capaz’”¹²¹.

Um exemplo pode ser útil para ilustrar a atividade das forças ativas de narcisação: a relação entre mãe e bebê. Winnicott observa a importância de uma relação onde a mãe, em função do seu cuidado para com o bebê, “funde-se temporariamente”¹²² com este, no sentido de prover o cuidado necessário ao seu desenvolvimento. Esta “fusão”, entretanto, não tem o mesmo significado de “indiferenciação”. Winnicott chama esse cuidado de “devoção”¹²³, e observa que esta atitude da mãe para com o bebê é necessária à construção do verdadeiro *self*¹²⁴. Dizendo de outro modo, esta relação “entre” mãe e bebê, sustentada pelo cuidado expresso na “dedicação íntima” (devoção), dá condições de emergência de um sujeito no mundo “em um processo no qual ele e objeto são inseparáveis”¹²⁵ e diferentes. Isto se explica em razão de que,

no plano dos corpos e suas intensidades, um objeto real se coloca como diferença de potência para ser apreendido por outro objeto também real, que como sujeito desta apreensão se atualiza como diferença, ou seja, como mais potência. Trata-se de uma experiência subjetiva de ordem afetiva percebida pelo sujeito enquanto intensidades e duração a partir do sentir imediato dos

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 94.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 94.

¹²¹ *Ibidem*, p. 64-65.

¹²² Winnicott fala desse processo como sendo de “adoecimento necessário temporário” da mãe.

¹²³ Winnicott diz que essa atitude de devoção é inconsciente, e não se trata de um desenvolvimento recente pertencente à civilização, nem depende de sofisticação ou compreensão intelectual.

¹²⁴ A distinção de Winnicott entre verdadeiro e falso *self* é que “somente o *self* verdadeiro pode ser criativo e se sentir real”(poderíamos fazer uma analogia com a noção nietzscheana de ativo e reativo e afirmar que seria um *self* que afirma sua potência) enquanto que o falso *self* diz respeito ao *self* que “funciona” mas sem experimentar toda a sua potência de existir. O falso *self* “resulta em uma sensação de irrealidade e em um sentimento de futilidade”. O próprio Winnicott utiliza expressões como reativo e não-reativo ao descrever a diferença entre o verdadeiro e falso *self*. Ver Donald W. WINNICOTT, *O ambiente e os processos de maturação*, p. 135-137.

¹²⁵ Esse processo de diferenciação como atualização de virtualidades é mais detalhado no trabalho de Rejane CZERMAK, In: “Subjetividade e clínica: notas preliminares para uma cartografia do autismo”. In: Plastino, C. & Bezerra Jr., B. (org.). *Corpo, afeto e linguagem: a questão do sentido hoje*, p. 299-314.

efeitos que se produzem na concretude do encontro entre objetos reais. Ou seja, a intensidade da emoção e sua variação no tempo implicam a percepção de um si mesmo que emerge como uma qualidade interna surgida na relação para, em conjunto e como reflexo desta experiência, traduzir-se como o sentir de si próprio transformado na especificidade dessa relação. Esta transformação se opera em termos de “potência” e “diferença de potência” e implica a emergência de um outro sentido de si¹²⁶.

Este processo é o que permite ao sujeito emergir como ser criador e é o que vai possibilitar, segundo Winnicott, o sentimento de uma vida que vale a pena ser vivida. Para Winnicott, esta relação de devoção (mas não indiferenciação) entre mãe-e-bebê, “tem implicações tanto hipocondríacas como narcisistas secundárias, [mas] é por causa dessa identificação com o bebê que ela sabe como protegê-lo, *de modo que ele comece por existir e não por reagir*”¹²⁷. Neste sentido, as forças de narcisização funcionam aqui como ativas porque possibilitadoras de criação. Winnicott observa que o bebê vai sendo capaz de construir o *verdadeiro self*, inventando seu próprio estilo, a partir das experiências afirmativas – que também, envolvem sofrimento, desestabilização, pois isto leva o bebê a *criar* formas de lidar com o que já vai experienciando como vicissitudes da vida.

Quando fala sobre a constituição do *verdadeiro e falso self* e as experiências que vão construindo sentido para a vida, Winnicott enfatiza a importância da consideração do ambiente, mostrando que é aí, no encontro com o outro, nessa relação de forças que se estabelece no ambiente (compreendido aqui como o “fora” de onde a subjetividade emerge), é que o ser humano vai se constituindo e construindo, simultaneamente, a capacidade de construir um sentido de realidade em vez de futilidade¹²⁸. Esse modo como Winnicott coloca o processo de constituição da subjetividade exemplifica o movimento das forças ativas de narcisização. E essas tem a ver com a imagem positiva que é devolvida ao bebê, a partir das relações em seu ambiente. Ou seja, Winnicott está colocando ênfase no encontro entre corpos e na seleção de forças ativas que acontece aí, que vão compor esses corpos – tanto da mãe quanto do bebê. E quando são as forças ativas as selecionadas, têm-se um movimento de afirmação criativa da vida. Assim, no processo de cuidado, na relação entre mãe-bebê (todo o ambiente), há um jogo de forças onde participam as forças ativas e reativas de narcisização. Trata-se da subjetivação como um processo estético, onde a forma que se visibiliza (forma sempre temporária, em função do movimento permanente das relações de forças), expressa a composição das relações de força que acontecem na dimensão invisível dos encontros.

É preciso pontuar, entretanto, que o critério para ajuizar a composição da relação de

¹²⁶ Rejane CZERMAK, Do significado ao ato: Sentido e criação na análise, <http://www.cbp.org.br/rev2814.htm>. Acesso em 17.01.06.

¹²⁷ Donald W. WINNICOTT, *O ambiente e os processos de maturação*, p. 135 (grifo meu).

¹²⁸ *Ibidem*, p. 36.

forças não é sustentado pelo resultado da luta e o sucesso. Para julgar as forças é preciso ter “em conta em primeiro lugar as sua qualidade, ativa ou reativa; em segundo lugar a afinidade desta qualidade com o pólo correspondente da vontade de poder, afirmativo ou negativo; em terceiro lugar a diferença de qualidade que a força apresenta em tal ou tal momento do seu desenvolvimento, em relação com a sua afinidade”¹²⁹. O que caracteriza a força ativa é sua plasticidade, sua força que vai até o limite do que pode, e é uma força que afirma a diferença, que faz da sua diferença um objeto de alegria e afirmação (criação do próprio ser).

O jogo de forças só é possível, portanto, no encontro entre os corpos, na afecção dos sentidos e da sensibilidade que acontece nos encontros. Ou seja, só nos encontros é que a diferenciação se torna possível e é neles que se delineará a configuração subjetiva que implica sempre um eu no mundo: relação consigo, com o outro, com o mundo. Nos encontros dos corpos que se afetam há relação de forças de poder-saber e processo de diferenciação. Mas este processo só é dinamizado quando há, nos encontros, abertura ao outro e sensibilidade para acolher a diferença, sustentando, assim, o processo de diferenciação.

O contraponto das forças ativas pode ser visto no trabalho de Lasch a respeito da configuração social na década de 80. Ao desenvolver sua reflexão sobre o que compreende como “cultura narcísica”, Lasch conclui que esta se expressa pelo que ele pode definir como “mínimo eu”. Para ele, a busca de um eu mínimo decorre das “condições sociais vigentes, especialmente as fantásticas imagens da produção de massas que formam as nossas concepções do mundo. [Elas] não somente encorajam uma contração defensiva do eu como colaboram para apagar as fronteiras entre o indivíduo e seu meio”¹³⁰.

A partir dessa consideração, Lasch argumenta, então, que o “eu mínimo” seria: “um eu inseguro de seus próprios limites, que ora almeja reconstruir o mundo à sua própria imagem, ora anseia fundir-se em seu ambiente numa extasiada união”¹³¹.

Para este autor, “a atual preocupação com a identidade expressa em certa medida esse embaraço em se definir as fronteiras da individualidade”¹³². Não somente essa dificuldade, como também este “estilo minimalista” se estende, ainda, para o campo da arte e literatura. E, para ele, isso “ajuda-nos a ver que a individualidade mínima não é só uma resposta defensiva ao perigo, mas, origina-se de uma transformação social mais profunda: a substituição de um

¹²⁹ Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 93.

¹³⁰ Christopher LASCH, *Op.Cit.*, p.12.

¹³¹ *Ibidem*, p. 12.

¹³² *Ibidem*, p. 12.

mundo confiável de objetos duráveis por um mundo de imagens oscilantes que torna cada vez mais difícil a distinção entre a realidade e a fantasia”¹³³.

Para Lasch, esse mínimo eu passou a ser buscado porque

perdeu-se a confiança no futuro. Face à escalada armamentista, à expansão da criminalidade e do terrorismo, à deterioração do meio ambiente e à perspectiva de um prolongado declínio econômico, as pessoas passaram a preparar-se para o pior (...) executando uma espécie de recuo emocional frente aos compromissos a longo prazo, que pressupõem um mundo estável, ordeiro e seguro (...) a sensação de perigo cresceu não apenas porque as condições sociais e econômicas tornaram-se mais instáveis, mas porque a esperança em uma política reparadora, em uma auto-reforma do sistema político, sofreu uma rápida queda. A expectativa de que a ação política pudesse humanizar gradualmente a sociedade industrial deu lugar a uma determinação de sobreviver ao naufrágio geral ou, mais modestamente, de manter intacta a própria vida. O risco de desintegração individual estimula um sentido de individualidade que não é 'soberano' ou 'narcisista', mas simplesmente sitiado¹³⁴.

A essa “individualidade sitiada”, Lasch chama de “mínimo eu”, e toda sua argumentação para essa caracterização tem como base a noção de narcisismo. Mas o autor entra em dificuldade por causa da confusão de narcisismo com egoísmo e auto-interesse. Ele, então, busca mostrar uma noção de narcisismo que “justifica” essa configuração de um eu mínimo. A argumentação de Lasch deixa-nos espaço para pensar que sua “defesa” do eu mínimo, parece ser, na verdade, uma caracterização de um processo de subjetivação onde as *forças reativas de narcisação* “parecem” ser as “vitoriosas”. As forças reativas triunfam quando se apoderam das forças ativas. Porém, segundo Nietzsche,

as forças reativas, mesmo quando unidas, não compõem uma força maior que a ativa seria. Procedem de um modo completamente diferente: decompõem, separam a força ativa daquilo que ela pode; subtraem da força ativa uma parte ou quase todo o seu poder; e por isso não se tornam ativas, mas pelo contrário fazem com que a força ativa se reúna a elas, tornando-se ela própria reativa num novo sentido. Pressentimos que, a partir da sua origem e ao desenvolver-se, o conceito de reação muda de significação: uma força ativa torna-se reativa (num novo sentido), quando forças reativas (no primeiro sentido) a separam daquilo que ela pode¹³⁵.

Em outras palavras, a força reativa não pode ser considerada triunfante ou vitoriosa porque, na verdade, ela funciona só por subtração, por divisão da força ativa. Este triunfo, dando-se por separação da capacidade da força ativa repousa sobre uma “falsificação”, pois “a força ativa, separada daquilo que pode por uma ficção, não se torna menos realmente reativa, é precisamente através deste meio que ela se torna realmente reativa”¹³⁶.

Será então através do movimento do “eterno retorno” que poderá haver a

¹³³ *Ibidem*, p. 13

¹³⁴ *Ibidem*, p. 9-10.

¹³⁵ Nietzsche apud Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 87.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 88.

transformação de uma força. O eterno retorno do vivido na infância não retorna necessariamente para se repetir no mesmo, mas, em função do devir, retorna com a possibilidade da transformação, para diferir e se afirmar criativamente (manifesta assim, o devir das forças). A esse retorno que possibilita a diferenciação, Nietzsche chama de “vontade de poder”. Vontade de poder é o elemento que possibilita a diferenciação das forças em relação, “é o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças supostas em relação”¹³⁷. Desse modo, a força reativa poderá se transformar, novamente, em força ativa, ainda que seja pela destruição de sua própria força. Neste sentido, as experiências de narcisização, ainda que revelem uma “tendência”, em razão da força original, tem essa possibilidade de compor territórios de outros modos. Diz-nos Winnicott, que “a maioria dos processos que se iniciam no início da infância nunca estão completamente estabelecidos e continuam a ser reforçados pelo crescimento que continua posteriormente na infância e através da vida adulta, até mesmo na velhice”¹³⁸. Kohut por sua vez, acreditava na “transformação do narcisismo” percebendo que este não se manifestava do mesmo modo nas diferentes relações com a alteridade.

Compreender o narcisismo desde essas duas perspectivas diversas confronta-nos com uma diferença fundamental. A primeira perspectiva – desenvolvimentista e identitária – por considerar a constituição subjetiva intra-psíquica, favorece uma atitude menos ativa e criadora de realidades/possibilidades outras de invenção da vida.

Já a compreensão do narcisismo, desde a perspectiva das forças, oferece-se como ferramenta para a criação de outros modos de vida que se criam por contágio. As dobras da subjetivação se compõem nas relações de força: de saber, de poder, de forças ativas e reativas que delineiam territórios. Neste sentido, compreender o narcisismo como força confronta-nos com nossa responsabilidade ética que é convocada nos encontros, pois é no encontro com o outro que as forças entram em relação e compõem territórios, forjam (ou reproduzem) modos de existência. Assim, *cuidado de si* implica em *cuidado com o outro* como ações simultâneas, inseparáveis e são esses encontros acolhedores e produtores de diferença que expressam, enfim, as forças ativas ativas de narcisização.

VI – Considerações em processo: o lugar da religião

Várias diferenças podem ser pontuadas entre a compreensão do narcisismo da

¹³⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹³⁸ Donald W. WINNICOTT, *O ambiente e os processos de maturação*, p. 71.

perspectiva estrutural e desenvolvimentista e o narcisismo como força. Mas nos restringiremos a citar algumas. Enquanto a primeira busca pela construção (de uma vez por todas) de uma identidade, a segunda tem na subjetividade um processo flexível. Enquanto a primeira vê um narcisismo por um único prisma (ainda que complexo) e como estágio a ser ultrapassado, a segunda vê o narcisismo como paradoxo de forças ativas e reativas e sempre presente nas relações de forças dos processos de subjetivação. Elas são tomadas primordialmente no “entre” das relações que se produzem nos encontros. Enquanto a primeira entende como negativo qualquer sentimento oceânico ou de fusão (com exceção, como pontua Freud, do estado de enamoramento), a segunda avalia esse sentimento pelo critério das forças.

Assim, em relação ao narcisismo da perspectiva da subjetividade, podemos perceber que a forma de avaliação se modifica fundamentalmente. Enquanto da perspectiva da identidade busca-se entender a matriz primeira do estágio do narcisismo, o narcisismo como força será compreendido como estando sempre em processo. A subjetivação é tomada, então, tendo em vista a relação das forças ativas e reativas, de afirmação ou de negação da vida.

Neste sentido, poder-se-á perceber na composição da relação de forças onde as *forças reativas* são as predominantes, a manifestação de sentimento de dependência, de impotência, de medo do outro, desconfiança, e até mesmo indiferença à alteridade como meio de defesa e de sobrevivência. Trata-se de uma vida reativa, com menos potência, com ódio à diferença.

Muito da violência que se configura na contemporaneidade jaz sobre essa configuração reativa das forças de narcisação. E na reação violenta contra o outro, partindo até mesmo para a destruição física da diferença (representada concretamente pela alteridade) o que se sacrifica é a própria vida em sua possibilidade afirmativa e criadora. Ou seja, é a vida como um todo que é empobrecida. Esse é o tipo de vida que as forças reativas de narcisação buscam engendrar.

Já nas relações de força onde as forças ativas de narcisação são as predominantes, far-se-á ver um processo estético de constituição de si e um incremento na produção cultural, pois as forças ativas de narcisação tem relação ao cuidado de si e do outro. Há respeito e capacidade de admiração do seu semelhante (mas não-igual), e há, sobretudo, capacidade de criar e há a alegria que decorre dessa capacidade – que nada tem a ver com o gozo e busca de prazer próprio como finalidade última da existência. A criatividade, aqui, “relaciona-se ao sentimento de estar vivo”, relaciona-se à capacidade do “indivíduo a tornar-se uma pessoa ativa e a tomar parte na vida da comunidade, tudo o que acontece é criativo, exceto na

medida em que o indivíduo é doente, ou foi prejudicado por fatores ambientais que sufocaram seus processos criativos”¹³⁹.

Já pontuamos, anteriormente, que a teoria do narcisismo como elaborada por Freud tem o seu lugar. Não se pode “jogar fora o bebê com a água da banheira”. Contudo, a apreensão dessa noção pela perspectiva das forças parece-nos instrumentalizar com menos determinismo e mais aposta no devir presente nos processos de subjetivação. Além disso, permite-nos um outro modo de aproximação da Religião e do sentimento religioso.

Enquanto Freud considerou a religião como ilusão e identificou-a como o desejo primitivo de fusão com o outro para dirimir o sofrimento da separação, uma forma de repetir a “matriz” primitiva da experiência de prazer e satisfação, Winnicott interpretou a Religião, assim como a arte e a filosofia, como manifestações da “utilização da ilusão” como instância afirmativa e criativa.

Para Winnicott, o desejo de fusão e a gradual insatisfação desse desejo, é o que permite ao sujeito o sentimento de *continuidade da existência*. O amadurecimento emocional só acontece quando se faz oposição a esse desejo de modo paulatino. As experiências de separação entre bebê e mãe trazem sofrimento ao bebê em razão da perda do sentimento de continuidade da existência. Esse sofrimento leva-o a lidar com essa dor fazendo-o inventar formas de dar conta dela. Winnicott observou que nesse processo, o bebê encontra *objetos que simbolizam a presença da mãe* e por isso são capazes de restaurar o sentimento de continuidade de existência, necessário ao processo de constituir-se como uma unidade coesa. A esses objetos simbólicos, Winnicott chamou de *objetos transicionais*, porque eles têm uma função fundamental, porém temporária. Assim, pelo objeto que o próprio bebê escolhe para simbolizar a mãe, ele vai constituindo-se como unidade separada, reconhecendo-se como sujeito ao mesmo tempo em que não perde, pela separação, o sentimento de continuidade de existência. Ou seja, sentimento de continuidade não é o mesmo que sentimento de completude.

Esse objeto que surge no “entre” bebê e mãe é um objeto “criado” pelo próprio bebê, e indica o movimento criador, fundante de uma existência ativa. Para Winnicott, a experiência com os objetos transicionais representa uma “terceira área”, que fica entre interior e exterior e é o local da criação (da ilusão, ou ainda do *espaço potencial*¹⁴⁰). Winnicott parece identificar com essa terceira área o próprio processo de subjetivação que

¹³⁹ Donald W. WINNICOTT, *O brincar e a realidade*, p. 99.

¹⁴⁰ Donald W. WINNICOTT, *O brincar e a realidade*, p. 141.

acontece nas dobras da subjetivação. “O termo objeto transicional abre campo ao processo de tornar-se capaz de aceitar a diferença e similaridade”¹⁴¹, pois esse objeto transicional funciona como visibilidade de um jogo de forças ativas e reativas que se dá na dimensão invisível. E essa experiência tem a ver com a construção da capacidade de simbolização, presente na religião, por exemplo. Essa terceira área, que Winnicott identifica como uma área de “ilusão”, de seu ponto de vista é necessária a esse sentimento de *continuidade existencial*, pois, a substância da ilusão refere-se ao que é permitido ao bebê e que na vida adulta, é inerente à arte e a religião¹⁴². Essa área intermediária (espaço das ilusões necessárias) está “entre a criatividade primária e a percepção objetiva baseada no teste da realidade”¹⁴³. Interessante observar que para Winnicott, essa área de substância ilusória é o espaço que nasce da atividade criativa – que é uma passagem (transição) para a “realidade externa”. E para ele, é nessa área onde a experiência cultural se realiza, criando os *fenômenos transicionais* que são necessários ao ser humano. A expressão

fenômenos transicionais poderia ser utilizada para abranger todos os grupamentos desses tipos primitivos de funcionamento [objetos transicionais] (...) e talvez se possa chamar utilmente a atenção para a (...) verdade indubitável que o aspecto cultural da vida humana, a incluir a arte, a filosofia e a religião, se relaciona estreitamente a esses fenômenos¹⁴⁴.

Winnicott observa que essa área da ilusão – que manifesta as criações artísticas, religiosas, etc – é onde o bebê inicialmente, e depois o adulto, encontrará alívio da tensão que nasce da necessidade de “aceitação da realidade que nunca é completada, e que nenhum ser humano está livre da tensão de se relacionar com a realidade interna e externa”¹⁴⁵. Essa área de ilusão, compartilhada com outros adultos, através da identificação, do reconhecimento de nossas próprias e correspondentes áreas, propiciará o prazer da experiência compartilhada com outros membros do grupo na arte, na religião, ou na filosofia¹⁴⁶.

Parece-nos que o posicionamento de Winnicott em relação a ilusão como necessária à vida, aproxima-se de Nietzsche, quando este afirma que “a vida tem necessidade de ilusões, isto é de não-verdades tidas como verdades. Ela tem necessidade de crença na verdade, mas então a ilusão basta, isto é, as 'verdades' se demonstram por seus efeitos, pela prova da força, e não por provas lógicas”¹⁴⁷.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴² *Ibidem*, p. 26.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 164.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 28-29.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴⁷ Nietzsche apud Roberto MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, p. 45.

A Religião, assim como outros fenômenos, encontram-se no espaço cultural e entram no jogo das relações de força que lidam com as forças de narcisação ativas e reativas, sendo componente importante da dinâmica contínua de procriação da vida em cujo processo emergem as subjetividades.

Tanto Winnicott quanto Tillich observam que o que faz oposição à vida não é o instinto de morte, mas sim, o não-ser (para Tillich) ou o não-viver (para Winnicott). E Tillich pontua que para ser/viver, exige-se coragem – que pode ser experienciada na religião. Contudo, Tillich pontua, “muita coragem de ser, criada pela religião, nada mais é do que o desejo de limitar o próprio ser e de fortalecer esta limitação pelo poder da religião”¹⁴⁸. Tillich fala aqui, do uso, pela religião, das forças reativas de narcisação. Sabemos que em quaisquer processos de subjetivação convivem as forças ativas e as reativas. Mas o convite de Cristo (não necessariamente do Cristianismo) a seus seguidores é o de colocar em ação as forças ativas, pois ele assim afirma: “eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”. Uma vida abundante é, para Tillich, uma vida que se vive com coragem: coragem de ser, simultaneamente, como si próprio e como parte. A coragem de ser como si próprio, tem a ver com o “próprio estilo” winnicottiano. Tem a ver com a “coragem de fazer de si próprio o que se quer ser”¹⁴⁹. Mas o paradoxo de “fazer de si o que quer ser” está em que este não se separa do ser que participa na existência do outro e no cuidado com o outro.

A religião, como fenômeno transicional, se coloca como lugar/instância que o ser humano “usa” para lidar com as contingências da vida, e também como “lugar” onde as subjetividades experienciam, simultaneamente, as forças de criação-afirmação e forças de negação da vida.

As considerações feitas neste capítulo instrumentalizam-nos a uma aproximação da Igreja Universal do Reino de Deus em nossa busca por compreender o seu modo de funcionamento e o quanto essa igreja põe em funcionamento as forças ativas e/ou reativas de narcisação, o modo de vida que ela afirma e/ou reproduz, conforme veremos no próximo capítulo.

¹⁴⁸ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p.56.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

CAPÍTULO II

Modo de subjetivação contemporânea e a emergência da IURD

I – As dobras da subjetivação protestante

II - Processos de subjetivação imanentes à emergência da IURD

Pausa para a Arte III – Antropofagia

1. O modo antropofágico de subjetivação

2. A militância como modo de subjetivação - o lugar dos grupos religiosos

3. Um novo campo de visibilidades: as forças de narcisação

III - A emergência da Igreja Universal do Reino de Deus e as dobras da subjetivação contemporânea

IV - A produção de uma subjetividade religiosa capitalística

V - Considerações em processo

Prosperidade é o tema das Segundas feiras¹⁵⁰. Cerca de 4000 pessoas estão presentes. Trata-se de uma reunião voltada para aqueles que se identificam como empresários, ou que almejam o empresariado. Logo no início da reunião, o bispo pergunta quantos ali têm o desejo de “abrir o próprio negócio”, “tornar-se um empresário”. Uma boa parte da assembléia levanta a mão em sinal positivo. Essa reunião é também chamada de “Congresso dos Empresários”. Há muitas pessoas bem vestidas, mas sem exageros. Provavelmente trata-se de pequeno-empresários, profissionais autônomos, e também pessoas que trabalham na economia informal.

O pastor começa com uma “oração forte”. Parte da oração é repetida pelos fiéis, por orientação do pastor, onde as pessoas “declaram” que não aceitam a miséria e a derrota, elas “determinam” a vitória, em nome de Jesus, e “afirmam” a fé e o sucesso amarrando o diabo e os “demônios que trancam tudo”. A repetição dessa oração é feita em tom de voz alto e impositivo, acompanhada de gestos de “soco no ar” com a mão fechada e, também batendo o pé no chão com força. Todo o corpo se mobiliza e expressa afirmativamente o desejo do sucesso e prosperidade.

Em seguida, há o primeiro recolhimento das ofertas: são os dízimos e os votos de sacrifício feitos na Corrente da semana anterior. As pessoas entregam as ofertas dentro de um envelope, cantando uma música com a seguinte letra:

*Tem que ter fogo no altar
Para queimar toda a miséria
O fogo cai, cai, cai
Miséria sai, sai, sai,
E nós que cremos, louvemos ao Senhor*

*Miséria sai, sai, sai./Riqueza vem, vem, vem
Miséria sai, sai, sai./Riqueza vem, vem, vem*

*Vai dar tudo certo
Se a gente colocar
A nossa fé em ação*

*Já deu tudo certo
Porque a gente colocou
Nossa fé em ação*

*Miséria sai, sai, sai./Riqueza vem, vem, vem
Miséria sai, sai, sai./Riqueza vem, vem, vem.*

A pregação do pastor é sobre o sucesso financeiro. Ele esclarece o caminho a ser feito para conseguir tal sucesso. Tal caminho resume-se na fidelidade a Deus, ou seja, na fidelidade do dízimo, participação nas reuniões e engajamento nas campanhas. A seguir, o pastor chama uma jovem senhora, empresária, como testemunho vivo de que a igreja funciona. Ela dá o seu testemunho: “Comecei a exercitar a fé e a cumprir os votos acreditando na palavra do pastor. Em seis meses paguei a dívida e comprei uma padaria. Agora já tenho duas padarias equipadas com novos maquinários e nove funcionários”. E o pastor pergunta: “então você acreditou na palavra? Ela reafirma: “Sim acreditei na palavra que o senhor disse!”.

O pastor fala sobre Salmos 92:12-15 e frisa “a sua vara florescerá”. O pastor explica o versículo, dizendo: “Essa é a promessa de Deus. No trecho bíblico onde está escrito “o justo florescerá como a palmeira... na velhice darão ainda frutos (...) para anunciar que o Senhor é reto”, isto significa: Justo é aquele que faz uso da sua fé.

¹⁵⁰ Relato de uma reunião em Porto Alegre, na Catedral da Fé, em 21 de outubro de 2002.

Não podemos aceitar a derrota. 'Na velhice darão frutos' significa, 'na crise econômica darão frutos', 'anunciar que o Senhor é reto significa 'para testemunhar o uso da fé''. O pastor é enfático e grita as suas orientações. "eu usei minha fé e Jesus mudou minha vida. Não existe 'será' na cabeça de quem crê. Com Cristo eu vou arrebentar! Aplausos para Jesus".

Ao mesmo tempo em que o pastor fala da importância de estar com Jesus ele faz questão de fazer uma ressalva: "só Jesus não será suficiente para o sucesso financeiro, pois, 'só floresce aquilo que é plantado. Você deve plantar um voto, uma oferta que seja significativa, que seja mesmo sacrificial, pois dessa forma Deus não poderá dizer não pra você!' Você deve dizer: 'Eu vou materializar a minha fé através dessa oferta de sacrifício. Eu vou nessa fé e não tem diabo, capeta, **nem Cristo**, não tem ninguém. Eu vou nessa fé!'

Em meio a vários rituais diferentes para oportunizar o engajamento dos presentes nas diferentes "correntes" que funcionam a partir da entrega das ofertas de sacrifícios visando o retorno financeiro, o pastor prossegue sua mensagem: "Você nasceu para ser rico! Se Deus quisesse você pobre, Ele o deixaria na pobreza. Mas você veio aqui porque em nome de Jesus você vai florescer, mas, só floresce aquilo que estiver plantado, pela fé, na igreja. Isto aqui, a igreja, será uma lavoura de milagres. Os testemunhos aparecerão. O segredo é fazer negócio com Deus, diretamente".

Assim, são distribuídos, entre outros apetrechos para a participação nas diferentes correntes, também o "Cartão de crédito com Deus". E o "cartão de crédito com Deus" é distribuído enquanto a assembleia canta esta música:

*Quando eu cheguei aqui
Nem palavras eu tinha pra dizer
O mundo desabou em mim,
Nem razão eu tinha pra viver*

*Mas na hora da oração
O milagre aconteceu aqui
E eu senti tudo mudar
Jesus tocou em mim*

*Recebi um novo coração
Recebi uma nova vida
Quando eu cheguei aqui*

*Eu era tão carente um farrapo de gente
Aprendi a usar a minha fé
Hoje eu ando na frente.*

Começa o leilão das ofertas. A oferta maior que é pedida para fazer um voto com Deus e obter as suas bênçãos, começa com R\$ 5.000, descendo aos poucos, até R\$ 50,00 – a oferta mínima para quem deseja ser empresário.

As orações feitas são fortemente caracterizadas pela "confissão positiva" e há, também, a entrega dos envelopes com as ofertas de sacrifícios de outras correntes. Também é feita a unção com "óleo de Israel" para as pessoas alcançarem o sucesso financeiro, distribuição de um copo com água abençoada, para ser usada na próxima reunião (acompanhada de um outro envelope). Ainda foi distribuído mais um convite - num envelope com letras douradas, desta vez, só mesmo para os empresários, acompanhado de um vidro em formato de cajado, contendo água de Israel (a ser ingerida ao final da campanha, no dia da entrega da oferta). Junto a esse convite especial, um envelope para ser colocada a oferta de sacrifício, para a participação nessa campanha do cajado.

“Deus não quer miséria. A miséria é do diabo. Deus nos quer ricos, com casa, carro, telefone, negócio próprio, muito dinheiro. Os demônios impedem o sucesso financeiro”, diz o pastor.

Antes da finalização desta reunião, há a distribuição de um impresso com o título “Meus projetos pessoais”. O pastor pede que as pessoas escrevam seus problemas e seus desejos num papel e os desafia a que “queiram praticar a sua fé”. Também é distribuída uma rosa, chamada a Rosa de Sarom, para ser colocada sobre a mesa no escritório da empresa, ou mesmo em casa, e trazida na semana seguinte, com o valor de uma oferta de sacrifício, sendo que o valor mínimo deve ser de R\$ 50,00, “e em nome de Jesus você vai conseguir trazer essa oferta”. A rosa, depois de uma oração de consagração, feita pelo pastor, tem o poder de catalisar todos os males do espaço onde ela está, e por isso vai abrir as portas, e trazer abundância material e sucesso financeiro.

Grande parte da assembléia acolhe o discurso e recebem os envelopes onde deverão colocar a oferta de sacrifício, participando, assim, nas correntes oferecidas. Apostam na proposta, pois afinal, “ninguém quer a morte, só saúde e sorte”.

Para aqueles que estão acostumados à liturgia católica ou à liturgia dos cultos protestantes e mesmo a dos pentecostais, a liturgia iurdiana é um tanto quanto “singular”. Causa estranheza não só o fato de ouvir tanto sobre dinheiro, como também a forma escancarada e “natural” como se fala em relação à posse, ao consumo e ao gozo de bens materiais. Mas, sobretudo, defrontar-se com um discurso que afirma, positivamente, a ambição de riqueza e que parece organizar-se em torno do fomento da mesma, parece algo alheio ao que até então, na história das religiões cristãs ocidentais era considerado distante, ou mesmo antagônico ao horizonte religioso.

A IURD tem sido colocada pelos estudiosos do campo religioso brasileiro na mesma linha das tradições cristãs, sendo classificada como neopentecostal¹⁵¹. Provavelmente, por razões que desde sua origem, envolvem a proximidade com denominações pentecostais,

¹⁵¹ Na classificação das denominações religiosas no Brasil, os pesquisadores utilizam a nomenclatura Neopentecostal para agrupar as igrejas classificadas como pentecostalismo de “terceira onda”. A primeira onda refere-se ao Pentecostalismo (clássico) assim chamado, por sua ênfase no batismo pelo Espírito Santo, na glossolalia (falar em línguas espirituais) e no comportamento ascético (moral rígida). Representam a primeira onda, a Congregação Cristã no Brasil e Igreja Assembléia de Deus (essas igrejas vêm para o Brasil em 1910 e se distinguem no campo protestante como um grupo diverso por essas características mencionadas. Reinam absolutas como representantes dessa diferença, até a década de 50). A segunda onda refere-se às igrejas que enfatizam a cura divina e evangelismo de massa. São representantes dessa onda, a Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor (são igrejas que surgem entre a década de 50 a 70) A terceira onda acontece a partir da década de 70 com a explosão de igrejas de cura divina, exorcismo e Teologia da Prosperidade (Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, IURD, Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra e Nova Vida). A IURD tem sido compreendida pelos pesquisadores, em geral, como neopentecostal, ainda dentro da tradição do pentecostalismo, conforme CORTEN, DOZON e ORO, *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*; Ricardo MARIANO. *Os Neopentecostais*; Paul FRESTON, *Breve História do Pentecostalismo Brasileiro*; Oneide BOBSIN, *Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência*, entre vários outros, apenas para citar alguns.

sobretudo, através do apoio a seus primeiros líderes, favorecendo-lhe sua institucionalização, e, também, pela construção doutrinária, no papel impresso - semelhante às doutrinas pentecostais, em alguns aspectos. Essa idéia que se construiu a respeito da IURD será problematizada ao longo deste estudo. Importa, agora, entretanto, buscar as condições que possibilitaram a emergência de uma igreja com características um tanto quanto diversas ao universo cristão que lhe era contemporâneo à época de seu surgimento. Características essas que, num primeiro momento provocaram um sentimento de não-identificação, rejeição e necessidade de marcar diferenciações e distanciamentos por parte de várias igrejas do universo evangélico em relação à IURD. Hoje, essa rejeição parece minimizada. Poderíamos levantar várias hipóteses para justificar essa mudança, mas foge ao propósito desse estudo abordar essa questão.

Nosso objetivo nesse capítulo é evidenciar as condições de emergência da IURD colocando em relevo certos elementos que dão consistência à nossa tese central de que a proposta de sacrifício iurdiana articula-se ao modo de existência contemporâneo. Neste sentido, ao buscarmos pelas *condições de emergência* desta formação religiosa, isso não significa uma reconstituição histórica do campo religioso no Brasil. Também não significa buscar uma relação de causa e efeito. Buscar as *condições de emergência* significa reconhecer que “a emergência se produz em um estado das forças. (...) É a entrada em cena das forças; é sua interrupção. (...) As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação, são efeitos de uma substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas”¹⁵². O que se pretende é tornar explícito o arranjo do tecido social de onde ela irrompe, mostrando que se trata, antes, de um processo de (des)continuidade no campo teológico-religioso brasileiro que se estabelece em íntima relação com o próprio modo de subjetivação imanente às sociedades ditas capitalistas. Contudo, compreender o arranjo do tecido social onde a IURD se configura é compreender, também, o modo como ela constrói a sua própria dinâmica. Mas é, sobretudo, compreender a nós mesmos e o que somos hoje, pois trata-se, na verdade, de compreender o modo de subjetivação contemporânea.

Quando explicitamos, no capítulo anterior, que um modo de subjetivação diz respeito ao modo como as forças são *dobradas*, vimos que as quatro dobras da subjetivação formam um corpo. Isso não se restringe ao corpo-“humano”, mas também diz respeito ao “corpo-instituição” e ambos são coextensivos ao “corpo-social”. A pesquisa genealógica e sua

¹⁵² Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 23, 24, 26.

ferramenta cartográfica nos instrumentaliza no procedimento de colocar em evidência o vetor temporal e espacial: a *geografia* e a *história* de um movimento que não é nem “evolutivo”, nem “desenvolvimentista”, mas um movimento que expressa a diferenciação que dimana da vergadura das forças, formando um *corpo*, produzindo subjetividades. Já vimos com Deleuze¹⁵³ que a cartografia consiste numa avaliação dos deslocamentos, dos caminhos e dos movimentos realizados no processo de configuração de uma determinada *prática discursiva*¹⁵⁴.

Tomando, então, a IURD como *prática discursiva*, uma das características que “saltam aos olhos” de qualquer observador/a que se aproxima superficialmente desse discurso e prática diz respeito à “mistura”, ou como preferem alguns, o “sincretismo” como um traço que lhe é constitutivo. Sincretismo composto a partir de elementos de outras religiosidades brasileiras tais como: catolicismo, protestantismo, pentecostalismo, cultos afro e mesmo elementos que compõem uma espiritualidade caracterizada como própria da Nova Era. Esse “traço eclético” que lhe constitui expressa a composição das relações de força de onde ela emerge como um corpo-instituição.

Neste sentido, em nossa tarefa de compreender as condições de emergência da IURD, decidimos começar colocando em evidência as dobras da subjetivação Protestante. Essa escolha relaciona-se à nossa intenção de evidenciar o campo de inscrição de onde a IURD brota, uma vez que ela “aparece” no campo religioso brasileiro composto, basicamente, pelo Catolicismo, Protestantismo e Pentecostalismo. Em seguida, iremos refletir sobre os processos de subjetivação imanentes à emergência da IURD, pontuando aí, a entrada do Protestantismo no Brasil rompendo a hegemonia católica brasileira, e pontuando, também, o nascimento do Pentecostalismo. E finalmente, então, poderemos apresentar o modo de subjetivação contemporânea e com ela “completar” uma visão mais ampla acerca do processo que tornou possível o “aparecimento” da Igreja Universal do Reino de Deus.

Quanto à nossa tarefa inicial (evidenciar as dobras da subjetivação protestante), observamos que a principal diferença entre essa composição e a configuração histórica de

¹⁵³ Gilles DELEUZE, *Diálogos*, p. 48.

¹⁵⁴ A noção de *prática discursiva*, conforme desenvolvida por Foucault, refere-se à prática e ao discurso como sendo dois elementos constitutivos do social. Foucault propõe que é preciso ver os discursos para além de um conjunto de signos que remetem a conteúdos e representações. É preciso ver os discursos “como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”. Os discursos não servem apenas para designar coisas. É preciso descrever o que está para além do que o discurso escreve. Para Foucault, tudo é prática e tudo está imerso em relações de saber e poder que se implicam mutuamente e se atualizam permanentemente. As *práticas discursivas* falam de um certo tempo e lugar, falam de certas relações de poder que produzem subjetividades de um certo modo. In: Michel Foucault. *A arqueologia do saber*, p. 56.

onde ela emerge diz respeito à ruptura que se dá entre economia e religião. Na configuração social do final da Idade Média, “não havia separação de domínios, posto que a igreja representava a substância espiritual da vida cotidiana com todas as suas funções (comércio, artesanato e outras profissões). A separação só veio depois da Reforma. Havia uma só realidade com diferentes lados”¹⁵⁵. Desse modo, nasce um novo significado para a idéia de religião, e marca, ainda, uma passagem para um novo modo de ser no mundo. Um novo modo de ser que entra em relação com outras forças em movimentos de rearranjos e recriações do tecido social, onde participam as forças do Protestantismo e do capitalismo nascente, fazendo nascer, também, um novo modo de subjetivação, conforme iremos ver agora.

I – As dobras da subjetivação no Protestantismo

A obra de Weber, *A ética Protestante e o espírito do capitalismo*, ainda causa polêmica a respeito da questão se o capitalismo nasceu ou não da ética protestante. Entretanto essa questão nasce de uma perspectiva que liga causa e efeito. Mas, se lermos a obra de Weber da perspectiva não de causa e efeito, mas a partir da compreensão de que uma configuração social resulta da composição das relações de força que se dão numa determinada formação histórica, podemos ver, então, que ao invés de uma relação (duvidosa) de causa e efeito entre Protestantismo e capitalismo trata-se, na verdade, de forças contíguas que na relação com outras forças vão compor um novo campo, uma nova configuração social.

Weber elege dois elementos para colocar em evidência: religião e economia. Obviamente há outros elementos que participam daquela configuração social, deixados de lado por Weber. Em seu estudo, o autor mostra-se sensível na observação de algumas transformações na produção de subjetividade onde capitalismo e protestantismo estavam se estabelecendo, simultaneamente, à ruptura de um modo de vida.

Weber observou que o processo de “emergência do indivíduo”, favoreceu também a prática de um novo modo de mediação nas relações entre os sujeitos: a mediação do lucro. Aí, então, começou um *processo de naturalização* do lucro. É essa observação que Weber faz quando afirma que na passagem da Idade Média para a Modernidade, no estabelecimento do capitalismo, emerge um novo valor ético-moral: *a ambição pelo lucro*. O autor admite que a ambição sempre estivera presente na humanidade, mas na sociedade capitalista essa ambição

¹⁵⁵ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 147.

tomou a forma de *ambição pelo lucro*. E, se antes do capitalismo, o ganho era buscado em função do ser humano, no capitalismo isso se processa de modo contrário: “o ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais”¹⁵⁶. E esse é o *leitmotiv* do capitalismo.

E essa passagem em relação aos valores éticos – ligados ao trabalho e à produção da riqueza – e portanto no domínio da economia, não se separam, evidentemente, também da ruptura que se dá no domínio da religião. Assim, no estabelecimento do capitalismo, também um novo significado para a idéia de religião emerge, pois a fratura religiosa que acontece ao final da Idade Média leva o ser humano a construir um outro modo de relacionamento com o divino. E esta nova relação que se constrói com o divino é simultânea ao novo sentido que se constrói também sobre Trabalho. Dessa composição de forças emergem novos valores como efetivação de um outro processo que se opera nas dobras da subjetivação.

Quando afirmamos que a partir daí começou a se construir um outro significado para a noção de religião, queremos marcar que até esse período não havia religião no sentido plural. Ao final da Idade Média a igreja havia se tornado “a substância cultural da vida, o poder determinante das relações individuais, de todas as expressões da arte, do conhecimento, da ética, das relações sociais, das relações com a natureza, e de todas as demais formas da vida humana”¹⁵⁷. Com a fratura provocada pela Reforma Protestante, começa a se construir a idéia de “religiões” querendo significar “comunidades religiosas contrapostas”. Antes, a noção de religião como um determinado sistema de crença incorporado em uma comunidade delimitada era desconhecida¹⁵⁸.

Assim, parece-nos fundamental colocar em evidência como a questão da vocação, da relação com o trabalho, com o lazer, com o divino, ganharam uma relativa consistência no período que marca o nascimento do Protestantismo e a passagem para o capitalismo, através da atualização de um sistema de referência distinto da configuração imediatamente anterior (e que se distinguirá, também, da configuração contemporânea). Cremos que isto nos permitirá

¹⁵⁶ Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 46-47.

¹⁵⁷ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 146.

¹⁵⁸ Wilfred Cantwell SMITH, *The meaning and end of Religion*, p. xi. “The concept of religions, as contraposed ideological communities, is a modern invention which the West, during the last two hundred years or so, has exported of the rest of the world, leading men and women of faith everywhere to think of themselves as members of one exclusive salvation-offering society against others. The notion of a religion as a particular system of belief embodied in a bounded community was unknown (apart from early adumbrations which (...) at the beginning of the Christian era) prior to the modern period”.

compreender com mais clareza, as condições de emergência da Igreja Universal do Reino de Deus com a singularidade que ela adquire no contexto sócio-político-econômico e religioso contemporâneo.

Na abertura deste capítulo, apresentamos uma narrativa de uma reunião que acontece na IURD às segundas feiras, sob o tema “Congresso dos Empresários”. É o dia em que milhares de pessoas, no Brasil e em cerca de 80 outros países, expressam nesse espaço, a revolta contra a pobreza e o desejo de integrarem-se ao sistema neoliberal. São milhares de pessoas que buscam, pela via de um sistema religioso, construir o “próprio negócio”, buscam a mudança de status sócio-econômico-financeiro, buscam a prosperidade, a felicidade e o bem-estar, e se possível, a erradicação de todo e qualquer tipo de sofrimento, sobretudo, aqueles que de algum modo “envergonham” a subjetividade que busca pela sobrevivência no mundo contemporâneo.

Ao evidenciar, agora, as dobras da subjetivação presentes nessa configuração bastante anterior à emergência da IURD, pode surgir a sensação de que estamos “assistindo” uma certa “preparação” para o que irá se configurar na contemporaneidade como o estiramento, talvez como excesso, de algo que teve seus primórdios já no estabelecimento do Capitalismo. Mas faz-se importante pontuar que as dobras da subjetivação que estaremos colocando em evidência não dizem respeito a um processo homogêneo, nem como se fosse algo que se dá em “bloco”. Também não se referem a um “tipo ideal” de sujeito, pois, quando falamos em subjetivação, estamos nos referindo a *processos*, a criação de *modos de existência* e de *possibilidades de vida*.

Vimos, no primeiro capítulo, que são quatro as dobras da subjetivação: A primeira tem a ver com a “parte material de nós mesmos que vai ser cercada, presa na dobra”. A segunda, tem a ver com a relação de forças e com a “regra singular” (que pode ser de ordem natural, divina, racional, estética, ou de outro tipo) como essas forças são dobradas. E é o modo como são dobradas as forças o que vai definir a relação consigo. A terceira dobra diz respeito ao modo como se constitui a relação entre saber e verdade. A quarta tem a ver com a “interioridade de espera”, e refere-se ao que “o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento”.

Primeira dobra: o corpo- trabalhador

A *composição* que resulta da relação de forças: da religiosidade reformada, de uma

nova concepção de sacrifício, de um novo modo de se relacionar com o trabalho e o ócio; e outras forças diversas, marca o corpo de um modo distinto. Para compreender como isso acontece faz-se necessário ter em mente como é o corpo nessa formação histórica, bem como o modo como o trabalho vem compor um novo corpo na passagem para o capitalismo. Entendemos o corpo como composição que emerge co-extensivamente ao social. Neste sentido, precisamos ter em mente como era a sociedade no pensamento da Idade Média, a fim de observar como o capitalismo começa a ser engendrado, simultaneamente, com as forças do protestantismo. A sociedade, no pensamento da Idade Média era, segundo Bataille,

um composto, como todo organismo vivo, de partes não homogêneas, ou seja, de uma hierarquia de funções: clero, aristocracia militar e trabalho formavam um corpo unido, onde as partes constituintes do último termo estavam subjugadas às outras duas (como estão em relação à cabeça o tronco e os membros). Os produtores deviam prover às necessidades dos nobres e dos sacerdotes; em compensação recebiam dos primeiros a proteção, dos segundos uma participação na vida divina e a regra moral a que sua atividade devia estar rigorosamente subordinada. A idéia de um mundo econômico isolado do serviço dos clérigos e dos nobres, tendo como uma parte da natureza, autonomia e leis próprias, é estranha ao pensamento da Idade Média¹⁵⁹.

Neste sentido, o cânone da Igreja definia questões ligadas à economia. Por exemplo, as trocas de mercadorias, através do processo de compra e venda, deveriam ser com preço justo, sem objetivo de lucro. A definição dos preços era determinada a partir do critério de subsistência dos fornecedores, e o dinheiro emprestado não podia ser objeto de renda. Bataille mostra que a igreja medieval devia irradiar a luz divina no mundo, mas o luxo e a riqueza que concentrava em si e as penitências impostas aos fiéis como meio de alcançarem o céu, foram aos olhos de Lutero, aviltantes. Por essa razão, Lutero propôs uma reforma que visava “uma separação decisiva de Deus e de tudo o que não era a profunda vida interior da fé, de tudo o que podemos fazer e realmente efetuar”¹⁶⁰. Assim, as obras foram consideradas como profanações porque, além de pesadas (pela exigência dos sacrifícios diversos), elas manchavam o sentido da dádiva. A dádiva é graça, e portanto, nada pode ser dado em retorno de algo gratuito, pois, no que diz respeito à comunhão divino-humano não se trata de troca de favores. A comunhão entre Deus e ser humano teve iniciativa em Deus, através da pessoa de Jesus que foi o enviado de Deus ao mundo. Ao ser humano caberia, então, aceitar essa graça (reconhecer-se aceito pelo divino), pela fé. Esta era a pregação de Lutero.

Lutero defendia, então, um acesso ao divino através de uma relação Eu-Tu. Para ele, não se chega mais perto de Deus trabalhando pela igreja, nem mortificando o corpo. Desse modo, ele retira a mediação da igreja na relação do ser humano com o divino. Ao fazê-lo,

¹⁵⁹ Georges BATAILLE, *A parte maldita*, p. 149.

¹⁶⁰ Georges BATAILLE. *Op. Cit.*, p. 153.

Lutero redimensiona o conceito de trabalho, para vocação (*beruf*). Poderíamos afirmar que ele reinterpreta o conceito de *beruf* acrescentando a idéia bíblica do “sacerdócio universal”¹⁶¹. Ele, assim, afirma:

Da mesma forma como aqueles que agora são chamados de clérigos ou sacerdotes, bispos ou papas, não são mais dignos ou distintos do que outros cristãos, se não pelo fato de deverem cuidar da palavra de Deus e dos sacramentos – esta é sua a ocupação e seu ofício –, também a autoridade secular tem a espada e o açoite na mão, para com eles punir os maus e proteger os retos. Um sapateiro, um ferreiro, lavrador, cada um tem o ofício e a ocupação próprios de seu trabalho. Mesmo assim todos são ordenados sacerdotes e bispos de igual modo, e cada qual deve ser útil e prestativo aos outros com seu ofício ou ocupação, de forma que múltiplas ocupações estão todas voltadas para uma comunidade, para promover corpo e alma, da mesma forma com que os membros do corpo servem todos um ao outro¹⁶².

Assim, Lutero retira a ascese do mosteiro para uma ascese intramundana, pela defesa do trabalho como vocação. E até mesmo os monges mendicantes devem trabalhar. Dessa forma ele planta o gérmen que estabeleceria as bases para uma nova visão do racionalismo, como observa Weber. Lutero argumenta que todos têm uma vocação, e que esta deve ser exercida nas atividades cotidianas, na posição do indivíduo no mundo, através da sua profissão: "Cada um fique na vocação em que foi chamado", veio a significar "cada um exerça, através de sua atividade profissional, o trabalho que cabe/deve a cada um".

Amalgamando então, ao trabalho, a idéia de vocação, de missão divina no mundo, o trabalho passa a ser entendido como “vocação profissional” e o corpo ganha um novo status. Trata-se, agora, do corpo-trabalhador.

Mas esse corpo-trabalhador é levado ao limite quando, a partir de Calvino, passa então, a ter uma múltipla função que já não se restringe ao exercício da vocação profissional. Esse corpo-trabalhador passa a ser, também, local onde se produz a certeza da salvação, de ser um eleito de Deus para a salvação, e também instrumento de produção do lucro. Vemos aqui o início do que na configuração capitalista passou a ser a individualização dos corpos pela disciplina no trabalho. Ou seja, está plantado, aqui, o gérmen para o modo de relação entre corpo e trabalho baseado no lucro, sendo necessário para isso, ser disciplinado.

Essa mudança que se dá, simultaneamente, no sentido do trabalho e também na sua relação com o corpo, é possibilitada em função do princípio teológico calvinista de predestinação. O princípio da predestinação (ou eleição) afirma que a salvação divina não está

¹⁶¹ Essa idéia se baseia no texto de I Pedro 2,9,10: “Mas vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido para que anuncieis as virtudes daquele que vos chamou das trevas para sua maravilhosa luz; vós que outrora nem éreis povo, e agora sois de Deus; vós que não tínheis alcançado misericórdia, e agora a tendes alcançado”.

¹⁶² Martinho LUTERO, *À nobreza Cristã de Nação Alemã, acerca do Melhoramento do Estado Cristão*, p. 82.

destinada a todos, mas apenas para os “eleitos” ou “predestinados” de antemão para a salvação. Para dar conta da angústia criada pela dúvida de ser ou não “predestinado”, o indivíduo buscava, ele próprio, criar¹⁶³ as evidências que pudessem produzir a certeza da eleição, ou, a *sensação de certeza* da salvação. E o fazia através do sucesso no trabalho. O sucesso no trabalho era considerado sinal da bênção divina, daí, ser compreendido como sendo, também, sinal de eleição.

Se em Lutero todos deveriam trabalhar em razão da vocação dada por Deus, em Calvino o sujeito é uma “ferramenta de Deus”, e por isso, deve trabalhar para sua glória. O trabalho foi o meio de expressar a glória de Deus, mas serviu, também, como meio de produzir a certeza de ser *eleito*. Desse modo, o corpo, quer como “vacionado”, quer como instrumento para glória de Deus expressou, pela via do trabalho, essa relação com o infinito. E o trabalho, por sua vez, constituiu-se num modo de produzir um duplo lucro: o da certeza da salvação – lucro “espiritual” e o lucro econômico – lucro “material”.

O corpo-trabalhador buscou o duplo lucro, mas sem gozo do “lucro material”. O gozo do lucro era experimentado apenas no pólo espiritual. O lucro era a forma de prover o gozo espiritual nessa vida, através do apaziguamento da subjetividade que sofria da incerteza de ser ou não predestinada para a salvação. De certo modo, a satisfação do lucro espiritual era “adiada”, pois seu gozo pleno seria experimentado na vida no além. O gozo do lucro ligado ao pólo espiritual caracterizou uma busca de lucro que não tinha por finalidade o gozo. Ele era apenas um meio para dar conta da angústia motivada pela incerteza de ser ou não eleito para a salvação. Obviamente isso não fazia parte da doutrina de Calvino. Mas o calvinismo¹⁶⁴, na prática, vivenciou desse modo a doutrina da predestinação de Calvino.

Assim, as forças do capitalismo nascente e do protestantismo vão compondo uma nova formação histórica e um novo corpo, através da relação de forças, entre outras, também da religião e do trabalho, pois, “as economias capitalistas alimentam-se da transformação do lucro em investimentos, gerando aumento da produção, em vez do desperdício desse lucro em estilos luxuosos de vida”¹⁶⁵ ou em sacrifícios de *satisfação*¹⁶⁶ – e era este desperdício que

¹⁶³ Max WEBER, *A Ética Protestante e o espírito do capitalismo*, p. 105.

¹⁶⁴ As doutrinas de Calvino têm expressão em diferentes grupos religiosos, de tal modo que podemos diferenciar entre as doutrinas de Calvino, de um lado, e o que ficou conhecido como Calvinismo, por outro – que se refere, então à *práxis* propriamente dita, ligadas à doutrina Calvinista, mas com certas nuances.

¹⁶⁵ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 247.

¹⁶⁶ “Sacrifício de satisfação” diz respeito, especificamente, às indulgências impostas pelo confessor como modo de “satisfazer” a necessidade de castigo advinda do sentimento de culpa. Tillich observa que segundo o pensamento popular, o pecado permanecia mesmo depois do perdão. Assim, através das indulgências buscava-se a “satisfação” desse sentimento de culpa.

acontecera antes da Reforma. A riqueza, a produção do excedente tinha um consumo imediato. Um consumo que Bataille qualifica de “consumo improdutivo”¹⁶⁷. E se o capitalismo depende de investimento e busca do lucro “nada é mais cinicamente contrário ao espírito do sacrifício religioso que continuava, antes da Reforma, a justificar um imenso consumo improdutivo e o ócio de todos aqueles que podiam escolher livremente sua vida”¹⁶⁸ (como o clero, a aristocracia militar e os nobres). Mas esse corpo-trabalho só pode ser forjado pela composição que emerge da relação de forças de saber, de poder, do fora, como vemos nas próximas dobras.

Segunda dobra: a técnica do poder pastoral

Esta segunda dobra da subjetivação, a que diz respeito ao modo como se define a relação consigo mesmo, será caracterizada, nessa formação histórica, pelo uso de uma técnica – de uma tecnologia de poder – que Foucault caracteriza como *poder pastoral*¹⁶⁹.

É importante pontuar que a relação consigo que marca a Idade Média, em geral, organiza-se em torno do *divino como referência*. Contudo, especificamente no nascimento e estabelecimento do Protestantismo, a regra que definirá a relação consigo será o *poder pastoral*. Foucault afirma que

Embora o poder pastoral não se tenha instituído como um governo efetivo e prático dos homens na Idade Média, foi uma preocupação permanente e objeto de lutas incessantes. No curso de suas crises sucessivas, a Igreja tentou continuamente resgatar suas funções pastorais. Ao largo de toda a Idade Média se assiste, na própria população, o desenvolvimento de uma larga série de lutas cujo preço era o poder pastoral. Os que criticam a Igreja por não cumprir suas obrigações, rechaçam sua estrutura hierárquica e buscam formas mais ou menos espontâneas de comunidade, na qual o rebanho possa encontrar o pastor que necessita¹⁷⁰.

Foucault observa, também, que o poder pastoral sempre re-emergia como expressão de luta no interior dos mosteiros existentes, com a finalidade de restabelecer a ordem pastoral

¹⁶⁷ Bataille caracteriza como “consumo improdutivo”, o consumo de recursos sem contrapartida, sem lucro. Seria a utilização de recursos em função de gastos sem necessidade, mas que não tem o lucro como contrapartida do gasto realizado. Georges BATAILLE, *A parte maldita*, p. 151. Poderíamos aliar à noção batailleana de “consumo improdutivo” as forças de narcisação presentes no uso do sacrifício (sobretudo os de satisfação) que a igreja faz na Idade Média: em tudo deseja se fundir, num sentimento de onipotência que compõe um corpo que apenas quer receber e consumir para se auto-preservar, e por isso se expande pela voracidade com que se alimenta do outro, mas não cria nada de novo nessa expansão, a não ser as réplicas de si.

¹⁶⁸ Georges BATAILLE, *A parte maldita*, p. 159.

¹⁶⁹ Michel FOUCAULT, *Tecnologias del yo*, p. 95-140.

¹⁷⁰ Em el curso de sus crisis sucesivas, la Iglesia intento continuamente recobrar sus funciones pastorales. Pero hay más. A lo largo de toda la Edad Media se assiste, em la propia población, al desarrollo de una larga serie de luchas cuyo precio era el poder pastoral. Los que critican a la Iglesia por incumplir sus obligaciones, rechazan su estructura jerárquica y buscan formas más o menos espontâneas de comunidad, em la que el rebaño pueda encontrar al pastor que necesita. Michel FOUCAULT, *Tecnologias del yo*, p. 119.

entre os monges. Por exemplo, as ordens dominicanas e franciscanas se propunham a fazer um trabalho de pastoral entre os fiéis. E, Tillich, por sua vez, observa que os reformadores trouxeram uma nova forma de relacionamento com Deus, “pessoal e penitente em primeiro lugar”¹⁷¹.

O poder pastoral trata-se de uma tecnologia de poder que, segundo Foucault, foi criada pelo cristianismo, com as seguintes características: o pastor tem a responsabilidade por cada indivíduo e constrói-se um laço moral entre pastor e ovelha de tal modo que o pastor passa a ter controle sobre o indivíduo e sobre a sua conduta¹⁷². Em outras palavras, trata-se de uma técnica de poder que individualiza e vai se expressar como uma estratégia para fazer aparecer a verdade sobre o indivíduo, em razão de uma organização de um laço entre a obediência total, o conhecimento de si mesmo e a confissão ao outro¹⁷³. “Todas estas técnicas de exame, de confissão, de direção de consciência e de obediência, tem uma finalidade: conseguir que os indivíduos levem a cabo sua própria ‘mortificação’ neste mundo. A mortificação não é a morte, claro está, mas é uma renúncia ao mundo e a si mesmo: uma espécie de morte diária. Uma morte que, em teoria, proporciona a vida em outro mundo”¹⁷⁴.

Essas observações de Foucault a respeito do poder pastoral podem ser constatadas na prática discursiva do protestantismo. Tillich pontua, por exemplo, que enquanto para Lutero, a vida nova é alegre reunião com Deus; para Calvino é o cumprimento da Lei de Deus. Neste sentido, “o sumário da vida cristã é auto-negação que, ensinado que não se pertence a si mesmo, submete-se à soberania e governo da razão, para submetê-la a Deus”¹⁷⁵.

Ao discorrer sobre as características do poder pastoral, Foucault analisa, também, a racionalidade em que se baseia a arte de governar no Estado Moderno. E o que interessa a Foucault em sua análise é o modo como se exerce o poder. Para ele, o poder é um tipo particular de relação entre indivíduos. E o modo como este poder é determinado supõe certa forma de racionalidade e não de violência instrumental. Neste sentido, para se compreender o modo como se exerce determinada relação de poder há que se perguntar sobre o tipo de racionalidade presente em tais relações¹⁷⁶. O poder pastoral usa de uma racionalidade política

¹⁷¹ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 213.

¹⁷² Michel FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 112.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 116.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 116. “Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia ‘mortificación’ em este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundi y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, em teoria, proporciona la vida en el outro mundo”.

¹⁷⁵ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 246.

¹⁷⁶ Michel FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 138-139.

que tem como efeito um fator de individualização e um princípio totalitário (o pastor cuida de todo o rebanho e de cada um individualmente).

Nas igrejas calvinistas, o poder pastoral era bastante visível, sobretudo, nas questões de disciplina. Esta, ao mesmo tempo em que reúne os membros mantém “‘cada qual em seu lugar’. A disciplina começa com a admoestação privada; passa depois para o desafio público e, finalmente, à excomunhão”¹⁷⁷. Tillich observa que as igrejas calvinistas tinham quatro ofícios determinados pela lei divina: pastores ou ministros; doutores ou mestres; presbíteros e diáconos. “Os pastores e os presbíteros são os ofícios mais importantes. Todos procedem da ordem divina; são, portanto, necessários; derivam-se da Bíblia”¹⁷⁸.

A tecnologia de pastor pastoral não se restringiu à relação entre os indivíduos circunscritos a grupos específicos. Vemos, por exemplo, que Calvino e Zwinglio acreditavam

que se poderia chegar ao estabelecimento de uma teocracia, visível na aplicação das leis evangélicas na situação política com a conseqüente soberania de Deus. (...) Calvino exigiu dos magistrados de Genebra não apenas o cumprimento das leis ou a solução dos problemas de ordem geral, mas também preocupação pelo mais importante fator da vida diária, a saber, a igreja. Não que lhes competisse ensinar na igreja ou decidir sobre o conteúdo dos ensinamentos, mas lhes cabia supervisionar a vida da igreja e punir os blasfemadores e hereges. Calvino pretendia, assim, com o auxílio dos magistrados de Genebra, criar uma comunidade governada pela lei de Deus¹⁷⁹.

Assim, através da técnica do pastor pastoral, o protestantismo rompeu com o semicoletivismo na Idade Média e exerceu, pela prática de uma racionalidade específica, um poder individualizante e ao mesmo tempo, totalitário. A relação consigo, é sempre atravessada pelas relações de poder, pois afinal, “toda experiência está presa em relações de poder”¹⁸⁰. O poder “atinge a vida cotidiana e a interioridade daqueles que ele chamara seus sujeitos; por outro lado, é o apego (de cada um) à sua própria identidade mediante consciência e o conhecimento de si, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito”¹⁸¹. Um saber que se entrelaça ao poder na própria batalha, na própria relação de forças que surge na irreduzível separação do saber e do poder e implicam tanto numa estratégia, como também numa estratificação de um saber, como veremos na terceira dobra.

¹⁷⁷ Paul TILLICH, *Op. Cit.*, p. 248.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 249.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 249.

¹⁸⁰ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 120.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 110.

Terceira dobra: A racionalidade ascética como exercício da razão

A terceira dobra é a que constitui “uma ligação do que é verdadeiro com o nosso ser, e de nosso ser com a verdade, que servirá de condição formal para todo o saber, para todo o conhecimento”¹⁸². A *racionalidade ascética como exercício da razão* emerge como uma das forças que entram em relação no processo de subjetivação produzido nessa formação histórica que estamos marcando como estabelecimento do protestantismo e do capitalismo.

Não se trata ainda de uma *razão autônoma* como surgiu no século XVIII, com o iluminismo e a filosofia kantiana. Mas é aqui que a razão autônoma do iluminismo encontrará condições de emergência.

O exercício da razão começou a ser experienciado no Protestantismo em função de que “a teologia da Reforma suscitou um problema educacional próprio que a levou para o racionalismo”¹⁸³. Aqueles que estavam ligados à Igreja Romana acreditavam no que a igreja acreditava. Para os protestantes, “todos os cristãos precisavam passar pela experiência da graça na fé”¹⁸⁴. Assim, sendo o princípio que exigia uma fé pessoal fez necessária uma “educação religiosa” que pudesse dar conta de ensinar ao povo comum, aos candidatos às ordens, e aos futuros professores cristãos um ensino comum e que fosse “extremamente simples”. Para Tillich, foi essa simplificação que tendeu a uma racionalização, em função da exigência de um ensino que pudesse ser entendido pela razão. Ou seja, “as doutrinas tiveram que se tornar *mais razoáveis* a fim de serem entendidas. Dessa forma, a educação religiosa colaborou, juntamente com outras práticas, para o advento do iluminismo¹⁸⁵. Tillich pontua que à época do iluminismo as pessoas pensavam que apenas preservavam a tradição religiosa, mas frequentemente diziam que era necessário fazê-lo de modo *razoável* para que as pessoas pudessem entender a religião. Tenhamos em mente que aqui é o período onde emerge um novo sentido para a religião, significando diferentes corpos de doutrinas que se excluíam mutuamente. E “no protestantismo não se tem gente como as massas da Igreja Romana, que vão à igreja, ouvem a missa, talvez se confessem, e depois se vão. Os protestantes precisam manter relações pessoais com Deus, mesmo quando não vão à igreja. Precisam saber por si mesmos, sem depender de sacerdotes ou de mestres. Portanto, a doutrina tem que ser compreensível”¹⁸⁶.

¹⁸² *Ibidem*, p. 111-112.

¹⁸³ Paul TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 50.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 50.

Desse modo, a experiência de educação religiosa foi um dos pilares do protestantismo, especialmente das igrejas de influência calvinista. Para Calvino, por exemplo, a igreja tinha três marcas: doutrina, sacramentos e disciplina.

A tecnologia do poder pastoral foi uma estratégia utilizada simultaneamente ao exercício da razão que buscava ser autônoma. O poder pastoral foi, de certo modo, opacizado pelo exercício da razão que possibilitou a experiência de “saber por si mesmos”. Os sacerdotes e mestres não eram os mediadores da experiência com o divino. A experiência era *peçoal*, pelo uso da razão. O poder pastoral foi uma estratégia individualizante que pôde compor perfeitamente com o exercício de uma razão autônoma que dava seus primeiros passos. Tillich observa que

a teologia racional preocupou-se em formular argumentos em favor da própria existência de Deus, e coisas semelhantes, tentando construir uma teologia capaz de ser aceita universalmente pela razão pura. (...) O racionalismo vem da experiência mística da ‘luz interior’ ou da ‘verdade interior’ dos seres humanos. A razão aparece a partir da experiência mística que é a experiência da presença divina em nós¹⁸⁷

As várias correntes do Protestantismo afirmaram a razão. Por exemplo, enquanto os Quakers davam ênfase à razão como “luz interior” ou “verdade interior”, as igrejas de influência calvinista o fizeram pelo viés da educação e da disciplina. Tillich chega a afirmar que

a autonomia racional moderna é filha da autonomia mística da doutrina da luz interior”. Essa doutrina é muito antiga; encontramos-la na teologia franciscana da Idade Média, em algumas das seitas radicais (especialmente entre franciscanos posteriores), em inúmeras seitas do período da Reforma, na transição do espiritualismo para o racionalismo, da crença no Espírito como guia autônomo de cada indivíduo à orientação racional que todas as pessoas possuem em virtude de sua razão autônoma¹⁸⁸.

Assim, a experiência da razão foi vivida, principalmente, como “ideal ascético”. Na expressão de Weber, “ascetismo intramundano”. O ascetismo intramundano possuía duas características: limpeza e lucro por meio do trabalho¹⁸⁹. A limpeza era compreendida como sobriedade, temperança e castidade. O lucro econômico, como fruto do trabalho em uma profissão, seria uma prova da bênção de Deus, como sinal de eleição para a salvação.

Dessa forma a racionalidade ascética produziu uma "valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 51-52

¹⁸⁸ *Idem*, *História do Pensamento Cristão*, p. 259-260.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 246

simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade da sua fé"¹⁹⁰. A busca por comprovação da eleição, ou mesmo da prática de "aumentar a glória de Deus", "realizar a sua vontade", pela ética do trabalho, foi sustentada numa forma de racionalidade que levou à modelagem de uma vida moralmente regrada, um modo de existência que pudesse "comprovar", pelas atitudes éticas, a condição de "eleito". Um modo de existência modesto, econômico, trabalhador, tendo a atividade produtiva como norma. A santificação de Deus ligava-se, assim à dessacralização da vida¹⁹¹. A racionalidade ascética não apenas possibilitou a busca da salvação na própria interioridade. Na verdade, ela construiu, simultaneamente, a certeza de salvação e uma interioridade.

A prática da ascese intramundana, pela racionalização da vida levou os cristãos calvinistas a manter um diário íntimo no qual anotavam os pecados e os progressos feitos na graça, ou seja, o indivíduo controlava, racionalmente, o seu estado de graça, como uma "contabilidade moral": "a santificação da vida quase chegava assim a assumir um caráter de administração de empresa"¹⁹². Essa atitude desenvolveu-se em direção a um controle do próprio comportamento de Deus. Via-se nos mínimos detalhes da vida, a atuação de Deus e podia-se saber porque Deus agia de determinada maneira ou não.

A despeito das variações doutrinárias dos grupos caracterizados como Protestantes, o exercício da razão é um traço comum aos diferentes grupos, embora com formas de expressão distintas. Enquanto no Calvinismo a fé tinha o sentido de re-conhecimento da doutrina da Igreja (sobretudo acerca da predestinação) e também no sentido de obtenção da penitente graça divina, no grupo anabatista e batista ela passa a ter um outro sentido. Nesses grupos, a fé consiste na apropriação interior e individual da obra de redenção, mediante a ação do Espírito Santo. O Espírito Santo funciona, aqui, como uma potência "atuante na vida diária do crente falando diretamente ao indivíduo que quiser ouvir"¹⁹³. Assim, o testemunho interior passa a ter significação decisiva da atuação do Espírito na razão e na consciência.

A doutrina da salvação, ao ser racionalizada e dependente da experiência interior, levou o indivíduo a uma conduta específica de vida e ao distanciamento daquilo que poderia ser compreendido como magia. Lutero, entretanto, insistia que a salvação é gratuita e vem pela fé. Para ele, a fé não era algo racional, nem intelectual, "mas abertura a Deus quando ele

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 157

¹⁹¹ Geoges BATAILLE, *Op. Cit.*, p. 156.

¹⁹² Max WEBER, *Op. Cit.*, p. 113

¹⁹³ *Ibidem*, p. 133.

se dá a nós”¹⁹⁴.

A subjetivação protestante vem se caracterizando, então, pelo corpo-trabalho, modelado pela técnica do poder pastoral e pelo exercício da racionalidade ascética. A última dobra vem compor um Si atravessando “o entrelaçamento estrático-estratégico para atingir a dobra ontológica”¹⁹⁵.

Quarta dobra: As forças de elevação ao infinito

Deleuze também denomina essa última dobra como “causa material da subjetividade ou da interioridade como relação consigo”. As dobras anteriores ele denomina de “causa final” (o corpo ou a carne) “causa formal” (relação consigo), “causa eficiente” (saber e verdade)¹⁹⁶. Se o lado de dentro é feito pela dobra do próprio fora, significa, então, que o dentro e o fora estão em contato, intermediados pelos estratos (saber e verdade) que tanto são interiores quanto exteriores. Mas cabe à estratégia (técnicas de poder) atualizar-se no estrato, do mesmo modo como cabe à substância não estratificada, estratificar-se. Trata-se de um processo de atualização constante que integra-se e diferencia-se, ao mesmo tempo¹⁹⁷. Significa, ainda, que “é todo o lado de dentro que se encontra ativamente no lado de fora sobre o limite dos estratos. O dentro condensa o passado (longo período), em modos que não são de forma alguma contínuos, mas os confrontam com um futuro que vem de fora, trocam-no e recriam-no”¹⁹⁸.

Neste sentido, a subjetivação é uma atualização criativa do presente. Um presente que se recria através do ato de pensar o próprio passado que se encontra condensado do lado de dentro, e assim, essa atualização torna-se, simultaneamente, futuro, pois, ao pensar de outra forma (pela criação que se dá no processo de atualização do presente com o passado) libera-se uma força “que só tende em direção ao fora porque o próprio fora tornou-se a ‘intimidade’, a ‘intrusão’¹⁹⁹. Ou seja, essas três instâncias: passado, presente e futuro estão constantemente em troca mútua. “Cabe aos estratos produzir, incessantemente, camadas que fazem ver ou dizer algo de novo. Mas também cabe à relação com o fora colocar novamente em questão as forças estabelecidas, e finalmente, cabe a relação consigo chamar e produzir novos modos de

¹⁹⁴ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 225.

¹⁹⁵ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 121.

¹⁹⁶ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 112.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 129.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 127.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 127.

subjetivação”²⁰⁰.

Assim, esse fora que faz uma fissura e atualiza os estratos e as estratégias, que é a quarta dobra, Deleuze caracteriza, nesse período da Idade Média, como forças de elevação ao infinito. Ela vem fazer uma fissura na subjetivação, “escavando” uma interioridade que atravessa os estratos de saber e as estratégias de poder. E desse modo, o processo de subjetivação cujas forças se elevam ao infinito, vão compor uma forma. Vejamos como isso acontece.

Deleuze argumenta que as forças que compõem o período de formação histórica “clássica” são marcadas pela sua maneira de pensar o infinito. E cita como exemplo, que a força de conceber, sendo elevada ao infinito, vai compor um entendimento humano que será apenas a limitação de um entendimento infinito. O pensamento desse período está sempre se perdendo no infinito ao mesmo tempo em que está sempre tentando colocar ordem nesse infinito. É o que estamos podendo constatar, por exemplo, nas dobras do protestantismo. Essas forças de elevação ao infinito são, para Deleuze, justamente essas forças do fora, já que “o homem é limitado e não pode dar conta dessa potência mais perfeita que o atravessa”. Contudo, esse fora que atravessa os estratos do saber e as estratégias de poder vão compor uma forma que não é uma forma-Homem ainda. Deleuze caracteriza a formação histórica clássica como a que compõe a forma-Deus, em razão dessa elevação das forças ao infinito. Contudo, o protestantismo libera uma força que já começa a alterar essa forma composta da Idade Média. Talvez a forma que o protestantismo compõe esteja a meio caminho da forma-Homem que irá se formar no século XIX. Poderíamos afirmar que se trata de uma forma em transição²⁰¹ entre a forma-Deus da formação histórica clássica e a forma-Homem vindoura.

Para Deleuze, o composto de forças no homem, por um lado, e por outro, das forças de elevação ao infinito compõem uma forma-Deus porque todas as forças (entendimento, vontade, imaginação, pensamento, etc) humanas, ao elevarem-se ao infinito compõem a forma-Deus. E ele observa que isso pode ser constatado em todos os autores do século XVII. Para ele, mesmo nas ordens derivadas, trata-se de encontrar

o elemento que, não sendo infinito por si, pode contudo ser desenvolvido até o infinito e entra num quadro, numa série ilimitada, num *continuum* prolongável. É o signo das científicidades clássicas, ainda no século XVIII: o caráter para os seres vivos, a raiz para as línguas, o dinheiro (ou a terra) para as riquezas. Tais ciências são gerais, indicando a ordem da infinidade²⁰².

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 127-128.

²⁰¹ Poderíamos levantar a questão se trataria ou não de uma “forma-Deus hominizado”.

²⁰² Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 134.

O protestantismo não produziu a forma-Homem, mas constituiu-se em uma força com consistência suficiente para romper com a forma-Deus, ao escavar uma interioridade, uma subjetivação diversa da que vinha sendo produzida. E como a vida e a subjetivação dizem respeito sempre à atualização das forças, a subjetivação continua se diferenciando. Nas próximas configurações históricas, o protestantismo vai compor com as forças do capitalismo propriamente dito, do Positivismo, e sobretudo do Humanismo, que de certa forma ajudou a forjar.

A proposta transformadora da religião, feita por Calvino, pelo Calvinismo e mesmo pelos outros reformadores como Wesley, Menno, Zwinglio e George Fox envolveu forças de subjetivação que participaram na composição do capitalismo. Contudo, estes reformadores não foram representantes “nem de anseios humanitários por reformas sociais ou de ideais culturais”, muito menos ainda tinham eles o objetivo de despertar o “espírito capitalista”, como bem pontua Weber. Eles não tinham ambições por bens terrenos, como um fim em si mesmos, "a salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação" - as conseqüências advindas daí, foram efeitos de "motivos puramente religiosos"²⁰³.

Tillich pontua que o calvinismo e o sectarismo ajudou a construir mais e mais um ser humano “transformado em sujeito moral abstrato” (assim como em Descartes o sujeito é epistemológico). E “quando, no século XVIII, o conteúdo da ética protestante ajustou-se às exigências da sociedade industrial nascente, que solicitava um tratamento razoável do próprio eu e seu mundo, a filosofia e a teologia anti-existencialista se fundiram. O sujeito racional, moral e científico substituiu o sujeito existencial, seus conflitos e desesperos”²⁰⁴.

O abandono completo da forma-Deus para assumir a forma-Homem, passando pela transição em que participa, ativamente, o protestantismo, terá realização plena ao final do século XIX e século XX com o estabelecimento do Capitalismo, com o triunfo do Humanismo, o Positivismo, e será aí, sobretudo, com a objetivação do indivíduo e a objetivação do social onde começarão a emergir com mais evidência, as forças de narcisação.

II - Processos de subjetivação imanentes à emergência da IURD

Vimos que os novos regimes de verdade que se constituíram com o nascimento do

²⁰³ Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 81.

²⁰⁴ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 104.

Protestantismo implicaram em uma relação recíproca entre as forças produtivas e os meios de produção e a forma de experienciar a religiosidade. A composição dessas forças, em conjunto com outras, produziu, também, uma nova subjetividade. A partir do estabelecimento do capitalismo, uma nova subjetividade se constitui como produção de um modo de existência individual. Como observa o sociólogo Henrique Nardi, “a autonomização do econômico em relação às outras esferas do social foi fundamental no processo da criação de uma sociedade de indivíduos”²⁰⁵.

Em relação ao campo religioso, a passagem da Idade Média para a Modernidade se caracteriza pela libertação do pensamento, e novas práticas discursivas se configuraram com diferentes propostas de comunidades de fé. Além disso, houve uma expansão dessas práticas, tanto pelo vigor missionário de seus fiéis, quanto pela necessidade forçada de busca por novos territórios possibilitadores da prática da fé com maior liberdade, em razão da intolerância religiosa que se seguiu simultaneamente à organização de diferentes religiosidades.

A transformação do conceito de religião – do singular para o plural (religiões) teve como um de seus efeitos um ganho de *status* às diversas religiões nascentes. Elas passaram a ser instância doadora-produtora de “identidade”. Na passagem da Idade Média para a Era Moderna, a produção de uma subjetividade modelada pela religião teve como base um modelo de fé interiorizado, articulado a um grupo (*ethos*) específico. E é por isso que podemos dizer que o nascimento do protestantismo fez emergir um “*modo de subjetivação protestante*”, podendo este, ser caracterizado como *identitário*.

Assim, o protestantismo que vem para o Brasil (e para a América Latina), embora hajam outras forças em jogo que não se podem desconsiderar (como por exemplo, o próprio desenvolvimento histórico do capitalismo e do socialismo)²⁰⁶, traz consigo um modo de produção de subjetividade de caráter identitário, baseado na racionalidade ascética. Um modo de subjetivação que tem sua face visível no corpo-trabalhador que possui uma alma com proeminência sobre esse corpo; uma forma de relação consigo e com a comunidade de fé baseada no poder pastoral; e uma vida cotidiana marcada pela renúncia de Si em favor da realização da vontade de Deus, da vocação profissional, e do engrandecimento da glória de Deus. Trata-se de um modo de existência que tem na salvação da alma o seu “centro” organizador. Significa, em outras palavras, que a culpa é um traço fortemente presente nesse

²⁰⁵ Henrique Caetano NARDI, *A propriedade Social como suporte da existência: a crise do individualismo moderno e os modos de subjetivação contemporâneos*, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.

²⁰⁶ Oneide BOBSIN. *Protestantismo e Transformação Social*, p. 131.

modo de subjetivação. A culpa sustenta a busca de salvação, a necessidade de perdão, e submete o corpo à disciplina em nome da promessa de uma outra vida²⁰⁷.

Afirmar que o Protestantismo traz consigo o mesmo modo de subjetivação que se produz também em seus contextos geográficos de origem não significa negar, nem mesmo minimizar, a importância das diferenças histórico-geográficas, econômicas, políticas e culturais onde o protestantismo nasceu e se estabeleceu. Profundas são as diferenças entre essas realidades. Tanto é verdade que os efeitos da presença do protestantismo no contexto brasileiro em muito diverge dos efeitos de sua atuação em seus contextos de origem, não tendo tido aqui no Brasil, o mesmo “sucesso” (em termos numéricos) e influência característico dos países de onde migrou.

O contexto brasileiro que recebe o protestantismo em meados do século XIX é o do liberalismo do II Império, quando se vivencia a crise do padroado e a busca por liberdade de consciência. Na opinião de Mendonça, fora deste contexto liberal, dificilmente o protestantismo teria se estabelecido no Brasil. Ele argumenta que “a perdurarem as condições históricas do período colonial e os padrões galicanos da monarquia independente, a presença protestante não passaria de esporádica e circunstancial²⁰⁸. É preciso ter em mente que a declaração de independência do Brasil, em 1822, não marca uma ruptura com o país colonizador, nem significa independência de fato.

Sendo pois, o universo das idéias dessa época, marcada pelos ideais do liberalismo, permeava, universalmente, a crença no progresso da humanidade em função, sobretudo, do avanço da ciência. Assim, o chamado “espírito da civilização moderna” podia ser resumido “no desejo de secularização progressiva da sociedade, na promoção das massas em detrimento

²⁰⁷ Há que se fazer uma ressalva aqui ao Luteranismo. Este distingue-se das outras correntes abrigadas sob a nomenclatura do Protestantismo nesta questão da salvação. Para o luteranismo, o ser humano não pode ajudar Deus colaborando com ele para a salvação. Conforme Tillich observa, “Lutero acreditava que se podia ter certeza na justificação pela fé e que nenhuma contribuição humana à salvação poderia nos dar consolo. (...) Quando percebemos a finitude humana, desgostamo-nos com a totalidade do mundo. E nos tornamos pobres de espírito. O homem é tomado pela ansiedade de sua existência de criatura e descobre que a coragem é impossível. Nesse momento Deus se manifesta e ele é transformado”. Paul TILLICH, *História do pensamento Cristão*, p. 219. Já para os outros grupos ligados ao protestantismo, a certeza da salvação é possível, quer seja pela submissão da vontade e renúncia de si como prova de ter escolhido a salvação, quer como uma busca de “limpeza e lucro econômico” como evidências de ter sido um eleito para a salvação. Essas posições diferentes em relação a salvação vão implicar, também, no modo de organização dessas comunidades no Brasil. O Luteranismo instala-se no Brasil em razão dos imigrantes que trazem essa religião consigo. Neste sentido, seus membros o serão por tradição ou por adesão. E por isso será caracterizado como *Protestantismo de imigração*, enquanto que os protestantes que se organizam a partir da atividade missionária (militante) de anúncio da salvação e necessidade de adesão à comunidade pela *experiência de conversão*, estes serão caracterizados por Protestantismo de missão.

²⁰⁸ Antonio Gouvêa MENDONÇA, *Inserção dos protestantismos e "Questão Religiosa" no Brasil, Século XIX (Reflexões e hipóteses)*, p. 235.

das elites hierárquicas, na libertação dos espíritos em relação à autoridade em nome das exigências do progresso científico, na separação da Igreja e do Estado e na concepção evolutiva da sociedade”²⁰⁹.

Neste sentido, o Protestantismo, com seu modo de subjetivação identitário, no exercício da racionalidade ascética, e com ênfase na liberdade individual, participou no jogo de forças como uma “fissura” na configuração social, provocando novos rearranjos. A historiografia observa que a elite responsável pela organização do Estado Monárquico Brasileiro tinha como ideário o liberalismo modelado pelos anglo-saxões, e toda a América Latina voltava-se com admiração para estes “modelos de pensamento e progresso”. Além disso,

o comércio inglês, a agricultura germânica e, até mesmo uma possível contribuição norteamericana através de imigrantes confederados, constituíram componentes do desejado surto de modernização e progresso. Acima de tudo (...) desejava-se assimilar as idéias e práticas que tinham transformado os anglo-saxões em líderes do mundo.(...)Este ideário e o espaço religioso [provocado] pelo afastamento do Estado monárquico liberal e a Igreja, constituíram fatores muito favoráveis à penetração protestante no Brasil²¹⁰.

Ao mesmo tempo, o liberalismo brasileiro “convivia com a grande propriedade, com a escravidão, com as eleições censitárias, com o Estado Unitário, com o Senado vitalício e muitas outras instituições compatíveis com seus fundamentos históricos”²¹¹, conforme observa Teixeira. A luta dos liberais, muitos deles pertencentes à Maçonaria, consistia em questões em torno da liberdade. Assim, o catolicismo, antes religião oficial, entrou em conflito com o Império, em razão das divergências no padroado em relação ao poder exercido pela Maçonaria. A solução do conflito veio enfraquecer o Império e resultou no rompimento do catolicismo como religião oficial. O protestantismo de missão, com a bandeira de separação entre igreja e estado, trazida dos seus países de origem (Inglaterra e EUA), servia de modelo ideal quanto ao relacionamento igreja-estado. Eram, desse modo, “militantes” de uma religião que acreditava estar isenta do ideal liberal da época, e que exatamente por isso encontraram apoio daqueles que viam na influência da igreja católica sobre o Estado, um entrave para o progresso fundamentado nos ideais de liberdade.

O sistema educativo do protestantismo, também mais de acordo com esse ideário, volta-se para a ciência e a técnica e marca um diferencial na educação tradicional vigente. Assim, o Protestantismo, nas expressões: Presbiteriana, Metodista, Luterana, Congregacional e Batista estabelece-se no Brasil depois de 300 anos de hegemonia católica no país.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 220.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 230.

²¹¹ Marli G. TEIXEIRA. *Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo da Bahia no Século XIX.*, p. 269.

Obviamente, foi uma entrada marcada por vários conflitos com o catolicismo, mas apoiada, ao mesmo tempo, pela elite brasileira por ver, no protestantismo, maiores possibilidades de implementação de progresso técnico e científico, em função, sobretudo, da prática de implantação de escolas que os protestantes trouxeram com sua evangelização. Assim, a educação oferecida pelas escolas protestantes alcançou a elite brasileira, embora esta continuasse, em sua maioria, impermeável à mensagem evangélica e resistente a esse modo identitário de subjetivação.

A história do estabelecimento do Protestantismo no Brasil revela-nos dados importantes que extrapolam o campo religioso brasileiro. A observação de que a elite brasileira beneficiou-se de determinados elementos trazidos pelo sistema de pensamento ascético protestante ao mesmo tempo em que recusou seu modo identitário de subjetivação, aliada à constatação da expansão limitada do protestantismo, leva-nos a pensar que esses dados dizem respeito não apenas ao modo protestante de subjetivação. Dizem respeito a algo ainda mais amplo, pois aponta para o jogo de forças, às estratégias e mecanismos que funcionam nesses jogos e fazem emergir uma determinada configuração do social.

Para compreender o jogo de forças que acontece nesse período histórico e que tem implicações significativas para o que estamos caracterizando como *condições de possibilidade para a emergência* da IURD, faz-se necessário explicitar um modo de subjetivação fundante da cultura brasileira e que participa ativamente na composição das relações de força que configuram o campo social, em geral, e, perceptível, também, no campo religioso brasileiro, em particular. Esse modo de subjetivação que afirmamos como fundante da cultura brasileira recebeu o nome de *antropofágico*, assim caracterizado por Oswald de Andrade, na década de 20.

Um modo de subjetivação só é passível de ter seu sentido nomeado quando está no terreno da visibilidade. Neste sentido, a caracterização da noção de antropofagia diz respeito à percepção sensível de Oswald de Andrade em relação a um modo brasileiro de ser que nos acompanha desde a fundação do Brasil. Mas, antes de prosseguir com a explicitação da noção de antropofagia, uma breve pausa pede lugar.

*Pausa para a arte III – Antropofagia*²¹²



1. O modo antropofágico de subjetivação

A noção de antropofagia (antropófago - “que come carne humana”) vem da prática dos índios tupis de devorar o inimigo. Entretanto, tal devoração tinha por condição a admiração nesse outro de sua força e/ou de suas virtudes. Criam os índios que, pela devoração, absorveriam as qualidades admiradas nesse outro. Desse modo, “ritualizava-se uma certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo, para que partículas de sua virtude se integrassem à química da alma e promovessem seu refinamento”²¹³.

Inspirado nessa idéia e utilizando-se do humor, Oswald de Andrade cunhou o conceito de antropofagia, em 1928, para expressar a idéia de uma “estratégia de desejo” que escapa aos códigos predeterminados e hierárquicos, subvertendo a ordem da importação e reprodução das idéias, formas e fórmulas. Ele se referia ao modo brasileiro de “digerir” a cultura européia abrasileirando-a, fazendo com que nesse processo antropofágico, o próprio brasileiro se tornasse outro não por “imitação” e veneração do outro admirado, mas por alteração de si. Ele defendia, então, uma “fagia” como tática de auto-criação, como abertura à alteridade e transformação de si. Assim, emerge no Brasil, ao final da década de 20 e início da década de

²¹² Obra de Tarsila do Amaral, cujo título, Antropofagia, dá nome ao “Movimento Antropofágico”. Trata-se, pois, de uma obra de arte que dá visibilidade, pela arte, às forças ainda invisíveis de subjetivação, antecipando assim, ou, talvez, até mesmo dando condições de possibilidade para a emergência de uma arte moderna brasileira.

²¹³ Suely ROLNIK, *Subjetividade Antropofágica*, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html>. Acesso em 24.10.05.

30, o que passa a ser chamado “Movimento Antropofágico” para referir-se ao movimento que tinha por princípio essa fórmula ética de relação com a alteridade: deglutir o outro para diferir-se e diferenciar-se do outro.

A cultura brasileira, desde sua fundação, caracteriza-se pela mistura de uma multiplicidade variável de referências, e várias são as estratégias do desejo frente a essas misturas. Assim, temos uma elite que, fortemente referida à sua condição européia, não investe na produção de uma cultura brasileira. Em razão disto, há somente um transplante e aceitação acrítica da cultura européia. Rolnik observa que “a tendência que se mantém hegemônica desde então é a de consumir cultura européia e, por isso, cartografias de sentido que, além de terem sido produzidas no contexto de uma experiência de não mistura, são desencarnadas da experiência sensível, porque forjadas sob a égide do racionalismo”²¹⁴. Mas enquanto a elite brasileira, com uma subjetividade referida à Europa, desinveste do que é tomado como tipicamente brasileiro, a cultura popular, por sua vez,

se produz tradicionalmente a partir da exposição a este outro variado com o qual se é cotidianamente confrontado, exposição forçada pela necessidade de constituir no novo país um território de existência, um 'em casa' feito da consistência do que é realmente vivido – uma questão de sobrevivência psíquica. O resultado é uma estética viçosa, irreverente e inventiva²¹⁵.

Como exemplo dessa mistura, expressa na cultura popular, Rolnik aproveita-se da observação feita por Darcy Ribeiro a respeito da figura de Iemanjá, deusa africana que, devorada na mistura local, passa a ser celebrada nas praias brasileiras no primeiro de janeiro, contrapondo-se ao Papai Noel europeu, celebrado no Natal das elites.

Mas entre a elite e a cultura popular brasileira emerge um modo de ser que “encarna toda a heterogeneidade dinâmica da consistência sensível de que é feita a subjetividade de qualquer brasileiro, a qual se cria e recria como efeito de uma mestiçagem infinita – nada a ver com uma identidade. (...) O banquete antropofágico é feito de universos variados incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade num mesmo caldeirão”²¹⁶, mas sobre um critério ético: seleciona-se somente os ingredientes que possibilitam a recriação de si.

Assim, poderíamos afirmar que a antropofagia, enquanto estratégia do desejo, busca a deglutição daquilo que interessa no processo de produção de diferenciação de si, sem

²¹⁴ *Ibidem*, Acesso em 24.10.05.

²¹⁵ *Ibidem*, Acesso em 24.10.05.

²¹⁶ *Ibidem*, Acesso em 24.10.05.

necessariamente, assumir a identidade do outro. É claro que nos anos 20 ainda persistiam modos de subjetivação no Brasil factíveis de classificação da subjetividade em que, de um lado estavam os colonizadores e de outro, os colonizados, com a implicação de que a subjetividade colonizada seria aquela que assume o modo identitário do colonizador. Entretanto, o que Oswald aponta é justamente esse traço antropofágico, fundante da nossa brasilidade, que, como uma linha de fuga (que desestabiliza e pede passagem) vai permitir o desmanchamento dessa divisão entre colonizadores e colonizados.

Rolnik caracteriza essa antropofagia oswaldiana como *modo de subjetivação antropofágica*. Ela descreve, então, como *subjetividade antropofágica* aquela que se define “por jamais aderir absolutamente a qualquer sistema de referência, por uma plasticidade para misturar à vontade toda espécie de repertório e por uma liberdade de improvisação de linguagem a partir de tais misturas”. Contudo, continua, Rolnik, a subjetividade antropofágica

atualiza-se segundo diferentes estratégias do desejo, movidas por diferentes vetores de força, que vão de uma maior ou menor afirmação da vida até sua quase total negação. Eles se distinguem basicamente pelo modo como a subjetividade conhece e rastreia o mundo, por aquilo que move sua busca de sentido e do critério que se utiliza para selecionar o que será absorvido para produzir este sentido²¹⁷.

É claro, todavia, que esse modo está condicionado ao grau de exposição à alteridade e depende, também, do quanto a subjetividade se permite “contaminar” pelo outro. Este modo de relação com a alteridade, onde os corpos se deixam afetar pela diferença sensível de cada um, distingue-se daquelas onde a relação depende do grau de espelhamento e de confirmação narcísica que o outro é capaz de oferecer.

Comparando o modo de subjetivação protestante que veio para o Brasil com os princípios da subjetivação antropofágica, seria possível inferir, em linhas gerais, que apesar da admiração com que a elite olhou o protestantismo, a deglutição foi apenas daquilo que a interessou, enquanto que uma parcela não muito expressiva do povo brasileiro, deixou-se afetar por essa forma de produção de subjetividade identitária, que se afirma pelo viés da racionalidade ascética. O *Manifesto Antropófago* já vaticinava: “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida”²¹⁸.

É possível, portanto, levantar a hipótese de que o modo de subjetivação antropofágico que funda a cultura brasileira, compondo com o modo de subjetivação protestante, contribuiu

²¹⁷ *Ibidem*, Acesso em 24.10.05.

²¹⁸ Oswald de ANDRADE, *Manifesto Antropófago*, <http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>. Acesso em 24.10.2005.

para a emergência no campo do visível, tanto de subjetividades que se apresentam abertas às conexões do desejo no campo social, como também, deu visibilidade a grupos de comunidades de fé regidas por um princípio identitário-figurativo, resistentes à diferença, comprometidas “com um sistema de valores assumido como essência a ser perpetuada e reverenciada”²¹⁹.

Mas esse modo de subjetivação antropofágica tem também a possibilidade de atualização em sua forma reativa, pois a estratégia antropofágica lida com forças ativas e reativas de narcisação. A expressão ativa seria aquela que se abre à alteridade possibilitando a diferenciação de si e do outro, e o critério ético que comanda tal relação seria o cuidado de si e do outro, como atividades simultâneas. Já a expressão reativa seria tanto aquela que se fecha a qualquer diferença, quanto a que se abre sem critério ético, onde o que move esse modo seria um “vale-tudo em função dos interesses do ego e não das urgências de criação de sentido colocadas pelo corpo em sua vivência coletiva, corpo em devir, marcado pela alteridade”²²⁰. Neste sentido, necessário se faz ressaltar que entre um pólo e outro (ativo e reativo)

muitos são os matizes em que estas posições se combinam em diferentes proporções. [Ou seja], há uma diversidade de modos de afirmação da antropofagia: do mais ético ao menos ético, do vale-tudo em função dos interesses da vida e do vale-tudo em função dos interesses do ego. Estes modos nunca são definitivos, pois dependem da força dominante em cada contexto da existência individual e coletiva²²¹.

O modo antropofágico de subjetivação está inscrita na subjetividade de cada brasileiro/a, e pode se expressar tanto em seu vetor (mais ou menos) reativo, quanto em seu vetor (mais ou menos) ativo, com todas as suas matizes, dependendo dos critérios éticos ou dos interesses que caracterizam as forças ativas ou reativas de narcisação. E “a prova dos nove” do modo antropofágico, através do qual se pode aferir as forças ativas e reativas é a alegria. Oswald repete duas vezes essa afirmação em seu Manifesto Antropófago: “a alegria é a prova dos nove”.

O modo antropofágico de subjetivação, com todas as suas nuances, convive e compõe com a simultaneidade de outros modos de subjetivação que vão possibilitar a emergência de diferentes configurações no social e possibilitar, também, mais tarde, a emergência da Igreja Universal com sua proposta de sacrifício. Mas a *antropofagia brasileira* continua portando devires através de sua “*vacina antropofágica*”, prescrita por Oswald em um dos Manifestos,

²¹⁹ Rolnik faz essa observação sem nomear qualquer grupo que seja. Entretanto, parece-nos apropriado o uso dessa idéia para compreender os diferentes grupos que se estabelecem sob a égide do modo de subjetivação protestante.

²²⁰ Sueley ROLNIK, *Subjetividade Antropofágica*, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html> Acesso em 24.10.05.

²²¹ *Ibidem*, Acesso em 24.10.05.

para “o espírito que se recusa a conceber o espírito sem o corpo”²²². A *vacina antropofágica* pode ser usada também para evitar a antropofagia reativa. E em alguns momentos de nossa formação histórica parece ser mais, ou menos utilizada.

O nascimento do Protestantismo ao final da Idade Média representou a configuração de um devir, uma resistência ao modo dominante de subjetivação, uma atitude de afirmação da vida. Entretanto, a corporificação desse devir o faz entrar, como diferença, na ordem da cristalização tirando-o do movimento processual, ao fechar-se na expressão de uma figura-identidade. E agora, então, na Modernidade, juntamente com outros modos de subjetivação no Brasil, e também por força da subjetivação antropofágica, uma nova diferença visível entrará nas relações de forças que irão compor novas formações históricas. Essa diferença a que nos referimos vai se expressar num processo de subjetivação da Modernidade que estamos denominando como *militância*.

Deleuze e Guattari utilizam a idéia de “personagem conceitual” para se referirem a um *tipo psicossocial* que se produz no espaço social concreto, configurando um processo que se dá no exercício do pensamento, ou seja, trata-se da representação material de um modo específico de pensar²²³. Para os autores mencionados, “*os personagens conceituais têm este papel, manifestar os territórios, desterritorializações e reterritorializações absolutas do pensamento*”²²⁴. Podemos exemplificar essa idéia mostrando que a Modernidade produziu o *militante* – compreendido, aqui, como um *personagem conceitual* moderno. O *Militante*, como um tipo psicossocial, não se restringe à dimensão política, mas também religiosa, acadêmica, etc. Para Figueiredo, a *militância* como um *modo de vida* “*figura como sintoma de toda uma época e de todo o sofrimento que lhe é inerente*”²²⁵. Mas podemos entender *militância* também de outra perspectiva: como expressão de resistência a determinadas formas de pensar e de viver.

2. A militância como modo de subjetivação - o lugar dos grupos religiosos

A *militância*, “como posição existencial básica, é característica de uma época na história da subjetivação”²²⁶ e abrange um período na modernidade brasileira que engloba diferentes práticas discursivas, simultaneamente convergentes e/ou divergentes. Como

²²² Oswald de ANDRADE, *Manifesto Antropófago*, <http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>. Acesso em 24.10.2005.

²²³ Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p. 92.

²²⁴ *Ibidem*, p. 92.

²²⁵ Luis Cláudio FIGUEIREDO, *Op. Cit.*, p. 115 (grifos do autor).

²²⁶ *Ibidem*, p. 116.

exemplo de militância em seu sentido mais completo, Figueiredo cita o jesuíta, pois, para ele, a figura do jesuíta representa a versão mais bem acabada do militante cristão. Mas, também o Protestantismo e, mais tarde, o Pentecostalismo, irão manifestar essa expressão militante que entra em sua composição de forças.

Figueiredo observa que o exercício da militância abrange variadas dimensões: política, religiosa, negócios, atividades científicas e culturais em geral, incluindo, privilegiadamente, o campo da contracultura. Para ele, a *militância como modo de vida* tem alcançado escala planetária²²⁷. Tendo atravessado toda a idade moderna, nos séculos XIX e XX, especialmente neste último, ela encontra seu pleno desdobramento.

Figueiredo esclarece que a militância expressa-se pela *identidade militante*, e “assenta-se, sustenta-se e garante-se em dois enquadres temporais: o tempo longo dos princípios e ideais e o do tempo curto das urgências”²²⁸. Em relação ao tempo longo, o modo de vida militante oferece a essa identidade a resistência indestrutível de algo que se liga à transcendência, de algo que não pertence ao mundo e, conseqüentemente, não passível às vicissitudes do tempo. Neste sentido, trata-se de uma identidade revolucionária que se define pela ligação com princípios e metas que foram fixados desde um tempo longínquo e de uma vez por todas. Já o tempo curto da militância “oferece a esta identidade a resistência de um cotidiano obturado pelas tarefas inadiáveis, pela disponibilidade ilimitada para a ação, pela diligência incessante”²²⁹. Também aqui a identidade não se define por resultados, mas pela “observância de um programa de ações repetitivo e extenuante” e ainda ligado àquele, já mencionado plano de transcendência, pois, assim como os princípios e ideais são resguardados da ação do tempo longínquo, “também a rotina é preservada e mantida com quase total independência das condições de sua efetuação”²³⁰.

Um dos traços da subjetividade militante relaciona-se a uma postura de assumir-se como alguém que se libertou da verdade aprisionante do outro, e por isso, sendo senhor de sua própria vontade, pode inventar-se a si próprio. Contudo, não basta ao militante pensar-se como ser supostamente livre, mas a consciência dessa liberdade constitui-se como força motivadora-propulsora de sua ação cotidiana, levando-o a enunciar seu modo de vida como modelo a ser seguido. Nesse sentido, a postura militante, seja ela exercida em que área for, tem por finalidade última o

²²⁷ *Ibidem*, p. 116.

²²⁸ *Ibidem*, p. 116.

²²⁹ *Ibidem*, p. 117.

²³⁰ *Ibidem*, p. 117.

fortalecimento imaginário do sujeito mediante o fortalecimento (imaginário) da sua vontade – redimida, purificada, exaltada, reunida a outras e fermentada etc – e, assim, da sua capacidade (imaginária) de exercer controle sobre o mundo, sobre a história, sobre os outros e sobre si mesmo, em primeiro lugar sobre o seu próprio corpo e sobre os movimentos e padecimentos deste corpo²³¹.

Na percepção de Figueiredo, a militância é o fortalecimento reativo de uma subjetividade acuada, sobretudo, pela desestabilização da vontade. Em sua opinião, nos séculos anteriores, a vontade podia gozar de uma posição mais sólida como princípio de unificação das identidades, mas o mesmo não acontece no contexto do Liberalismo, do Romantismo e das práticas disciplinares. Em razão disso, o militante emerge como tipo psicossocial, como vetor de produção de subjetividade onde põe em funcionamento as técnicas disciplinares (ou das tecnologias do eu) para dar conta da desestabilização da vontade. A militância expressa “a contradição entre as pretensões revolucionárias e transformadoras e a elaboração de identidades resistentes (...)”²³². Isto significa dizer que, se por um lado a militância surge como expressão reativa pela desestabilização da vontade, por outro lado ela aponta uma expressão de resistência, e neste sentido, ela estaria expressando uma possibilidade diversa, a crença num outro ideal. Parece que o problema da militância está no estabelecimento desse ideal onde se “gruda” como única saída possível – para todos, igualmente. E embora a militância tenha se expressado, sobretudo, nos partidos políticos de esquerda, ela também se relaciona como prática no campo religioso. Vejamos agora, como esse modo de subjetivação militante manifesta-se na configuração do campo religioso na modernidade brasileira.

A expressão militante do protestantismo representou um paradoxo no terreno religioso, principalmente na versão do Protestantismo de missão²³³. Se num certo momento o Protestantismo apresentou-se como um outro a ser deglutido pela subjetivação antropofágica, como estratégia para desmanchar uma forma hegemônica de religiosidade (representada pelo colonialismo católico) por suas qualidades passíveis de admiração, colocou-se, também, como pensamento teológico cristalizado, “enquadrando” a experiência religiosa dentro dos limites de uma racionalidade (própria de seu modo de subjetivação protestante) que estabelecia *a priori* quais experiências de fé eram ou não “aceitáveis”. E aqui, sim, cabe bem a observação de Figueiredo a respeito da vontade reativa do militante. O protestantismo se apresentou no

²³¹ *Ibidem*, p. 124.

²³² *Ibidem*, p. 116.

²³³ Apesar de se caracterizar como “protestantismo de imigração”, o Luteranismo apresentará, mais tarde, uma expressão militante ao compor, juntamente com o catolicismo, as práticas da Teologia da Libertação. Já o “protestantismo de missão” (como é o caso dos congregacionais, batistas, presbiterianos e metodistas) empreendeu esforços para estabelecer-se no Brasil, aproveitando o contexto favorável da época.

campo religioso como uma outra forma possível de experiência religiosa divergente da do catolicismo. Mas também “idealizou” essa experiência, compreendendo-a como única possível. Num tempo quando a subjetividade ainda se debatia com profundos sentimentos de culpa (produzidos pela repressão puritana e burguesa dos impulsos vitais)²³⁴, o perdão divino da culpa, gratuito, recebido apenas mediante a fé, significava uma forma de libertação, um modo afirmativo de organização da existência. Mas agora vivenciam-se novas forças que demandam experiências religiosas que não se circunscrevam apenas nos limites conhecidos da racionalidade protestante. Esse endurecimento do protestantismo em relação à racionalidade ascética irá provocar maior fragmentação do próprio território protestante (em suas várias expressões), como também colocará em risco sua própria continuidade existencial (ainda frágil até hoje). E o modo de ser antropofágico, estando na base da subjetividade brasileira, vai favorecer uma outra experimentação da religiosidade.

Assim, na primeira década do século XX, o protestantismo histórico teve seu território ameaçado pela chegada do pentecostalismo – que representou uma ameaça, também, ao catolicismo. A Congregação Cristã no Brasil, chegou em 1910, e um ano depois, a Assembléia de Deus (trazida ao país por dois suecos). Até então, eram “inimigos” entre si, o catolicismo, o protestantismo e as religiões afro-brasileiras.

O estabelecimento do pentecostalismo no Brasil, em princípio, afetou mais as igrejas protestantes – sobretudo, as de missão, do que, necessariamente, a igreja católica. Os Batistas, Metodistas, Congregacionais e Presbiterianos sofreram muitas divisões internas em razão de seu próprio modo identitário e exigência de homogeneidade, pois, mesmo pequenas diferenças não encontram espaço de expressão, tornando inevitáveis e frequentes as cisões. Assim, aparentemente, a razão principal de tais divisões dentro do protestantismo residia, sobretudo, na interpretação da doutrina do Espírito Santo. Mas também o modo essencialmente identitário-militante não permitindo a coexistência de diferenças dentro de seus territórios, levou à produção de comunidades religiosas contrapostas.

A racionalidade protestante tentava compreender o motivo de suas divisões. Talvez em função da temperatura dos trópicos? Ouvia-se muito expressões como “frio” e “quente” no contexto dos conflitos. Da perspectiva pentecostal, os protestantes eram considerados “frios” em espiritualidade, enquanto o pentecostalismo mostrava uma espiritualidade “quente”, “poderosa”, com o poder do Espírito Santo. Esse foi o motivo “racional”, visível, para explicar as diferenças. Mas é claro que o traço antropofágico, invisível, da subjetividade

²³⁴ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 134.

brasileira estava em atividade, mobilizando forças ativas e reativas, conflituando com os muros do modo militante, trazendo para o campo do visível o desejo em seu processo de constituição de territórios.

As igrejas Pentecostais colocaram a experiência com o Espírito Santo no centro de sua fé e prática. A evidência ou comprovação do batismo do Espírito Santo, também chamado de “recebimento da segunda bênção”, se dava, sobretudo, pela manifestação do fenômeno da glossolalia (falar em *línguas espirituais*). Adicionava-se a isso, também as curas e as falas proféticas. Seus rituais litúrgicos diferenciavam-se sobremaneira dos cultos protestantes. Estes últimos, marcados pelo racionalismo, pelo estudo sistemático da Bíblia e aspecto quase “sisudo” de seus cultos, permitiam pouca espontaneidade e expressão das emoções. Os rituais litúrgicos dos protestantes, em geral, contidos, regrados e bastante racionais, eram a expressão mesma do *modo de subjetivação protestante*.

Assim, emerge uma nova configuração no espaço religioso onde a experiência religiosa baseada mais nas emoções, parece constituir-se no marco de uma des-continuidade. Se por um lado, as continuidades são mais significativas do que as rupturas, por outro lado, as descontinuidades apontam o início de um modo de experiência religiosa diversa que tomará forma visível anos mais tarde.

Caracterizando-se como menos racional e mais emocional, menos contida e mais espontânea, menos intelectual e mais empírica, sua expansão inicial se dá ainda em território “interno”, dentro mesmo do protestantismo, mas logo se modifica em razão de seu caráter, também militante. Ou seja, em geral, era ainda o mesmo modo de subjetivação, dentro das mesmas produções subjetivas. Mas o “detalhe” pontuado – o das emoções – marca uma importante direção.

Não é por acaso que as emoções surgem com essa força de fragmentação e reconfiguração de um campo rigidamente constituído. As *emoções individuais, e o espaço público para sua manifestação* apontam para um modo de subjetivação que vai ganhando cada vez mais corpo.

Poderíamos pensar que se tratam de configurações opostas: as que primam pela razão e as que primam pela emoção. As que reconhecem o sentimento como valor e critério para juízo de verdades e as que reconhecem apenas a consciência em seu exercício racional. Aparentemente seriam configurações antagônicas. Mas trata-se de duas extremidades do mesmo processo de subjetivação capitalístico que direciona as subjetividades para um modo

de existência onde as forças reativas de narcisação dão a direção e constituem-se como vetor de produção de um modo de subjetivação que se volta para si mesmo, onde o que se faz importante são “os meus sentimentos”, “a minha experiência”, “a minha verdade”. Neste sentido, a antropofagia expressa-se em seu vetor reativo, e a militância expressa um ideal para si e para o outro a partir da sua experiência particular assumida como verdade universal. Ambos manifestam as forças reativas de narcisação. O militante que olha o outro com o objetivo de torná-lo igual nega a diferença, nega a alteridade. Expressa, desse modo, que as forças reativas surgem para apaziguar a desestabilização que a diferença do outro aponta. Quando a antropofagia, faminta por diferença, coloca-se como uma linha de fuga, ela pode ser usada em seu vetor ativo na criação do novo, mas pode, também, privilegiar o vetor reativo, quando busca deglutir de tudo um pouco, numa mistura que revela apenas a necessidade de atender os interesses do ego.

Assim, vêm cada vez mais para o campo do visível, os processos de subjetivação que irão compondo e tornando possíveis as condições de emergência da IURD. A entrada do Pentecostalismo no Brasil, embora não marque uma ruptura dentro do campo religioso brasileiro, evidencia o desassossego e a desestabilização que pedem por uma outra forma de religiosidade que permita a criação do novo – de si, do outro, da coletividade. Dessa forma, os novos entrelaçamentos no tecido social vão se constituindo como *condições de possibilidade* para a emergência da IURD e apontam um novo modo de subjetivação que começa a se configurar na contemporaneidade.

3. Um novo campo de visibilidades: as forças de narcisação

Quando falamos sobre um “novo campo de visibilidades” e colocamos aí as forças de narcisação, isso não quer dizer que tais forças já não estivessem em atividade. Elas já estavam presentes na antropofagia e na militância. O que queremos pontuar é que elas começam a se tornar muito mais visíveis agora. E vamos refletir sobre como elas se fazem visíveis no campo religioso. Lembramos, ainda, que também a militância continua “ativa” nessa formação histórica e com muito mais força na configuração social das décadas de 70 e 80, e não apenas na esfera da religiosidade. Também na dimensão política, principalmente com os grupos de esquerda.

Neste sentido, a entrada no Pentecostalismo no Brasil, em 1910, nos “diz” novas coisas. Confronta-nos com a explicitação da mobilização das forças de narcisação que até

então, não nos dávamos conta tão claramente. Como diz Deleuze²³⁵ mencionando Foucault, “é preciso pegar as coisas para extrair delas as visibilidades”. E especificamente, sobre o Pentecostalismo, é preciso pensar, então, sob “qual luz” ele pode ser visto, e em “quais enunciados ele pode ser dito”. Em nossa opinião, as forças de narcisação podem ser essa “luz” que nos permite ver mais do que uma descontinuidade no campo religioso brasileiro, mas, sobretudo, um novo processo de subjetivação em curso de se visibilizar.

No capítulo anterior, quando falamos sobre as forças de narcisação que nos “acompanham” toda a vida e dizem respeito às forças que mobilizamos no “entre” das nossas relações, mostramos, também, dois vetores que as forças de narcisação assumem: ativas e reativas. Mas entre esses dois vetores há uma multiplicidade de matizes que expressam mais, ou menos, determinada direção.

Sendo as forças de narcisação sempre presentes nas nossas relações, a forma que as nossas relações assumem – quer sejam espelhantes, idealizadoras, quaisquer outras – são atravessadas pela vontade de poder. E a manifestação da intensidade das forças *reativas de narcisação* se visibilizarão à medida em que for mobilizada a vontade do mesmo, à medida em que houver um fechamento à diferença e recusa de abertura à alteridade. Ou seja, na medida em que a própria vontade de potência se enfraquece há uma volta para si mesmo como repetição e como diminuição, como empobrecimento da potência de ser. Neste sentido, as forças reativas de narcisação são mobilizadas como uma defesa contra a fragmentação do eu em um mundo que corrói a confiança entre os indivíduos. Uma configuração subjetiva que mobiliza forças defensivas vão expressar uma subjetividade mínima, um “mínimo eu”, utilizando a expressão de Lasch. Quando a subjetividade se sente ameaçada (e isto pode acontecer em escala coletiva e daí a ansiedade se faz contagiosa) ela pode querer resistir à ameaça do “não-ser” (não integração e fragmentação) reduzindo o ser, ou seja, buscando somente a sobrevivência do eu.

As forças reativas de narcisação parecem dominantes na configuração capitalista porque o capitalismo incide sobre o desejo da subjetividade estabelecendo o que é ou não desejável e desejante. Ele mobiliza as forças de narcisação oferecendo às subjetividades objetos de consumo que prometem mais do que o objeto em si. Determinados objetos oferecem *status* a partir da sua posse, e, portanto, mais gozo e um incremento no sentimento de importância do *self* que passa a perceber um exterior que se volta para a produção de objetos para seu prazer e consumo. E por isso, o poder de captura da subjetividade no modo

²³⁵ Gilles DELEUZE, *Conversações*, p. 120.121.

de configuração capitalista e sua produção de determinados modos de subjetivação, como o consumismo, por exemplo.

Essas considerações têm por objetivo evidenciar a conexão entre a simultaneidade da demanda por um outro tipo de experiência religiosa que expresse consonância com a produção de subjetividade dominante, e as próprias forças de narcisação que parecem cada vez mais evidentes nos vários nós do tecido social. O que se quer dizer com isso, é que não se trata de coincidência a busca por determinados modos de experiência religiosa e atuais modos de subjetivação.

A própria entrada e expansão do Pentecostalismo no Brasil coloca em evidência e confirma essa nova demanda de experimentação religiosa que tem como foco a emocionalidade. O pentecostalismo, ao privilegiar a experiência emocional, aumenta a importância do caráter individual e da dimensão particularizada do indivíduo. E por isso afirmamos que se trata de uma configuração onde as forças de narcisação começam a ficar mais visíveis.

Neste sentido, tratar-se-ia de uma ilusão a religião que se pensasse como desvinculada dos problemas que afetam o Estado, a economia, a cultura, a política, o próprio modo de ser no mundo. Num dado momento histórico, a religião, desvinculando-se de uma relação oficial com o Estado, começou a participar das relações econômicas e políticas de um outro modo. Ali, o vínculo entre riqueza e ganho assentava-se em motivação religiosa. Mas no capitalismo essa situação se reverte, pois a motivação passa a ser a riqueza e o ganho, e, a religiosidade, o meio para o alcance desse alvo.

Se o protestantismo nasceu como a visibilização objetiva de uma insatisfação, um “protesto” em relação à religiosidade da época, o Pentecostalismo, por sua vez, revela o “endurecimento” do que anteriormente havia sido instituinte de uma nova forma de expressão religiosa. Entretanto, se, por um lado, o pentecostalismo parece nascer como libertação de um modo de religiosidade muito racionalizada e intelectualizada, dando espaço à expressão das emoções e da busca de milagres pela atuação do Espírito Santo, por outro lado, em relação ao comportamento moral essas igrejas pentecostais figuram com mais restrições do que as igrejas protestantes, como por exemplo, as restrições no modo de vestir, no lazer, a não aceitação do divórcio, entre outras questões cotidianas que são regidas pelos ditames da igreja. O corpo, desestabilizado por forças com fome de diferenciação e necessidade de ruptura de uma certa figura identitária, parece querer colocar a antropofagia em atividade. Mas a antropofagia que

vem para o campo do visível revela uma fagia voltada para os interesses do eu.

Neste sentido, triunfam as tecnologias do eu enquanto disciplinarização e controle dos corpos, fortalecendo a construção de um indivíduo soberano de conhecimento, com conhecimento sobre si mesmo. Isto é possível em razão de que essa forma de experimentação religiosa, valorizando o pólo da emocionalidade, vai permitir que o indivíduo valorize-se como sujeito soberano que passa a conhecer mais as “suas emoções”, “sua experiência”, “seu eu”. Há aqui, maior visibilização da valorização do sentimento como critério de verdade do indivíduo. Traços das forças de narcisação reativa se visibilizando: “importa o que 'eu' estou sentindo”, “importa a 'minha' experiência”. Desse modo, a experiência emocional como critério de verdade, ao mesmo tempo em que mobiliza as forças de narcisação, começa a apontar, por isso mesmo, o início da criação de um outro modo de se relacionar consigo: um processo que se volta cada vez mais para o escrutínio da própria “interioridade”.

A entrada, então, do Pentecostalismo no Brasil, para além de atuar como ação fragmentadora do campo religioso, constitui-se muito mais como *dispositivo*²³⁶ de mudança. E, por isso, é possível entendê-lo como *analisador*²³⁷. O pentecostalismo, com um modo de experimentar a religião com as emoções, parece ser a expressão de um mundo que começa a dar sinais de cansaço em relação à sua própria “racionalidade”, e expressa, também, o desapontamento com as promessas do Iluminismo, do Positivismo e da esperança no progresso econômico e tecnológico. Trata-se de uma subjetivação que começa a emergir como que dando conta das forças de finitude. Deleuze²³⁸ observa que as forças de finitude se fazem presentes na formação histórica do século XIX, contudo, poderíamos afirmar que tais forças de finitude se visibilizam agora, de modo mais explícito, no século XX. Uma “finitude constituinte que vem substituir o infinito originário”²³⁹ do qual o protestantismo parece ter sido uma configuração de “transição” e o pentecostalismo o aprofundamento dessa diferença atualizada no campo religioso.

Neste sentido, entre a década de 50 até final da década de 60, ocorrem muitas divisões nos vários ramos do protestantismo como fruto de um movimento de renovação carismática

²³⁶ O dispositivo, segundo Foucault, é a rede que se pode estabelecer entre elementos discursivos e não discursivos, o dito e o não dito, mudanças de posição, modificações de funções, enfim, “um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência” (Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 1993, p. 244).

²³⁷ Expressão utilizada pela Análise Institucional, diz respeito a situações ou acontecimentos (ou mesmo procedimentos planejados) que demonstram a capacidade de manifestar o jogo de forças, os desejos, os interesses numa determinada configuração. Ver: Gregório F. BAREMBLITT, *Compêndio de Análise Institucional*, p. 152.

²³⁸ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 135.

²³⁹ *Ibidem*, p. 135.

que parece ter-se iniciado com o estabelecimento dos pentecostais. Não seria isto, evidência do desassossego da subjetividade e da sua busca de suporte numa forma de religiosidade que esteja mais identificada as suas percepções sensíveis? Nesse período florescem, também, outras igrejas semelhantes ao pentecostalismo, porém, menos restritivas em relação às regras morais.

Assim, se tomamos, então, essa nova “tendência” como instrumento *analisador*, será possível constatar que não se trata simplesmente, de uma nova demanda religiosa, ou de algo que tenha nascido como efeito de um reavivamento religioso. Trata-se, antes, de um modo de subjetivação que vem se configurando como efeito da mobilização das forças de narcisação, próprias do capitalismo contemporâneo. Contudo, essas forças já haviam sido anteriormente agenciadas no modo de subjetivação antropofágico e militante – e estes continuam presentes nas configurações atuais.

Sennett analisa o declínio do homem público, mostrando que se produziu no social um excesso de ênfase na intimidade. Ele expressa essa idéia de excesso, afirmando que se produziu, no século XIX e XX (mas tendo se iniciado nos séculos anteriores) práticas que ele define como “tirantias da intimidade”. Para ele, a histeria foi uma característica que mobilizou as relações sociais do século XIX. No século XX, porém, “o narcisismo é que é mobilizado nas relações sociais por uma cultura despojada da crença no público e governada pelo sentimento intimista como uma medida da significação da realidade²⁴⁰”.

Embora a análise de Sennett pareça estar ancorada numa visão de separação entre “realidade exterior”, por um lado, e indivíduo por outro, sua análise acerca das produção social enlaçando forças reativas de narcisação parecem adequadas. Sennett observa que o indivíduo perde o interesse naquilo que lhe é exterior quando tais exterioridades não estão conformadas à sua interioridade ou não funcionam como espelhos das necessidades íntimas: “eles não podem brincar com a realidade, porque a realidade só lhes interessa quando de algum modo promete espelhar necessidades íntimas”²⁴¹.

Isto explica a razão da emergência por novas formas de religiosidade espelhantes do “eu” como respostas às necessidades íntimas produzidas pelo próprio capitalismo e pelo modo de subjetivação capitalístico. À medida que se observa na própria configuração social um movimento voltado para a proeminência das forças de narcisação observa-se, simultaneamente, que na década de 70, esse novo pentecostalismo dá lugar à diversas igrejas

²⁴⁰ Richard SENNETT, *O declínio do homem público. Tirantias da intimidade*, p. 397.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 397.

(todas bastante semelhantes entre si), mas já um tanto distantes do Pentecostalismo que se estabeleceu em 1910 (este, agora considerado “clássico”). Emergem igrejas que dão bastante ênfase à prosperidade, à prática de curas e exorcismos. Nascem aqui os grupos chamados neo-pentecostais²⁴².

No campo teológico, também nascem diversas teologias como expressão do pluralismo moderno. Contudo, pelo menos duas teologias – a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Libertação²⁴³ tomam maior proeminência nas práticas eclesiais. A primeira divide igrejas existentes e faz surgir novos movimentos e grupos religiosos. A segunda torna-se um importante instrumento de sustentação de práticas que aliam, em sua expressão militante, tanto a dimensão política (típica dos partidos de esquerda), quanto a dimensão religiosa. O caráter militante da Teologia da Prosperidade, por sua vez, se expressa apenas na dimensão religiosa, mas com efeitos importantes na dimensão econômica e política, pois, trata-se de uma teologia adaptativa e reforçadora do modo capitalístico de subjetivação.

É, então, nesse contexto, precisamente o do final da década de 70 e início de 80, que a IURD emerge e vai se estabelecendo de um modo significativamente diferenciado dos grupos neo-pentecostais. Como observa Bobsin, estamos agora, “diante de um fenômeno religioso que deita suas raízes no pentecostalismo, mas não mais se identifica com ele”²⁴⁴ (muito menos com os grupos protestantes de então).

Assim, até a década de 1980, o perfil religioso da população brasileira pouco se altera, mantendo a hegemonia católica, segundo o *Atlas da filiação religiosa*. Mas, entre 1980 e 1991, o mapa religioso brasileiro modifica-se sensivelmente, marcando duas diferenças importantes: o pluralismo religioso e a fissura na supremacia católica. De 1980 a 2000, há então, um incremento da diversificação religiosa, compondo, assim, um grande número dos que serão englobados pela nomenclatura genérica de *evangélicos*²⁴⁵. Além da redução do

²⁴² Esse momento marca a “terceira onda” do Pentecostalismo, segundo a perspectiva Paul Freston e Roberto Mariano. (Ver nota nr. 150).

²⁴³ Estas duas teologias serão detalhadas no quarto capítulo.

²⁴⁴ Oneide BOBSIN, *Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência?*, p. 24.

²⁴⁵ A expressão “evangélico/a” popularizou-se aproximadamente na década de 80-90 emergindo como uma necessidade de caracterizar o campo religioso brasileiro contraposto ao catolicismo e aos cultos afro. É possível que sua origem, por um lado, se relacione, também, ao nascimento de igrejas cristãs que se recusavam a uma denominação, fugindo da ligação com o protestantismo, embora dele pouco viessem a diferenciar em essência. Por outro lado, igrejas dissidentes de várias denominações diferentes utilizaram essa expressão como parte de seu novo nome, como por exemplo, “Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo” etc. As igrejas com essa característica nasceram entre as décadas de 60 a 90. A expressão “evangélico/a”, atualmente, é utilizada popularmente, (principalmente na mídia), para designar todo o tipo de igreja cristã, não católica. Um dado interessante: no recenseamento demográfico de 1980 não aparece o termo evangélico como critério classificatório. Já no censo de 1991 surge o termo “evangélica” como critério de classificação, designando, por exemplo, “evangélica tradicional” e “evangélica pentecostal”. Cesar

número de católicos, também há, simultaneamente, um crescimento expressivo no número de pessoas que dizem não ter religião.

O recenseamento demográfico de 2000 não apenas confirma a tendência observada ao longo da década anterior (1980-1991), mas sobretudo revela a sua aceleração: os católicos perdem 9,4 pontos percentuais e representam agora 73,9%, ou seja, cerca de três quartos da população do país. Ao contrário, os evangélicos crescem 6,6 pontos, sendo os pentecostais o principal motor desta transformação²⁴⁶.

As décadas de 60 a 90 apresentam profundas transformações produzidas em escalas planetárias, com efeitos significativos nos processos de subjetivação. No Brasil, vemos o fim da ditadura (1985) e maior abertura econômica, significando, com isso, a implantação de uma política neoliberal que vem acentuar ainda mais as desigualdades sociais. A queda do muro de Berlim (1989) faz cair também os sonhos (ou a fantasia) de uma militância que acreditava na possibilidade concreta e real de um outro mundo com mais igualdade e justiça sociais. A luta por direitos humanos se dá também em escala planetária. Os progressos tecnológicos operam profundas transformações na vida no planeta, em todas as suas dimensões: no trabalho, no lazer, nas relações, no aumento da média de vida. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que aumenta a possibilidade da qualidade de vida do ser humano, também aumentam os processos de “exclusão social” ou “desfiliação” – expressão que vem identificar um processo de construção de um vácuo que separa uma minoria que desfruta dos bens e da riqueza produzida no mundo e uma maioria sem condições mínimas de existência.

Não é por acaso, também, que as práticas terapêuticas se difundem²⁴⁷. A valorização do ser, em sua instância individual, faz crescer o individualismo e a preocupação por si mesmo.

Lasch observa que o imaginário dominante das décadas de 60 a 80²⁴⁸, em função da dependência da tecnologia que ninguém parece compreender ou controlar, além da

Romero JACOB [et al.], *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, p. 221.

²⁴⁶ Cesar Romero JACOB [et al.] *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*, p. 33.

²⁴⁷ A década de 70, por exemplo, é marcada, segundo alguns autores como um “boom psicanalítico”. E as práticas psicoterápicas se popularizam nas décadas seguintes. Ver: Jane A. RUSSO, Uma leitura antropológica do mundo “psi”. http://www2.uerj.br/~cliopsyche/site/revistamemosine/LIVRO%20CLIO1%20PARA%20INTERNET/artigo%206site.htm#_ednref13. Acesso em 10 de agosto de 2005. Lasch também observa que “a conversão do trabalhador em consumidor de mercadorias foi em breve seguida por sua conversão em um consumidor de terapias destinadas a facilitar o seu 'ajustamento' às realidades da vida industrial”. Ver: Christopher LASCH, *O mínimo eu*, p. 37.

²⁴⁸ Lasch tem por referência a sociedade estadunidense e a Europa. Contudo, a abertura econômica e o processo de globalização da economia e da cultura faz com que esse mesmo processo, resguardadas as devidas diferenças e graus se fizessem sentir também na sociedade brasileira, embora não das décadas de 60 a 70, mas de uma forma mais sensível nas décadas seguintes.

proliferação dos grupos de protestos que afirmam a “personalização”, originam-se, segundo ele, do sentimento de que estranhos controlam a nossa vida. Assim, o imaginário dessa época é o da “vitimação e da paranóia, de estar sendo manipulado, invadido, colonizado e ocupado por forças estranhas”²⁴⁹.

As lutas políticas, principalmente as militâncias políticas de esquerda, foram substituídas por movimentos sociais em defesa das minorias e de grupos marginalizados, como bem observa Castel²⁵⁰. Isto também se configura no campo da Teologia, por exemplo, a Teologia da Libertação, além da militância, luta em defesa do pobre, do mesmo modo, com suas especificidades, a Teologia Negra, a Teologia Feminista, entre outras, constituem-se em discursos reveladores de uma prática discursiva coordenada – que se volta para temas da vida íntima e do cotidiano. É a idéia de libertação que passa a ser sutilmente produzida em diferentes práticas discursivas. E é justamente aqui, que nascem as igrejas chamadas neopentecostais, cujo discurso não enfoca mais a salvação, como as igrejas tradicionais. Seu enfoque substitui a noção de salvação – agora enfraquecida ou até mesmo desprovida de sentido - pela idéia de libertação.

Assim, o contexto industrial e pós-industrial levou a uma complexificação da vida, com exigências muito maiores de elaboração na subjetividade, e com uma competição acirrada entre os indivíduos. E é neste sentido, então, que vários estudiosos passaram a identificar esse tempo, como uma “era narcísica”. É Narciso quem emerge, agora, como *personagem conceitual*. As forças de narcisação, dando as coordenadas no modo de ser contemporâneo, levam a uma produção dominante que fazem as subjetividades voltarem-se para si mesmas, fechando-se à alteridade, à diferença, privilegiando as forças reativas de narcisação.

Quando as forças de narcisação mobilizam-se em defesa de uma “estratégia de sobrevivência”, uma “cultura do sobrevivencialismo”, também a escolha por uma determinada experiência religiosa que responda a esse anseio passa a ter lugar. Isso leva Bobsin a suspeitar que as expressões religiosas adeptas da Teologia da Prosperidade “provê os excluídos de meios simbólicos que apresentam alguma eficácia na luta pela sobrevivência²⁵¹”. Mas, sem dúvida, a antropofagia brasileira manifesta aqui sua captura nesse movimento, pois a “mistura religiosa” que aí se realiza evidencia uma deglutição cujo critério baseia-se no atendimento dos interesses do eu. E essa mistura constituir-se-á numa oferta de “alimento

²⁴⁹ Christopher LASCH, *O mínimo eu*, p. 35.

²⁵⁰ Ver: Robert CASTEL, *A gestão dos Riscos*, 1987.

²⁵¹ Oneide BOBSIN, *Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência*, p. 36.

espiritual” que vai participar ativamente nos agenciamentos do desejo no campo religioso.

Assim, parece fazer sentido o aparecimento de religiosidades “capitalísticas” quando

a vida cotidiana passou a pautar-se pelas estratégias de sobrevivência impostas aos que estão expostos à extrema adversidade. A apatia seletiva, o descompromisso emocional frente aos outros, a renúncia ao passado e ao futuro, a determinação de viver um dia de cada vez – tais técnicas de autogestão emocional, necessariamente levadas ao extremo em condições extremas, passaram a configurar, em formas mais moderadas, a vida das pessoas comuns em condições de uma sociedade burocrática, amplamente percebida como um vasto sistema de controle total²⁵².

Desse modo, os processos de subjetivação imanentes à emergência da IURD dão condições plenas para seu aparecimento no cenário religioso brasileiro.

III - A emergência da Igreja Universal do Reino de Deus e as dobras da subjetivação contemporânea

As reflexões feitas até aqui nos ajudam perceber que o plano de inscrição onde a IURD emerge não apenas possibilita-lhe o nascimento como também define-lhe os traços. Também as instituições nascem como *dobra do fora*. Nesse sentido, parece um tanto óbvio afirmar que essa expressão religiosa, com esses traços, só poderia nascer nesse tempo. A mesma conclusão se aplica às outras formações religiosas descritas até aqui.

Assim, ao apontar agora, as dobras da subjetivação contemporânea²⁵³, será possível construir uma visão ainda mais acurada a respeito das possibilidades de emergência da IURD, pois, como afirma Rolnik,

a facilidade que tem o brasileiro para desaderir de modelos vigentes de comportamento e deixar-se contaminar por tudo aquilo que se apresenta, o torna mais vulnerável para engolir qualquer coisa, sem medo de desterritorializar, e portanto sem conflito. É certamente isto o que deixa o brasileiro tão à vontade na cena neoliberal contemporânea, mais do que ocorre em outros países com um nível semelhante de desenvolvimento econômico²⁵⁴.

E, como será possível perceber, a subjetividade antropofágica, exposta à militância religiosa e à força do neoliberalismo globalizado, possibilitará a emergência de uma forma de

²⁵² *Ibidem*, p. 49.

²⁵³ Aproveito aqui, as dobras da subjetivação contemporânea como propostas por Rosane Neves da SILVA, *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*, p. 131-136. Entretanto, faço algumas adaptações considerando certas especificidades da configuração das décadas de 70 e 80.

²⁵⁴ Sueley ROLNIK, *Subjetividade Antropofágica*, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html> Acesso em 24.10.05.

religiosidade que expressará a composição de uma mistura com a cor-sabor local (pois mistura os diversos traços da pluralidade religiosa no Brasil) e com as demandas globais de uma forma de religiosidade que se apresente “flexível”, como flexíveis são as tendências de mercado a todo momento.

Vejamos, então, de que forma a produção de subjetividade contemporânea capitalista e globalizada se mistura aos modos de subjetivação imanentes à emergência da IURD, possibilitando-lhe uma configuração visível.

Primeira dobra: O culto ao corpo

Vimos que no modo de subjetivação produzido pela Reforma, a relação com o corpo estava ligada à salvação e ao trabalho, e portanto à disciplina do corpo pelo trabalho (mas a disciplina, aí, está ligada à questão da salvação). Isto era alcançado a partir da tecnologia do pastor pastoral e do exercício da razão através da racionalidade ascética. Já no estabelecimento do capitalismo, a disciplinarização dos corpos torna-se necessária, uma vez que o modo capitalista de organização das relações de produção necessita de “corpos dóceis”, aptos a serem manipuláveis, possibilitando desse modo o controle dos corpos no interior dos espaços de produção.

Assim, enquanto na Idade Média o corpo vivia a ansiedade corporificada pela culpa e medo, no Protestantismo e início do estabelecimento do capitalismo o corpo experiencia, pela ascese intramundana e necessidade de salvação individual, o início da fabricação de um corpo “individuo”. No estabelecimento do capitalismo temos um corpo disciplinado através da vigilância pelos meios de produção. E o corpo chega, na década de 70 e 80, mais “valorizado”. Mas, sobretudo “padronizado”. Os modelos a serem seguidos exercem verdadeira tirania, produzindo, simultaneamente à sua valorização, também a ansiedade da auto-modelação. Para além do cuidado com o corpo, que tem valor dado também pelo Capital, começa a emergir um verdadeiro “culto ao corpo”.

Este “culto aos corpos” leva a uma proliferação das academias de ginásticas e a uma busca cada vez maior de prazer físico e de sensações de bem-estar. Em relação à modelização do corpo, além do controle físico pelo esporte e produtos *diet-light*, surgem, também, as cirurgias estéticas “reparadoras”, ou mesmo modificadoras de partes do corpo conforme a vontade do indivíduo, a lipoaspiração e a lipoescultura.

Na contemporaneidade, a disciplina do corpo não deixa de existir, pois é no corpo onde se atualizam as normas, valores e relações de poder de cada configuração social. Mas no capitalismo tardio não se torna mais necessária a vigilância dos corpos, no modo como se realizava anteriormente. O “controle” do corpo, na contemporaneidade, é realizado de uma forma muito mais sutil e eficaz, e no século XXI, o culto ao corpo é muito mais visível do que ao final da década de 70 e 80, época da emergência da IURD. Entretanto, foi aí que o culto ao corpo começou a ser percebido de modo visível, através da proliferação das academias de ginástica, dos centros de estética corporal (“*spa*”), do “lançamento de modelos padrões” a serem seguidos e da disseminação dos produtos alimentares tidos como “saudáveis”. Desse modo, o sentimento de vergonha integra-se ao “pacote” da produção padrão quando não se alcançam os modelos estabelecidos como ideais.

A sociedade do culto ao corpo cobra seu preço não apenas pela produção do sentimento de vergonha. A observação desse custo leva Rolnik a afirmar, na década de 90, que há uma produção de “desestabilização exacerbada de um lado e, de outro, a persistência da referência identitária, acenando com o perigo de se virar um nada, caso não se consiga produzir o perfil requerido para gravitar em alguma órbita do mercado”²⁵⁵. Assim, a desestabilização de um lado e a exigência identitária de outro, faz com que

os vazios de sentido sejam insuportáveis. É que eles são vividos como esvaziamento da própria subjetividade e não de uma de suas figuras. (...) Tais experiências tendem então a ser aterrorizadoras: as subjetividades são tomadas pela sensação de ameaça de fracasso, despersonalização, enlouquecimento ou até de morte. As forças, ao invés de serem produtivas, ganham um caráter diabólico; o desassossego trazido pela desestabilização torna-se traumático.

Em razão disto, tenta-se anestesiá-lo, de algum modo, a sensação de desestabilização que o corpo sofre: quer pela utilização de drogas farmacológicas visando dar conta das depressões e estresse, quer pelas drogas alucinógenas, livros de auto-ajuda, ou mesmo através de exorcismos que identificam nesse corpo que sofre, diversos e variados demônios.

É por volta da década de 80, também, que emergem doenças do tipo “síndrome do pânico”²⁵⁶. A síndrome do pânico é experimentada quando a subjetividade ultrapassa seu limiar de suportabilidade dos processos de desestabilização. Configura-se no corpo a sensação

²⁵⁵ Suely Rolnik, *Toxicômanos de Identidade: subjetividade em tempos de globalização*, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html>. Acesso em 24. 10.05.

²⁵⁶ A primeira classificação diagnóstica oficial de síndrome do pânico ocorreu em 1980, com a publicação do DSM III – Diagnostic and Statistical of Mental Disorders (atualmente em sua quarta edição – DSM IV). Informação obtida no seguinte endereço: <http://www.psicoterapia.psc.br/scarpatto/panico.html>. Acesso em 30.11.05.

de morte: o coração dispara parecendo querer explodir, o pulmão deixa de respirar, etc. Desse modo, o corpo que sofre da síndrome de pânico passa a ter um profundo medo de estar sozinho, precisando andar acompanhado. Trata-se de um sintoma próprio da sociedade capitalista, competitiva, com grandes exigências à subjetividade.

A proposta iurdiana que enxerga o corpo que sofre, sem culpabilizá-lo com noção de pecado ou falhas, não apenas oferece uma explicação (espiritualizada) para a causa do sofrimento físico. Ela oferece, também, uma técnica para lidar com os mesmos.

Segunda dobra: a flutuação permanente

Embora o modo de subjetivação capitalístico continue produzindo segmentação e homogeneização, nesse momento específico das décadas de 70 e 80 ele o fará a partir de um outro tipo de relação consigo. A regra singular segundo a qual as sociedades de controle (já não estamos mais nas sociedades disciplinares) “vão forjar um novo tipo de relação consigo é a de uma ‘estratégia sem estrategista’, ou seja, uma regra flutuante como são as flutuações das moedas no mega-mercado mundial”²⁵⁷.

Esse modo de agir sobre si a partir dessa regra flutuante, vai se expressar de um modo muito particular na década de 70 e 80. Não apenas um novo tipo de individualismo se fará sentir como também se perceberá uma maior atenção da subjetividade voltada para si mesma: forças de narcisização reativa que desconsidera o cuidado do outro e fecha-se sobre si mesma.

Para melhor entender como isso acontece, vejamos a modificação que se dá na forma de individualismo que emerge na década de 70 e 80. Para isso, será necessário retroceder, brevemente, um pouco mais no tempo. O cientista social francês, Robert Castel, observa que ao final do século XVIII o social convivia com pelo menos duas formas de individualismo: o negativo e o positivo. O individualismo negativo emerge como efetivação de “um ‘rebuliço’ de posições individualizadas, no sentido de que são desligadas em relação às regulações tradicionais e que novas regulações ainda não estão firmemente impostas. Individualismo ‘negativo’ porque se declina em termos de falta de consideração, falta de seguridade, falta de garantia e de vínculos estáveis”²⁵⁸. Já o individualismo positivo seria aquele que tenta

²⁵⁷ Rosane Neves da SILVA, *Op. Cit.*, p. 132.

²⁵⁸ Robert CASTEL, *Metamorfoses da questão social*, p. 598.

recompor o conjunto da sociedade sobre uma base contratual²⁵⁹.

Assim, faz-se uma passagem desse tipo de individualismo do século XVIII, visível especialmente no campo do trabalho, para um tipo de individualização, agora no capitalismo tardio, que passa a exigir que o indivíduo demonstre não apenas “saber trabalhar”, mas também “saber vender” e “se vender”. A nova produção de individualização que emerge na década de 70, pode ser identificada, então, como “flexibilização” do indivíduo. Essa flexibilização demanda do trabalhador da década desse período não apenas que ele próprio construa sua identidade profissional, mas que ela “seja reconhecida numa interação que mobiliza tanto um capital pessoal quanto uma competência técnica geral”²⁶⁰.

Este individualismo flexibilizado não se restringe apenas à dimensão do trabalho. Para comprovar isto, Castel cita o exemplo do próprio ciclo da vida como algo que se torna flexível, como se pode perceber no prolongamento de uma pós-adolescência, na saída prematura do emprego e mesmo numa velhice que se recua cada vez mais para longe. Percebe-se também aí, um interesse cada vez maior dedicado a si mesmo, e que foi identificado por vários escritores como uma cultura do narcisismo, ou era do vazio²⁶¹.

Assim, essa regra flutuante, sendo, portanto um modo como a subjetividade lida consigo mesma com o outro e com o mundo, na década de 70 funciona na configuração de novos modos de individualização. Para Castel, “tal processo apresenta efeitos contrastantes, pois reforça o individualismo ‘positivo’ e ao mesmo tempo, dá origem a um individualismo de massa minado pela não-segurança e pela ausência de proteções. [...Exige-se dos indivíduos], inclusive os mais carentes que enfrente com seus próprios meios os sobressaltos devido ao nascimento da sociedade industrial”²⁶².

Neste contexto, é compreensível que as forças reativas de narcisização tendam a ser dominantes, uma vez que a busca pela sobrevivência, como mostrou Lasch a respeito da cultura do narcisismo nas décadas de 70 e 80, passa a ser a maior exigência nesse período de produção subjetiva. Neste sentido, a exigência da flexibilidade só pode encontrar espaço de expressão em corpos maleáveis, modelados, como vimos na primeira dobra. Essa mesma regra de flutuação permanente irá expressar, nos primeiros anos do século XXI de outro

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 598.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 601.

²⁶¹ Conforme Christopher LASCH: *A cultura do narcisismo* (1983); *O mínimo eu - Sobrevivência psíquica em tempos difíceis* (1986); Gilles LIPOVETZKY: *A era do vazio* (1983); Richard SENNETT, *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade* (1988).

²⁶² *Ibidem*, p. 605.

modo, embora revelando a continuidade da regra. Trata-se, agora, do hiperindividualismo. Neves da Silva observa que “nós podemos dizer que em nossa cultura contemporânea é precisamente este tipo de relação com o fora que muda, produzindo assim um outro tipo de relação consigo. No momento em que todos os valores se equivalem, o cuidado de si perde toda a relação a uma exterioridade e fecha-se sobre si mesmo. A passagem neste mundo fica marcada por uma atenção e um interesse excessivos dirigidos para o próprio eu e também, pelo quanto podemos levar vantagem sobre os outros”²⁶³.

Terceira dobra: o pensamento único como critério de verdade

Essa terceira dobra tem sua realização mais plena agora no século XXI. Entretanto, podemos afirmar que na década de 70 e 80 tratava-se de uma produção que já se podia sentir, especialmente pela dureza com que o “pensamento único” foi imposto. Ele se impôs ao preço da ditadura e da alienação.

Ao abordar as práticas “psi” no Brasil do “Milagre”, na década de 70, Cecília Coimbra observa que ao mesmo tempo em que se marca na história brasileira a repressão da ditadura militar, esta fica ocultada pela imagem de tranquilidade que se produz junto com a idéia de progresso, de bem-estar, de euforia. Para tanto, fez-se necessário o incremento ao consumismo e a necessidade de ascender socialmente. Coimbra observa que “acredita-se na excelência do sistema e as pessoas crêem que ‘subir na vida’ depende de suas virtudes pessoais, de seus méritos”²⁶⁴. É o pensamento único funcionando com todas as suas forças. E ele se expressa tanto na imposição da ditadura quanto na militância por um outro tipo de sociedade. Na década de 70 e 80 a figura do subversivo opunha forças ao pensamento único do tipo capitalístico, mas também militava por um outro modo de pensamento único, que se expressou tanto no campo religioso (TdL) como na militância política de esquerda. E, agora, nos primeiros anos do século XXI, o pensamento único continua eficaz, pois aceita-se as regras do mercado como se “fora dele não houvesse salvação”.

Duas categorias foram bastante disseminadas, nas décadas de 70 e 80, no Brasil: a do “subversivo” e a do “drogado”. A do subversivo se liga à militância da luta armada. A do

²⁶³ Rosane Neves da SILVA, *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*, p. 133.

²⁶⁴ Cecília Maria Bouças COIMBRA, *Práticas “Psi” no Brasil do “milagre”: algumas de suas produções*. Este artigo é uma síntese de parte da tese de doutorado da autora que foi publicada em livro: *Guardiães da Ordem: uma viagem pelas práticas “psi” no Brasil do “milagre”*. Disponível na Internet, em: <http://www2.uerj.br/~cliopsyche/site/livros/cliol/praticaspsinobrasildomilagre.htm> Acesso em 30.11.2005.

drogado surge ainda como categoria “desviante”. Ao mesmo tempo, sobretudo na classe média, “há um modelo de família que compra, investe, viaja, ascende socialmente [e] é o modelo que se fortalece com o ‘milagre brasileiro’, em que o privado torna-se o refúgio contra os terrores da sociedade²⁶⁵.”

Enquanto a classe média refugia-se no privado (e busca as terapias), as classes desprivilegiadas deixam-se atrair, paulatinamente, por um modelo de religião que promete a possibilidade de subir na vida por seus próprios méritos, apenas pelo uso da fé. Nesse sentido, compõem esse período uma pluralidade de comportamento sob o mesmo auspício do pensamento único: na adaptação e acomodação a ele; na tentativa de resistência pela subversão ou prática de uma religiosidade que luta por uma salvação coletiva e libertação econômica do modelo vigente; mas há, também, um contingente populacional que não chega a tomar conhecimento da situação política vivida nesse período, oferecendo-lhe, portanto, nenhuma resistência.

Assim, o pensamento único nesse período tem também um efeito de produzir uma visão intimista da sociedade, onde as pessoas voltam-se para dentro de si mesmas, fortalecendo a privacidade familiar e a “interiorização” das subjetividades. Em razão do aumento nas questões voltadas para o “interior” e na busca de conhecimento de si mesmo, ocorre um “boom” da psicologia e da psicanálise nas classes média e média alta.

Nesse contexto, e sob a regra do pensamento único, a Igreja Universal do Reino de Deus, iniciando suas atividades desde as classes mais pobres, faz a seu modo, o que a Psicologia e Psicanálise faz nas classes média e média alta. Macedo observa:

A Igreja Católica e as igrejas protestantes liberais estão se mancomunando, no sentido de fazer algo em prol da sociedade, começando pelo combate aos males sociais e penetrando no campo das ideologias que ‘poderão mudar o mundo’. O grande erro é que, embora o homem viva em sociedade, o seu maior problema está dentro de si. Mesmo que os males exteriores sejam extintos, ainda assim o ser humano será eternamente infeliz se não conhecer o Senhor Jesus²⁶⁶.

O culto contemporâneo de si, valorizando a experiência individual e intimista, aliado ao pensamento único que dita o que tem e o que não tem valor (e o que tem valor é a capacidade de consumo, as sensações de bem-estar e a felicidade), vai compor com a dupla captura da quarta dobra, o modo de subjetivação desse período, criando, assim, as condições de possibilidade para a emergência e estabelecimento da Igreja Universal.

²⁶⁵ *Ibidem*, p.2

²⁶⁶ Edir MACEDO, *A Libertação da Teologia*, p. 64-65.

Quarta dobra: a crise permanente

Uma vez que a quarta dobra diz respeito, na configuração capitalista, à dupla captura, essa dobra vai se atualizar através da idéia de *crise permanente*. Para Deleuze e Guattari, a crise é um “meio imanente ao modo de produção capitalista”. E é justamente por isso “que as coisas só funcionam bem com a condição de desarranjar-se”²⁶⁷, pois, quanto mais as coisas se desarranjam, mais eficaz se torna o poder capitalístico. Assim, a maior parte das instituições de confinamento passa a experimentar uma crise generalizada, levando a sociedades de controle a uma “gestão de microconflitualidades”, como observa Hardt²⁶⁸.

Uma das crises que caracterizam as décadas de 70 e 80, entre outras, é a crise da família, onde esta passa a ser culpabilizada por todas as formas de “desvio” dos jovens (quer dos subversivos, quer dos drogados). Busca-se na intimidade da vida privada, na família e no próprio indivíduo, as origens do males diversos, desconsiderando a produção social como o plano de inscrição do qual as subjetividades são co-extensivas. Contudo, efetiva-se menos a produção de culpa e muito mais a produção da vergonha. Na objetivação do indivíduo, mediada pelas ciências humanas, encontram-se explicações científicas para o comportamento humano. Desse modo, a culpa ao ser compreendida desde uma perspectiva científica começa a ser minimizada, mas em seu lugar começa a ser produzido o sentimento da vergonha.

Para dar suporte a essa família envergonhada (por falta de manejo dos filhos), proliferam-se os manuais de orientação aos pais e a busca por psicoterapias, “esvaziando-se, as funções parentais”, como observa Neves da Silva²⁶⁹.

Essa gestão das microconflitualidades produzidas pela crise permanente diz respeito não só a família, mas também à escola, à fábrica, à prisão, etc. Ela diz respeito, ainda, ao próprio modo de funcionamento da sociedade atual. Nas décadas de 70 e 80, entretanto, as crises eram organizadas em torno de um conflito central (por exemplo, a sociedade capitalista contra a comunista, a família que tinha filhos subversivos que participavam da luta armada, etc). Na atualidade essa crise ainda se faz presente, afinal trata-se da permanente crise da qual o capitalismo se alimenta. Contudo, percebe-se que agora a sociedade passa a se organizar como “uma rede flexível de microconflitualidades”, usando a expressão de Hardt, proliferando as contradições, generalizando as crises ao ponto de se caracterizar o que ele vem

²⁶⁷ Apud Rosane Neves da SILVA, *Op. Cit.*, p. 135.

²⁶⁸ Michael HARDT, *A sociedade de controle*, p. 367.

²⁶⁹ Rosane Neves da SILVA, *Op. Cit.*, p. 136.

designar por uma “oni-crise”²⁷⁰.

Assim, a dupla captura funciona na crise generalizada do seguinte modo: ao mesmo tempo que ela demanda novas formas de invenção – que sejam libertadoras da crise, no sentido de inventar saídas criativas – embaralha-se os códigos, e fornece-se respostas que “acalmam”, pois “o capital não apenas se nutre dessa tensão agravada e dessa força de invenção turbinada, mas ambas constituem sua principal fonte de valor, seu mais rentável investimento”²⁷¹.

Neste sentido, as saídas oferecidas como libertação da crise acabam por fortalecer ainda mais o poder do capitalismo, confirmando o pensamento único de que não existe outra alternativa. Rolnik observa que “isso não é pouca coisa, pois fora desse território corre-se o risco de morte social – por exclusão, humilhação, miséria, quando não por morte concreta – como uma célula morta do corpo coletivo”²⁷².

A subjetividade vive essa crise generalizada e permanente interpretando a desestabilização como “necessidade de ser feliz”, ou até mesmo como “dever de ser feliz”. A dupla captura se dá, então, quando o sujeito apropria-se de uma promessa de felicidade que expressa menos a resposta à sua busca e muito mais o aprisionamento do seu próprio desejo. A dupla captura se manifesta em várias instâncias. Também na esfera da religiosidade.

As dobras da subjetivação contemporânea aqui apresentadas colocam em evidência as condições de possibilidade para a emergência da IURD. Elas nos levam a perceber a convergência nas coordenadas de produção de subjetividade capitalística que tomam forma cada vez mais visíveis nas décadas de 70 e 80. E nos levam a pensar, também, que as forças de narcisação, nos dias atuais, vêm se configurar numa versão predominantemente reativa, como se pode ver pela obsessiva busca de felicidade e de sensação de bem-estar a qualquer preço, expressando, desse modo, uma preocupação que se limita aos horizontes do eu, e ao atendimento das necessidades individuais.

Vejamos agora, de que modo a religiosidade contemporânea, como a expressa pela Igreja Universal, se atualiza nas dobras da subjetivação possibilitando a produção de uma *subjetividade religiosa capitalística*.

²⁷⁰ Michael HARDT, Op. Cit., p. 371.

²⁷¹ Suely Rolnik, *A vida na berlinda*, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html> Acesso em 30.11.05.

²⁷² *Ibidem*. Acesso em 30.11.2005.

IV - A produção de uma subjetividade religiosa capitalística

Em vários locais de funcionamento da IURD em Portugal pode-se encontrar junto à inscrição “Pare de Sofrer”, uma outra designação que a diferencia: *Centro de Ajuda Espiritual*. Também outras placas anunciam: *Sessão espiritual* às 7:00h, 9:00h, 12:00h, 15:00h e 19:00h.

No programa de televisão da IURD, na Rede Record, veicula-se a propaganda para as reuniões de domingo: *Terapia Espiritual*. Na página da internet, ela divulga os endereços de seus *Centros de Ajuda Coletiva*.



Centro de *sessão espiritual* facilmente pode ser associado aos Centros Espíritas de orientação Kardecista. As chamadas para as reuniões de terça-feira, *Sessão de Descarrego*, podem ser associadas aos cultos afros. A “Terapia do Amor” aos sábados e a “Terapia Espiritual” aos domingos revela a popularização e utilização de algumas idéias do campo da Psicologia.

Especialmente nos últimos anos, a IURD faz questão de desassociar suas reuniões com a palavra “culto”, normalmente usada no universo evangélico. Seus convites não são para os cultos, mas para as “reuniões”. São raras as vezes em que o pastor usa a palavra culto para se referir a alguma de suas reuniões.

As “correntes” com ofertas de sacrifício são oferecidas em todas as reuniões, e de certo modo lembram as novenas católicas²⁷³. Sua página na internet convida para as “reuniões da felicidade” - sendo cada dia, um tema específico: prosperidade/negócios, curas/d Descarrego, família, relacionamento conjugal, libertação de demônios.

Quando a IURD se apresenta como centro de ajuda espiritual e/ou coletiva, ela oferece ajuda para lidar com os sofrimentos próprios da contemporaneidade. Ela lista sofrimentos tais como: “depressão, ataque de pânico, dores de cabeça, ansiedade, desemprego, solidão, alcoolismo, envolvimento com drogas, problemas familiares, dívidas e doenças graves: câncer e vírus do HIV”²⁷⁴.

Ela se apresenta com uma promessa atrativa: promete a felicidade identificada nas chamadas para as “Reuniões da Felicidade” e no slogan: “Pare de sofrer”, nas mais diferentes línguas. Ela garante que “depois do atendimento, as pessoas que realmente buscam a presença de Deus mudam o seu comportamento diante da vida e encontram a solução para todos os seus problemas. Elas, finalmente, conseguem encontrar a felicidade...”²⁷⁵ Os centros estão abertos todos os dias da semana, durante todo o dia. Dependendo do país, são realizadas de 3 a 7 reuniões por dia.

Como uma grande mãe que dá ao bebê o sentimento de completude, a IURD se

²⁷³ Diferentemente das novenas católicas onde o fiel faz suas “promessas” a serem pagas se a bênção for alcançada, na IURD as correntes de sacrifício exigem primeiramente a oferta sacrificial, como prova de fé e condição para o alcance da bênção desejada.

²⁷⁴ <http://www2.arcauniversal.com.br/arcanews/integra.jsp?cod=23959&codcanal=36> Acesso em 20.04.04

²⁷⁵ <http://www2.arcauniversal.com.br/arcanews/integra.jsp?cod=23959&codcanal=36> Acesso em 20.04.04

constitui, ao mesmo tempo, numa Agência de empregos, numa Assessoria Empresarial, num Complexo Hospitalar, Hospital Psiquiátrico, Escritório de Advocacia, Clínica Psicoterápica e, até mesmo, numa Agência de Matrimônios (semelhante ao “Alma Gêmea”). Um espaço multifuncional que presta serviço a quem sofre, temperado com o gosto da diversidade religiosa encontrada nas Casas de Religião, no Catolicismo, no Protestantismo, Pentecostalismo e nos “sem religião” da Nova Era. Parece que aqui nada falta. Nem Educação. Na IURD, o indivíduo é ensinado a “agir a sua fé”. Ou seja, ele é *educado no modelo terapêutico-religioso*. Segundo seus pastores, as pessoas são instigadas a “usar a inteligência”. Também não faltam alternativas de lazer, ofertas de literatura religiosa e música do mundo *gospel* em suas livrarias, situadas em muitos de seus templos. Entre as opções, a oferta de um pacote turístico a Israel, a Cidade Santa, para participar do ritual da “Fogueira Santa de Israel”, realizada duas vezes por ano. “*Quero muito ir lá de novo, mas agora tenho medo dessas guerras*”²⁷⁶, diz uma senhora em Portugal.

Dessa forma, a IURD coloca-se como objeto de desejo, como “sonho de consumo” que vai completar o que falta ao indivíduo. Só ela pode trazer a sensação de felicidade que se coloca como sentido último da vida. Estabelece-se uma relação transferencial idealizadora: “ela possui a felicidade e o poder que necessito”. Onde encontrar esse “objeto total”? À disposição, endereços e telefones dos Centros localizados em todos os estados brasileiros, Europa, América do Sul, África, América Central, Ásia e América do Norte. Quase 87 países.

Que modo de subjetivação e tipo de religiosidade se produz numa igreja com tais características? Os relatos das reuniões, apresentados na *Introdução* desse estudo e também no início desse capítulo, apontam uma religiosidade que se assenta mais em rituais do que em princípios teológicos e doutrinários. Enquanto o modo de subjetivação protestante leva à formação de uma subjetividade de tipo identitário em função da aceitação de um conjunto de preceitos transcendentais e regras morais fundadas na racionalidade ascética (cognição separada e em preeminência sobre a emoção), na IURD os rituais permitem a mobilização das forças reativas de narcisação porque constituem-se como “resposta” imediata ao desejo de fusão com uma figura grandiosa e onipotente e possibilita ao corpo o apaziguamento imediato da sensação de ansiedade, sem que seja necessário tempo de elaboração do sofrimento. Também pelo ritual, a solução circunscreve-se ao espaço do corpo próprio, em sua dimensão individual, como afirmação de si enquanto indivíduo que apenas vê a si próprio e as suas

²⁷⁶ Fala de M.T. uma senhora membro da IURD há 14 anos, em Portugal. Conta que gastou suas últimas economias nas campanhas para a cura do câncer do marido e numa viagem como essa. “Não tenho nada agora, mas valeu a pena. Gostaria muito de voltar lá de novo... mas agora tenho medo dessas guerras”

necessidades e interesses. Assim, os rituais são sempre novos e apresentam a utilização de novos elementos capturados do imaginário religioso popular em seu movimento de contínuas mudanças e (re)criações. Mas, sobretudo, eles têm um alto poder de captura do desejo e capacidade de mobilização das forças de narcisização reativa.

Os rituais litúrgicos são voltados à promoção da cura e da sensação de bem-estar individual. Praticamente em todas as reuniões há a apresentação de vários testemunhos a respeito da eficácia da igreja e da proposta de sacrifício, confirmando que “a igreja funciona”. Os depoimentos sempre apontam a mudança de vida experimentada, numa espécie de refrão: “*desde que entrei para a Universal*”. Tais mudanças dão ênfase à nova capacidade de consumo, à aquisição de bens móveis e imóveis e à felicidade decorrente desse novo *status* econômico-financeiro.

Os indivíduos aprendem que o sucesso e a prosperidade são resultantes do esforço próprio, através do exercício de uma fé individual. Eles se reconhecem uns nos outros na busca do sucesso e prosperidade, e funcionam, desse modo, como espelhos uns dos outros. Neste sentido, são confirmados em sua posição desejante, uma vez que ali todos desejam o mesmo. No corpo que sofre, as forças reativas de narcisização são mobilizadas, pois em situações de sofrimento o indivíduo interessa-se apenas pelo próprio eu e busca soluções imediatas. Além disso, os pastores enfatizam que a solução está dentro de cada um, individualmente, independentemente do contexto externo. Desse modo, o papel de espelhamento, nessa configuração litúrgica, possibilita a prática do que poderíamos chamar de uma “Terapia de Massa”. Nesse ajuntamento não há trocas interpessoais próprias do que se poderia caracterizar como uma “comunidade de fé”. São centenas de pessoas que, juntas, recebem o mesmo “tratamento” para os diferentes tipos de sofrimento.

As soluções propostas na escuta individual, quando buscada por alguns, não se diferenciam do que é proposto na liturgia. Neste sentido, a solução apresentada individualmente tanto é a mesma do ritual como é a mesma para todos. Assim, é ali, na participação do ritual litúrgico, juntamente com centenas de outras pessoas, que as subjetividades vão sendo afetadas por contágio, em sua dimensão individual.

Os rituais ocupam-se em oferecer uma técnica para empoderamento pessoal. O “eu” simultaneamente engrandecido e desaparecido na massa que participa do ritual litúrgico, toma uma nova forma de expressão ao participar das ofertas de sacrifício. O indivíduo que vem para o Centro de Ajuda Espiritual está fragilizado. Via de regra, sente-se desvalido, com baixa

auto-estima, baixa auto-confiança. Quando a IURD apresenta o sacrifício como condição para a prosperidade, bem-estar e felicidade, ela exige que o indivíduo saia de uma atitude “passiva”, ou vitimatória frente ao sofrimento e se decida por realizar um “auto-investimento”. E, “quanto maior a oferta de sacrifício, maior será o retorno”. O ato de sacrificar-se, aqui, não tem, portanto, o sentido de resignação. Pelo contrário, quando o indivíduo entrega mais do que aquilo que possui, está colocando um valor no próprio desejo, uma espécie de “plus”. Ele aproxima-se do divino colocando-se numa posição de valor. Assim, de indivíduo frágil e desvalorizado salta para um estado de valor, pois está fazendo um investimento em si próprio. Esse valor agregado ao próprio eu através do dinheiro, possibilita a transformação do sentimento de desvalia em sensação de poder. O indivíduo se faz “mais”, faz-se mais desejável, para conseguir algo de um Ser todo-poderoso. Este processo de fazer-se mais (pelo acréscimo do dinheiro) pela oferta de sacrifício, tem um efeito imediato na individualidade. Tem um efeito de empoderamento pessoal. O eu simultaneamente engrandecido e desaparecido na massa, encontra-se com ele próprio, no ato de sacrifício. Esse encontro, entretanto, já é com um “eu” transformado através dessa relação que o sacrifício estabelece com o divino, todo-poderoso que vai atendê-lo, “com certeza”. A certeza, compreendida como fé, é fundamental para a eficácia do sacrifício. Contudo, caso o sacrifício não traga o retorno esperado, significa que não foi realizado com fé suficiente. A técnica não é colocada em questão. O fracasso é explicado, novamente, como tendo origem no próprio indivíduo. É preciso tentar novamente, com mais e mais fé. Com mais e mais ousadia. A técnica do sacrifício evidencia a crença de que tudo depende apenas do indivíduo. As mudanças sociais ou no ambiente mais próximo, parecerão não depender de ação coletiva ou mesmo de outros fatores. Dependem apenas do esforço pessoal. Basta uma atitude positiva frente aos sofrimentos. Basta sacrificar.

Os rituais também enfatizam o desenvolvimento de um “espírito empreendedor”, e por isso há ênfase no sucesso econômico-financeiro. Isto se evidencia no fato de que os indivíduos são instigados a abrir o seu próprio negócio. O sujeito ideal é aquele que tem autonomia do seu próprio corpo-trabalho. Quanto mais dinheiro se ganha, mais capacidade de consumo. Quanto maior a capacidade de consumo, maior a sensação de adaptação ao mundo, maior sensação de bem-estar. A felicidade buscada está intimamente ligada à capacidade de consumo e à própria percepção de si como sujeito: “Consumo, logo existo”. Trata-se, portanto das forças reativas que precisam consumir para se sentirem vivas, em unidade com o exterior sem a dobra de um território, de uma interioridade que se constitui como coextensiva mas que se dobra, formando uma subjetividade. O indivíduo que precisa do consumo para sentir-se

como parte integrante de um todo mobiliza as forças reativas de narcisização porque impediu o corpo da criação de Si próprio. Não foi capaz de constituir a dobra e movimentar-se no mundo como um “espaço liso”. E neste sentido, tanto necessita da confirmação permanente do eu como indivíduo, como necessita possuir objetos externos para obturar a sensação de vazio e de ausência de vínculo.

Os rituais substituem a prática da “confissão” pela declaração auto-afirmativa do eu como indivíduo. A religiosidade tradicional enfatizava as confissões de pecado e culpa, e reconhecimento da graça e perdão divino. A confissão de culpa e o recebimento do perdão possibilitava apaziguamento da ansiedade do destino, da morte e do sentimento de culpa. Tendo o sentimento de culpa perdido o sentido na contemporaneidade, a IURD abre espaço público para o indivíduo afirmar-se como indivíduo que não aceita uma condição econômica humilhante e vergonhosa. Em outras palavras, a declaração afirmativa do eu como indivíduo possibilita “tratar” publicamente a vergonha socialmente produzida de desvalorização do indivíduo que não acompanha o padrão ideal do capitalismo, de riqueza e poder. Uma cena comum aparece nos rituais litúrgicos: pessoas batendo o pé no chão, dando socos no ar e gritando para Deus “eu não aceito a pobreza... eu não aceito isso...” “eu determino que eu vou ter a vitória”. Parece uma cena típica de uma criança enraivecida pelos limites impostos pelo mundo externo. Aqui reside um paradoxo. O indivíduo expressa revolta a uma condição de vida inaceitável. Poderíamos pensar que se trata de um reconhecimento do processo de construção do social no qual todos participam. Entretanto, a interpretação da situação considerada inaceitável, compreendida como resultante da ação dos espíritos maus e/ou da falta de fé, limita o potencial de mudança que esse reconhecimento poderia trazer. O desassossego reconhecido, ao ser rechaçado como sendo maligno, faz com que a resistência a uma situação injusta seja obliterada pela interpretação e solução apresentadas: contra as forças malignas a oferta sacrificial. A expressão: “eu não aceito essa situação” representa resistência, inconformação, revela a presença de um devir. Dita em público, em voz alta, fazendo coro a um coletivo, tem, também, o poder de constituir o próprio eu numa dimensão afirmativa. Poderia constituir-se também, numa força coletiva voltada a uma ação conjunta. Entretanto, essa potência do desejo de re-criação é capturada pelo modo de subjetivação dominante e é levada em direção a uma adaptação da subjetividade aos valores (capitalistas) veiculados socialmente. O desassossego, potência de recriação, compreendido como sendo de ordem maligna, é exorcizado, como se o indivíduo nada tivesse a ver com o arranjo do tecido social. Da perspectiva individual a sensação de onipotência e de grandiosidade do *self* é fortalecida. O indivíduo, ao afirmar-se em sua posição desejante é potencializado para o enfrentamento de

sofrimentos concretos do cotidiano, tais como: doenças, desemprego, drogadição, etc. Ao mesmo tempo em que as forças de narcisação são convocadas elas sofrem um processo de limitação quando o modo de relacionar-se consigo, desconsidera a alteridade e acolhe como verdadeiramente possível uma única saída: a da realização do sacrifício de si para si mesmo. A potencialização do indivíduo restringida a essa dimensão individual torna-se, então, simultaneamente, diminuição do corpo daquilo que ele pode.

A IURD compõe as religiões nascidas na contemporaneidade que já não aproveitam mais a noção tradicional de salvação, mas sim, a idéia de libertação. As religiões de salvação voltavam-se para o futuro, especialmente no mundo além da morte. A vida mundana é vivida como tempo de preparação para a vida eterna. A IURD volta-se para o presente, para o cotidiano imediato. Trata-se de um cotidiano eternizado. A libertação, nessa forma de religiosidade, é sinônimo de prosperidade e sensação de bem-estar. Também é para ser vivida aqui-agora, não num futuro distante ou depois da morte. Confirma-se, desse modo a recusa ao sentimento de culpa, mal-estar ou qualquer tipo de sofrimento. É o gozo e a felicidade que se impõem quase como obrigação, buscados de forma obsessiva, como um dever.

Os rituais da IURD possibilitam a experimentação de uma gama variável de sensações, num espaço público de catarse que tira o sofrimento da privacidade para colocá-lo em público. Uma confissão pública de sofrimento, mas não de culpa. Uma busca de libertação das amarras que impedem a felicidade. Um ritual de exorcismo do mal e do sofrimento.

No universo iurdiano, o sofrimento no mundo não resulta da ação humana ou mesmo de fatalidades da vida. Tão pouco por alguma responsabilidade ou falha pessoal. O mal e o sofrimento tem causa externa ao sujeito e nenhuma culpa há que ser confessada ou admitida qualquer responsabilidade com o outro. As dores diversas são produzidas pelos demônios, pelos espíritos malignos, bruxaria, entidades de uma dimensão invisível que se apossam do corpo e da mente do sujeito. Se o mal é algo que vem desde fora, independentemente da vontade ou da ação pessoal, a necessidade de salvação (da alma) perde o sentido, mas se transmuta em necessidade de libertação (do corpo) – do mal, dos demônios. A libertação, contudo, é sempre para hoje/agora, por isso sempre deve ser (re)atualizada, pois “o indivíduo quando isolado do poder de Deus – ou da igreja e sua 'doutrina' – não tem autonomia e é presa fácil das forças malignas”²⁷⁷, assim, prevê, a prática discursiva de libertação na IURD.

Os rituais também re-afirmam (e ressignificam) uma certa visão de mundo e de

²⁷⁷ Cecília MARIZ, *Libertação e Ética. Uma análise dos discursos de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo*, p. 205.

sofrimento, pois as pessoas que vêm para as reuniões, em geral, trazem um *background* religioso que não é negado pela IURD. Pelo contrário, a IURD afirma as crenças diversas do imaginário popular e também a existência de dois universos paralelos e distintos: O mundo do Bem e o do Mal. Há na dimensão do invisível uma “guerra espiritual” que faz o ser humano vítima da mesma. O mal, fabricado por espíritos e demônios, podem possuir o corpo do ser humano, causando-lhe doenças, infelicidade, impedindo seu sucesso e riqueza material. Os rituais de libertação às sextas feiras, as sessões de descarrego às terças feiras reforçam a crença nessa cosmovisão dividida, mas de mundos que se interpenetram. O sofrimento é compreendido e administrado como mal em si, e por isso estranho à vontade de Deus para o ser humano. A Teologia da Prosperidade²⁷⁸, fundamento teológico que justifica os rituais iurdianos, encaixa-se bem à produção de uma subjetividade religiosa capitalística.

Dessa forma dinamiza-se um processo transferencial que se estabelece em dependência ao sistema institucional. A autonomia do indivíduo é enfatizada com discursos sobre a idéia de “cada um por si”. Entretanto, enfatiza-se a necessidade de fidelidade na prática sacrificial como forma de manter as bênçãos divinas, alcançadas individualmente. A ameaça de perda da riqueza, sucesso e bem-estar conquistados está sempre presente, caso não se mantenha o vínculo simbiótico com a instituição. Os pastores costumam afirmar que as pessoas não devem se apegar a eles, mas a Deus. Um Deus que só pode ser encontrado nos rituais da Igreja Universal, como é reiterado várias vezes nos rituais litúrgicos. Os testemunhos apontam o sucesso pessoal na fórmula: “...então tudo mudou quando entrei para a Igreja Universal” e as correntes de sacrifícios são cotidianamente renovadas. Elas se tornam condição para “não perder o que fora uma vez conquistado”. É preciso obedecer os mandamentos divinos (que se resumem, sobretudo, nas ofertas e dízimos e em segundo plano, por uma vida com um certo padrão moral). A obediência aos preceitos divinos garantem a conquista e manutenção do sucesso e prosperidade econômica.

V - Considerações em processo

O objetivo deste capítulo foi evidenciar o campo de inscrição que possibilitou a emergência da IURD na contemporaneidade, com as características que ela apresenta. Através da nossa ferramenta metodológica realizamos um estudo genealógico sobre processos de

²⁷⁸ A Teologia da Prosperidade afirma que Deus não quer que o ser humano sofra, pois Jesus sofreu todas as dores do ser humano na cruz. A vida no mundo deve ser de riqueza, saúde e prosperidade, pois os cristãos são filhos de um Deus rico, poderoso, dono de tudo.

subjetivação que vieram se configurando nas formações históricas, possibilitando, então, o nascimento da IURD.

Descrever as dobras da subjetivação contemporânea e o modo como a IURD irrompe nessas dobras favoreceu a percepção de que uma configuração histórica se organiza a partir das relações de força que envolvem saber, poder e subjetivação e direcionam e definem, também, as formas de expressão religiosa.

Embora a genealogia nos permita compreender de um modo muito singular a articulação dessas dimensões, há um certo limite na nossa apreensão do fenômeno no que diz respeito à própria manifestação do divino.

De uma certa perspectiva podemos ver a IURD como uma instituição religiosa capitalística, pois opera com os mesmos valores do capitalismo, produzindo o que estamos chamamos aqui, de *subjetividade religiosa capitalística*. Contudo, da perspectiva da singularidade da subjetividade que afirma a experiência do divino no cotidiano da existência, esta acolhe esse modo de experiência religiosa como legítima e como sendo uma daquelas que mais respondem aos desassossegos da subjetividade contemporânea.

Ao abordarmos a produção de subjetividade que se processa na experiência religiosa como proposta pela IURD, pudemos perceber a predominância das forças de narcisação reativas. No próximo capítulo, será abordada a prática discursiva do sacrifício iurdiano. Nossa reflexão caminha, pois, no sentido de evidenciar a articulação entre a *prática do sacrifício (como proposta pela IURD) e o narcisismo contemporâneo*.

Capítulo III

O Sacrifício como modo de vida

I - Considerações preliminares acerca do sacrifício

II - A experiência religiosa e os fundamentos do sacrifício iurdiano: o discurso iurdiano do sacrifício

III - A prática do sacrifício na experiência religiosa proposta pela IURD e o modo de subjetivação capitalística

Pausa para a Arte – IV

IV - As forças de narcisação e a prática do sacrifício

A experiência da vergonha;

O papel da autoridade religiosa

V - O uso seletivo do discurso bíblico pela IURD

VI - Considerações em processo

Um domingo frio de fevereiro de 2004, no Queens, em **Nova Iorque**²⁷⁹. Quem dirige essa reunião, **em espanhol**, é o Bispo Sérgio von Helder – o mesmo que “chutou a Santa”²⁸⁰, em 1995. Selecionamos apenas algumas partes dessa reunião, que tem início às 10:00h e prossegue até perto de meio dia.

Os dízimos são recolhidos logo após o primeiro momento de oração. Depois da catarse coletiva (com muito choro e cada um fazendo a sua oração em voz alta, simultaneamente) o bispo consegue fazer a assembléia retornar à calma. É em seguida a esse momento que ele pede que as pessoas “dêem os seus dízimos rapidamente”, e que isto será naquele momento, antes da pregação. Ele explica que “a igreja precisa da fidelidade das pessoas porque ela não é como a igreja católica que cobra por tudo o que faz e é uma igreja rica”. E continua: “aqui, a igreja não cobra por nada. A oferta é voluntária!”

Poucos são os que não contribuem. Ele continua a explicar sobre o caráter da oferta e do dízimo. Enfatiza que “ninguém é obrigado a dar. Mas se não der também não será abençoado, pois a bênção de Deus vem na medida em que nos desprendemos das coisas materiais. Contudo, uma vez decidido a dar, não pode dar qualquer coisa. Não pode dar o que sobra. Só pode dar o que fará falta. Esta é a oferta que agrada a Deus. Essa é a oferta que trará retorno, que fará a pessoa receber em dobro. Do contrario, não adianta. Melhor é não dar nada”.

O bispo também explica a importância de freqüentar as reuniões às segundas feiras. Diz que “essa reunião é para aquelas pessoas que desejam progredir, serem prósperas e terem sucesso”. Esclarece que “não é pecado ter ambição, pois a bíblia ensina que é bom ter ambição. Por isso, quem ambiciona alguma coisa deve ir a igreja as segundas feiras. Mas para manter o que já conseguiu é preciso ser fiel e ser obediente ao que a bíblia ensina, ser um filho de Deus e ter a autoridade espiritual”. Ele promete que “a igreja vai ensinar as pessoas a serem prósperas e a saberem administrar financeiramente o seu dinheiro, serem bons investidores e a ganhar muito mais dinheiro”.

Ainda em **Nova Iorque**, na segunda-feira à noite, dia 02 de fevereiro de 2004, assistimos uma reunião na Fulton Street, **em Inglês**. O dirigente é o pastor Gustavo da Rocha. Vários imigrantes de diferentes partes da África e muitos jamaicanos.

O sermão, sobre Malaquias 1:6ss²⁸¹, serve de base para o pastor transmitir a fórmula do sucesso. Diz ele, que “ter sucesso é mais importante que ser próspero, pois é mais difícil ter sucesso do que ser próspero. O sucesso vem quando a pessoa honra a Deus, pois aí, então, Deus a honrará com sucesso e prosperidade. Não é preciso saber inglês para ter sucesso! Basta honrar a Deus. Honrar a Deus significa obedecer a sua palavra. Dar o que lhe pertence. Dar ofertas de sacrifício. Dar o melhor. Ser fiel nos dízimos e nas ofertas. Em resposta à obediência a Deus, ele dará à pessoa o que ela quiser. E por isso mesmo, não se deve pedir a Deus uma casa

²⁷⁹ Todos os relatos apresentados neste capítulo resultam da observação pessoal dos locais descritos.

²⁸⁰ O “chute na Santa” diz respeito a um episódio que teve grande repercussão nacional, em 1995, quando o mencionado bispo chutou a Nossa Senhora Aparecida num programa televisivo da IURD, apresentado por sua emissora, a Rede Record.

²⁸¹ O texto diz: “O filho honra o pai, e o servo ao seu Senhor. Se eu sou o pai, onde está a minha honra? E se eu sou Senhor onde está o respeito para comigo?” Verso. 9: “Agora pois, suplicai o favor de Deus, que nos conceda a sua graça; mas com tais ofertas nas vossas mãos, aceitará ele a vossa pessoa?”

de 100 mil dólares. Deve-se pedir uma casa de um milhão de dólares”.

Estamos em Portugal, na cidade de Lisboa, na Alameda Don Afonso Henriques, 35, Antigo Cine Império. Dia 29.03.04. Cerca de 2000 pessoas estão presentes neste local. É uma Segunda feira. Assistimos à Reunião da Prosperidade, ou melhor, o “Congresso dos Empresários”, como o bispo faz questão de esclarecer. Este bispo dirige a reunião com bastante “autoridade”, parecendo muito seguro do que diz. Querendo provar que realmente tem uma palavra de poder, ele assim afirma: “se a pessoa fizer o que eu estou mandando, ela será próspera. Eu também vou curar essa pessoa. Eu vou fazer a oração e você será curado e será uma pessoa próspera com a minha oração”. Assim, ele orienta que as pessoas deixem seus lugares e se dirijam ao altar a fim de pegarem os envelopes para “plantarem a sua semente”. Espalhados no altar, centenas de envelopes – com o título ‘sementes da fé’. O bispo distribui folhas de papel pelo altar e despeja nardo de Israel, consagrando os papéis. Nestes papéis devem ser escritos os desejos das pessoas, o que elas querem conquistar. Esse papel deverá ser colocado dentro do envelope com a semente. O bispo insiste: “se você quer dinheiro, deve plantar dinheiro, você não vai colocar uma batata no envelope, porque não é isso o que você quer. Você quer dinheiro, não é? Então plante dinheiro”. O bispo esclarece que esse envelope deverá ser devolvido no dia 05.04. , e afirma: “a maior expressão de fé é quando toca no bolso de alguém. A igreja é perseguida porque pede oferta. Mas tudo que a igreja faz tem gastos, é preciso pagar por cada coisa. Por exemplo, os papéis, os envelopes, tudo que a igreja usa tem de pagar. Mas Deus não precisa do seu dinheiro. O seu dinheiro mostra a sua fé, mostra que seu coração não está no dinheiro. Com seu dinheiro pessoas são salvas. A oferta de 05.04. deve ser, no mínimo, de 5 euros. Mas em nome de Jesus, você vai dar muito mais, você vai dobrar a sua oferta. Não dê a oferta mínima se você pode dar mais. A maior pobreza é a pobreza de pensamento! Não pense que você é pobre, que não pode dar muito. Pense que é grande e você será grande! Se você não tem, esforce-se, desfaça-se de alguma coisa para conseguir a oferta”.

Nessa reunião, ao argumentar que todas as pessoas teriam cinco euros para ofertar, ele pediu que as pessoas levantassem uma nota de cinco euros. Centenas de pessoas o fizeram. Quase toda a assembléia. E depois de uma oração abençoando aquela nota de dinheiro, ele pediu que as pessoas que se sentissem tocadas pelo Espírito que ofertassem a Deus aquela nota e acrescentou: “tudo o que passar na mão dessa pessoa nessa semana, vai voltar pra ela em dobro”.

Impossível contar quantas pessoas entregaram suas notas de 5 euros!

Ainda em Lisboa, Portugal – Reunião de Libertação, sexta feira à noite, dia 02.04.04. Embora o tema seja libertação dos demônios, o pastor parece hoje um tanto impaciente com os mesmos. E por isso não lhes dá espaço para manifestação. Por causa disso, a reunião foi menos “dramática”. O pastor pede que o público fique em pé, e faz uma oração longa de libertação, pede que as pessoas orem juntas, depois manda que todos ergam suas mãos. Após uma oração de consagração das mãos das pessoas, manda que todos coloquem suas mãos sobre a cabeça, e de novo, faz a oração de libertação. Um lenço branco, que havia sido distribuído na reunião anterior, é distribuído novamente para que as pessoas que não o têm possam participar naquele momento. Ele manda que as pessoas escrevam no lenço, suas dificuldades e sofrimentos – as áreas em que não têm tido sucesso. Junto com o lenço, o envelope para a oferta desse pedido. Ele aproveita o momento e faz também a propaganda de outras campanhas... são várias ao mesmo tempo. Uma delas é a da cruz (uma cruz branca com um fio, para pendurar no pescoço, e carregá-la por um número determinado de dias).

Depois, suco de uva é distribuído entre os presentes e o pastor afirma que as pessoas serão purificadas dos males no momento exato em que beberem aquele suco – elas nem precisarão orar. Apenas a oração dele fará com que a pessoa, ao ingerir aquele suco, fique curada dos males físicos e espirituais. Ele manda que as pessoas levantem o copo de suco recebido das mãos dos obreiros. Deve ser levantado acima da cabeça com a mão direita.

Após esse ritual, o pastor diz: “Agora chegamos à parte mais importante da nossa reunião”. Alguém da assembléia grita: 'é a hora da oferta!' Muitos riem. Ele confirma: “É isso mesmo! Está certo! A hora da oferta é a hora mais importante porque a oferta significa o que você conseguiu com o suor do seu rosto. É o seu sangue. E portanto a sua vida. Agora você estará entregando a sua vida, a sua oferta. Por isso é a parte mais importante da reunião. E essa oferta deve ser dada com a certeza de que você receberá a bênção de Deus, com fé, não com dúvida. A dúvida impede que a bênção seja recebida. Por isso você deve entregar com certeza. E principalmente com prazer, pois você está dando a sua vida, com fé, de todo o coração. E dessa forma, Deus não vai faltar diante da sua oferta”.

Depois do recolhimento dos dízimos e das ofertas, das propagandas das outras campanhas (incluindo a reunião da Santa Aparição, do voto [promessa] do lenço branco para a sexta feira seguinte, e dos convites também para a reunião da Terapia do Amor, etc.) ele diz que vai encerrar a reunião.

Antes do encerramento, porém, os pastores, todos vestidos em uma túnica branca, com uma grande cruz bordada em vermelho, do alto do altar distribuem o nardo para os obreiros fazerem ainda mais uma unção.

O pastor despede a assembléia dizendo que todos estão abençoados. Mas faz uma ressalva em relação àqueles que esperavam ver libertação de demônios (considerando que hoje é sexta feira, o dia da libertação). Ele diz: “Você deve estar se perguntando se você foi mesmo abençoado nessa reunião que não houve nenhuma manifestação demoníaca. Claro que você foi abençoado! Eu gostaria que nunca tivesse manifestação de demônios. Que os demônios fossem todos embora e não aparecessem mais. Mas mesmo sem a manifestação deles aqui você foi abençoado nessa noite, porque eu determinei a bênção de Deus sobre vocês. Vão com Deus!”

No primeiro capítulo estabelecemos o *parti-pris* do nosso trabalho e o enunciado da tese que supõe o vínculo entre *a prática do sacrifício (como proposta pela IURD) e o narcisismo contemporâneo*. Portanto, temos como pressuposto que no modo de subjetivação contemporânea atuam as forças ativas e reativas de narcisação. E são elas que definem a “qualidade” da vida, pois as forças ativas afirmam a vida em sua potência, enquanto as forças reativas empobrecem e limitam a expansão da vida. Neste sentido, ao analisarmos agora, a prática do sacrifício tal como é proposta pela IURD, podemos perguntar: Qual é a força do sacrifício? Sobre o que ele age? O que acontece com a subjetividade sob o domínio dessa

prática? Que forças essa prática favorece, que forças ela reprime?²⁸². Interessa-nos ver na prática do sacrifício o modo de vida que ele produz e expressa.

“Rito dos ritos, o sacrifício é o fato religioso mais típico porém ao mesmo tempo o mais difícil de compreender”, nos alerta Croatto²⁸³. E ele se pergunta: “Qual é a experiência religiosa que o sacrifício expressa com formas tão variadas porém difíceis de analisar?” A pergunta de Croatto é respondida tomando por base o ato mesmo do sacrifício no sentido de “tornar uma oferta sagrada”, onde participam o sacrificante, como doador da oferta; Deus, como o destinatário da oferta, e o sacrificador que é o mediador entre o sacrificante e Deus, aquele que entrega a oferta. Mas sua pergunta serve-nos como ponto de partida para o estudo do sacrifício como proposto pela Igreja Universal. Mas, antes de começar a reflexão sobre o sacrifício na experiência religiosa na Igreja Universal, faremos algumas considerações preliminares a respeito do sacrifício em geral. Então, a seguir, passaremos para a explicitação da experiência religiosa proposta pela IURD e os fundamentos que sustentam a sua prática de sacrifício. Em seguida, caminharemos para uma análise da relação desta prática de sacrifício com o modo de subjetivação capitalístico, e depois, abordaremos as forças de narcisação e a prática do sacrifício colocando em evidência o papel da autoridade religiosa e como o sacrifício se torna um dispositivo para lidar com a experiência da vergonha. Antes de encaminhar as “considerações em processo” ao final do capítulo, será apresentada uma reflexão sobre o uso seletivo que a IURD faz dos textos bíblicos para sustentar a sua prática sacrificial.

Há que se esclarecer, contudo, que essa “divisão” na apresentação do estudo é artificial, uma vez que tanto o modo de subjetivação capitalístico, quanto às forças de narcisação e o uso da Bíblia para dar sustentação à prática sacrificial não se separam da experiência religiosa mesma, como esta é vivida na prática do sacrifício proposta pela Igreja Universal.

I - Considerações preliminares acerca do sacrifício

A palavra sacrifício tem, pelo menos, três significados. Do latim: *sacrificium* deriva da junção de *sacer*: sacro, santo e *facere*: fazer. A base etimológica da palavra nos dá a idéia de “fazer santo”, “tornar sacro”, indicando o sacrifício como um processo de santificação, um

²⁸² Roberto MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, p. 60.

²⁸³ José Severino CROATTO, *Los lenguajes de la experiencia Religiosa*, p. 249.

ato de separação ou de consagração de alguma coisa. Do alemão, a palavra *Opfer* tem o sentido de sacrifício, oferta. A raiz desta palavra aponta a idéia da dádiva, da oferta, do presentear como “tornar algo sacro”. Mas encontramos, também, a palavra sacrifício no discurso popular, no *mass media*, até mesmo nos discursos de economia, indicando um uso fora do contexto religioso. Neste caso, sacrifício toma o sentido de renúncia, de *abrir mão* de alguma coisa de valor em troca de uma outra de valor maior. Implica, portanto, a presença de um certo nível de sofrimento na ação de, voluntária ou obrigatoriamente, renunciar a algo de valor na expectativa de retorno de um bem que ultrapasse o valor daquilo que se entregou no ato do sacrifício. A idéia de “dou-te para que me dê” (“*do ut des*”) está muito presente na noção de sacrifício como uma troca baseada no princípio da reciprocidade.

A noção de sacrifício indica, então, a transformação de algo que sai de um estado ordinário para a condição de sagrado. Talvez por isso a presença do sofrimento que acompanha o sacrifício, pois há uma ruptura, uma separação como *condição essencial* para “fazer algo sacro”. Ao mesmo tempo, o sofrimento experimentado no processo de tornar algo sacro pela separação da “coisa” sacrificada, “parece” como uma “energia” que desprende do sacrificante para “impregnar-se” na coisa sacrificada. Desse modo, pode-se chegar ao divino mantendo, ao mesmo tempo, uma distância, pois o sacrificante acredita que para acessar o divino é preciso ter prudência²⁸⁴. E, graças a intermediação da vítima, pode-se unir as duas dimensões separadas: humano e divina ao mesmo tempo em que ambas continuam distintas. Para Mauss²⁸⁵, o sacrifício não só é útil como se trata também de uma obrigação e nele se misturam interesse e desinteresse. Ele é necessário porque se acredita que é no sagrado que se encontra a fonte da vida. Neste sentido, é no sagrado que é possível encontrar melhores condições para a existência²⁸⁶.

Mauss observou que nas sociedades arcaicas o presente recebido deve ser retribuído. E isto o leva a perguntar-se: “que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário retribua?”. Ele conclui que é porque no ato de dar e no ato de receber troca-se mais do que coisa. Há uma comunicação entre almas, há uma troca espiritual. E, para Mauss, “não há sacrifício onde não intervenha alguma idéia de resgate”²⁸⁷.

No estudo sobre sacrifício na IURD, onde o intermediário – o que ocupa o lugar da vítima – é o dinheiro, podemos nos perguntar acerca da exigência de destruição (ou o destino)

²⁸⁴ Henri HUBERT e Marcel MAUSS. *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*. In: Marcel MAUSS, *Ensaio de Sociologia*, p. 223.

²⁸⁵ Os estudos de Mauss sobre sacrifício constituem-se como referência quando se trata da discussão desse tema.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 224.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 225.

da vítima. Todavia, conforme Bataille observa, “o sacrifício mais solene pode não ser sangrento. Sacrificar não é matar, mas abandonar e doar”²⁸⁸. Isso explica de certo modo, porque os fiéis não se preocupam em saber o que a instituição religiosa faz com o dinheiro dos sacrifícios. Uma vez entregue em sacrifício, ele foi abandonado. Não importa o seu destino. Ao mesmo tempo, quando os fiéis são questionados sobre essa prática sacrificial, jamais respondem que esperam o retorno do sacrifício em dobro, como é a promessa feita pela igreja. Para os fiéis, a igreja precisa do dinheiro para evangelização e eles participam disso com suas ofertas de sacrifício. O interesse é, então, desse modo, ocultado ao próprio sacrificante.

Para Mauss, o sacrifício pode ser compreendido como “fato social total” porque na obrigação de dar-receber-retribuir – que é a dinâmica do sacrifício, essas trocas representam um complexo econômico, jurídico e moral, que tem, simultaneamente, seu lado místico, religioso e mágico²⁸⁹. A obrigação de dar está no bojo da idéia que levou a humanidade a se tornar trocadora, segundo Mauss. E, por isso, a recusa em dar, ou negligenciar um convite, ou mesmo a recusa de receber, equivale a uma recusa de aliança e comunhão²⁹⁰. Mas um outro aspecto da retribuição tem a ver, também, com a “comprovação” de poder daquele que recebe a dádiva. Uma vez que é próprio da dádiva, a dinâmica da retribuição, receber sem retribuir seria uma demonstração de inferioridade em relação ao doador. Por isso, crê-se que a retribuição divina será muito maior que a oferta dada. Bataille observa que “a dádiva é o contrário daquilo que parecia ser: dar é perder, evidentemente, mas a perda aparentemente rende àquele que a faz”²⁹¹.

Concordamos com Mauss que o sacrifício diz respeito a uma prática complexa, pois condensa um certo modo de ser no mundo. Isto implica em que o sacrifício não apenas expressa formas religiosas variadas que emergem em diferentes formações históricas, como também revela as relações que se estabelecem em cada configuração onde o sacrifício toma diferentes formas de expressão e de significado. Neste sentido, podemos afirmar que a *prática* do sacrifício como proposta pela Igreja Universal expressa um modo de vida, um modo de se relacionar consigo, com o outro, com o divino. Vejamos então, como se dá a experiência religiosa iurdiana assentada sobre a prática do sacrifício.

²⁸⁸ Georges BATAILLE, *Teoria da Religião*, p. 41.

²⁸⁹ Marcel MAUSS, *O ensaio sobre a dádiva*, p.103.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 69.

²⁹¹ Georges Bataille, *A parte Maldita*, p. 107.

II - A experiência religiosa e os fundamentos do sacrifício iurdiano

Fora da noção e da prática do sacrifício não existe Igreja Universal do Reino de Deus. Para os teóricos do sacrifício esta afirmação parece um tanto óbvia, pois para eles “não existe religião sem sacrifício”²⁹². Contudo, afirmar que sem a *prática* do sacrifício não existe Igreja Universal, ajuda-nos a buscar pela centralidade dessa *noção* não apenas como princípio fundante de um corpo de crenças religiosas. Partimos do pressuposto que, especificamente no caso da Igreja Universal, trata-se, sobretudo de uma *prática* de sacrifício. E essa *prática* de sacrifício torna-se o “lugar” de onde deriva todo o sentido e modo de organização dessa instituição religiosa. Até aqui nada de novo, pois as religiões cristãs assentam seu sentido e prática do evangelho sobre a interpretação do sacrifício de Cristo. Entretanto, a diferença que a IURD marca em sua proposta de *prática* de sacrifício aponta para uma ruptura com o universo religioso cristão, ou talvez, um outro direcionamento, que ainda não foi percebido nos estudos sobre esse fenômeno religioso e que diz respeito, exatamente, sobre a questão do sacrifício. Isso ficará mais claro no decorrer deste capítulo.

A partir dessas considerações, traremos para o contexto dessa reflexão, tanto o discurso²⁹³ da Igreja Universal sobre o sacrifício (sua literatura, sermões dos bispos e pastores, a própria prática do sacrifício) quanto a experiência de alguns de seus membros e *usuários*²⁹⁴.

A Igreja Universal, sendo profundamente empática com o sofrimento humano, abriu um espaço público onde as pessoas pudessem expressar suas dores e mazelas vividas em sua dimensão individual. Num contexto de produção subjetiva individualizante, a IURD “publicizou” um espaço para as individualidades, mantendo, ao mesmo tempo essa dimensão da individualidade praticamente intacta, porquanto as individualidades encontram-se nesse espaço em comum, sem que seja desenvolvida uma “comunalidade” entre seus participantes.

²⁹² Jonathan Z. Smith considera que qualquer explicação de sacrifício é, na verdade, uma teoria da religião em miniatura. Diversos autores como, Tylor, Spencer, Robertson Smith, entre outros, colocam a questão da religião no centro da discussão sobre sacrifício, dando a entender, desse modo, que não existe religião sem sacrifício. Autores contemporâneos, entre eles Burkert e Girard colocam o sacrifício como o evento que dá origem ao fenômeno religioso, sendo que Girard pontua a questão da violência (causada pelo desejo mimético) como elemento central do sacrifício e origem do fenômeno religioso. Jeffrey CARTER, *Understanding religious sacrifice*, p. 7-9.

²⁹³ Discurso deve ser entendido, aqui, conforme a concepção foucaultiana, menos em relação às falas e proposições e muito mais no sentido de práticas que formam sistematicamente os objetos de que fala. Ver Michel FOUCAULT, *A arqueologia do Saber*, p. 56.

²⁹⁴ Opto por utilizar a palavra “usuário” para me referir aos frequentadores esporádicos da IURD por acreditar que esta parece ser a expressão que melhor designa a relação entre a igreja e muitas pessoas que esporadicamente frequentam suas reuniões. A IURD tem um certo número de membros bastante assíduos, mas também um bom número dos que frequentam esporadicamente as suas reuniões, como “usuários” de um sistema religioso.

Inúmeros são os testemunhos de pessoas ligadas à IURD que na narrativa da transformação de sua condição “de sofrendores” para as de “conquistadores” sempre repetem o refrão da mudança de vida que acontece: “quando entrei na Igreja Universal”. Aí é o lugar²⁹⁵ de uma experiência religiosa que se apresenta com a promessa de transformação do ser e das conquistas materiais e espirituais. Aí é o lugar onde se pode, milagrosamente, alcançar felicidade, sucesso e riqueza. Riqueza essa que se alcança pela realização de sacrifícios – sacrifícios em dinheiro.

De que forma a Igreja Universal conseguiu se situar nesse lugar? E de que modo se fez possível a entrada do dinheiro na experiência religiosa que o sacrifício aponta, como símbolo do próprio ser humano que se dá em sacrifício ao divino? A filósofa Marilena Chauí nos dá uma pista. Em seu estudo sobre “*A nação como semióforo*”, ela nos explica que um semióforo designa um *senal* distintivo que diferencia uma coisa de outra. São *signos* empunhados para indicar algo que significa uma outra coisa cujo valor não é medido por sua materialidade, mas sim por sua força simbólica. Trata-se, portanto, de

um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirados do circuito do uso (...) porque são coisas providas de significação ou de valor simbólico, capazes de relacionar o visível e o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser o sagrado (um espaço além de todo espaço) ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência²⁹⁶.

Chauí chama a atenção para o fato de que no modo de produção capitalista “não pode haver semióforos, pois no capitalismo, não há coisa alguma e pessoa alguma que escape da condição de mercadoria, não tendo como ser retirado do circuito da circulação mercantil²⁹⁷”. A autora observa que essa impossibilidade se faz sentir em razão de que um traço fundamental do semióforo “é a sua singularidade, aquilo que o faz precioso porque ele é único. E no mundo da mercadoria não há singularidades²⁹⁸”, sobretudo porque os objetos podem ser reproduzidos aos milhares, como também podem se equivaler a outras mercadorias pelos quais podem ser trocados. “No mundo da mercadoria coisas heterogêneas perdem a singularidade e a raridade, tornam-se homogêneas porque são trocáveis umas pelas outras e todas elas são trocáveis pelo equivalente universal e homogeneizador universal, o

²⁹⁵ Os estudiosos da IURD já observaram que diferentemente dos televangelistas norteamericanos, as mensagens televisivas da IURD não substituem a visita ao seu templo. Acrescento ainda, que as mensagens televisivas ou radiofônicas são planejadas como estratégias para levar as pessoas a visitarem as reuniões e poderem experimentar ali, juntamente com um grande número de outras pessoas, a transformação que pode advir da participação coletiva e ao mesmo tempo individualizada nos rituais ali organizados.

²⁹⁶ Marilena CHAUI, *Brasil, Mito fundador e sociedade autoritária*, p. 12.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 13.

dinheiro²⁹⁹”. A troca de qualquer coisa por dinheiro tornou-se de tal forma naturalizada na sociedade capitalista, que agora parece natural ao sacrificador iurdiano entregar dinheiro como representação de sua própria vida.

Entretanto, afirma a autora, “a suposição da impossibilidade de semióforos na sociedade capitalista só surgiu porque havíamos deixado na sombra um outro aspecto decisivo dos semióforos, ou seja, que são dignos de poder e prestígio³⁰⁰”. Assim, as chefias religiosas e igrejas, detentoras de saber sobre o sagrado, e chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano são os detentores iniciais dos semióforos. Dessa forma, a entrada da mercadoria e do dinheiro como mercadoria universal pode acontecer sem destruir os semióforos, e fazendo, com isso, crescer a quantidade desses objetos especiais³⁰¹.

Considerando que a aquisição de semióforos representa então, riqueza e prestígio, o próprio semióforo passa a ter um valor em dinheiro. E as instâncias que os detém se competem entre si, estimulando cada vez mais o aparecimento de novos semióforos. No caso da religião, por exemplo, o estímulo a milagres, visitas a lugares santos, objetos com poderes sobrenaturais, etc. Os semióforos religiosos são particulares a cada crença. A IURD, ela própria como um semióforo, produz e distribui inúmeros objetos com valor de semióforo, tais como: o óleo santo de Israel (que tem poder curativo sobre a pessoa ungida com ele), a água do Rio Jordão, a rosa consagrada (que retira todos os fluidos negativos de um ambiente) etc. Assim, o fato da igreja se constituir em um semióforo permite-lhe produzir e fazer circular outros semióforos, como os objetos sacralizados e por ela distribuídos. Do mesmo modo aceita-se, passivamente, que ela afirme o dinheiro como legítimo (e desejável) representante simbólico da própria pessoa, na prática do sacrifício. Na subjetivação capitalística tudo entra na relação de equivalência, e no contexto da religiosidade iurdiana, o próprio dinheiro torna-se um semióforo.

Nessa mesma direção, justifica-se, também, a insistência da IURD, em seus programas de rádio e televisão, em dizer que as pessoas devem ir a seus templos para receber as bênçãos. Porque é ali que a bênção é encontrada e distribuída. Os testemunhos das experiências religiosas divulgados nas suas reuniões, na televisão, rádio, jornais e no *site* da igreja, são semelhantes ao que segue:

Não agüentando tanto sofrimento, Norma tentou o suicídio, época em que foi levada pela mãe à Igreja Universal. ‘- Entrei carregada, pesando 37 quilos. Pedi a Deus somente pela minha

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 13.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 13.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 13.

saúde'. Logo depois as dores sumiram e me senti muito bem – recorda. Norma conta que a partir daquele dia as rachaduras no seio começaram a fechar. Pouco a pouco ela foi sendo curada de todas as enfermidades. O marido conseguiu quitar as dívidas com o agiota e o dinheiro passou a sobrar. *O propósito da Fogueira Santa é um dos segredos de sua vitória.* '– Morávamos praticamente de favor e o meu sonho era ter a minha casa. Naquele mesmo ano compramos a casa do jeitinho que pedi a Deus '– lembra. Segundo ela, seu último sonho realizado foi um sítio com 21 mil metros quadrados, com lagoa, piscina, campo de futebol e um casarão com dois andares, seis quartos, três salas, totalmente mobiliado. '– Meus filhos também são prósperos e estão na presença de Deus. Todos os anos troco de carro, comprei um big apartamento na Região dos Lagos, já viajei para vários países, inclusive fui duas vezes a Israel. Sou muito feliz, pois Deus tem realizado todos os meus sonhos '– finaliza³⁰².

Esse testemunho é apenas um exemplo entre muitos, dentro dessa mesma linha. Todos apontam para o sacrifício (e o local do sacrifício) como o centro organizador dessa forma de experiência religiosa.

Como um semióforo que detém o saber sobre o sagrado e que busca sua própria multiplicação, a IURD, em sua atividade evangelizadora dos povos, “tem exatamente esta finalidade: [fazer as pessoas tomarem] posse dos pensamentos de Deus que trazem fé; (...) a partir desta força de cada ser humano, não haverá diabo nem inferno inteiro capaz de impedir este homem de ser um eterno conquistador, para a glória do seu Sócio e Aliado: o Senhor Jesus Cristo”³⁰³. E para ser conquistador de riquezas, de saúde, de sucesso e de felicidade, só existe um caminho: o do sacrifício, pois, este “é o caminho mais curto entre o querer e o realizar”.

Neste sentido, pedir bênçãos a Deus através apenas de orações, sem sacrificar, pode fazer, segundo Macedo, com que o tempo sem resposta ao pedido “apague a fé”, e o erro não estaria na Palavra de Deus nem em Deus, “mas no caminho usado, que nem sempre é o conveniente”. Para ele, o caminho é o sacrifício – no lugar certo!

A verdade é que, quando a pessoa está num ambiente de fé, como acontece normalmente dentro da igreja onde o Espírito Santo tem liberdade de agir nos corações, a sua fé é avivada ou despertada para conquistar qualquer coisa que deseja a sua alma; porém quando ela deixa aquele lugar, os espíritos demoníacos entram logo em ação no sentido de roubar a sua fé, trazendo pensamentos de dúvida com respeito ao pastor, à igreja, etc³⁰⁴.

Vejamos então, como se opera essa estratégia para lidar com o sofrimento, consigo mesmo, com o outro, com o mundo, na forma como é proposta pela IURD, através da prática do sacrifício.

³⁰² Testemunho de Norma Leal, em 22.06.2005, publicado no site da Igreja Universal, sob o título: “Concretização de desejos”. <http://www.igrejauniversal.org.br/> Acesso em 09.10.2005. O site registra que Norma é membro da IURD há 26 anos.

³⁰³ Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 20.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 19.

Edir Macedo, fundador da IURD, define o sacrifício a partir da noção de aliança. Para ele, fazer uma aliança com Deus é o mesmo que “entrar em sociedade” com Deus. A aliança com Deus é que garante as suas respostas aos anseios e necessidades de uma pessoa. Ele argumenta que foi a quebra da aliança do povo de Israel com Deus que fez com que estes tivessem, no tempo bíblico, sucessivas derrotas com os inimigos. “A miséria, a fome e a destruição geral fizeram surgir um país envergonhado e humilhado diante de todas as nações (...) a aliança que Israel tinha com Deus sustentava a sua fé e o seu poder de lutar e vencer, mas quando foi quebrada, a fé do povo de Israel enfraqueceu e os seus homens de guerra perderam a confiança em si mesmos, enquanto que a de seus inimigos era automaticamente fortalecida”³⁰⁵. Em sua opinião, isso é o que acontece hoje com o povo cristão, “que crê no Testamento do Senhor Jesus Cristo, mas não tem podido tomar posse da sua herança”. Macedo então afirma que o povo de Israel hoje é a igreja cristã e que os inimigos da Igreja do Senhor, hoje, são “os espíritos imundos e enganadores, que têm levado a igreja (...) ao engano e ao engodo; ora com filosofias baratas, ora com profecias falsas, tendo a finalidade de apresentar ao povo um Deus velho, cansado e impotente”³⁰⁶. Para ele, “o estudo das alianças com Deus pretende colocar o seguidor de Cristo a par de seus deveres, obrigações e privilégios como aliado de Deus, (...) mas, sobretudo, prepará-lo com uma base de fé, de tal forma que venha a ser um conquistador em potencial para a glória de Deus”³⁰⁷.

Assim, o conceito de aliança utilizado por Macedo fundamenta-se nos exemplos de aliança do Antigo Testamento. Rad (uma autoridade nos estudos teológicos do antigo Testamento) afirma que “ninguém põe mais em dúvida hoje que a concepção 'teológica' da 'aliança' ocupava seu lugar na vida cultural de Israel, em cerimônias que deveriam constituir o ponto alto de sua vida religiosa”³⁰⁸. A chamada “nova aliança” realizada com a vinda de Jesus ao mundo, marca a aliança de Deus com a humanidade, mas esta deve ser renovada sempre, através da realização dos sacrifícios, de acordo com as orientações de Macedo.

Uma aliança “é um contrato, um pacto, um acordo, ou uma sociedade entre duas ou mais pessoas, em que se estabelecem compromissos, deveres, obrigações e privilégios entre as partes envolvidas”. Neste sentido, as duas partes que estabelecem um contrato, lutam para multiplicar o todo e venham dividir os lucros da sociedade, sendo que cada parte da sociedade receberá o lucro referente à sua parte investida na aliança feita. Entretanto, “na aliança que

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 7.

³⁰⁶ *Ibidem*, p.8.

³⁰⁷ *Ibidem*, p.8

³⁰⁸ Gerhard Von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 139.

Deus faz conosco, ele não aceita parte de nós! É tudo ou nada!”³⁰⁹. Para Macedo, a aliança entre Deus e o homem³¹⁰ funciona do seguinte modo:

cada um é uma parte que, através da união pela sociedade, forma um todo capaz de proceder ao desenvolvimento do Reino de Deus neste mundo. As regras estabelecidas por Deus para a construção do seu reino exigem a cooperação do ser humano. Ele não pode implantar o seu reino aqui na terra sem a participação da sua criatura. Ele precisa de nós para isto! Se Deus teve que vir ao mundo em forma humana para salvá-lo, é de se concluir que a construção da nova terra de que fala João, em Apocalipse 21, tem o seu início aqui a partir da aliança entre o Criador e a criatura³¹¹.

Para justificar a necessidade dessa aliança com a finalidade da construção do reino de Deus na terra, Macedo explica que Deus criou céu e terra perfeitos, mas surgiu uma revolta no céu e Deus expulsou Lúcifer e seus seguidores (os revoltosos) que se transformaram em demônios. A “Terra é que sofreu com a presença dos rebeldes”, e eles estão sendo capazes de “fazer um estrago considerável na vida da humanidade e só há um meio de pará-los: pregando o Evangelho de poder do Senhor Jesus Cristo”³¹².

Na perspectiva teológica de Macedo, o mal tem uma origem: ele nasceu no próprio lugar onde Deus está, no céu. Isto significa que o mal não surge como consequência do pecado, representado na queda de Adão ou mesmo como imanente ao cosmos, como pensa grande parte das religiões cristãs, desde Agostinho. Isto esclarece, em parte, a ausência de um discurso sobre culpa e graça na Igreja Universal. A noção de culpa e graça é um conceito fundamental às igrejas protestantes, ao pentecostalismo e ao catolicismo, ao cristianismo em geral. Aqui também se explica, em parte, porque a Igreja Universal se constitui como uma religião de libertação (das forças demoníacas) e não uma religião de salvação (do pecado e da culpa). Essa concepção de ser humano parte então, do pressuposto que este é essencialmente um ser vulnerável, um “espaço-corpo” potencial para ser habitado por demônios.

Seguindo o raciocínio de Macedo, “quando a terra era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo...”³¹³ significa que ela era habitada pelos demônios que foram expulsos do céu. Por isso ele afirma que a Terra é que sofreu com a presença dos rebeldes. Assim,

³⁰⁹ Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 11.

³¹⁰ Embora a palavra “homem” tenha, neste contexto, o sentido genérico de “ser humano”, a literatura iurdiana revela uma visão fortemente hierárquica acerca da relação entre homem e mulher, cabendo a esta última o lugar de submissa.

³¹¹ Edir MACEDO, *Op. Cit.*, p. 13.

³¹² *Ibidem*, p. 14.

³¹³ Trata-se aqui de uma referência a Gênesis 1.2.

a partir de uma terra sem forma e vazia³¹⁴, o Senhor Deus planejou construir o Seu Reino com a ajuda da sua criatura. Ele tentou isto fazendo aliança com o primeiro homem, Adão. Mas este falhou... Ele tentou com outros homens, porém falharam também. Finalmente Deus enviou o seu próprio Filho para o sacrifício, a fim de que todo aquele que tomasse este sacrifício como definitivo, e aceitasse a Sua Palavra, fazendo dela uma norma de vida, estaria automaticamente em aliança perpétua com Deus para a construção do Seu Reino na Terra³¹⁵.

Em razão de uma aliança não poder se sustentar apenas na palavra, conforme observa Macedo, também Deus, sabendo que não se pode confiar na palavra humana, “institui regras para garantir um pacto com o homem, além da Sua própria Palavra. Ele mesmo quis que a aliança fosse num nível em que o homem também pudesse cumprir a sua parte”. E, de modo semelhante a um “casamento de amor”, “onde a fidelidade prevalece até a morte”,

os compromissos de cada um sempre têm que ter um objetivo comum com o outro, e ainda que os sacrifícios de cada um sejam demasiadamente grandes, a força da aliança os leva sempre a pensar nos objetivos comuns que são ainda muito mais importantes. Ora não é assim com aqueles que planejam se casar? (...) e o casamento nada mais é do que duas metades que se transformam num todo, uma só carne. Da mesma forma acontece na aliança entre Deus e o homem: cada um é uma parte que, através da união plea sociedade, forma um todo capaz de proceder ao desenvolvimento do Reino de Deus neste mundo³¹⁶.

A explicação para a existência do mal e as razões do sofrimento no mundo se articulam na oferta de uma única saída possível capaz de reverter a situação: uma aliança com Deus baseada em sacrifícios. Esta é, na visão de Macedo, a regra instituída por Deus para estabelecer a aliança com o ser humano. Os sacrifícios visam a ordem no mundo e garantem a ausência de sofrimento na dimensão individual. Deus já fez a sua parte entregando em sacrifício, o seu próprio filho Jesus. Cabe ao ser humano, ao aceitar este sacrifício, oferecido como presente em seu favor, a obrigação de retribuí-lo.

Dessa perspectiva, o ser humano não se encontra distante do divino em função do pecado (e da culpa) que o separa do que é Santo. Se este fosse o caso, para chegar-se ao divino bastaria aceitar o perdão da culpa, pela graça de Deus. Na forma de pensar de Macedo, as razões que separam o ser humano do divino apontam não para a idéia de culpa, mas, sim para a questão da dívida. O ser humano encontra-se em dívida com o divino porque houve uma dádiva da parte deste em favor da humanidade. A dádiva foi feita em forma de sacrifício. O sacrifício do próprio filho de Deus.

Neste sentido, o esquema maussiano de “dar-receber-retribuir” começou com Deus e o ser humano está, de antemão, obrigado a retribuir a dádiva. E esta deve ser feita nos mesmos

³¹⁴ “Sem forma e vazia”, mas habitada pelos demônios expulsos do céu. Macedo não explica isso, mas parece-lhe suficiente pensar que os demônios habitavam a terra porque nessa “terra sem forma e vazia” “havia trevas sobre a face do abismo” (Gênesis 1:2).

³¹⁵ Edir MACEDO, *Op. Cit.*, p. 14.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 12-13.

moldes: através do sacrifício. Macedo insiste em repetir que foi Deus quem instituiu o sacrifício como forma de relacionar-se com o humano. Dessa perspectiva, o vínculo entre Deus e o humano não foi realizado pela mediação *da pessoa de Jesus*, mas pelo *sacrifício dele*. Assim, o vínculo humano-divino estabelece-se sob a mesma condição: na retribuição da dádiva, na ação de sacrificar. Um vínculo que se sustenta sobre uma dívida. “Já que eu recebi, tenho de pagar”. Macedo e todos os bispos e pastores repetem incansavelmente em suas reuniões o refrão: “Tudo na vida tem um preço, nós temos de pagar por tudo!” Uma dívida impagável, sempre atualizada com juros e correção monetária, posto que há necessidade permanente de realização de sacrifícios. E para Macedo, o sacrifício é

a mais alta expressão de fé e significa a renúncia voluntária de alguma coisa de menor importância em troca de algo muito mais importante ainda. Significa dar importância a um fim desejado; significa perder um pouco agora para recuperar muito mais depois. E quando se sacrifica alguma coisa é porque já se sabe, antecipadamente, com a mais absoluta certeza, do alcance de algo de extremo valor. Além disso, o sacrifício caracteriza a firmeza absoluta de caráter daquele que o pratica. Não há outro jeito ou outro caminho que nos possibilite uma grande realização, se não for através do sacrifício, pois *ele é a menor distância entre o querer e o realizar*³¹⁷. É realmente o preço de uma grande conquista!³¹⁸

O sacrifício tem um aspecto espiritual e um aspecto físico. “O aspecto espiritual diz respeito à fé: *'a certeza das coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem'* (Hebreus 11.1). Não se realiza nenhum tipo de sacrifício sem que a fé esteja presente. (...) Ela é o alicerce do próprio sacrifício”³¹⁹. O sacrifício está condicionado à fé, e essa fé pode ser “medida” pelo tamanho e qualidade do sacrifício: “uma coisa é certa: a extensão de fé de cada um é medida justamente pelo aspecto físico, isto é, o tamanho e a qualidade do sacrifício vão definir o grau de fé de cada um”³²⁰.

Quanto ao aspecto físico, afirma Macedo, este diz respeito ao elemento que é sacrificado e este pode ser ou reino vegetal ou do reino animal. O sacrifício feito com elemento do reino vegetal é considerado uma “simples oferta” e por isso não resulta em diferença naquele que a dá. O sacrifício desejável é aquele que tem sangue, porque isso significa vida. Macedo diferencia o reino animal do vegetal, crendo que neste último não existe vida. Trata-se, evidentemente, de uma concepção reducionista de vida. Mas o ponto em que Macedo quer chegar diz respeito ao grau de renúncia envolvido no elemento dado. Para

³¹⁷ (Grifo meu). Tive oportunidade de ler a seguinte frase na parte da frente da mesa que fica no altar em vários templos da IURD: “O sacrifício é um ato de fé”. Chamou-me atenção essa frase na parte da frente da mesa do altar, principalmente, porque em várias igrejas protestantes há também uma frase escrita na mesa do altar – diversa dessa – “Em memória de mim”, reportando-se à lembrança do sacrifício de Cristo como sendo de caráter definitivo e gratuito.

³¹⁸ EDIR MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 15.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

³²⁰ *Ibidem*, p. 15.

exemplificar os dois tipos de sacrifício, Macedo utiliza uma história contada por Jesus onde o elemento da oferta é o mesmo, embora o mesmo elemento passe a ter sentidos diferentes pelo grau de renúncia nele colocado. Trata-se de uma cena narrada por Jesus onde homens ricos depositam dinheiro no gazofilácio, mas o dinheiro ofertado não representa nenhum esforço ou renúncia de seus doadores. O bem ofertado desprende-se do doador sem “carregar” consigo o “espírito” desse. Por isso, Macedo caracteriza como uma “simples oferta”. A oferta dos homens ricos “embora fosse grande, era uma oferta do reino vegetal. Isto é, sem sangue, sem vida...”. No caso da viúva pobre, esta deu menos que os ricos, porém sua oferta representava tudo o que tinha, e por isso “era como um sacrifício do reino animal, com sangue e com vida; porque ela deu tudo quanto possuía”.

O sacrifício com sangue simboliza a oferta de consagração. E esta oferta é justamente aquela que jamais poderá ser dada, porque já tinha um destino certo, como por exemplo, o pagamento de um aluguel ou de uma prestação qualquer, o dinheiro que a pessoa estava juntando para a compra de uma casa ou um apartamento, etc³²¹.

Macedo esclarece que ninguém é obrigado a fazer um sacrifício. O sacrifício não teria valor diante de Deus se o mesmo fosse imposto. Macedo afirma que quando uma pessoa quer fazer um sacrifício ninguém pode impedi-la, nem mesmo Deus. E assim como Deus não pode impedir que alguém faça um sacrifício – sobretudo porque, segundo a visão de Macedo, este é o caminho desejável de Deus para o contato com o humano – a bênção que resulta da fé depositada no ato sacrificial também “não é impedida de ser conquistada”. As bênçãos de Deus, portanto, devem ser conquistadas, não pedidas. “A viúva revelou a Deus sua grande fé, porque se ela não tivesse a certeza de que Aquele a quem estava dando era suficientemente poderoso para suprir todas as suas necessidades, a partir daquele momento, também não teria dado nada. Muito pelo contrário, *teria pedido*”³²²!

A relação de troca que se estabelece com o divino através da aliança e dos sacrifícios parece funcionar mais ou menos assim: “Através dos meus sacrifícios eu ajudo Deus a conquistar o mundo, em troca ele me dá as coisas do mundo que eu desejo”. Macedo afirma que “o sacrifício é algo duro, penoso e muito difícil, pois exige abnegação total e, ao mesmo tempo, absoluta certeza de sucesso. É lógico, porque ninguém se lança a um sacrifício sem que tenha visão e fé naquilo que ele vai conquistar. O sacrifício que funciona exige sangue, porque ele dói”³²³.

³²¹ *Ibidem*, p. 16.

³²² *Ibidem*, p. 16. (grifo meu).

³²³ *Ibidem*, p. 16.

Para Macedo, o sacrifício de sangue simboliza o próprio sacrifício de Cristo, que foi oferecido em oferta viva. Por isso, faz-se necessário que o sacrifício seja vivo no sentido em que represente sangue. Tem que haver sangue da dor, da renúncia, da humilhação, da solidão, da perda de alguma coisa muito querida; o sangue do pagamento daquilo que se quer adquirir³²⁴.

O sacrifício de sangue é o preço pago por algo que realmente vale a pena. Tudo na vida tem o seu preço ou o seu valor, e ninguém consegue adquirir coisa alguma sem que pague o seu preço. (...) o preço da salvação de alguém custou a vida do Senhor Jesus, mas isto não significa que ele está definitivamente salvo, absolutamente não! O Senhor Jesus nos salvou sacrificando-Se a Si mesmo. Todavia, para que possamos conservar ou manter esta salvação, temos que pagar o nosso próprio preço. Ele mesmo disse isto, em outras palavras, quando afirmou: '... quem não toma a sua cruz e vem após mim, não é digno de mim' (Mateus 10.38). Tomar a cruz e ir após Ele é, nada mais, nada menos, do que conservar a salvação, pagando o preço da renúncia da sua própria carne ou vontade a cada dia³²⁵.

Macedo menciona vários tipos de bênçãos “espirituais” (batismo do Espírito Santo), “físicas” (cura de toda e qualquer doença ou enfermidade), financeiras (conquista de muito sucesso), sentimentais (ótimo casamento) que “somente são conseguidas através de uma árdua e constante luta daquele que as deseja de todo o coração”³²⁶.

Nessa experiência de sacrifício não há lugar para pedidos a Deus para receber alguma coisa gratuitamente. Na lógica do sacrifício pedir algo a Deus significa não estar disposto a fazer o mesmo que Deus fez para conquistar a humanidade. Significa não ter fé. A única forma de provar a fé, é através do sacrifício. Por essa razão, nada se pode conseguir fora da prática do sacrifício, pois, para se ter o que se deseja, pagar o preço do desejo é condição essencial.

Esta luta árdua e constante é o preço que cada um tem que pagar para obter a bênção. Não se pode simplesmente fazer a oração e ficar esperando que as coisas aconteçam. Não! Há que se empenhar, perseverar, lutar ou mesmo sacrificar por aquilo que se deseja conquistar! Veja, se o próprio Deus que é soberano e Todo-Poderoso teve que sacrificar o Seu Único Filho para conquistar a mim e a você, imagine nós, humanos, o que devemos fazer! Não tem jeito! Quem quiser conquistar alguma coisa, de qualquer natureza, tem que trilhar o caminho do sacrifício! E quanto maior é aquilo que se deseja, maior também será o preço a pagar, maior terá de ser o sacrifício! (...) Num sacrifício não se pechincha o preço, porque este não é nada em relação ao que se vai conquistar³²⁷.

Uma exigência assim, tão alta, tem de ter um retorno garantido do sacrifício feito. E Macedo adverte que em alguns casos, o retorno pode levar tempo, mas a certeza da resposta deve continuar intacta. Entretanto, “o tempo não faz diferença para aqueles que sabem

³²⁴ *Ibidem*, p. 19.

³²⁵ *Ibidem*, p. 17.

³²⁶ *Ibidem*, p. 18.

³²⁷ *Ibidem*, p. 18.

sacrificar, pois até o tempo determinado da vitória é um sacrifício e o importante é a certeza da resposta, porque quem sabe sacrificar também sabe esperar!”³²⁸

Durante as reuniões da IURD, dependendo do país, o recolhimento das ofertas, dízimos e sacrifícios acontecem em vários momentos ao longo da reunião, ou então, num único momento. Mas Macedo faz questão de mostrar a diferença entre as várias modalidades citadas. “Elas são totalmente diferentes e cada uma expressa um sentimento diante de Deus. A oferta expressa o amor por Deus; os dízimos dizem da fidelidade a Deus e, finalmente, os sacrifícios representam a vida do sacrificante em função de algo que deseja”³²⁹. Em outras palavras, a oferta “voluntária” e os dízimos (10% do total bruto de tudo o que se ganha) são obrigações dos que querem se manter fiéis – são a prova da *obediência* a Deus. A participação nas *correntes de sacrifício* provam a *fé*, e é através deles (dos sacrifícios) que se mantém a relação com o divino de uma forma “positiva” - com resposta aos pedidos de bênçãos especiais. Obediência (significando fidelidade nos dízimos e nas ofertas) e fé (nos sacrifícios) têm de andar juntas e são elas que garantem a manutenção do estado de bênção. Sem obediência e fé corre-se o risco de tudo perder pelo “espírito devorador”³³⁰. Mas é através de todas essas formas de entrega: do dízimo, das ofertas, dos sacrifícios, da vontade própria, da própria vida, que se alcança favores divinos e sobretudo o sucesso, a riqueza, a saúde, a ausência do sofrimento, o bem-estar e a felicidade na sociedade capitalista onde “quase” tudo se compra e vende, onde “quase” tudo é mediado pelo dinheiro, inclusive um certo tipo de relação com Deus.

Na conclusão de Mauss em seu estudo sobre a dádiva, ele separa as “conclusões de moral”, das “conclusões de sociologia econômica e de economia política”. Nas conclusões de moral, Mauss afirma que é possível estender as observações que ele fizera das sociedades arcaicas às nossas próprias sociedades em relação à questão da dádiva, dos sacrifícios (dar-receber-retribuir). Diz ele:

Uma parte considerável da nossa moral e da nossa própria vida permanece sempre nesta mesma atmosfera da dádiva, da obrigação e ao mesmo tempo da liberdade. Felizmente nem tudo está ainda classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas têm ainda um valor de sentimento para além do seu valor venal, supondo a existência de valores que sejam apenas deste gênero. Não temos senão uma moral de mercadores. Restam-nos pessoas e

³²⁸ *Ibidem*, p. 19.

³²⁹ *Ibidem*, p. 26.

³³⁰ Essa expressão refere-se à uma idéia encontrada na Bíblia, na seguinte passagem: “Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e depois fazei prova de mim, diz o Senhor dos exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu, e não derramar sobre vós tal bênção, que dela vos advenha a maior abastança. Também por amor de vós reprovarei o devorador, e ele não destruirá os frutos da vossa terra; nem a vossa vide no campo lançará o seu fruto antes do tempo, diz o Senhor dos exércitos”. Malaquias 3.10-11.

classe que mantém ainda os costumes de antigamente e quase todos nós nos sujeitamos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões³³¹.

Talvez Mauss se surpreendesse hoje com este fenômeno religioso chamado Igreja Universal. A subjetivação capitalística com forças reativas de narcisação que tudo quer devorar, consumir e reter para si, tem capturado o desejo, inclusive da fé de muitas pessoas, na configuração social contemporânea. O “espírito” do capitalismo se torna ubíquo e a tudo se amalgama sem que dele nada se possa separar, incluindo também a relação com o divino. Noções tipicamente capitalistas como: custo-benefício, investimento-retorno, poder e fascinação exercidos pelo dinheiro, são apenas alguns elementos presentes na experiência religiosa que se oferece na Igreja Universal, conforme veremos, a seguir.

III - A prática do sacrifício na experiência religiosa proposta pela IURD e o modo de subjetivação capitalística

Durante dezesseis anos vivi amarrado a um emprego público; comecei como mensageiro e cheguei até o posto de chefe de tesouraria. Durante todos estes anos me esforçava para conquistar um lugar ao sol; enpenhei-me com todas as forças para vencer, mas não consegui como deveria, porque havia e há uma politicagem desgraçada dentro dos serviços públicos, e as injustiças são uma constante (...). Até que um dia, depois de ter conhecido o verdadeiro Deus, descobri que se quisesse realmente vencer na vida, tinha que contar comigo mesmo, mas acima de tudo com Ele! E é justamente esta a proposta da Igreja Universal do Reino de Deus para todos os povos: *fazer as pessoas dependerem exclusivamente de si mesmas e sobretudo de Deus*, porque quando dependem dos outros, estes também vivem na dependência de outros ainda, e *assim forma-se uma corrente de dependência uns dos outros, e no final ninguém conquista coisa alguma*, a não ser os espertalhões apadrinhados! *Quando a pessoa tem uma experiência com Deus, passa a confiar mais em si mesma (...)* Ela abandona a dependência de terceiros e passa a lutar na certeza de que vai conquistar as coisas por si mesma, porque sabe que maior é aquele que está nela do que aquele que está no mundo!³³² (grifo meu)

Esta é a experiência religiosa pessoal relatada por Edir Macedo e que serviu-lhe de base para fundar sua igreja. Para ele, o sucesso pessoal, buscado através do Trabalho onde figura a dependência de outros, revela-se falível. Sua experiência mística, de conhecimento “do verdadeiro Deus” resulta numa certeza: o sucesso pessoal acontece quando o indivíduo deixa de depender de outros e torna-se “aliado e sócio” de Deus. Ao deixar de depender dos outros e acreditar em si mesmo como alguém que “pode”, o indivíduo alcançará as coisas que

³³¹ Marcel MAUSS, *Ensaio sobre a Dádiva*, p. 185.

³³² Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 112-113.

deseja. Para Edir Macedo, a experiência religiosa verdadeira é aquela que produz no indivíduo maior auto-confiança, menos dependência do outro e tem como resultado, o sucesso pessoal. Não se trata de coincidência com algumas “virtudes capitalísticas”. Trata-se, sim, de uma experiência religiosa que emerge na contemporaneidade que não seria possível numa outra configuração fora das malhas capitalísticas e das forças reativas de narcisização.

O testemunho de Edir Macedo revela que ele se coloca como figura ideal onde as pessoas podem projetar suas identificações idealizadoras. Na busca de independência³³³ do outro ele demonstra coragem de afirmar-se como participante do processo produtivo que exige exatamente este vínculo superficial com o outro. Tillich observa que “a participação no processo produtivo pede conformidade e ajustamento aos meios de produção social”³³⁴. Desse modo, Macedo adapta-se e modela-se como onipotente compondo uma organização reativa e colocando-se em posição de modelo de sucesso a ser seguido por outros.

E enquanto autoridade religiosa que se coloca como modelo e fomenta uma determinada prática de sacrifício, Macedo constitui-se como parte do social que alimenta a função do sacrifício. Mauss e Hubert³³⁵ afirmam que o sacrifício tem uma função social. Para eles, o sacrifício alimenta forças sociais advindas da renúncia pessoal de propriedades, por indivíduos ou grupos. Os autores defendem a idéia de que a sociedade tem necessidade de coisas que são “materiais” de sacrifício. No ato de sacrificar essas coisas retiradas do social, acontece algo no mundo das idéias, e o que está em questão diz respeito às energias mental e moral. Tem a ver com ideais da existência. O sacrifício funciona, pois, segundo a perspectiva de Mauss e Hubert, preenchendo tanto necessidades individuais – pelas vantagens que os sacrificantes acreditam vir daí – quanto sociais. Para os autores,

o caráter de penetração íntima e de separação, de imanência e transcendência, é no mais alto grau, característico das coisas sociais. Elas existem ao mesmo tempo, segundo o ponto de vista em que a pessoa se coloca, dentro e fora do indivíduo. Compreende-se por conseguinte aquilo que pode ser a função do sacrifício, abstração feita dos símbolos pelos quais o crente se exprime a si mesmo. É uma função social porque o sacrifício se refere a coisas sociais³³⁶.

E assim, a prática do sacrifício na IURD tem como efeito a manutenção do *status quo*, a manutenção da ordem social.

³³³ Trata-se na verdade, mais de um “sentimento” de independência do outro, do que independência propriamente dita, pois, para afirmar-se nesse lugar Ideal para receber as transferências idealizantes de seus seguidores, Macedo “depende” deles.

³³⁴ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 86.

³³⁵ Marcel MAUSS e Henri HUBERT, *From Sacrifice: Its nature and function*, p. 96-97. In: Jeffrey CARTER, *Understanding Religious Sacrifice*, p.88-99.

³³⁶ Marcel MAUSS, *Ensaio de Sociologia*, p. 226.

Vimos nas páginas anteriores que o sacrifício iurdiano fundamenta-se na idéia de que o vínculo entre Deus e o ser humano sustenta-se sobre uma dívida deste último para com o primeiro. Esse modo de interpretar o vínculo entre o ser humano e o Deus bíblico nos leva a perguntar sobre como essa interpretação se tornou possível. Poderíamos supor que este modo de pensar torna-se possível em razão mesmo do modo de subjetivação capitalístico que “cria” um filtro, ou, um “quadro” em nosso modo de interpretação da vida, do mundo, e nesse caso, de interpretação também da leitura bíblica. Da mesma forma, não se separa da subjetivação capitalística o narcisismo - onde o próprio “eu” (minha experiência, meus sentimentos, meus conhecimentos, minha verdade) passa a ser o aferidor do que é ou não verdadeiro. E a experiência religiosa de Macedo, anteriormente citada, apresenta exatamente esses elementos (um modo de pensar próprio da subjetivação capitalística e o próprio eu como aferidor de uma verdade válida para todos) . Assim, ouve-se insistentemente os pastores repetindo em suas pregações que nós temos de fazer os nossos sacrifícios porque o próprio Deus nos tem ensinado que “é dando que se recebe”. O sacrifício de Cristo foi necessário, então, para que de uma só vez, Deus pudesse ganhar toda a humanidade. A lógica capitalista baseada no princípio “custo-benefício”, “investimento-retorno” parece ser a que leva a IURD a interpretar a ação divina como um investimento com grande retorno: Deus investiu seu filho no sacrifício *para ter* como retorno toda a humanidade. A interpretação do sacrifício de Jesus pela lógica do “custo-benefício” está muito presente nos sermões dos pastores, mostrando que essa certeza de retorno foi anterior ao sacrifício realizado. A prática do sacrifício como proposta pela IURD parece residir nesse “valor” construído na contemporaneidade, que não se restringe ao âmbito da economia, mas se constitui em uma das forças que compõem o complexo tecido social e os processos de subjetivação. Weber chama a atenção a este “espírito” do capitalismo que penetra na vida de modo ubíquo, pois, “atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro do qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica”³³⁷. Mas não só da ação econômica, pois, a subjetivação capitalística captura o desejo, e em sua voracidade tudo quer abarcar dentro de seu poder, incluindo a experiência religiosa.

Desse modo, essa idéia corrente de “custo-benefício” torna-se fundamento dos pequenos sacrifícios cotidianos que se praticam também fora da esfera do que poderia ser considerada religiosa. E na IURD, ela representa a “aposta”, o *investimento* na prática do

³³⁷ Max WEBER. *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 47-48.

sacrifício. Macedo chega inclusive a usar a expressão: “fé-benefício”³³⁸. Para ele, a maioria das pessoas tem fé em Deus, mas nem todas têm logrado êxito na sua fé, simplesmente pela falta de sustentação da mesma. A *fé-benefício* é aquela que se dispõe a colher os frutos da fé de Abraão (riqueza, poder e prestígio), mas tem de pagar o seu preço tal qual Abraão pagou³³⁹.

A noção capitalista de custo-benefício parece similar ao que Macedo coloca como *fé-benefício*, não apenas pela evidência por si mesma, mas também pela própria comparação que ele faz do sacrifício com o algo que se compra no mercado. No mercado, o critério da compra baseia-se no custo-benefício. O mesmo acontece com o sacrifício: “O sacrifício é como uma mercadoria de uma loja: para você adquiri-la precisa pagar o seu valor. Isto é uma espécie de sacrifício, porque você tem que desembolsar uma grande importância em troca daquela mercadoria. E uma vez paga, você passa a ser dono dela, e ninguém poderá tirá-la de suas mãos”³⁴⁰. Nessa argumentação que se segue, a evidência é ainda mais explícita: “Muitos têm experimentado o fracasso porque focalizam a sua visão mais no *custo* do que no *benefício* do sacrifício que não pode, em hipótese alguma, ser uma tentativa, aventura, ou uma espécie de jogo no qual a pessoa se lança movida pelas emoções. Não! O sacrifício resulta em conquista devido à fé e determinação”³⁴¹.

Mas é preciso ter cuidado na decisão de sacrificar: “Deus nunca observa o que a pessoa traz nas mãos, mas o que fica no seu bolso. Foi o que aconteceu quando o senhor Jesus censurou os ricos diante dos seus discípulos. Quando alguém traz a sua oferta diante de Deus pode estar certo de que aquela oferta está sendo colocada na balança com o que ficou no bolso”³⁴². Macedo parece querer dizer que o fascínio pelo dinheiro é mútuo, ele estaria presente não só do lado humano, mas também do lado divino. Compreender Deus dessa perspectiva da “voracidade”, do desejo de querer sempre mais, do desejo do lucro, parece tratar-se muito mais de uma projeção do narcisismo humano em Deus, como reflexo da própria subjetivação capitalística. A ambição pelo poder/dinheiro aparece na configuração social contemporânea como um valor construído nas dobras da subjetivação capitalística onde a onipotência narcísica se agencia com a onipotência do dinheiro. “Ter ambição não é pecado!”, assim apaziguam os pastores os espíritos que porventura venham colocar esse valor em questão.

³³⁸ Edir MACEDO, *A fé de Abraão*, p. 7.

³³⁹ *Idem*, *O perfeito Sacrifício*, p. 49.

³⁴⁰ *Idem*, *Aliança com Deus*, p. 18-19

³⁴¹ *Idem*, *O perfeito Sacrifício*, p. 50.

³⁴² *Idem*, *Aliança com Deus*, p. 25.

Assim, faz-se importante colocar em discussão também, a questão do dinheiro como o que ocupa o lugar da oferta a ser sacrificada, ou da “vítima” do sacrifício e sua relação com o narcisismo. Num vínculo entre Deus e o humano cujo fundamento se assenta na dívida, o dinheiro entra como símbolo máximo da forma de pagamento da dívida. Ele passa a ser o elemento mediador. O dinheiro pode ser considerado como um símbolo que expressa de maneira singular aspectos variados e por vezes contraditórios da cultura moderna. Segundo Simmel, o dinheiro tanto tem importância econômica, quanto importância cultural. Para ele “a onipotência do dinheiro com relação a outros valores desperta sentimentos psicologicamente análogos ao da veneração a Deus. Do mesmo modo que a 'essência da noção de Deus é que todas as diversidades e contradições do mundo alcançam nele uma unidade', também com o dinheiro 'a relatividade das coisas é o único absoluto e, a esse respeito, o dinheiro é de fato o símbolo mais forte e mais imediato’”³⁴³.

Assim como acontece nos rituais religiosos de sacrifício em outras religiões e na história das religiões de sacrifício, também na IURD a oferta de sacrifício é preparada com antecedência. Ela é retirada do mundo das coisas para assim, santificada, ser entregue ao divino. No caso, então, do sacrifício iurdiano – cuja “vítima”, ou, a coisa sacrificada é o dinheiro, a oferta é “carregada” não só do valor monetário em si, mas carrega, simbolicamente, o “espírito” do sacrificante. Como diz Macedo, ela representa o sangue da pessoa, a própria vida da pessoa, pois se trata de seu esforço, de sua renúncia. Assim, mediante um grande esforço “materializado” no dinheiro, o sujeito “adquire” não apenas o acesso ao divino, mas o próprio favor divino, que é o motivo para sua ação de sacrificar. O dinheiro, nas palavras de Macedo, é a “materialização” da fé.

Quanto à preparação do sacrifício, esta varia de acordo com a “corrente” realizada. Pode ter duração de 7, 13, 33 dias, ou mesmo semanas. Os números escolhidos para os dias de preparação têm uma função simbólica importante. Por exemplo, 7 é considerado o número da perfeição; 13 são os dias que antecedem a festa de um santo na tradição católica; 33 refere-se a idade que Cristo morreu. As correntes sempre têm um tema: “Corrente dos 318”, “Corrente da Aparição”, “Corrente da Libertação” e assim por diante. Um versículo bíblico relacionado ao tema, “justifica” e fundamenta, biblicamente, a realização do sacrifício. Os pastores orientam essa preparação enfatizando a necessidade de que o sacrifício seja “real”. “A pessoa que não tiver o que oferecer em sacrifício que providencie de algum modo.

³⁴³ Nigel DODD, *A Sociologia do Dinheiro*, p. 90-91.

Desfaça-se de alguma coisa para fazer o sacrifício”³⁴⁴.

Se o acesso ao divino está condicionado ao sacrifício, torna-se, pois, fundamental providenciar algo a ser transformado em dinheiro para fazer o sacrifício. Nos relatos iniciais desse capítulo reproduzimos a fala de um bispo em Portugal, que dizia: “*se você quer dinheiro, deve plantar dinheiro, você não vai colocar uma batata no envelope, porque não é isso o que você quer. Você quer dinheiro, não é? Então, plante dinheiro*”.

De acordo com Dodd, o dinheiro tem uma dupla função: como meio de troca e reserva de valor. Esta última função está estreitamente ligada à organização de poder na sociedade³⁴⁵. Dodd observa que para Marx, o dinheiro é a expressão abstrata das relações capitalistas de produção, e seu papel principal na sociedade capitalista é “facilitar a cristalização do poder abstrato do trabalho sob a forma de relações de troca de mercadoria”³⁴⁶. Embora concordando com Marx, no aspecto que diz respeito à relação entre a organização do poder na sociedade e o dinheiro, Dodd observa que o dinheiro não pode restringir-se ao processo de produção, como afirma Marx. Por exemplo, as atividades bancárias utilizam-se do dinheiro como mediador e facilitador da circulação do dinheiro e estão mais ligadas ao lucro do que à produção. Além disso, o sujeito contemporâneo, na opinião de Dodd, exerce mais papel de consumidor do que produtor. Dodd argumenta que faz-se importante analisar, também, a demanda por dinheiro, as razões pelas quais as pessoas se apegam a ele, e o modo como as pessoas o utilizam.

Na sociedade capitalista tudo é trocável pelo equivalente geral: o dinheiro. O próprio ser humano se “coisificou”, ao entrar nesse mesmo processo de troca. Assim, sob o homogeneizador universal, o dinheiro, já não se diferencia pessoas de coisas trocáveis. Tudo passa a ser objeto de troca. Simmel observa que o valor de um objeto se torna objetificado pela troca por um outro objeto. O próprio ser humano se “coisifica”, se “objetifica” ao ser trocado por dinheiro. A diferenciação, então, se estabelece pela quantidade de dinheiro que uma pessoa passa a representar ou detém. Parece não por acaso que a criminalidade

³⁴⁴ Conheci pessoas que tentavam vender o próprio apartamento para entregar o dinheiro em sacrifício para a IURD. Entrevistei duas pessoas que me disseram que entregaram seus automóveis, uma outra que vendeu suas próprias roupas para juntar um dinheiro para realizar o sacrifício. Essas três últimas pessoas mencionadas relatam que obtiveram retorno do sacrifício realizado. No dia 20 de agosto de 2005, foi veiculada uma reportagem na Rede Bandeirantes mostrando um rapaz que, desempregado, tentara vender sua moto para fazer seu sacrifício na IURD, no valor de mil reais. Seu alvo era conseguir um emprego com a oferta de sacrifício. Não conseguindo vender a moto, escrevera uma carta à IURD pedindo-lhe que não descontasse o cheque pré-datado que havia entregue em sacrifício. Mesmo assim a IURD descontou o cheque, e o rapaz, então, estava processando a IURD por essa razão. Queixava-se que “a gente entra numa religião para ter a prosperidade e não só não consegue como fica com o nome sujo”.

³⁴⁵ Nigel DODD, *Op. Cit.*, p. 40.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 56-57.

envolvendo o seqüestro de pessoas como forma de obtenção de dinheiro aumentou sensivelmente, assim como as negociações de pessoas como negócio rentável (como por exemplo, jogadores de futebol, *top models*). O dinheiro como forma de representação máxima de valor de algo ou alguém torna-se em nossa sociedade capitalista o símbolo mais poderoso nos critérios de definição de valor.

Faz-se importante pontuar aqui, a ligação estreita que se estabelece, então, com dinheiro, valor, trabalho e a técnica do sacrifício proposta como meio de obtenção de riqueza e sucesso pessoal. O dinheiro confere “poder ao seu detentor em virtude de seu anonimato como puro instrumento”. O valor do ser humano, na configuração capitalista, constitui-se também pelo atravessamento do poder de detenção do dinheiro. Assim, o sacrifício figura como dispositivo para alcançar riqueza sem grande esforço, através de uma “sociedade com Deus”, pois, na realização do sacrifício “as portas vão se abrir porque os demônios serão amarrados” e não vão impedir, a “livre iniciativa” daqueles que pretendem integrar-se ao mercado. A promessa iurdiana é a de que o sacrifício “é o caminho mais curto entre o querer e o realizar”. As reuniões da IURD, sobretudo as que ocorrem às segundas feiras, têm, então, como objetivo “resolver o problema financeiro das pessoas”, e têm-se, junto com o dispositivo do sacrifício, a sugestão de uma estratégia que dê conta do desejo de conseguir dinheiro. Então, apresenta-se como “trabalho ideal” a ocupação que aparentemente traz maior possibilidade de ganho, qual seja: “ter o próprio negócio”, tornando-se desse modo, “patrão e dono de si mesmo”, “não dependente de outros”. Trata-se, também, da produção da autonomia como valor ideal ao indivíduo. Na IURD, as pessoas são incentivadas a se tornarem “autônomas”, a abrirem o seu próprio negócio fundamentados na visão dos pastores de que esse se constitui na melhor via para a obtenção de lucro. O problema do desemprego estrutural das sociedades capitalistas e a recusa em aceitar a complexidade que envolve a “livre iniciativa” têm uma solução simplista na IURD. Ao serem motivadas a ousar serem “autônomas”, “donas de si mesmas”, adquirindo o *status* de “empresários”, esta passa a ser o valor moral ideal e a ocupação profissional ideal a ser perseguida. Os rituais de sacrifícios das segundas feiras são destinados, portanto, aos empresários e àqueles que almejam o empresariado, lembrando sempre, que o melhor sócio é Deus, o melhor cartão de crédito recebe-se de Deus. Deus encontra-se disponível (e desejoso de) para realizar sociedade com aqueles que estão dispostos a fazer real o princípio da *livre iniciativa* no mercado capitalista.

Vemos aqui uma importante passagem em relação à experiência com o divino que acontece em estreito vínculo com uma nova concepção de trabalho. No universo evangélico anterior à emergência da IURD podemos ver o vínculo entre trabalho e religião sob duas

perspectivas, pelo menos. Uma é do trabalho como meio de “glorificar” a Deus, como “serviço” a Deus (vocação). A outra perspectiva é a do trabalho como meio de construir a certeza de ser um “eleito” por Deus. No Protestantismo calvinista, principalmente, o crente poderia construir a certeza da presença divina através do sucesso no trabalho. O sucesso no trabalho era interpretado pelo fiel como sinal da bênção divina. Essa forma de experiência religiosa encontra-se referida à configuração pré-capitalista e própria de segmentos do protestantismo. Ela evidencia uma relação com o divino possibilitada no *mundo da produção*. O sujeito pode servir a Deus com seu trabalho no mundo da produção, ou, dar um passo além, e buscar o sucesso na *produção*. Nesse caso, o sucesso na *produção em si* era experimentado como bênção divina. Essa era a motivação para o sucesso, pois este trazia a confirmação da presença divina. O Deus transcendente abençoa, “confirma” o sujeito em sua atuação no mundo, especialmente pela via do trabalho.

Na configuração capitalista contemporânea, a experiência religiosa acontece na relação com o mundo da *troca* (da circulação). Assim, a experiência com o divino, como proposta na IURD, legitima as características do mundo da troca. Deus torna-se uma força que se integra e participa ativamente do próprio mercado (“o melhor negócio é ter Deus como sócio”, diz Macedo. Ou ainda: “Para que buscar bênçãos de Deus se você pode possuir a própria fonte da bênção?”). Deus se torna, portanto, imanente. Mais que isso, Deus não “possui” o sujeito, mas o próprio sujeito passa a ser o possuidor de Deus. Neste sentido, o trabalho não é um meio de servir a Deus. Aliás, o serviço a Deus é feito em forma de pagamento em dinheiro. A obediência exigida se expressa, fundamentalmente, na fidelidade dos dízimos, ofertas e sacrifícios. A relação com Deus é toda mediada pelo dinheiro. Os fiéis crêem que servem a Deus com seu dinheiro, pois com ele pode-se levar a mensagem de Deus ao mundo, mensagem essa, redutível ao sucesso econômico e a sensação de felicidade e bem-estar como finalidade última da existência. Assim, interessa a Deus ser sócio do ser humano para levar o seu reino ao mundo. Deus sai da posição de “servido” para “servir” o ser humano. Enquanto Deus se “ imanentiza”, o ser humano se diviniza. Deus desaparece. E então podemos fazer coro com Nietzsche dizendo que “Deus morreu”. Se antes, a *motivação para o sucesso era em função de Deus*, ou seja, Deus como finalidade última e o sucesso como “meio” de perceber a presença divina, na experiência religiosa iurdiana utiliza-se de Deus para a obtenção do sucesso e da riqueza, porque *a motivação é o sucesso e a riqueza em si*. A finalidade última é o sucesso e a riqueza, e Deus tornou-se o “meio”.

Poderíamos ilustrar essa transformação na experiência com o divino do seguinte modo: Numa linha reta têm-se na extremidade esquerda, o sujeito-da-experiência-religiosa e

na extremidade direita, Deus, como finalidade e sentido último da existência. No meio, como o mediador entre um e outro, o Trabalho-sem-gozo-do-lucro. Este é o modo como se dá a experiência religiosa ao fim da Idade Média (especialmente no Protestantismo). Já a experiência religiosa capitalística pode ser ilustrada da seguinte forma: Na extremidade esquerda da linha, o indivíduo-da-experiência-religiosa. Na extremidade direita, o gozo-pelo-trabalho-lucrativo, como finalidade última da existência. Entre uma extremidade e outra, Deus como o mediador entre o indivíduo e o gozo do indivíduo. Um Deus que, sendo mediador, beneficia aquele que sacrifica, a fim de que este alcance o gozo desejado.

Poderíamos afirmar que nesse processo de imanentização de Deus e divinização do sujeito, o ego fica atraído por si próprio. Torna-se prisioneiro da figura que crê onipotente, incapaz de perceber que o lugar vazio do outro (divino) está sendo ocupado pela projeção de si mesmo.

Depreendemos dessa análise que não apenas a relação com o divino sofre uma mudança. Também a concepção de trabalho se modifica, pois passa a ser “meio de obtenção de riqueza”. Tal concepção expulsa da dimensão do trabalho, a importância da relação com a alteridade. O trabalho de empresário se torna, então, ideal porque acredita-se que quando o sujeito passa a ser patrão de si mesmo irá depender menos do outro. E como afirma Macedo, é preciso cortar os laços de dependência – pois, “a dependência não leva ninguém a lugar algum”³⁴⁷. O lucro em si mesmo é a finalidade do trabalho. Como bem observa Dodd, “o dinheiro e as relações de mercado já não são simplesmente o veículo para a expressão desses desejos, são seu objeto”³⁴⁸. Eles são capazes não apenas de mediar, mas, gerar o desejo. O dinheiro é capaz de “servir de extensão da vontade humana na transação, ajustando-se com igual facilidade a toda forma e finalidade que a vontade quiser imprimir-lhe”³⁴⁹. Assim, o dinheiro, segundo a definição de Simmel³⁵⁰, sendo “mero instrumento”, tanto serve como meio de acesso ao divino, através da oferta de sacrifício, como também confere ao seu detentor o poder de realizar os seus desejos, sobretudo de consumo³⁵¹ (isso está no cerne da

³⁴⁷ Macedo expressa aqui idéia semelhante à de Mandeville, na Fábula das Abelhas. Mandeville defende a tese de que quando cada um busca, individualmente, o seu próprio interesse haverá, conseqüentemente, mais prosperidade para todos.

³⁴⁸ Nigel DODD, *Op. Cit.*, p. 193

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 99

³⁵⁰ Para Simmel “o dinheiro é apenas um meio, uma matéria ou um exemplo para a apresentação das relações que existem entre os fenômenos mais superficiais, 'realistas' e fortuitos e os poderes mais idealizados da existência, as correntes mais profundas da vida e da história do indivíduo”. Apud Nigel DODD, *Op. Cit.*, p. 110.

³⁵¹ A partir dessa definição de dinheiro de Simmel, Dodd faz uma importante observação acerca do dinheiro como “meio” no que diz respeito ao consumo e à avareza. Para Dodd, a avareza não é a antítese do consumo. É como se ambas dissessem respeito a duas pontas de uma mesma coisa qual seja: o desejo do dinheiro por

motivação para a prática do sacrifício), conforme vemos na experiência de muitos frequentadores da IURD³⁵². Neste sentido,

tendo como pano de fundo as regras que norteiam as transações numa sociedade determinada pelo mercado capitalista, pode-se dizer que o dinheiro (d) dado a Deus (D) retorna majorado ao doador. Assim, “d” nas mãos de “D” faz com que o dinheiro se transforme em d+. Se estivéssemos no mundo da produção segundo Marx, poder-se-ia afirmar que o valor acrescido veio do mais-valia produzida por Deus. Mas não estamos no mundo da produção e sim da circulação. Por isso nada de novo foi criado com essa transação entre o crente e seu Deus³⁵³.

“Nada de novo é criado” quando as forças reativas, apoderando-se das ativas, levam a subjetividade à adaptação, à conservação e manutenção do mesmo. A possibilidade de criação de algo novo surge na desestabilização e na busca por algo que dê conta da desestabilização que pode ser experimentada como “falta”, como sensação de incompletude, de desamparo, mal-estar difuso. A desestabilização é, então, fundamental ao processo de diferenciação/singularização, e é ela quem possibilita o movimento de criação. A sensação de “melhora” que a prática sacrificial opera vem da “estabilização restritiva”³⁵⁴ que nasce da fusão de um *self* enfraquecido com um *self* grandioso e idealizado (Deus), se utilizarmos as palavras de Kohut. Em outras palavras, trata-se do retorno das forças reativas de narcisização que se dirigem para um movimento de repetição do mesmo, impedindo, desse modo, que se dê um processo de criação e diferenciação de Si. O consumo proporciona alívio à subjetividade e opera com as forças reativas de narcisização. Torna-se um fim em si mesmo, impedindo o devir criador das forças ativas de narcisização.

A experiência religiosa proposta na contemporaneidade por uma igreja como a IURD não parece, como estamos vendo, alheia à noção contemporânea de interesse, ambição pelo lucro, investimento, busca de bem-estar pessoal, noções próprias de uma organização social capitalista, aliada às forças reativas de narcisização. E Mauss observa, inclusive, que o termo

ele mesmo em função da sensação de embriaguez derivada da liberdade de escolha que o dinheiro pode proporcionar ao seu detentor. “O poder que o dinheiro guardado representa é sentido como o valor definitivo e totalmente satisfatório”. Nesse caso o dinheiro se torna um meio apenas para a sensação de poder derivada de seu *status* de meio. A avareza, seria, então, segundo Simmel, a concretização de uma forma extrema da atitude moderna em relação ao dinheiro, sobre a sua capacidade de outorgar poder. É a própria transformação de “meios” em “fins”. No caso do consumo, ter dinheiro para gastá-lo significaria gastar o poder dado pela detenção do dinheiro. Mas aquele que faz do consumo uma extravagância, mal se interessa pelas coisas. “Enquanto o avarento concentra-se na sua própria capacidade de adquirir coisas, o extravagante tira prazer do processo da aquisição em si, sem levar em conta a natureza das coisas de fato adquiridas, acabando o prazer praticamente no momento da aquisição. Em ambos os casos, 'o dinheiro dissolveu-se no puro desejo por ele; apenas o que a avareza exhibe (...) sob a forma de paralisia material, a extravagância revela em fluidez e expansão’”. Nigel DODD, *Op. Cit.*, p. 180-182.

³⁵² São inúmeros os testemunhos das pessoas da IURD que exemplificam essa afirmação. Ver o testemunho de Norma, já descrito neste capítulo (nota 302).

³⁵³ Oneide BOBSIN, *Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência*, p. 34.

³⁵⁴ Trata-se de uma “estabilização restritiva” porque ela restringe (corta, limita) a possibilidade de criação que nasce nos processos de desestabilização. Ela simplesmente leva à calma, ao apaziguamento da subjetividade pela restauração da sensação de bem-estar.

“interesse” é recente. Para ele, o termo é

de origem técnica calculável: 'interest', do latim, que se escrevia nos livros de contas em face das rendas a cobrar. De acordo com as morais antigas mais epicuristas, é o bem e o prazer que se procura e não a utilidade material. Foi necessária a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que fossem postas em vigor e elevadas à categoria de princípios, as noções de lucro e de indivíduo. Quase se pode datar – depois de Mandeville (*Fábula das abelhas*)³⁵⁵ – o triunfo da noção de interesse individual (...) Foram as nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um “animal econômico”³⁵⁶.

A esperança de Mauss é a de que “por enquanto nem todos somos desse gênero”. Impressiona a sensibilidade de Mauss ao detectar que a subjetivação capitalística se colocava como uma espécie de “devir reativo”, pois ele assim afirma: “O *homo economicus* não está para trás, está sim, na nossa frente; como o homem da moral e do dever; como o homem da ciência e da razão. O homem foi, durante muito tempo, outra coisa; e não há muito tempo que ele é uma máquina, uma complicada máquina de calcular”³⁵⁷.

A esperança de Mauss assenta-se numa visão diversa do princípio que rege uma economia capitalista. Em sua opinião, “não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia. (...) A perseguição brutal dos objetivos do indivíduo é prejudicial para os objetivos e para a paz do conjunto, para o ritmo do seu trabalho e das suas alegrias e – pelo efeito de retorno – para o próprio indivíduo”³⁵⁸.

Mas a economia liberal, tendo “descoberto” o próprio desejo como campo possível de ser explorado de modo lucrativo, não cessa de capturar o desejo e de buscar, cada vez mais, novas formas de captura do mesmo. Fazendo parte da trama do tecido social, a religião pode se apresentar à subjetividade como meio de resistência e de criação de outras vias de existência. Mas pode se apresentar também como alternativa de uma pseudo-resistência, porquanto, como instrumento de adaptação às forças dominantes de subjetivação.

³⁵⁵ Mauss refere-se ao ensaio de Bernard Mandeville (1670-1733) médico holandês, pensador político e satirista. Em sua “*Fábula das Abelhas*”, Mandeville defendeu que “vícios privados trazem benefícios públicos”. De acordo com Mandeville, “quando cada indivíduo trabalha tendo em vista somente os próprios interesses, acaba contribuindo para o bem coletivo. Daí Mandeville rejeitar qualquer interferência dos poderes públicos na vida social, antecipando a teoria do *laissez-faire* e aproximando-se das idéias de Adam Smith sobre a 'mão invisível' do desenvolvimento econômico, que por sua vez resultou na tese do 'egoísmo ético' da economia moderna, isto é, a de que o vício é o alicerce da prosperidade nacional e da felicidade. A semente desse clássico ensaio, publicado originalmente em 1714, é um poema satírico anônimo, escrito em 1705, intitulado *O enxame zumbidor ou Os velhacos tornados honestos*.” Na *Fábula das Abelhas*, Mandeville explora a analogia de que na colméia cada abelha trabalha a seu bel-prazer e a comunidade prospera. Ver: <http://www.libertyfund.org.br/lfcatalMSin.htm>. Acesso em 17.10.2005.

³⁵⁶ Marcel MAUSS, *Ensaio sobre a Dádiva*, p. 197.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 197-198.

³⁵⁸ *Ibidem* p. 198.

Pausa para a arte - IV

Engasgo

Maria da Graça Almeida³⁵⁹

Intolerável egocentrismo.
Eu.com, sem br,
apenas eu.com ou, meu.tudo
Dos sentimentos vizinhos, nada.
Das agruras alheias, a mudez,
apenas a evidência de uma pessoal
e exibicionista intervenção.
Do que vai pelo mundo, sabe-se lá...
do que vai pelo outro, perdeu-se a noção .
Então acontece a autopoesia,
o poema espelho, o verso fotografia
e aí, depois do adjetivo narcisista,
neologismos são prementes
surge o verbo “narcisar”
e o advérbio “narcisistamente”.
A poesia pessoal é o que conta.
Só o que vale é eu isto, eu aquilo,
eu agora, eu sim, eu não, eu tudo.
Primeira pessoal do singular,
singularidade única,
redundância absoluta.
Eu e mim, eu pra mim.
Os títulos do meu e minha
são os que importam :
meu enternecimento, meu amor,
minha mágoa, minha comoção
e aí lembram-se Dele!
- Ó Deus! -e perguntamos:
- Que deus?
- O meu deus!
- Qual?
- Eu! Onipresente,
onipotente, onisciente,
eu.tão-somente!Cruz credo,
que eu me livre de mais gente!

³⁵⁹ <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.phtml?cod=5100&cat=Cartas> Acesso em 29.09.05.

IV - As forças de narcisação e a prática do sacrifício

Se vc estiver com algum problema, não é confessando para outra pessoa... não é comentando com outra pessoa sobre o seu problema que ele vai resolver. Você tem que cuidar de si mesmo! E se alguém vier comentar com você sobre problemas, não queira escutar, porque cada um tem que cuidar de si mesmo... dos seus próprios problemas. Não é o fato de ficar comentando os seus problemas com os outros que eles serão resolvidos. Quando nós viemos aqui, nós não comentamos os problemas administrativos da igreja. Nós trazemos a salvação para todos. Quem quiser a salvação bem, quem não quiser, paciência, eu não posso fazer nada! E não basta aceitar a Jesus. Você tem de manter a sua salvação (...) você tem de fazer os seus sacrifícios! Todos têm problemas. Tem de resolver os problemas não comentando com terceiros, mas com a fé inteligente! A fé que resolve problemas, que ajuda, que traz resultado, é a fé que diz respeito à crença no que Deus prometeu. E não importa quando ele vai cumprir mas um dia ele vai cumprir³⁶⁰.

As orientações acima descritas são bastante reveladoras da dinâmica religiosa proposta pela IURD. Macedo reclama da tentativa dos fiéis de compartilhamento dos problemas. Para ele, trata-se de uma tentativa “perniciosa”, porque a solução para os problemas não se encontra no ato de compartilhá-los com outros. A solução é individual. “Cada um deve cuidar de si mesmo”. E o remédio todos sabem: a fé sacrificial. E a aparente atitude de indiferença “quem quiser, bem, quem não quiser, paciência!”, pode funcionar como estratégia para dominação.

No primeiro capítulo, vimos que as forças ativas de narcisação tem íntima relação com o cuidado, com o corpo, com um processo de subjetivação que constrói o sentimento de que a vida vale a pena ser vivida. Vimos, também, que as forças de narcisação têm a ver com a vontade de poder (o mesmo que “vontade de potência”). Vontade de poder é o elemento que possibilita a diferenciação das forças em relação, “é o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças supostas em relação”³⁶¹. E Macedo observa que a prática do sacrifício tem a ver com a vontade. Diz ele: “o querer é o que aciona o sacrifício para a conquista. (...) Porém, não basta simplesmente querer, no sentido de desejo ou sonho. É preciso querer com determinação, com fé e com poder! A pessoa precisa querer com a certeza de que também pode alcançar da mesma maneira que os outros alcançaram. O querer determina a fé da pessoa, e esta, por sua vez, toma atitudes que apontam o quanto ela realmente quer”³⁶².

³⁶⁰ Sermão do Bispo Edir Macedo. Gravação disponível online <http://www3.arcauniversal.com.br/index.html> Acesso em 09.10.2005.

³⁶¹ Gilles DELEUZE, Nietzsche e a filosofia, p. 81.

³⁶² *Ibidem*, p. 20.

Macedo parece ter uma boa intuição a respeito da força que a vontade exerce sobre a subjetividade. Assim, para direcionar a vontade à vontade do sacrifício, é preciso antes “motivar” a vontade. E por isso, torna-se imprescindível que as pessoas “digam”: “Eu sou forte!” (Joel 3.10), “Tudo posso nAquele que me fortalece”(Filipenses 4:13). Macedo valoriza as forças de narcisação oferecendo dispositivos a serem usados e que venham a funcionar como técnicas capazes de enlaçar tais forças. Um dos traços do narcisismo, a megalomania, tem como característica “uma superestima do poder dos desejos e atos mentais, a 'onipotência de pensamentos', uma crença na força traumatúrgica das palavras, e uma técnica para lidar com o mundo externo – mágica – que parece ser uma aplicação lógica dessas premissas grandiosas”³⁶³. Assim, a técnica da palavra afirmativa (também conhecida no campo teológico como “Confissão Positiva”): “Eu sou forte”, “tudo posso”, coloca em ação as forças de narcisação, direcionando-as para a “vontade de sacrifício”, porque aí no sacrifício o sentimento de onipotência se vê fortalecido e confirmado pela crença de fusão com o Todo-Poderoso, uma vez que dele o sujeito se torna “aliado” e “sócio”³⁶⁴.

Macedo descreve uma vontade que precede ao sacrifício e que lhe é condicional. Ele fala da necessidade de uma “vontade forte”, talvez melhor seria dizer “forte vontade”. Essa forte vontade tem relação a um desejo que move o indivíduo a uma ação que é dirigida para a “vontade de sacrifício”. Trata-se de uma *vontade de poder* que leva o indivíduo em direção a um ideal homogeneizante socialmente produzido: “alcançar da mesma maneira que os outros alcançaram”. Podemos afirmar que “alcançar o que os outros alcançaram” e “alcançar da mesma maneira” sugere exatamente essa preocupação em ajustar o indivíduo à produção subjetiva homogeneizante que tanto “dita” o que desejar, quanto coloca determinados desejos como “ideais” a serem buscados. Além disso, a forma de alcançar os desejos que são de todos comuns, mostra um único caminho: o do sacrifício. “É o querer que precede o sacrifício. E o sacrifício, por sua vez, traz a resposta”³⁶⁵. Assim, não há um embate das forças ativas e reativas porque a subjetividade não se defronta com o devir, uma vez que não há lugar para dúvidas e desestabilizações. A dúvida, quando surge, Macedo identifica como sendo uma ação demoníaca. Para ele,

o diabo sabe que quando o ser humano realmente quer alguma coisa, ele vai tentar conseguir de qualquer maneira, custe o que custar. Por isso é que ele entra em ação, sugerindo na mente do

³⁶³ *Ibidem*, p. 83.

³⁶⁴ Numa das reuniões de segunda feira, o congresso dos Empresários, que assisti no Templo da IURD em Porto Alegre, foi distribuído entre os presentes um “Cartão de Crédito com Deus”. Acompanhando esse cartão de crédito, um envelope especial onde deveria ser depositado o dinheiro do sacrifício dessa “corrente”, e também foi distribuída água do Rio Jordão embalada num vidro em formato de um cajado, que deveria ser levada na reunião seguinte para ser ingerida naquela reunião, junto com a entrega da oferta de sacrifício.

³⁶⁵ Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 20

homem o desestímulo através das dúvidas. E é justamente aí que o ser humano se torna fraco e incapaz de conquistar suas vitórias. Porém, quando o homem toma conhecimento de que tudo pode porque tem um Aliado, então tudo se torna possível pra ele³⁶⁶.

Edir Macedo embasa seu discurso sobre o sacrifício na vontade pessoal, convocando o indivíduo a acreditar nele mesmo, desafiando-o a apostar nele próprio. Por isso afirma: “a maior dificuldade para uma pessoa conquistar a sua vitória está nela mesma”³⁶⁷. Trata-se, portanto, do aproveitamento da noção de indivíduo como valor, para injetar nela um outro valor: o valor do sacrifício individual.

Toda a reflexão que estamos desenvolvendo neste capítulo sobre a prática do sacrifício aponta para uma questão central para onde convergem vários elementos e que necessitam de uma atenção mais acurada. Trata-se do narcisismo que se assenta sobre o individualismo³⁶⁸. Já temos visto que o modo de subjetivação capitalístico produz a individualização da subjetividade, fazendo com que prevaleçam as forças reativas de narcisação. E podemos perguntar, em que sentido a proposta do sacrifício, ao “necessitar” enlaçar a vontade do sujeito para direcionar essa vontade para a prática do sacrifício, tem a ver com as forças de narcisação. Assim, faz-se necessário atentarmos sobre o processo onde essa vontade de sacrifício deita suas raízes.

A promessa do sacrifício visa atender, individualmente, embora num espaço coletivo, um *self* enfraquecido, tomado como suposto. Essa observação se assenta na evidência de que a IURD trabalha com o sofrimento humano. Cada dia na semana, ela atende a um sofrimento específico. A auto-identificação da igreja como Centro de Ajuda Coletiva e/ou Centro de Ajuda Espiritual e o tratamento dos diferentes temas diários voltados para o sofrimento cotidiano deve nos dizer alguma coisa. Seu *slogan* “Pare de Sofrer” promete acabar com: “depressão, ataque de pânico, dores de cabeça, ansiedade, desemprego, solidão, alcoolismo, envolvimento com drogas, problemas familiares, dívidas e doenças graves: câncer e vírus do

³⁶⁶ Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 20.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁶⁸ A idéia de individualismo é costumeiramente utilizada como se houvesse um sentido único em seu uso. Entretanto, existem vários modos de individualismo, ou mesmo da manifestação do individualismo. Capps, por exemplo, faz uma diferenciação entre individualismo expressivo e individualismo utilitário. Este último teria o seu foco no auto-aperfeiçoamento, especialmente através dos recursos materiais, enquanto o primeiro teria o seu foco na auto-expressão (sua forma mais evidente seria a auto-adoração). Ver Donald CAPPS. *The depleted self*, 1993. Luciana de OLIVEIRA critica o uso da idéia de individualismo como se houvesse um sentido único. Utilizando-se de Luis Dumont ela fala em individualismo utilitário e individualismo holístico, e defende, a partir de um estudo sobre religiosidade em um grupo da Nova Era, a noção de um “individualismo afetivo”. Ver Nódulos de Dádiva: religião, individualismo e comunicação nas sociedades contemporâneas – as redes da Nova Era. <http://antropologia.com.br/divu/colab/d8-loliveira.pdf> Acesso em 10.09.2005. Também o cientista social Robert CASTEL, em “As metamorfoses da questão social - uma crônica do salário”, apresenta diferentes tipos de individualismo e menciona aí, os tipos de individualismo apontado, também, por Luis Dumont.

HIV”. Os sofrimentos listados afetam diretamente a subjetividade na dimensão das forças de narcisização.

Freud afirmou que o sujeito volta-se narcisicamente para si mesmo quando o corpo sofre. A proposta de cura oferecida não tem uma relação específica com o tipo de sofrimento, pois este não importa quando para todos o remédio é o mesmo: sacrificar. É preciso pontuar que junto à prática do sacrifício há também os exorcismos. Mas vimos anteriormente que o sacrifício se fez - e se faz - necessário porque os demônios atuam livremente no mundo, apossando-se do corpo. O corpo que sofre é, portanto, um corpo possuído. Um corpo esvaziado de si, mas possuído por espíritos (mas não do Espírito Santo). Os espíritos maus servem bem como metáfora (e como explicação religiosa) para a sensação de esvaziamento, próprio de um modo de subjetivação que expressa o movimento das forças reativas de narcisização. O que há nesse remédio que o torna eficaz para diferentes tipos de sofrimento? Ou, haveria algo comum nos sofrimentos que tornaria, então, o remédio eficaz? Partimos da hipótese de uma resposta afirmativa para essa última pergunta.

Esse corpo esvaziado, despossuído de si mesmo, esgotado, carrega a dor que o vazio provoca. Carrega a sensação, sobretudo, de inferioridade, inadequação, retraimento, apatia, medo de arriscar. O que essas sensações têm em comum é que todas elas podem ser colocadas ao abrigo da noção de *vergonha*, e, de um certo modo “*colore*” a lista de sofrimentos para os quais a IURD propõe uma cura. A vergonha tem a ver com um funcionamento egóico e pode ser uma das expressões mais profundas das forças reativas de narcisização.

A experiência da vergonha

Poderíamos nos perguntar: *vergonha de que, exatamente?* Situações diversas podem provocar sentimento de vergonha, e a produção deste sentimento tem se tornado um traço característico dos processos de subjetivação na contemporaneidade. Isto é possível em função das muitas e diversas demandas em relação à subjetividade na contemporaneidade, uma vez que os processos de subjetivação, numa produção homogênea, direcionam-se a um “ideal” de subjetividade. Como exemplo dessas demandas, podemos citar: a demanda pelo corpo³⁶⁹ “perfeito” (estabelecido socialmente como tal, e referindo-se tanto ao corpo masculino quanto

³⁶⁹ O livro organizado por Mirian GOLDENBERG, *Nu e Vestido*, aponta que em 2001, estima-se que tenham sido realizadas no Brasil, 400.000 cirurgias plásticas.

feminino); a demanda pela beleza e juventude eterna; a demanda por “estar na moda”; por parecer uma pessoa de sucesso; por parecer que tem dinheiro e poder; a demanda por parecer que está feliz, saudável e de bem com a vida; a demanda narcísica de alguns pais em relação ao filho no que concerne à realização dos desejos narcísicos daqueles; a demanda por uma profissão rentável e de sucesso; por uma carreira acadêmica prestigiosa, e assim por diante.

Estas demandas atuam nos processos de subjetivação como forças a serem dobradas. Assim, dependendo de como a subjetividade dobra tais forças, o sentimento de vergonha por não alcançar estes ideais³⁷⁰ pode emergir como expressão do predomínio das forças reativas de narcisização.

E, diferentemente da culpa (esta seria experimentada numa dinâmica superegógica), a experiência da vergonha não pode ser externalizada. Donald Capps³⁷¹, representante da Teologia Pastoral estadonidense, observa que a culpa nós as *criamos*, agindo de forma passível de culpabilização. Mas em relação à vergonha nós *somos* nossa própria vergonha. Assim, enquanto a culpa pode ser externalizada pelo distanciamento do *self* da ação, por exemplo, “não me reconheço nisso que eu mesma fiz”, a vergonha não pode ser externalizada desse modo. Na experiência da vergonha não se tenta argumentar com o outro, buscando justificativas ou desculpas para a ação. Diferentemente do sentimento de culpa em que falar sobre o fato pode aliviar a culpa em função da catarse, a vergonha, ao contrário, produz ainda mais vergonha quando se fala dela. Quanto mais conhecida e mais sabida por outros, mais vergonha se produz, e por isso torna-se difícil falar da experiência de vergonha, além do que, falar da experiência da vergonha vivida reatualiza os sentimentos como se fossem a repetição da experiência mesma.

Assim, tenta-se, inutilmente, “esquecer” tais experiências de vergonha, mas a mente possui uma estranha habilidade para lembrá-las sempre. Ainda que a dor envolvida na experiência da vergonha seja profunda, ela não é suficiente para capacitar a repressão de sua lembrança. Capps³⁷² acrescenta que quanto mais o sujeito tenta esquecer uma experiência vergonhosa, mais ela se faz presente na mente, e cada lembrança evocada faz reviver a dor

³⁷⁰ A formação dos ideais, na Teoria do Narcisismo, encontra-se no estágio do narcisismo, segundo Freud. Para Kohut, durante a formação do Ideal de ego, o *self* grandioso e exibicionista necessita da confirmação dos pais e quando isto não acontece adequadamente, o *self* fragiliza-se em função da profunda vergonha a que é submetido. Para Kohut, uma reação comum ao *self* fragilizado pela não confirmação de sua grandiosidade exibicionista se expressa no sentimento de vergonha e raiva (ou “fúria narcísica”). Temos defendido, a partir da perspectiva do narcisismo como força, que a formação dos ideais não se reduz a um estágio a ser ultrapassado, mas estamos sempre às voltas com tais forças de narcisização durante toda a vida. Dessa perspectiva, portanto, os “ideais” não se tratam apenas de figuras “internas”, mas todo o tempo lidamos com “ideais” nos processos de subjetivação sem essa polarização entre externo e interno, indivíduo e social.

³⁷¹ Donald CAPPS, *The depleted self*, p. 74.

³⁷² *Ibidem*, p. 75.

vivida na experiência da vergonha. O sentimento de vergonha tem um efeito tão comprometedor no *self* que debilita o sujeito por inteiro, numa espécie de letargia e apatia que vulnerabiliza o corpo tornando-o mais susceptível a doenças físicas.

A vergonha envolve uma auto-exposição que provoca um sentimento semelhante ao de ser colocado completamente a nu, em descoberto para contemplação dos presentes, fazendo o sujeito desejar que um “buraco se lhe abra sob os pés” porque deseja esconder-se, fugir da contemplação desaprovadora do outro. Este sentimento de completa nudez e de subjetividade exposta e sem defesa, está no “coração da vergonha”³⁷³. Trata-se daquele tipo de experiência que leva alguém a ter dificuldade não apenas para encarar os outros como também torna-se difícil olhar a si mesmo no espelho. É uma experiência profundamente dolorosa, uma sensação de auto-alienação, uma onda de auto-rejeição, uma espécie de náusea de si mesmo.

A vergonha experimentada na auto-exposição é profundamente dolorosa porque o *self* não tem para onde “correr” e a vergonha é sentida duplamente. Diante da humilhação e vergonha sofrida perante outro, há a oportunidade de projetar no outro a própria vergonha através da raiva. Mas diante de nós mesmos não há como projetar a raiva naqueles que nos humilharam. Por isso o sentimento duplo de vergonha. E a pior experiência de vergonha, e também a mais comum, não se refere àquela experimentada em público, mas sim, àquela vergonha que se experimenta como sentimento de desapontamento e de “denúncia” de si mesmo³⁷⁴.

A vergonha é experimentada, também, como inapropriada ou incompatível, estranhamente fora de lugar, como eventos anômalos que nunca deveriam ter acontecido. Ela provoca um sentimento de ser algo sem sentido porque a dor causada pode parecer às vezes, um tanto desproporcional ao fato ocorrido. Lynd³⁷⁵ observa que essa inadequação e incompatibilidade em relação às experiências de vergonha confrontam o sujeito com a falta de sentido e significado da experiência humana em geral. Ela faz nascer a dúvida sobre o valor da própria existência.

Capps³⁷⁶ observa que parece ser lugar comum às experiências de vergonha, a tendência a uma organização subjetiva mais constringida, ou seja, menos espontânea, menos

³⁷³ Trata-se aqui de uma citação de Helen Merrell LYND apud Donald CAPPS, *Op. Cit.*, p. 75.

³⁷⁴ Donald CAPPS. *Op. Cit.*, p. 76.

³⁷⁵ Helen Merrell LYND apud Donald CAPPS, *Op. Cit.*, p. 76.

³⁷⁶ Donald CAPPS, *Op. Cit.*, p. 78-80.

corajosa, mais cautelosa, mais “programada”, enfim, menos favoravelmente disposta à surpresa e à imprevisibilidade. Neste sentido, as experiências de vergonha, em geral, levam a uma atitude de hesitação, de amedrontamento, levam a uma diminuição da vontade de arriscar, e levam ainda a subjetividade a preocupar-se mais com a própria sobrevivência do que a auto-expansão (no sentido de ousadia para criar e experimentar novas situações). A experiência da vergonha tende a limitar a criatividade levando a subjetividade a viver dentro dos limites de uma rotina. Isto porque o caráter inesperado da vergonha produz uma falsa idéia de que essas experiências são mais prováveis de acontecer quando se arrisca, uma vez que nas situações onde se enfrenta o risco a subjetividade se encontra mais exposta.

Também a vergonha que se sente de si mesmo por sentir vergonha de outro (que presumivelmente deveria ser admirado) como, por exemplo, a vergonha dos pais pelos filhos e vice-versa, leva a uma atitude de isolamento e auto-exclusão do mundo³⁷⁷. A atitude de isolamento e auto-exclusão do mundo relaciona-se ao fato da experiência de vergonha ser de difícil comunicação a outros e ser vivida, profundamente, em uma dimensão individual e privada. Capps pontua que “embora possamos não hesitar em contar a outros nossas experiências dolorosas, como a perda de alguém amado, nós sempre hesitamos em relatar algo que envolva a vergonha. Assim, a vergonha é, talvez, a maior experiência de auto-enclausuramento”³⁷⁸.

Diante, então, do exposto podemos perceber que a experiência de vergonha coloca em processo as forças reativas de narcisização, expressando uma subjetividade construída sobre o que Winnicott denominou como falso *self*. Isto significa que seria uma subjetividade que vive uma vida com sentimento de profundo vazio e sofre por gastar suas forças e energias defendendo-se das experiências de vergonha. Suas energias são gastas na busca pela sobrevivência, limitando, portanto, o potencial de criação da vida. As estratégias de defesa de uma subjetividade enfraquecida pela vergonha inclui a raiva contra outros, desprezo pelos outros, aspiração por poder, empenho por perfeição, transferência de responsabilidade e recuo na intimidade.

Vejamos agora de que modo essa experiência da vergonha é absorvida na proposta religiosa do sacrifício na Igreja Universal e como se tece a relação entre esses temas e a figura da autoridade.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 80-81

³⁷⁸ “Though we might not hesitate to relate other painful experiences, even the loss of a loved one, we always hesitate where shame is involved. Thus shame is perhaps the most self-isolating experience”. Donald CAPPS, *Op. Cit.*, p. 83.

O papel da autoridade religiosa

No início da nossa discussão sobre as forças de narcisação e a prática do sacrifício, vimos as orientações da autoridade máxima da IURD, o bispo Edir Macedo, a respeito de como lidar com os problemas e sofrimentos.

Temos visto que a experiência de sofrimento mais comum na contemporaneidade não se relaciona à culpa e seus derivados, mas sim, à experiência da vergonha. *Vergonha de ser* o que imagina ser: um indivíduo sem poder, sem status, sem vontade de lutar, deprimido, infeliz. Uma vergonha de “ser” que se confunde/mistura com a vergonha de “não ter”.

A proposta da prática do sacrifício como algo que pode resolver todos os problemas (em nossa visão, “curar” a vergonha do indivíduo) precisa ser feita pela figura de quem tem *autoridade* para fazê-lo: os bispos e pastores. Entendemos autoridade aqui, como uma “questão de definir e interpretar diferenças de força”³⁷⁹.

Antes de prosseguir a reflexão sobre esse lugar de autoridade dos bispos e pastores, vejamos quem são, ou como se formam os pastores da IURD.

Em 2004, conforme informação obtida por um dos pastores da Igreja Universal em Nova Iorque, a IURD contava com cerca de 40.000 pastores³⁸⁰. Assim como todas as decisões administrativas da IURD são centralizadas, também as nomeações de bispos e pastores são feitas de cima para baixo. Os bispos, com poder de nomear pastores e evangelistas, são os responsáveis pelo controle das igrejas que são divididas por regiões. Os pastores têm a responsabilidade de controlar a igreja onde trabalham e cabe a eles convidar e treinar os/as obreiros/as e futuros pastores. Eles se submetem às ordens do bispo regional.

Quanto à preparação dos pastores, A IURD tem uma estratégia muito própria e bastante eficaz. Em geral, jovens rapazes, com idade entre 16 e 19 anos (também com 15 anos) são convidados para se tornarem, inicialmente, pastores auxiliares, ainda na época em que estão cursando o Ensino Médio. Muitos deles, pelo envolvimento com a igreja no tempo

³⁷⁹ Richard SENNET, *Autoridade*, p. 170.

³⁸⁰ É muito difícil conseguir informações exatas sobre a IURD, acerca de números de membros, número de templos e pastores, funcionamento administrativo, porque ela não as disponibiliza. Assim, contamos com informações obtidas em entrevistas com pastores, bispos e membros da igreja, mas não podemos precisar a exatidão dos dados obtidos.

de seu treinamento, abandonam a escola, sem concluir os estudos. Grande parte desses jovens vem de uma família pobre, e a figura do pastor local e dos bispos tornam-se os ideais que eles desejam imitar. Bem vestidos, admirados por uma igreja que acata tudo o que os bispos e pastores orientam, os pastores são figuras idealizadas – e os jovens adolescentes os vêem como modelo de sucesso a ser seguido. Uma transferência importante acontece entre aqueles que são convidados a se tornarem futuros pastores e os pastores que os convidam a serem treinados para exercer essa função. Os jovens adolescentes se sentem especiais ao serem convidados para se tornarem pastores da igreja. Mas, primeiramente, é preciso ser *obreiro fiel*. Isso significa muito trabalho voluntário e grande dedicação em termos de tempo ao trabalho da igreja. Eles vêem a figura do pastor como alguém que exerce um ministério divino, que os transformam, portanto, em pessoas especiais. O convite para ser pastor, recebido numa idade onde o sujeito ainda não decidiu sobre seu futuro profissional, parece ter alto poder de captura da subjetividade que passa a ser modelizada a partir dos ideais da instituição.

No período de treinamento³⁸¹, o futuro pastor recebe o título de “pastor auxiliar”. O treinamento se faz na prática, sob controle estrito do pastor titular. Logo são enviados para outros locais, na maioria das vezes bastante distantes da família de origem, onde vivem uma jornada de trabalho intensa, praticamente sem remuneração financeira, recebendo apenas uma “ajuda de custo” - que significa o valor da alimentação diária. Em geral, dormem no próprio templo onde trabalham³⁸².

Assim, com o desejo capturado, e com um treinamento que se inicia num período quando o adolescente está colocando as bases para o desenvolvimento de sua vida adulta, o efeito evidenciará uma produção subjetiva que se delinea a partir dessa relação simbiótica que os jovens vão estabelecendo com a instituição.

Com o afastamento dos adolescentes de suas famílias de origem, e com a prática da transferência constante de locais de trabalho, a IURD os incentiva a se casarem relativamente cedo. Desse modo tentam-se evitar, também, os escândalos na ordem do comportamento sexual. A Igreja católica optou pela exigência do celibato de seus clérigos. A IURD, embora estimule a união conjugal de forma relativamente precoce, não incentiva a que seus pastores

³⁸¹ Um dos ex-pastores da IURD, Carlos Magno, entregou à imprensa um vídeo (que agora circula na internet) onde Macedo ensina aos seus pastores técnicas sobre como fazer para arrancar maior quantidade de oferta dos fiéis.

³⁸² Essa informação foi colhida em entrevista com alguns pastores auxiliares, tanto no Brasil quanto em Portugal. É confirmada, também, por depoimentos de ex-pastores da IURD, como Mário Justino e Emerson Silva.

tenham filhos. Por isso, a maioria dos pastores opta por não ter filhos³⁸³. Dessa forma podem “se dedicar com mais exclusividade ao trabalho da igreja”³⁸⁴.

A preocupação dos pastores em alcançar muitas pessoas chega aos limites da obsessão. Alguns pastores argumentam que eles trabalham muito porque o mundo está cheio de pessoas sofrendo. Na verdade, os pastores têm metas a cumprir. Não têm férias e não se vêm com direito a elas porque, segundo dizem, também “o diabo não tem férias”³⁸⁵.

Assim, com a subjetividade capturada e com uma carga horária de trabalho intensa, a maioria dos pastores da IURD constrói uma identidade fusionada com a própria instituição. Um desabafo de um pastor auxiliar, amigo de um ex-pastor da IURD, publicado por este último na internet, expressa o processo pelo qual passam esses adolescentes em sua formação pastoral: “Eu estou há 4 anos nessa obra, não passo de um auxiliar (...) Minha vida é isso aqui, quando entrei na obra, larguei minha família, não tenho estudo, casa, se deixar isso aqui eu morro de fome, sei lá, eu vivo de Deus”³⁸⁶. Uma vez mergulhado na experiência de preparação para ser *pastor-universal*, enquanto ainda muito jovens, e ter construído uma subjetividade que se reconhece como tal a partir dos ideais da igreja, as possibilidades de vida desses homens fora da IURD lhes parece limitada.

As decisões e a palavra do pastor não podem ser contraditas, bem como os seus erros devem ser escondidos para evitar desconfiança na igreja e manter “intacta” a posição, o lugar que o pastor ocupa. Defende-se a “pureza”, da posição que o pastor ocupa. Isto se alcança pela “separação ascética”, pela ausência de vínculo do pastor com os fiéis, principalmente através da carga de trabalho. Mantendo o distanciamento e o desconhecimento sobre a “pessoa” do pastor, mantém-se a pureza do lugar que é ocupado por ele³⁸⁷. Os pastores são

³⁸³ Pr. G. (USA) “Nós somos orientados, mas cada um faz a sua opção. Ninguém é obrigado a não querer ter filhos”. Pr. N (Portugal) “A opção é nossa. Ninguém nos obriga. Mas eu não tenho vontade de ter filhos, não tenho vontade de fazer nenhuma outra coisa se não atender as pessoas em sofrimento e apresentar a elas um modo de deixar de sofrer”.

³⁸⁴ Fala comum a maioria absoluta dos pastores entrevistados. Os pastores com filhos, em geral, são os bispos da igreja, ou pastores da IURD já há muito tempo, e com mais idade. Nesses casos, foi muito comum encontrar jovens pastores, filhos desses pastores mais velhos.

³⁸⁵ Este é um argumento repetido por muitos pastores entrevistados. Conversei com muitos pastores que trabalhavam há anos na IURD e nunca haviam tido férias. Numa notícia na página da IURD sobre a consagração de pastores na Espanha, a reportagem afirma que “durante a cerimônia o bispo explicou que ser ministro no altar de Deus é ter uma vida de constante renúncia, na qual não se tem direito a absolutamente nada. – Ao contrário, só há o dever de servir. Por isso, a pessoa que entra nesta obra dirigida pelo Espírito Santo é consciente de que suas vontades são agora as de Deus, como também todos os seus planos. De acordo com bispo Júlio, o homem de Deus é, acima de tudo, um eterno servo”. Matéria sob o título: Consagração de pastores na Espanha. <http://www.igrejauniversal.org.br/> Acesso em 15.10.05.

³⁸⁶ <http://www.dantas.com/realidadebr/depoimentos/comoroubar.htm#07> Acesso em 04.07.05

³⁸⁷ Quando o deputado bispo Rodrigues, um dos fundadores da IURD e em posição muito próxima a Edir Macedo foi denunciado por corrupção no caso Valdomiro Diniz, Macedo expulsou-o da IURD, anunciando a

deslocados de suas igrejas após breves períodos de trabalho, muitas vezes no intervalo de um ano. Essa estratégia de não permanência por muito tempo no mesmo local impede que o pastor estabeleça vínculos com os membros e/ou com o local. Seu vínculo é com a instituição IURD e sua tarefa é muito clara: atender as pessoas que buscam a igreja para orientá-las em relação aos seus sofrimentos, sobretudo esclarecendo-lhes como “parar de sofrer”; dirigir as diversas reuniões que acontecem durante todo o dia, dependendo do local, chegam a realizar 7 reuniões cada dia da semana; realizar os programas de rádio, e outras tarefas. Sequer há tempo livre onde os pastores poderiam ter oportunidade de criar vínculos³⁸⁸. Todo o tempo é tomado para realização de suas tarefas. Os pastores que não alcançam as metas estabelecidas pela IURD são deslocados para outras cidades, quando não despedidos³⁸⁹.

O salário dos pastores é variável. Alguns ganham muito e um grande número ganha muito pouco e varia de acordo com a arrecadação do local. Alguns pastores e bispos em posições e locais privilegiados recebem uma boa residência, carro gratuito, viagens internacionais.

O modo centralizado e bastante controlado de administração financeira, de pessoal e de funcionamento litúrgico, inibe cisões e solidifica o poder. A não participação democrática na administração e a mobilização coletiva dos fiéis em todas as campanhas que promove, assemelha-se a igreja católica, sua maior rival.

Não se permite aos pastores desenvolver um relacionamento personalizado com os frequentadores da igreja. A relação entre fiéis e pastores não tem caráter pessoal, próximo. Os pastores devem estar sempre disponíveis para receber as pessoas que os procuram para falar de seus problemas. E cabe aos bispos e pastores o controle do comportamento dos pastores auxiliares e dos *obreiros* e *obreiras*, onde opinam com autoridade de impedir ou aprovar namoro, noivado e casamento dos que se encontram sob a autoridade do pastor ou bispo

retirada de seu título de bispo da IURD em sua rede de televisão (Record) no mesmo dia quando as denúncias vieram a público pela mídia.

³⁸⁸ Em entrevista com o pastor Luciano, no Chile, ele contou que trabalha como pastor da IURD há mais ou menos 15 anos. Nunca teve férias porque também o diabo não tem férias, e sua rotina diária é bastante apertada. Apresenta programas de rádio no horário da 01:00h da manhã, às vezes também às 6:00h e todos os dias dirige a reunião no templo às 7:00h da manhã. Mas não reclama, pelo contrário, sente-se “feliz por ajudar os outros e fazer a obra de Deus”. Perguntado se havia, pelo menos uma folga semanal, ele afirma que tem a parte da tarde do sábado como folga semanal, mas só a tarde e se não houver alguma coisa muito importante na igreja.

³⁸⁹ A informação sobre as “metas” foi obtida em conversa informal com a esposa de um dos pastores da IURD, responsável por uma pequena igreja, em Porto Alegre. Mais tarde confirmada por outros pastores e ex-pastores da igreja. Sobre a dispensa dos “improdutivos”, a informação consta do depoimento do ex-pastor da IURD, Mário Justino, *Nos bastidores do Reino. A vida secreta da Igreja Universal do Reino de Deus*, p. 60.

responsável pela igreja³⁹⁰.

Em seus primeiros anos de existência a IURD fundou um Seminário próprio, para preparação de seus pastores. Mas isso foi logo desfeito por razões óbvias. Não há necessidade de preparação teológica dos pastores quando se faz necessário apenas repetir um número limitado de noções, sobre Deus, Jesus, Espírito Santo, salvação, sacrifício, fé, dízimos e ofertas. Além disso, um Seminário de Teologia seria um local para se refletir teologicamente. Através da preparação na própria prática do pastorado, sob o controle restrito de outro, tem-se absoluto controle e disciplina numa formação que se quer um resultado exatamente igual. Na verdade, como “imitações idealizadas” de Edir Macedo, falam todos do mesmo modo, repetem as mesmas frases, incluindo o “sotaque” carioca, independentemente do local de origem do pastor. Vestidos e calçados como executivos de sucesso, constituem-se, por sua vez, como figuras também idealizadas por pessoas que buscam vínculos baseados no espelhamento e numa projeção idealizante. Assim, as “imitações” de Macedo espalhados em todas as igrejas, funcionam simbolicamente como a presença simultânea, multiplicada – uma onipresença – da figura da autoridade máxima que, através da sua onipresença garante a continuidade da experiência de fusão com o *self* grandioso do líder carismático, nas palavras de Kohut. A ocupação desse lugar de bispos e pastores exige uma entrega total e absoluta de si mesmos, como um sacrifício, para a instituição *Universal*.

Em seu estudo sobre autoridade, o sociólogo Richard Sennet afirma que “a pessoa que disciplinou seus recursos, que tem autocontrole, portanto, é uma figura autônoma capaz de disciplinar os outros, fazendo com que eles se sintam *envergonhados*. [E] quando a vergonha é silenciosa e implícita, ela se torna um instrumento evidente para pôr as pessoas nos eixos. Sua dominação se estabelece pela prática da indiferença”³⁹¹. Aliada à essa observação de Sennett, Kohut afirma que a autoridade carismática e messiânica “parece não possuir sentimentos de culpa dinamicamente eficazes e nunca sofrem quaisquer dores de consciência a respeito do que estão fazendo. São sensíveis às injustiças que lhe são feitas, rápidas em acusarem os outros”³⁹². Em relação à empatia pelo sofrimento alheio esta habilidade se mostra altamente sensível apenas “na medida em que – mas aqui com a mais aguda empatia – eles podem servir de instrumentos no sentido de seus propósitos”³⁹³.

Assim, cria-se um vínculo paradoxal – de empatia e indiferença simultaneamente -

³⁹⁰ Essa informação foi obtida pessoalmente, em conversa com vários obreiros e obreiras da IURD.

³⁹¹ Richard SENNETT, *Autoridade*, p. 128, 131, 141.

³⁹² Heinz KOHUT, *Psicologia do Self e cultura humana*, p. 183.

³⁹³ *Ibidem*. p. 186.

entre a figura de autoridade da igreja, o líder máximo (onipresente em cada igreja através de suas cópias) e os fiéis, construindo, através desse vínculo, a dependência por reconhecimento e confirmação. Assim, a dependência voluntária dos fiéis é alcançada não pelo vínculo entre as pessoas que participam da mesma igreja, o que caracterizaria uma (inter)dependência horizontal. Ela é alcançada pela dependência direta com o sistema, com a figura da autoridade que representa o divino. Trata-se, nesse caso, de uma dependência vertical.

Não podemos afirmar, entretanto, que a ação exercida pela (s) autoridade (s) da igreja sobre os fiéis seja conscientemente calculada. Trata-se, na verdade, de uma forma de exercício de poder que por um lado, obnubila a percepção da dominação, e onde os próprios fiéis, legitimam por outro lado, a autoridade em seu lugar de dominação. (E é precisamente este processo que permite à autoridade religiosa iurdiana, a utilização sacrifício como uma *Tecnologia de poder*). Sennett³⁹⁴ chamou esse tipo de autoridade de “autônoma”. E, para ele, a autoridade autônoma é uma “autoridade sem amor”. O autor acrescenta ainda, que a autonomia desperta sentimentos tão intensos porque acredita-se que “ser autônomo é ser livre” e que “a autonomia ergue uma barreira contra o mundo; uma vez protegida a pessoa pode viver como lhe aprouver”.

Quando a pessoa tem uma experiência com Deus passa a confiar mais em si mesma. (...) Ela abandona a dependência de terceiros e passa a lutar na certeza de que vai conquistar as coisas por si mesma. (...) Somos um país de quinhentos anos; a primeira coisa que se fez nesta terra foi a celebração de uma missa. Até hoje as missas são celebradas e nada aconteceu conosco. Continuamos a ser um povo dependente! Antes éramos dependentes de Portugal, agora somos dependentes dos sete países mais ricos do mundo. (...) Se continuarmos neste mesmo ritmo, seremos escravos do mundo inteiro, mesmo com visitas constantes do papa, com missas e tudo o mais. Eu pergunto: até quando? É preciso dar um basta nesta situação (...). Mas somente tendo uma experiência com Deus é que estaremos livres completamente³⁹⁵.

Essa independência, ou autonomia em relação ao outro (colocada como ideal por Macedo) trata-se, segundo Sennett, de uma postura defensiva, pois,

quando as condições sociais não permitem que as pessoas sejam iguais, há uma linha de defesa que trata -se da indiferença, do retraimento, da insensibilidade deliberada ao outro. Se você agir assim, ele não poderá atingi-lo emocionalmente. Embora prisioneiro do mundo você poderá seguir seu próprio caminho internamente. É essa linha de defesa que encarna a autonomia como ideal de liberdade na vida dos que dependem de terceiros³⁹⁶.

O próprio Macedo coloca-se, e é visto, como tendo alcançado este “ideal” de autonomia. E o valor atribuído a ela pelos que não a têm “é capaz de reforçar a autoridade dos que são percebidos como seus possuidores.. Os que a possuem são superiores e mais livres; a

³⁹⁴ Richard SENNETT, *Op. Cit.*, p. 117-165.

³⁹⁵ Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 113.

³⁹⁶ Richard SENNETT, *Op. Cit.*, p. 161.

autonomia é uma forma de conceber o que é uma pessoa forte”³⁹⁷.

Parece claro que o processo de “construção da autoridade” dos bispos e pastores se dá ao mesmo tempo em que se produz, também, sua “subjetividade militante”. Dessa forma, o militante, ao enunciar seu modo de vida como modelo a ser seguido, e constituindo-se como vetor de produção de subjetividade, ele o faz com a autoridade legitimada pelo outro (e pelo divino), com poder de por em funcionamento técnicas disciplinares (no caso, a proposta de sacrifício) para dar conta da fragilização da vontade.

Assim, o modo de subjetivação contemporânea, onde predominam as forças reativas de narcisação, tem na necessidade de confirmação do *self* grandioso, e na vergonha restritiva, algumas de suas manifestações (entre outras), e encontra-se bem articulado ao modo de funcionamento da IURD e na sua oferta de cura para o tipo de manifestação de vergonha que constringe e diminui a subjetividade em sua vontade de potência. Os pastores, então, constituem-se em figuras simbólicas que, na rede de poder, funcionam como pontos estratégicos que tanto recebem as projeções de grandiosidade de *selves* enfraquecidos, como confirmam a grandiosidade desses *selves* ao afirmar-lhes um lugar de poder que pode ser conquistado através da participação nas correntes de sacrifício.

Dessa forma, estão dadas as condições para a apresentação do sacrifício do dinheiro como único caminho, como o remédio para a cura da vergonha, e de todos os males. O sacrifício torna-se, então, um *dispositivo*, uma *tecnologia do eu*. Foucault afirma que existem 4 tipos principais de tecnologias que quase nunca funcionam de modo separado, ainda que cada uma delas esteja associada com algum tipo particular de dominação. São elas:

1. Tecnologias de produção: que nos permitem produzir e manipular as coisas; 2. tecnologias de sistema de signos: que nos permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significações; 3. tecnologias de poder: que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certos tipos de fins ou de dominação, e consistem em uma objetivação do sujeito; 4. Tecnologias do Eu: que permitem aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre o seu corpo e sua alma, pensamentos e conduta, ou qualquer forma de ser, obtendo assim, uma transformação de si mesmos com o fim de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade.³⁹⁸

Através, então da *tecnologia do eu* expressa na prática do sacrifício, o indivíduo lida com sua vergonha, com seu desejo de ser afirmado em sua grandiosidade, em sua potência. Contudo, essa vontade de potência é capturada em um modo que o desejo fica reduzido à ambição pelo lucro, ao desejo de posse, ao desejo de pequenos prazeres ou mesmo ao

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 163.

³⁹⁸ Michel FOUCAULT, *Tecnologias del Yo*, p. 48

atendimento de necessidades básicas da vida. O desejo capturado também aprisiona o desejo de ser como parte/participante da construção da vida para além da dimensão individual. Também é capturado o desejo como “fé e amor” - noção conjuntiva que tem o sentido de “ânsia de unir-se à Presença Espiritual e afirmar a vida na atualização da potência do ser”³⁹⁹, porque o desejo transforma-se numa fé de certeza de retorno de um investimento feito em si mesmo, através da prática do sacrifício.

Essa proposta de sacrifício para lidar com a vergonha baseia-se na interpretação da passagem bíblica da queda de Adão e Eva e a tentativa divina de restabelecer a comunhão com os mesmos. A narrativa da queda mostra que Adão e Eva, depois de terem transgredido a ordem divina de não comer de um dos frutos do Jardim do Édem, ficam tomados de vergonha e culpa. Diz o texto bíblico: “E viram que estavam nus e se envergonharam”. Logo que a transgressão do interdito de “não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal” foi realizada, o casal percebeu que estava nu e ambos sentiram vergonha da própria nudez, e por isso, esconderam-se de Deus. Esse gesto revela que o casal sentiu-se envergonhado por não ter permanecido no lugar ideal de perfeição. Eles se descobriram auto-expostos em sua “dupla” nudez: física e nudez da própria subjetividade. O sentimento de exposição absoluta e de fracasso de estar fora do ideal de perfeição é precisamente a experiência da vergonha.

Conta o relato bíblico que até o momento da experiência da transgressão, ambos não sentiam vergonha da nudez, uma vez que sequer tinham percepção dessa condição. A transgressão, portanto, marca uma nova percepção de si, e começa pela experiência da vergonha.

O texto bíblico conta que Adão e Eva desejaram se tornar como Deus. Ser como Deus era a promessa contida no interdito de não comer do fruto que lhes daria o conhecimento do bem e do mal, conforme afirma a serpente, nessa narrativa. Mas o que alimentava a comunhão entre o casal e Deus era a diferença entre eles. Conta o relato que Deus os “visitava” cada dia. Porém, o desejo de transpassar os limites da diferença para se fazerem iguais a Deus, o desejo de poder ilimitado levou o casal a uma condição de quebra da comunhão entre eles e Deus. Assim, a nova condição fê-los sentirem-se expostos em sua nudez, com vergonha da nova condição. Adão e Eva buscaram o auto-enclausuramento, esconderam-se de Deus. Mas Deus rompe o isolamento do homem e da mulher por iniciativa própria e busca tirá-los da vergonha. Tece roupas para ambos, com a pele de animais. Quando Deus pergunta ao casal

³⁹⁹ Paul TILLICH. *Teologia Sistemática*, p. 490.

onde estão eles e o que aconteceu, a experiência da vergonha, difícil de ser expressada, faz com que Adão projete em Eva a sua própria responsabilidade, e esta por sua vez, faz o mesmo, projetando sua responsabilidade sobre a serpente. A vergonha como expressão reativa do narcisismo aparece aqui em todas as suas nuances. Ela nasce do desejo frustrado de manter estável o ideal. A narrativa mostra tanto a seleção de forças que compôs uma nova condição do ser humano em sua relação consigo mesmo, com o outro, com o divino, com o mundo, quanto mostra, também, que Deus faz o movimento de aproximação, de comunhão. O movimento de distanciamento do divino é realizado pelo ser humano em função da vergonha. Ao tecer roupas com peles de animais para cobrir a vergonha do casal, Deus afirma sua abertura ao ser humano, independentemente de sua condição de vergonha ou de culpa.

Macedo interpreta a atitude de Deus de matar animais para tecer com sua pele, roupas para “cobrir” a vergonha do casal, do seguinte modo:

Deus fez duas alianças com Adão: a primeira antes e a segunda depois do pecado. Na primeira aliança: *'Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no Jardim do Édem para o cultivar e o guardar. E lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás'* (Gênesis 2.15-17). Nesse trato com Adão, Deus exigiu obediência à Sua Palavra. (...) Nesta primeira aliança não houve sacrifícios de animais porque ainda não havia acontecido o pecado; a aliança com Adão firmou-se apenas dentro da promessa de Deus. Todavia, já na segunda aliança, Deus teve que sacrificar um animal para, com a sua pele, cobrir a nudez ou o pecado de Adão e Eva. (...) o Senhor foi obrigado a sacrificar um substituto de Adão e Eva e usar o seu sangue como propiciação daquele pecado. *'Fez o Senhor Deus vestimenta de peles para Adão e sua mulher, e os vestiu'* (Gênesis 3.21). Quer dizer: assim como a pele do animal lhe serviu para cobrir a nudez, também o seu sangue derramado serviu para apagar os pecados do casal. O animal sacrificado simbolizava o Cordeiro de Deus, o Senhor Jesus Cristo, apontado por João Batista aos seus discípulos. E da mesma forma como o sangue daquele animal marcou a nova aliança entre Deus e Adão, também o sangue do Senhor Jesus no Calvário marcou a nova aliança entre Deus e os que crêem no Seu Filho como único Senhor e Salvador⁴⁰⁰.

Macedo afirma que “Deus foi obrigado” a fazer um sacrifício que teve uma dupla função: cobrir a vergonha e apagar a culpa do pecado. O “substituto” do casal no sacrifício – o animal – foi morto como *resgate* da condição de fracasso, de distanciamento do ideal. O primeiro sacrifício teria sido motivado, então, primeiramente, para encobrimento da vergonha: Deus fez roupa com a pele de animais para cobrir a nudez do casal. Mas simbolizou, simultaneamente, a anulação da culpa. Pela morte do animal, pelo derramamento do seu sangue, anulou-se a culpa da transgressão. Essa culpa foi “paga” mais tarde, pelo sacrifício de Cristo, conforme Macedo argumenta.

⁴⁰⁰ Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 31-32.

Macedo afirma, portanto, uma dupla função do sacrifício: meio de reabilitação de uma condição vergonhosa, e também resgate pela culpa de ter cometido a transgressão. A culpa é resgatada por uma vítima em sacrifício que morre em lugar do transgressor. Por essa razão, ele compreende que a morte do animal neste sacrifício que Deus mesmo realiza, representa o resgate pela culpa do casal. O animal morre em lugar deles. Essa substituição da vítima, ou seja, um outro morre em função da culpa da transgressão humana, será representada, mais tarde, no sacrifício definitivo de Cristo. O sacrifício de Cristo será considerado perfeito porque Cristo foi considerado um ser humano sem pecado que se entregou à morte em lugar do ser humano pecador, para anular as consequências do pecado – que seria a separação definitiva entre Deus e o ser humano. O sacrifício de Cristo representa, pois, o sacrifício pela culpa do pecado.

Essa interpretação de Macedo permite caracterizar dois tipos de sacrifício que serão denominados, aqui, como “sacrifício pela vergonha” e “sacrifício pela culpa”. A caracterização feita dessa forma visa condensar o significado e a diferença de cada um, embora, na prática, não necessariamente estejam separados.

O que estamos sintetizando como “sacrifício pela vergonha” - a partir da perspectiva de Macedo em relação a função do sacrifício⁴⁰¹ - diz respeito à realização de um sacrifício como condição necessária para reabilitar o ser humano de um estado vergonhoso. O relato bíblico da queda permite a interpretação de que esta foi motivada por uma “inflação egóica”, pela *hybris* – desejo de ultrapassar a própria medida. Desejo de onipotência. Desejo de ser igual a Deus. Assim, o “sacrifício pela vergonha” surge para “cobrir” a vergonha de uma auto-exposição que revela a perda do estado ideal de perfeição experienciado antes da queda. Ou seja, tem por função reabilitar o indivíduo do sentimento da vergonha que o isola, funcionando, desse modo, como mantenedor do narcisismo reativo, uma vez que a vergonha nada mais é do que a expressão reativa pelo fracasso de não ser o ideal. Neste sentido, o “sacrifício pela vergonha” tira o indivíduo do estado de vergonha ao preço de manter o ideal. Em outras palavras, trata-se de uma tecnologia que “ataca” o efeito do narcisismo reativo expresso na vergonha. Mas o ideal que sustenta o narcisismo reativo continua sendo mantido. Esse ideal manifesta-se na busca de onipotência e de poder ilimitado.

“Sacrifício pela culpa”, por sua vez, diz respeito à realização de um sacrifício como condição necessária para reabilitar o ser humano da culpa da transgressão das regras divinas.

⁴⁰¹ A perspectiva de Macedo em relação ao sacrifício - que supõe vergonha - atravessa todo o seu discurso a respeito do sacrifício, não somente na citação transcrita acima.

Também visa reabilitar a condição anterior à queda. Refere-se, pois, ao sacrifício de Cristo em resgate pela culpa do pecado. Enquanto o “sacrifício pela vergonha” quer apenas manter estável o sentimento do eu ideal (que se resolve cobrindo a vergonha da exposição da não perfeição), o “sacrifício pela culpa” quer apaziguar a má consciência de não ter feito o que “deveria ter sido feito” (obediência às regras). A má consciência tem a ver com o desapontamento causado no outro.

A diferenciação entre esses dois aspectos: vergonha e culpa, presentes na realização do sacrifício que visa resgatar o indivíduo da condição de fracasso em manter o ideal, permite-nos supor que a proposta do sacrifício iurdiano visa mais a vergonha, e intenta, pois, anular os efeitos desta. Quando Macedo argumenta que o sacrifício de Cristo (embora tenha sido suficiente para apagar a culpa do pecado) necessita ser pago pelo ser humano, ele afirma que o resgate da culpa pelo sacrifício de Cristo livra o ser humano de não ter de morrer por culpa, mas implica, por outro lado, em dívida permanente para com Deus que realizou o “sacrifício pela culpa”. A dívida é permanente porque, segundo Macedo, é preciso “manter a salvação”. Desse modo, tem-se uma dívida sem sentimento de culpa. Não pagar a dívida, entretanto, implica em manter a condição de inferior a Deus. Pagar a dívida favorece a sensação de poder e cobre a vergonha de não ser onipotente. Pagar a dívida cria a idéia de onipotência, de auto-suficiência, de poder, e diminui, simultaneamente, o sentimento de vergonha porque cria a sensação de ego ideal reabilitado e autônomo. Por essa razão podemos afirmar que a proposta do sacrifício iurdiano supõe vergonha, e a culpa é deixada de lado, pois, Cristo já fez o “sacrifício pela culpa”. Mas a necessidade de cobrir a vergonha de não ser ideal coloca-se permanentemente. É preciso realizar o “sacrifício pela vergonha” para reabilitar um estado de poder e felicidade, considerado ideal.

Já vimos que Macedo entende o próprio ato de sacrifício como ato de fé. Sacrifício e fé são, para ele, sinônimos. Se fé e sacrifício são inseparáveis, é preciso então, sacrificar sobre o sacrifício já feito (o de Jesus), como “prova”, como “materialização” da fé. Que resgate se quer com um sacrifício sobre o sacrifício já realizado que resgata da culpa? Quer-se o resgate do ideal, que se manifesta no sentimento de vergonha. O sacrifício proposto pela IURD é, portanto, o sacrifício demandado pela *vergonha de ser* “demasiadamente humano”.

Assim, o “sacrifício pela culpa” tem relevância, mas não predominância, na religiosidade experimentada na Igreja Universal. Mas tem relevância e predominância, o “sacrifício pela vergonha”. E a vergonha está sempre retornando como expressão das forças reativas de narcisização, ela não desaparece magicamente com o sacrifício, pois este apenas a

apazigua e diminui seus efeitos pelo tempo em que se mantém estável o ideal de eu. É preciso sempre sacrificar porque não se trabalha a subjetividade em si (ou o que leva à vergonha), apenas se apazigua os efeitos da vergonha. Em razão disto, o permanente retorno a essa tecnologia para experimentar novamente seus efeitos, faz do sacrifício um modo de vida.

Uma última observação sobre o “sacrifício pela vergonha”. A proposta de sacrifício é oferecida por uma autoridade religiosa. Essa autoridade cria um vínculo baseado num tipo de autonomia que produz um modo sutil de dominação. Essa autoridade religiosa tanto se utiliza da bíblia como instrumento para legitimar sua própria autoridade, como para legitimar, também, as práticas de sacrifício propostas. Vejamos, pois, como a bíblia é utilizada para legitimar essa compreensão de sacrifício.

V - O uso seletivo do discurso bíblico pela IURD

O uso da Bíblia pela IURD é bastante restringido. Há um uso maior dos textos do Antigo Testamento do que do Novo Testamento. No Antigo Testamento há mais ênfase na prática dos sacrifícios, apesar da crítica dos profetas a tais práticas. Estes textos, porém, não são usados.

O livro de Macedo “Aliança com Deus”, apresenta as alianças (de sacrifício) que Deus fez com Adão, Noé, Abrão, Isaque, Jacó, Moisés, Jacó, Moisés, Israel, Josué, Saul, Davi, Salomão, e com os homens. Todos os personagens bíblicos apresentados são do Velho Testamento. Na aliança de Deus com Adão, Macedo enfatiza o “sacrifício pela culpa” pelo pecado, mas deixa implícito o “sacrifício pela vergonha”. Ao discorrer, então, sobre as várias alianças realizadas entre Deus e o ser humano, Macedo pontua as diferenças entre cada uma. “As alianças feitas com Adão não serviram para consertar o erro grave que ele tinha cometido”, e isso fez com Deus seguisse tentando fazer aliança com outros homens⁴⁰². Já na aliança com Noé este teve como retorno a permissão de “ter a autoridade de Deus aqui na Terra, tanto para abençoar como para amaldiçoar em nome de Deus”⁴⁰³.

A aliança de Deus com Abrão é um dos exemplos mais utilizados. A passagem da história de Abrão onde Deus o ordena a “sair de sua terra e de sua parentela” é usada com ênfase, associando-a a uma afirmação de Jesus, retirada de seu contexto, onde este afirma que

⁴⁰² Edir MACEDO, *Aliança com Deus*, p. 33.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 37.

“veio causar divisão entre o homem e seu pai; entre a filha e sua mãe e entre a nora e a sua sogra. Assim os inimigos do homem serão os da própria casa” (Mat. 10.34-36). Abrão parece um modelo perfeito para a idéia de autonomia, independência, sucesso e riqueza como promete a IURD. Na interpretação da história de Abrão que deixa seus parentes para seguir um chamamento divino, Macedo argumenta que “a verdade é que quando experimentamos o amor de Deus, todas as demais pessoas ou coisas deste mundo passam para segundo plano. O senhor Jesus passa a ser o primeiro em nossas vidas, incomodando as demais pessoas, que de uma forma ou de outra tinham controle sobre nós”⁴⁰⁴.

A aliança de Deus com Saul⁴⁰⁵ é usada como exemplo para provar que quando há quebra de compromissos por parte do ser humano, a aliança com Deus fica cancelada, como mostra a história de Saul. “Sua desobediência à Palavra culminou com sua derrota, vergonha e morte”. Assim, Macedo insiste que a salvação não está garantida de uma vez por todas. O descumprimento da aliança com Deus, pelo homem, o leva à vergonha e ao insucesso. Por isso é preciso sempre sacrificar, renovando a aliança e para se conseguir conquistas e vitórias. Macedo⁴⁰⁶ afirma que “há uma corrente entre alguns que se dizem cristãos afirmando que, uma vez a pessoa salva, pode ficar despreocupada, porque a sua salvação está garantida” e essa é uma idéia diabólica, e o exemplo de Saul prova não apenas que a salvação se perde, como mostra, também, que só os sacrifícios corretamente realizados garantem a mudança de cada nova situação.

O último capítulo do livro esclarece a aliança de Deus com a humanidade foi feita através do sacrifício de Jesus. Mas, como ele afirma em várias ocasiões, o sacrifício de Cristo não é definitivo em relação à salvação.

Os textos bíblicos usados por Jesus onde ele coloca o sacrifício em questão jamais são usados, como por exemplo: “Mas ai de vós, fariseus! porque dais o dízimo da hortelã, e da arruda, e de toda hortalça, e desprezais a justiça e o amor de Deus. Ora, estas coisas importava fazer, sem deixar aquelas”⁴⁰⁷. Ou, ainda: “Ao que lhe disse o escriba: Muito bem, Mestre; com verdade disseste que ele é um, e fora dele não há outro; e que amá-lo de todo o coração, de todo o entendimento e de todas as forças, e amar o próximo como a si mesmo, é mais do que todos os holocaustos e sacrifícios. E Jesus, vendo que havia respondido

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 153-158.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 157-158.

⁴⁰⁷ Lc 11. 42

sabiamente, disse-lhe: Não estás longe do reino de Deus”⁴⁰⁸. E, ainda dois últimos exemplos: “ Ide, pois, e aprendei o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifícios. Porque eu não vim chamar justos, mas pecadores”⁴⁰⁹. “Mas, se vós soubésseis o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifícios, não condenaríeis os inocentes”⁴¹⁰. Embora não sejam poucos os textos bíblicos que se constituem como forte crítica à prática do sacrifício e evidenciam a preeminência do amor, estes jamais são mencionados.

Os exemplos dos personagens do Antigo Testamento aqui mencionados são citados em vários outros livros de Macedo (e de outros bispos) sobre sacrifício, dízimos e ofertas, onde são apresentados como prova do benefício resultante da realização do sacrifício e das oferendas. Passagens do Novo Testamento, quando usadas, são bem selecionadas para confirmar a legitimidade da prática do sacrifício e da oferta. Mais comuns são: “Dai e ser vos-á dado”⁴¹¹, a oferta da viúva pobre, e exemplos de mulheres que ajudavam o apóstolo Paulo com seus bens.

É preciso reconhecer, todavia, que também as diferentes denominações religiosas, todas abrigadas sob a mesma identificação de Cristianismo, procedem do mesmo modo em relação à utilização das passagens bíblicas. Cada uma busca a coerência interna do seu discurso a partir de um procedimento seletivo de textos bíblicos que confirmem suas interpretações.

VI - Considerações em processo

Tillich propõe que a coragem de ser implica numa afirmação de si próprio e numa afirmação de si como parte, como ligado ao (s) outro(s), numa relação de “independência relativa” como diria Winnicott. Neste sentido, a “coragem de ser” proposta pela IURD, embora leve o sujeito a buscar a afirmação de si próprio, o faz como indivíduo (unidade) ligado à autoridade dessa igreja com a qual o indivíduo busca fundir-se. De acordo com Tillich não se trataria, então, de uma “coragem de ser como si próprio e como parte”, pois não se auto-afirma sem se fechar à alteridade. Para Tillich, este tipo de “auto-afirmação compulsiva e muita auto-rendição fanática são expressões da coragem não-criadora como si-

⁴⁰⁸ Mc 12. 32-34.

⁴⁰⁹ Mt 9.13

⁴¹⁰ Mt 12. 7

⁴¹¹ Lc 6.38.

próprio”⁴¹². Muitas pessoas testemunham mudanças significativas em suas vidas, a partir da experiência do sacrifício. Entretanto, a aparente mudança trata-se, na verdade, de adaptação da subjetividade ao *status quo*. E neste sentido, o sacrifício parece se constituir, para muitos, numa tecnologia eficiente para realizar essa adaptação.

Macedo e os pastores repetem: “O sacrifício é um ato de fé!” “Não existe fé sem sacrifício”. “O sacrifício é o caminho mais curto entre o querer e o realizar”. “O sacrifício é a materialização da fé”. Essas frases ligando fé e sacrifício são repetidas incansavelmente pelos bispos e pastores. Diferentemente das religiões cristãs tradicionais onde a fé é o elemento essencial para a salvação, na IURD a fé é para a realização do sacrifício. E é visto como o remédio para o sofrimento do ser humano contemporâneo e para suas necessidades espirituais e emocionais. Isto aponta um deslocamento, uma troca na referência básica que serve de fundamento para a interpretação bíblica em geral e para a interpretação do sacrifício cristão, em particular. Assim, textos bíblicos que confirmam a prática do sacrifício são exaustivamente repetidos, servindo como apoio para mostrar o sacrifício aceitável – o verdadeiro – , e o sacrifício inaceitável. A oferta da viúva pobre que entregou tudo o que tinha e nada perdeu, torna-se um ícone. Macedo observa que o sacrifício da viúva

engloba o aspecto material (as moedas) e o aspecto espiritual (a fé). Em um primeiro momento ela manifestou uma fé viva em Deus, pois acreditava que Ele lhe devolveria multiplicado; em seguida deu tudo o que possuía. Ela não teria dado todo o seu sustento se não tivesse absolutamente convicta de que seria abençoada. Podemos concluir o seguinte: (...) a qualidade da fé de cada um é medida pela qualidade do sacrifício, e a qualidade do sacrifício exprime a qualidade da fé⁴¹³.

Neste sentido, a fé tem um significado muito específico e restrito. Não se trata de fé para a salvação nem como expressão do desejo pela Presença Espiritual. Trata-se de uma fé que, semelhante ao “pensamento positivo”, torna-se instrumento para obtenção de favor divino. Diz o bispo Edir Macedo: “Fé e sacrifício caminham juntos. Não se pode separá-los. Não há manifestação da fé sem a ação do sacrifício, assim como não há sacrifício sem a manifestação da fé. O Senhor, Autor e Consumador da fé, manifestou a fé sacrificial quando ofereceu o Seu Único Filho, para que por intermédio d’Ele pudesse gerar outros filhos. Esta é a qualidade da fé exigida para a conquista”⁴¹⁴.

Tillich faz interessantes observações acerca da fé. Ele afirma que “em toda a extensão da história e sobretudo na história da religião, houve fé com conteúdos indignos. Elas revestiram algo preliminar, finito e condicionado, com a dignidade daquele que é último,

⁴¹² Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 117-118.

⁴¹³ Edir MACEDO, *O perfeito sacrifício*, p. 49.

⁴¹⁴ Edir MACEDO, *A fé sacrificial*, www.arcauniversal.com.br Acesso em 30.08.2004.

infinito e incondicional. A luta contínua através da história toda é travada entre uma fé dirigida à realidade última e uma fé dirigida para realidades preliminares que pretendem possuir ultimidade”⁴¹⁵. Para Tillich, a fé que pode ser considerada verdadeira é aquela que manifesta um estado de ser possuído pela Presença Espiritual e aberto à unidade transcendente da vida que reúne tanto o ser potencial como o ser atual⁴¹⁶. Essa transcendência que Tillich aponta não poderia ser elevada para cima de si mesma por seu próprio poder, a não ser pela união com a Presença Espiritual, em amor. Neste sentido, a fé implica, sim, em obediência, mas não uma obediência heterônoma a uma autoridade. “Obediência da fé”, diz respeito ao ato de abertura à Presença Espiritual que tomou posse de nós, possibilitou em nós essa abertura a si. Diz respeito a uma obediência por participação e não por submissão. Tillich também rejeita um sentido de fé como o de “sentimento oceânico”. Para ele, existe um elemento emocional no estado de ser possuído pela Presença Espiritual que nada tem a ver com esse sentimento de caráter indefinido. Ele aponta uma noção de fé que se fundamenta no paradoxo de aceitar a ansiedade da própria finitude com a coragem de assumir essa ansiedade no poder dessa união com a Presença Espiritual.

Assim, a fé poderia levar alguém a fazer uma declaração parecida com a seguinte: “eu apenas acho que creio”⁴¹⁷. Para Tillich, a verdadeira fé abarca a dúvida e nunca está certa quanto ao ato de estar na fé. E esse seria o tipo de fé que, junto com o amor, leva o ser humano a criar e viver o seu potencial de modo criador, sendo participante de todo o processo de criação da vida. Trata-se, portanto, de uma postura teológica muito semelhante ao que Winnicott desde o campo da psicologia, coloca sobre o verdadeiro *self* como aquele capaz de viver uma vida criativa com sentimento de que vale a pena viver.

Tillich não separa fé do amor. Para ele, o amor é o 'sangue' da vida. Ele prefere usar a palavra *agape* para se referir ao amor, pois, para ele, *agape* está referido à própria Presença Espiritual. O autor entende *agape* como uma reunião de três outros sentidos que costumeiramente aparecem separados: *philia* (amizade) *eros* (aspiração rumo àquilo que é valioso) e *epithymia* (desejo). O ponto de convergência dessas três qualidades do amor é, para Tillich, a “ânsia pela reunião daquilo que está separado”⁴¹⁸. “*Agape* caracteriza a própria vida

⁴¹⁵ Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 485.

⁴¹⁶ Tillich usa a idéia de “ser atual”, ou de “atualização” referindo-se a um processo de atualização do potencial (que é chamado de vida) que abarca três outros processos simultaneamente: o processo de integração (de ser como Si-mesmo e como parte); de criação (implica em dinâmica e forma, ou seja, de criação da diferença), e de transcendência (que se relaciona à liberdade e ao destino, diz respeito à capacidade de transcender a própria existência). Em síntese, a atualização refere-se à criação permanente de diferenciação, atualização do devir.

⁴¹⁷ Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 487.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 490.

divina, simbólica e essencialmente”⁴¹⁹ e por isso a fé não pode estar separada desse amor *agape*. E o que separa então, o ser humano do divino é o pecado. Mas Tillich não entende pecado de uma perspectiva moral. Para ele, pecado é o que aliena o ser humano da Presença Espiritual, e seria, portanto, tudo o que se coloca como limitante da própria vida em seus movimentos de expansão e afirmação. Trata-se, pois, de tudo o que impede a vida de ser afirmada em toda a sua potencialidade.

Na opinião de Tillich, para que o ser humano tenha poder de atualizar a sua própria potência numa vida afirmativa torna-se condição essa abertura a essa presença divina que só é possibilitada pela fé (no sentido já descrito). Quando o ser humano abre-se, pela fé, a esse amor *agape* que caracteriza a própria vida divina, então está dada a condição ao ser humano de se tornar um “novo ser” (não mais alienado da presença divina) e poder, então, atualizar a sua potência de ser, manifestada na coragem de produzir uma vida criativa. Para Tillich, *agape* é antes de tudo o amor de Deus para com a criatura e através da criatura, para consigo mesmo.

Existem diversos modos de chegar-se ao divino. Mas o acesso a ele se dá, sobretudo, por uma abertura de si mesmo, pelo desejo da Presença Espiritual. A oração poderia ser uma das formas de aproximação com o sagrado. E então nos perguntamos: Por que a IURD prefere o caminho do sacrifício quando também se poderia chegar ao divino através da oração? Jesus prometeu: “tudo quanto pedirdes ao Pai, em meu nome, eu o atenderei”. Ou ainda, “se dois ou três concordarem na terra com alguma coisa e a pedirem a Deus, ele o concederá”. Macedo sugere de modo sutil, mas indubitável, que pedir algo a Deus, mas de mãos vazias, é uma coisa vergonhosa. Se a subjetividade lida com forças de subjetivação que produzem vergonha, pedir algo a Deus e esperar a graça do pedido concedido parece os olhos da Igreja Universal, um modo de impor mais vergonha ao sujeito já envergonhado. Como se o acesso a Deus pela oração expressasse algo mais ou menos assim: “Sou um impotente. Tenho de pedir e esperar o favor de Deus”. Desse modo, a oração demandaria não apenas assumir uma vergonha, que por si mesma já é difícil de enfrentar, mas acrescentaria ainda mais vergonha ao assumi-la num pedido de graça, numa solicitação de favor. Ou seja, na prática do sacrifício o indivíduo coloca-se à altura de Deus – troca com Deus, numa relação de “semelhantes”.

O sacrifício, ao contrário da oração, exige e possibilita, para muitos, a superação da vergonha: O sentimento de “Eu posso” é expresso através da fé – de certeza – que o sacrifício trará resultado em dobro. O sentimento de inferioridade se transforma em superioridade

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 491.

quando, pela dádiva do sacrifício, o indivíduo se afirma num lugar de doador (ainda que seja uma doação feita “de olho no retorno em dobro”). A relação com o divino se modifica. Ao invés de uma passível espera de um favor por um pedido feito, tem-se a cobrança da “promessa”, ou, a espera retributiva do sacrifício aceito pelo divino. E atitude difere radicalmente: “Tu me deves!”. É claro que a oração também está presente no rito do sacrifício. Mas trata-se de um de seus componentes, entre outros.

O acesso ao divino e a relação de troca com a dimensão sagrada sempre existiu em todas as sociedades, mas o modo de acesso e o objeto dessa mediação não foi sempre o mesmo. O acesso ao sagrado pela dádiva deve ser através de algo de valor. Neste sentido, podemos pressupor, então, que muda o objeto de mediação porque regras e critérios de valor também mudam. Mas, muda, também, o caráter da própria relação e da concepção do divino. E revela, sobretudo, o caráter transitório e sempre em movimento do próprio ser humano, e o modo como se dobram as forças de subjetivação.

A opção pelo sacrifício como forma de obter o favor divino responde a demanda por poder, sucesso e riqueza – necessidades que envergonham a subjetividade que se percebe não possuidora desses “atributos”. No modo de subjetivação capitalística onde as forças reativas de narcisação parecem dominar, a experiência religiosa que parece mais cheia de sucesso é a que trabalha com o sacrifício pela vergonha. Mas a vergonha não cessa de retornar para repetir-se no mesmo enquanto estiver dominada pela força reativa que tira do corpo aquilo que ele pode. E nesse sentido, a experiência religiosa exige o seu preço. O preço do sacrifício como modo de vida.

Capítulo IV

O mistério do sacrifício: Do sangue ao dinheiro – as forças de narcisação

I - Da fé judaica ao estabelecimento do cristianismo: o sacrifício como força de subjetivação

Pausa para a arte V

II - O sacrifício nas dobras do Protestantismo nascente – rupturas e (des)continuidades

A “crise de sentido” do sacrifício que culmina na Reforma

Rupturas e (des)continuidades

III - O sentido do sacrifício nas teologias contemporâneas

Pausa para a arte VI

1. O sentido do sacrifício na Teologia da Libertação

2. O sentido do sacrifício na Teologia da Prosperidade

IV - As dobras da subjetivação contemporânea e o sacrifício iurdiano

V – Considerações em processo

Em lugar da vossa vergonha, haveis de ter dupla honra; e em lugar de opróbrio exultareis na vossa porção; por isso na sua terra possuirão o dobro, e terão perpétua alegria. Is 61. 7

Uma segunda-feira de maio de 2004, cerca de 19:15h. Estou em frente ao templo da IURD, em Porto Alegre. Uma cena causa-me horror: uma senhora maltrapilha, provavelmente moradora de rua, mendiga, é expulsa do interior do templo com violência. Ela cai na calçada e o segurança da igreja chuta-lhe o abdômem e arranca-lhe das mãos uma garrafa de plástico com água, abre a tampa e derrama o conteúdo na rua e joga a garrafa sobre a mulher enquanto ela grita e rola de dor. Penso, como forma de compreender a ação violenta que presencio, que talvez a mulher tenha roubado a garrafa com água de alguém que estava no templo. Mas isso não justificaria tal atitude violenta.

Algumas pessoas ficam indignadas e a polícia é chamada. Enquanto isso, no interior do templo, cerca de 5 mil pessoas participam do “Congresso dos Empresários”.

Se essa cena por si só causa horror pela violência, crueldade e “ousadia” como ela é cometida, o horror aumenta quando uma mulher membro da IURD aproxima-se de mim, defendendo apaixonadamente o ato de violência, justificando-o como uma cena teatralizada pelo demônio. “Era o demônio quem estava tentando impedir a reunião. Mas ele foi expulso de dentro do templo e não incomodará mais!”. E ela acrescenta: “agora, depois do 'circo armado' (com polícia, repórter e ajuntamento de alguns que permaneceram fora da reunião) o demônio está aí dormindo, quietinho”. Ela se referia ao fato de a mulher agredida estar aquietada, ainda no chão e com os olhos fechados.

Enquanto assistia ao desenrolar daquela situação, ainda estarrecida pelas justificativas ouvidas, vejo uma mulher bonita, muito bem vestida, micro-empresária, entrando na igreja. Era N., proprietária de uma padaria bem sucedida, estabelecida num bairro nobre da cidade, que eu havia entrevistado 6 meses antes⁴²⁰. Ela contara-me sobre sua transformação: com depressão profunda, prestes a cometer suicídio, freqüentando casas de religião (Cultos Afro-brasileiros) e afundando-se cada vez mais em dívidas, decidira buscar a IURD depois que na noite em que planejara cometer suicídio, teve sua vida transformada. Naquela noite, ao assistir o programa da IURD na TV, N. fez “o que o bispo mandou”: colocou um copo com água sobre o aparelho de televisão e depois da oração do bispo, abençoando o copo d'água, tomou o líquido e, pela primeira vez depois de 30 dias de noites em claro, conseguiu dormir.

N. conta que a partir daí começa a freqüentar as reuniões, participa das “correntes” de sacrifício e sente-se feliz em testemunhar agora, o sucesso financeiro e emocional que desfruta “depois de entrar na IURD, e fazer tudo o que o bispo mandou”.

Vindo de uma tradição familiar católica, N. ia na igreja de vez em quando. Freqüentou, por mais de 20 anos, uma Casa de Religião chamada Mãe Genésia. Tinha a proteção de mãe Oxum, a mãe da doçura e da ajuda. “Amava os cultos afro, a Umbanda e a Quimbanda”. O sofrimento que levou N. a encontrar alívio na proposta da IURD é descrito do seguinte modo: “Abri uma nova padaria, em 1998. Esta primeira era

⁴²⁰ Entrevista realizada em 13.12.03. Usada com permissão.

administrada por meu marido e eu me sentia apenas como uma figura de decoração. Por isso quis ter minha própria. No dia seguinte à inauguração de minha padaria, fiquei doente”. N. atribui isto “à inveja e ao olhar grande de muitas pessoas” sobre ela. “Ao abrir a padaria eu comprou minha própria derrota e destruição”. A doença que sentiu no dia seguinte à inauguração da padaria é descrita como “muito medo” o que levou-a a uma depressão profunda”. N. conta em detalhes como foi seu prejuízo financeiro, as 17 causas na justiça movidas contra ela; os conflitos familiares, envolvendo principalmente sua irmã. Ela conta que sentia muita raiva dentro de si, via vultos pela casa e sentia uma profunda depressão. Diante disso, resolveu suicidar-se. Buscou ajuda na medicina, tomando muitos remédios para dormir. Não fazendo efeito, buscou o Centro Espírita, por indicação de sua própria médica. Desesperada por não dormir, por não sentir paz, e pela depressão profunda, decidiu que finalmente iria tirar a própria vida. Enquanto pensava sobre isso, durante a madrugada, ligou a televisão e viu o SOS espiritual. Ouviu um testemunho de alguém que “contou exatamente o mesmo que eu sentia, como se estivesse contando a minha própria vida, o mesmo que eu estava passando”. Ela lembra que isso aconteceu no dia 21 de maio de 2000. Mas sua vida foi mudando aos poucos, sobretudo após começar a fazer os sacrifícios. A primeira de corrente de sacrifício que fez exigia a participação em 13 segundas-feiras, 13 terças-feiras, 13 quartas-feiras, 13 sextas-feiras e 13 domingos. Depois dessa fez todas as outras correntes e também a da chamada “Fogueira Santa”. Nessa última, vendeu suas próprias roupas para conseguir o valor de R\$ 600,00.

N. conta que depois de 15 dias na igreja, fazendo as correntes, já não tomava mais remédios. Jogou os santos fora, batizou-se e começou a dar o dízimo. Ela diz “que é fidelíssima na entrega dos dízimos”. Também faz muitas ofertas e entra em “todas as correntes”. “Fiz uma aliança com Deus. Troquei a minha vida velha por uma nova vida. Amo a Deus acima de tudo, depois o marido e em terceiro lugar os filhos”. Ela afirma que crê na palavra do bispo e sempre faz o sacrifício. Repete muitas vezes que foi “ungida para ser uma vencedora”. Por isso, diz ela, “tenho de tomar a frente, porque sou cabeça – eu é quem devo dirigir a empresa, porque eu sou cabeça e não cauda. Agora não sou mais uma figura decorativa aqui na empresa. Eu é quem dirijo tudo isto aqui”. Mas o segredo, diz ela, é perseverar.

JM⁴²¹ é psicólogo, e tem aproximadamente 48 anos de idade. Formou-se em 1987. Antes de formar-se em Psicologia, preparava-se para ser sacerdote católico, de formação missionária. Era muito envolvido com a Teologia da Libertação entre a metade da década de 70 até a metade da década de 80. Mas em 1983 decidiu sair do seminário, casou-se, fez psicologia e passou a trabalhar como professor do Ensino Médio, com a disciplina de Psicologia. Também era assessor político (PTB), exercendo um cargo de confiança do Prefeito de Santo André – SP. JM conta que sentia que “tinha uma vida difícil, com pouca perspectiva”. Sentia-se deprimido, pois “nada funcionava”. Teve conhecimento da IURD através do programa na TV. Os depoimentos das pessoas chamaram-lhe muito a atenção. Para ele, “existe uma população doente que não dorme à noite por causa da depressão. Estas pessoas assistem televisão e se reconhecem nos testemunhos”. JM teve contato com um obreiro da IURD, que era também assessor político, e foi convidado por este para uma reunião da IURD. Assim, em 1997, foi a uma reunião de sexta-feira e ficou muito impressionado pelas manifestações demoníacas. JM lembra que na época em que se preparava para ser sacerdote católico, pregou, certa vez, a bispos de 7 dioceses, sobre a não existência dos demônios, mas hoje pensa “totalmente diferente sobre isso”. JM avalia seu

⁴²¹ Entrevista realizada em 16.12.03. Usada com permissão.

passado como alguém que “tinha um pensamento doente, uma visão atrofiada”. A sua parte “intrapésica era atrofiada”.

Depois dessa reunião de libertação pesquisou muito a respeito do conflito entre Freud e Jung e também sobre a histeria coletiva. Estudou mais sobre o corpo físico, mental e psíquico. Define-se como psicólogo de linha Junguiana, mas utiliza também Lacan e Reich. Para ele, “ser psicólogo cristão é levar as pessoas a buscar o sucesso. Nunca mais, depois de minha conversão, tive um caso que não tivesse sucesso. Todos os casos são resolvidos. Quando aparece alguma coisa mais complicada, faço uma oração em pensamento, determinando a solução para o problema apresentado”. JM conta que agora “gosta de viver e tem metas. Antes, não tinha clareza do que queria e o que não queria. Agora, a perspectiva de vida que tenho é a mesma de Abraão e Moisés”.

Seu primeiro sacrifício foi a entrega de um carro da marca Fiat Premium. “Era tudo o que possuía”. Justifica sua participação no sacrifício afirmando que “sacrifício é diferente de sofrimento. É provocar uma resposta de Deus para fazer uma transformação na sua vida. Sentia que estava a beira do abismo, não tinha um centavo. Saiu à pé, humilhado, após a entrega do carro. Essa oferta foi realizada na Campanha da Fogueira Santa, quanto é tudo ou nada”. Mas “a resposta foi imediata. Recebeu um Corsa e convenceu-se de que Deus existia e agia”. Para ele, Deus fez valer que “no lugar da tua vergonha haverá dupla honra”. Após o sacrifício feito, “não apenas ganhou um outro carro de volta, como também passou a dar aulas no lugar que queria e em todos os lugares onde teve alguma vergonha passou a ser exaltado”. JM afirma que “continua participando de tais campanhas, pois aprendeu que quando faz algo impossível nada mais passa a ser impossível”. Em sua opinião, “dízimos, ofertas e sacrifícios muda a vida em todos os sentidos”. Sente que sua vida agora tem uma “programação, um planejamento diário, mensal, anual. Tem metas a alcançar na vida”. JM afirma que conhece cerca de 10 a 15 psicólogos frequentadores da IURD, no anonimato.

RS⁴²² tem hoje 39 anos de idade. Na época da entrevista tinha 37. Ele possui uma revenda de carros em São Paulo. RS conta que sua mãe freqüentava a IURD e levou vários de sua família para a igreja. No início não queria saber. Todos foram para outras igrejas, como Adventista e Assembléia de Deus. Sua vó frequentava a IURD, Batista e Adventista. Foi evangelizado pela mãe, mas foi para a Igreja Batista onde se converteu aos 18 anos e lá permaneceu até os 20 anos. Pretendia ser missionário da denominação Batista, na Angola. Saiu da igreja Batista aos 20 anos, quando também desfez seu casamento. Ao sair da Igreja Batista foi para a Igreja O Brasil para Cristo, onde ficou 8 meses. Casou-se novamente em 1988, mas em 1991 começou a ter problemas no casamento, separando-se em 1992. RS conta que “em 1992, estava muito mal. Deprimido, sozinho, separado da esposa, queimei a Bíblia, entrei no carro e saí a procura de uma igreja. Pensei em procurar a igreja da mãe (IURD) para ter a mesma transformação”. Começou a participar nas reuniões de Quinta-feira, na Corrente da Família, mas sem fazer oferta de sacrifício. Depois, “por conselho de um amigo, que andava mal nos negócios, comecei a ir à reunião da Segunda-Feira e nas Sextas-feiras, para libertação”.

RS conta que a transformação de sua vida foi acontecendo aos poucos, sobretudo porque começou a pensar que “valia a pena lutar”. Por causa disso, “deixou de questionar as ofertas de sacrifício e começou a ouvir”. Na segunda segunda-feira que vai à reunião, “pega o envelope e bate 7 vezes no carro, um velho fusca,

⁴²² Entrevista realizada em 14.12.03. Usada com permissão.

única coisa que possuía”. A partir de então, “não está mais deprimido, mas tem uma atitude mais positiva, embora ainda continue morando de favor na casa da irmã”. “Ouvia o rádio o dia inteiro. Deixei a autocomiseração e comecei a alimentar-me da mensagem da IURD”.

RS começa, então, a frequentar as reuniões todos os dias. Decide ir em busca de sua esposa para ir com ele, mas ela o trata mal. Por causa disso, ele pensa em suicídio, mas desiste e vai para a igreja. Ao chegar na IURD tenta falar com o pastor sobre os seus problemas. Ele afirma que o pastor não o ouvia, apenas perguntava: “Você já pegou o envelope desta campanha?”. RS sente-se decepcionado. O pastor manda-lhe comer o sal para parar de fumar e pegar o envelope para a oferta de sacrifício. RS conta que saiu da igreja, jogou o cigarro fora e sente que saiu transformado daquela reunião. Entretanto, no domingo tem muita vontade de matar o irmão e o sogro. Mas ao tomar a ceia, sente uma forte emoção, chora muito e de novo sente-se transformado. Sai da reunião com vontade de pedir perdão. Uma semana depois, ele e a esposa retomam o casamento e ele consegue o emprego de volta.

Numa reunião da segunda-feira decide entregar o carro para a IURD, como oferta de sacrifício. Ele conta que a IURD funcionava num grande salão e ele entrega o carro literalmente. Entra com o carro para dentro do salão e o deposita no centro. Por causa disso, conta ele, outras quatro pessoas fizeram o mesmo, inspiradas em sua atitude, colocando seus carros no meio do salão. RS conta que no dia seguinte à entrega do carro, ganhou um carro da empresa. O novo carro era do ano de 1988, mas 15 dias depois a empresa decidiu trocar novamente seu carro por outro do ano de 1991. Seu emprego era de vendedor. “Vendia muito durante o dia, e todas as noites ia à igreja. Foram aproximadamente 3 ou 4 anos de verdadeira felicidade, de muita prosperidade”.

Assim que isto aconteceu, começou a testemunhar na igreja sobre a bênção recebida e por causa disso, 25 carros foram doados para a igreja e colocados no meio do salão. Para RS, “a fé genuína é uma fé que mostra desprendimento das coisas, não é uma fé interesseira. Ele não dá simplesmente para receber. Mas dá porque se desprende dos bens materiais”. Seu testemunho e de sua mulher foi gravado em vídeo e mostrado na televisão muitas vezes, também em muitas igrejas.

Quando fala sobre o relacionamento com o pastor e os obreiros, RS diz que embora ouçam os problemas das pessoas, “não se misturam com o povo”. Tanto os obreiros como os pastores fazem a oração de libertação e incentivam a oferta. Somente isto. Para ele, “a pessoa tem de acreditar ou não. Mas é impressionante como Deus responde à sua fé e não à tua comiseração, a atitude de não aceitar a derrota.”

RS e sua esposa estão frequentando, atualmente, a Igreja Batista. Decidiram mudar de igreja para servirem de suporte ao irmão da esposa que se mostrou interessado em ir para uma igreja evangélica, mas não queria saber da IURD. A esposa de RS está muito contente na igreja Batista e diz que não voltaria para a IURD por causa do sentimento de comunidade que encontrou na Igreja Batista e não existe na IURD. Mas aprendeu na IURD que “se você deseja receber algo de Deus dê uma oferta para a igreja. Isto faz milagres”. RS, por sua vez, afirma que “saiu da IURD, mas a IURD não saiu dele”. Percebe diferenças entre a IURD e a igreja Batista e cita como principal diferença a questão da salvação. Segundo ele, “a Igreja Batista ensina que a salvação vem de uma vez só. Já na IURD a salvação é uma conquista do dia-a-dia. Trata-se da salvação do caráter para a prosperidade. É possível perder a salvação. A igreja Batista ensina de forma diferente. Também tem a questão do sacrifício por interesse, na IURD. Na Batista isso não acontece”. Ele ainda afirma que se irrita um pouco

com a democracia da Igreja Batista. Não gosta das assembleias e não quer saber sobre o que a igreja faz com o dinheiro dos dízimos e ofertas. Crê que essa prestação de contas deve ficar entre o pastor da igreja e Deus. Para ele não interessa o que a igreja faz com o dinheiro que os membros dão.

RS acredita que quando a IURD ensina que “você é cabeça” isso o faz pensar: “tenho de abrir o meu próprio negócio”. “Na IURD eu aprendi a ter positividade, fé diante de Deus, diante da vida”. Para RS “a pessoa que entra para a IURD passa por duas fases distintas: a primeira é a do acolhimento da derrota, através do “S.O.S espiritual”. A segunda fase é a do completo desprendimento, que tem a ver com a teologia da prosperidade”.

Vimos, no capítulo anterior, os elementos que constroem/compõem o discurso iurdiano do sacrifício e como ele se oferece aos fiéis como um modo de vida. Neste capítulo, nossa tarefa será, de certo modo, correlata ao segundo capítulo. Pretendemos, aqui, explicitar o processo como a noção de sacrifício veio se transformando dentro das práticas discursivas teológicas que compõem o campo religioso brasileiro. Fazendo isso mais claro: no segundo capítulo buscamos pelas condições de emergência da IURD tornando explícito o arranjo do tecido social onde ela se constitui. Mostramos que sua emergência aponta para um processo de (des)continuidade no campo teológico-religioso brasileiro que se estabelece em íntima relação com o próprio modo de subjetivação imanente às sociedades ditas capitalistas. Agora, nosso objetivo é explicitar a noção de sacrifício (e suas transformações) presente nesse processo. Entretanto, faz-se necessário voltar um pouco mais na formação histórica do cristianismo para compreender aí o sentido do sacrifício e suas conseqüentes transformações. Cremos que isso nos possibilita compreender sua força de subjetivação hoje, e evidenciará com mais clareza, a articulação entre forças de narcisação e a prática do sacrifício no modo como propõe a IURD.

Todavia, os dois temas aqui tratados: narcisismo e sacrifício – modo de subjetivação e religiosidade contemporânea não dizem respeito apenas à Igreja Universal do Reino de Deus, nem se reduzem a um estudo “envolvendo” religião. São temas que dizem respeito ao nosso modo de ser no mundo hoje, o modo como nos relacionamos com o outro, com o divino, e podem apontar ainda, algumas pistas sobre a necessidade de construir, com mais intencionalidade, *políticas de subjetividade*⁴²³ que afirmem a vida em seus movimentos de criação.

⁴²³ Entende-se, aqui, como “políticas de subjetividade” um conjunto de estratégias que servindo como base à planificação de atividades, formem um “dispositivo” com a potência de produção de subjetividades voltadas à criação, ao cuidado mútuo, à resistência aos modelos de subjetivação dominante em suas estratégias de limitação da vida.

I - Da fé judaica ao estabelecimento do cristianismo: o sacrifício como força de subjetivação

Afirmamos no capítulo anterior, que a prática do sacrifício condensa um certo modo de ser no mundo e expressa, portanto, um modo de vida, um modo de se relacionar consigo, com o outro, com o divino. Ela expressa tanto as formas religiosas variadas que emergem em diferentes formações históricas, como é expressão, também, da composição que se delinea a partir das relações de Poder, Saber e Si. Neste sentido, a própria noção de sacrifício vai se modificando dependendo do modo como se dá a composição das relações de força.

À luz destas considerações, nossa tarefa nesta seção volta-se para a compreensão das (des)continuidades que a prática discursiva do sacrifício aponta no período anterior e posterior à formação e estabelecimento do Cristianismo. Lembremos que o Cristianismo nasce referido, principalmente, à cultura judaica (mas também à cultura helênica), sendo necessário, portanto, compreender como se dá o abandono de certas práticas discursivas face à construção de novos sentidos e novas formas de rituais de sacrifício.

Para o antigo Israel, o ritual de sacrifício constituía-se no centro da vida religiosa⁴²⁴. Já no estabelecimento inicial do Cristianismo, o sacrifício de animais foi extinto, emergindo aí uma nova prática discursiva, assentada sobre uma outra compreensão da noção de sacrifício. Em outras palavras, o sacrifício não deixou de existir no Cristianismo, mas modificou-se, substancialmente, em função de um outro sentido que se construiu sobre essa prática. Contudo, mesmo no antigo Israel o sacrifício revela-se sempre em transformação, como se pode constatar nos diferentes livros que compõem o Antigo Testamento.

Bauer observa que “na Antiguidade ofereciam-se sacrifícios sem, no entanto, jamais defini-los; os povos tinham diante de si antiqüíssimos ritos, cujo sentido não mais compreendiam e que frequentemente mudava⁴²⁵”. Na Babilônia e na Assíria, assim como entre os hititas da Ásia Menor, havia a obrigação de oferecer sacrifícios, embora não se compreenda o sentido nem tampouco a prescrição de seus ritos⁴²⁶.

Tanto Bauer quanto von Rad, ambos teólogos bíblicos de referência, pontuam a

⁴²⁴ Essa afirmação é comum a vários autores, e pode ser encontrada, por exemplo, em Rad, Bauer, Daly. Ver bibliografia.

⁴²⁵ Johanes B. BAUER, *Dicionário de Teologia Bíblica*, p. 1027.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 1027.

ausência de consenso sobre o sentido dos rituais de sacrifício no Antigo Testamento. Assim, o sacrifício aparece nas antigas práticas judaicas com sentidos diversos: como dádiva, ou como um serviço prestado à divindade, uma homenagem ou agradecimento, como expiação ou purificação, ou ainda como comunhão, principalmente através da participação no banquete da carne sacrificial. O Antigo Testamento mostra o registro de diferentes práticas de sacrifício, incluindo orientações específicas, como mostra o livro de Levítico, sobre como determinados sacrifícios deveriam ser realizados. Durante a história do antigo Israel diferentes tipos de sacrifício foram aparecendo: o holocausto; a oblação (mistura de farinha, óleo e incenso); os sacrifícios de comunhão ou de ação de graças; o sacrifício pelo pecado, ou de expiação; o sacrifício pela culpa ou de reparação. Rad observa que

a análise das idéias contidas nas práticas sacrificiais torna-se particularmente difícil por causa do grande número de costumes do Antigo Testamento relativos aos sacrifícios e que não são produtos da fé em Javé. Na região cultivada, Israel entrou num sistema de costumes sagrados muito antigo e largamente difundido. Somente com o tempo é que foi introduzindo nesse sistema suas próprias representações⁴²⁷.

Entretanto, em relação aos ritos particulares do sacrifício, essa dificuldade já não acontece, pois estes se conservam e se mantêm de maneira diferente da de outros povos. Contudo, “os sacrifícios foram sempre e permaneciam sendo realidade de uma esfera que escapava ao homem e à sua vida interior. A iniciativa humana era puramente exterior e o efeito dos sacrifícios não dependia do poder ou do querer do homem, mas exclusivamente de Javé, somente o qual podia recebê-los e torná-los eficazes⁴²⁸”.

Bauer também observa que o povo de Israel já possuía os seus ritos quando entrou em contato com os cananeus, mas adaptou outros às suas finalidades. Assim, no período do nomadismo, o sacrifício apresenta, pelo menos, três idéias: dádiva, comunhão e redenção⁴²⁹.

No período do exílio, o sacrifício aparece com o sentido de reconciliação com Deus. Para Bauer, embora no Antigo Testamento, os sacrifícios mostrem diferentes idéias, como dádiva, comunhão, reconciliação, eles “tinham uma coisa em comum: a de serem meios eficazes nas mãos dos ofertantes para se apresentarem perante Deus”⁴³⁰. Nessa mesma via, Rad argumenta que no antigo Israel o culto de sacrifícios funcionava

como um dispositivo que abria ao povo o caminho de uma relação vital e permanente com Javé. Nessa instituição Javé era acessível ao reconhecimento de Israel, que podia viver em sua comunhão pela refeição e sobretudo que podia beneficiar-se de sua vontade de perdoar. Por

⁴²⁷ Gerhard Von RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 249.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 250.

⁴²⁹ Johannes B. BAUER, *Op. Cit.*, p. 1028.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 1028.

mais penetrante e profunda que seja a interpretação do sacrifício no Antigo Testamento chega sempre a um limite absoluto além do qual não há mais explicação possível. O Antigo Testamento está cheio de exemplos da intervenção divina sempre ativa entre os homens, pleno de interpelações ardentes e de revelações, mas ele contém também uma zona de silêncio em torno da ação do sacrifício permitida por Deus⁴³¹.

Exemplo de sacrifício de comunhão pode ser encontrado em Êxodo 24.9-11, onde Moisés, Arão, Nadabe e Abiú, estavam no monte e “viram o Deus de Israel e comeram e beberam”. Rad observa que a divindade se fazia presente como comensal invisível, especialmente na realização de rituais de aliança, onde os contraentes se uniam e se obrigavam mutuamente, na presença de um terceiro, a divindade⁴³². Assim, o sacrifício de ação de graças ou de comunhão representava, sobretudo uma comunhão com outros convidados a comerem na presença de Javé, que, embora invisível, era presença principal, e era um ato celebrado como signo de comunhão. A alegria e até mesmo a extravagância reinavam nestas celebrações, dando a idéia de festa pela presença divina. Rad observa que são numerosos os textos que mostram este tipo de sacrifício, “mas pouco sabemos a respeito dos sacrifícios de expiação⁴³³”. Contudo, sabe-se que ocasionalmente realizavam-se os sacrifícios de expiação e que sua prática foi, inclusive, multiplicada. Essa passagem registrada em Miquéias – um dos profetas em Israel – mostra que embora a prática do sacrifício de expiação se fizesse presente nos costumes judaicos não representava a atitude mais desejada por Deus. Diz o texto:

Com que me apresentarei diante do Senhor, e me prostrarei perante o Deus excelso? Apresentar-me-ei diante dele com holocausto, com bezerras de um ano? Agradar-se-á o Senhor de milhares de carneiros, ou de miríades de ribeiros de azeite? Darei o meu primogênito pela minha transgressão, o fruto das minhas entranhas pelo pecado da minha alma? Ele te declarou, ó homem, o que é bom; e que é o que o Senhor requer de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a benevolência, e andes humildemente com o teu Deus?⁴³⁴

Os sacrifícios de comunhão também eram realizados por ocasião do transporte da arca⁴³⁵. A arca era a representação da presença de Deus entre o povo de Israel. Já os sacrifícios de holocaustos eram oferecidos tanto em tempos de adversidades⁴³⁶, acrescido de súplicas de reconciliação nestas ocasiões, e também de ofertas pela culpa, mas também em tempos de grande alegria, como por exemplo, como expressão de reconhecimento de algum empreendimento levado a bom termo⁴³⁷. Era também oferecido em culto regular do Estado,

⁴³¹ Gerhard Von RAD, *Op. Cit.*, p. 256.

⁴³² Gn. 31.54.

⁴³³ Gerhard Von RAD, *Op. Cit.*, p. 251.

⁴³⁴ Miquéias 6.6-8.

⁴³⁵ II Samuel 6.17; I Rs 8.63.

⁴³⁶ Jz 21.4, I Sm 13.9, Mq 6.6.

⁴³⁷ I Sm 6.14 ou Jz 11.30s.

no templo de Jerusalém⁴³⁸.

Com o decorrer do tempo, os sacrifícios de comunhão foram regredindo em Israel, dando lugar aos holocaustos e ganhando importância cada vez maior, os sacrifícios de expiação pelo pecado. Com o surgimento de normas de pureza e impureza cada vez mais detalhadas, crescem as possibilidades de incorrer em erro e, por conseguinte, a necessidade de purificação e perdão⁴³⁹. Assim, os sacrifícios pelo pecado ou de expiação são apresentados com intenção de receber o perdão dos pecados ou por expiação de transgressões involuntárias⁴⁴⁰ ou inconscientes. Mais conhecido é o sacrifício expiatório no grande dia do perdão⁴⁴¹, no qual um bode é sacrificado a Deus e outro enviado ao deserto. Holocaustos eram oferecidos diariamente no templo de Jerusalém, pela manhã e à tarde⁴⁴².

Há muitas passagens no Antigo Testamento que indicam que Deus “sente o cheiro” do sacrifício, como sendo-lhe agradável⁴⁴³. Embora isso possa parecer estranho, como se Deus precisasse ser alimentado de sangue, o sacrifício era na verdade, uma festa de comunhão entre as pessoas, onde Deus era a presença principal⁴⁴⁴. Essa participação de Deus na vida das pessoas, celebrada nos atos sacrificiais servia a finalidades variadas: expiação, purificação, reconciliação, reconhecimento e dádiva ao Deus criador que se fazia presente na vida do povo. Sacrifícios “privados” não eram sacrifícios “individuais”. Eram sacrifícios realizados pelas famílias, mediados pelos sacerdotes, onde participavam todos os membros da família, incluindo os empregados, as mulheres e concubinas. Todos participavam dos sacrifícios – que eram verdadeiras festas – que deveriam ser realizadas em ocasiões determinadas no

⁴³⁸ I Rs 9.25; II Rs 16.15; I Rs 3.4,15.

⁴³⁹ Lv 12.6; Nm 6.10s; Lv 14.14-18; Nm 6.12; Lv 19.20-22

⁴⁴⁰ Lv 4.27-35; Nm 15.27-29; Ex 29.15, 26ss; 30.1ss; Lv 16.16.

⁴⁴¹ Lv 16.

⁴⁴² Lv 6; Nm 28; Dn 8.11,13.

⁴⁴³ Êxodo 29, Lev. 1, 2, 3, 4, 6, 8, 17, 23; Números 15, 18, 28, 29, Ed 6; apenas para citar algumas.

⁴⁴⁴ Entenderemos melhor esta prática se pensarmos, por exemplo, num traço muito característico da cultura gaúcha de comer churrasco aos domingos, reunindo família e amigos. Nos centros urbanos compra-se um pedaço de carne para ser assado, e ninguém se lembra da morte do animal. Já no interior do Estado, especialmente em regiões agrícolas, as famílias são maiores (porque vivem em proximidade os tios, avós, netos, etc, formando uma grande família) e há o hábito de matar o animal para a preparação do churrasco. Há uma comunhão de mesa embora a presença de Deus não necessariamente seja invocada. E não se pensa nessa prática como sacrifício. No período do Antigo Testamento reuniam-se as famílias no templo e celebrava em torno da comunhão da mesa, a presença de Deus, o reconhecimento de suas bênçãos e de sua presença na vida do povo, assim como o pedido de perdão pelas culpas. Essa purificação de culpas como elemento do ritual de sacrifício mostra um duplo movimento simultâneo: partindo do ser humano em direção a Deus e de Deus em direção ao ser humano. Nesse movimento recíproco há a purificação do ser humano pelo recebimento dele diante de Deus e assim purificado da culpa, pode receber a Deus na comunhão de mesa. Neste sentido, a expressão do sacrifício como “cheiro suave” a Deus passa a ter um outro sentido, muito diferente do que à primeira vista pode suscitar. O bom cheiro de um churrasco pode se constituir numa “memória afetiva” de tempos de alegria vividos em amor familiar. Do mesmo modo, Deus sente o bom cheiro da carne assada, feita como um ritual onde ele é convidado a participar como “visitante ilustre” e ao mesmo tempo íntimo, para receber a gratidão e o culto prestado num ambiente de amor em família.

calendário anual judaico⁴⁴⁵.

Contudo, os profetas denunciam que o culto sacrificial aparecia em proeminência a uma atitude ética, pois escondia a maldade, a injustiça e a falta de solidariedade entre o povo de Israel. Nessas denúncias os profetas afirmam que Deus não quer os sacrifícios e holocaustos⁴⁴⁶, ele não tem prazer neles, mas quer, sim, a prática da justiça, o conhecimento, a intimidade com ele. A crítica dos profetas evidencia a utilização dos sacrifícios como meio de manipular Deus, como forma de obter salvação e à parte de um modo de vida eticamente fundamentado. E os profetas mostram que o acesso a Deus, através dos sacrifícios, deve, antes, representar a expressão de um modo de vida onde Deus se mostra visível nas atitudes de justiça e de amor entre os seres humanos.

Inicialmente, qualquer pessoa podia oferecer sacrifícios e estes podiam ser realizados em qualquer lugar. Nos começos de Israel, havia muitos altares e diversos santuários locais e regionais. Nos santuários maiores e nos templos, os sacerdotes tornaram-se os intermediários entre as pessoas e Deus. Com a reforma político-religiosa do rei Josias, em 622 a.C., ocorreu a centralização de todo o culto sacrificial no templo de Jerusalém. Isso teve conseqüências marcantes para a religião de Israel. Surgem, na época do segundo templo e de Jesus Cristo (515 a.C. até 70 d.C.), as peregrinações anuais de judeus da dispersão para o templo de Jerusalém, por ocasião das grandes festas, para aí oferecerem seu sacrifício.

O teólogo jesuíta, Robert Daly⁴⁴⁷, observa que o sentido do sacrifício na Antiguidade estava associado com uma variedade rica de conotações positivas, ao contrário do que se pensa hoje, quando se fala em sacrifício. O fato da noção de sacrifício estar associada, na contemporaneidade, a conotações negativas, atrapalha-nos a compreender o sentido altamente positivo do sacrifício realizado pela civilização antiga. A noção de sacrifício na cultura judaica e entre os primeiros cristãos era uma noção essencialmente religiosa, que se referia ao ato litúrgico onde, pelo ritual de sacrifício reconhecia-se a superioridade divina e buscava-se, então, uma relação com essa dimensão superior.

Segundo Daly⁴⁴⁸, a psicologia religiosa do Judaísmo, de onde o Cristianismo nasceu,

⁴⁴⁵ Um exemplo disto aparece na história de Ana, em I Samuel. Diz o texto que Elcana subia de sua cidade a Siló, cada ano, para “sacrificar e adorar ao Senhor”. A história registra que Penina, uma das suas mulheres, tinha muitos filhos, e recebia uma grande porção (do sacrifício oferecido) a repartir com seus filhos. E esta irritava Ana, também mulher de Elcana, porque esta última não tinha filhos. Diz o texto que Elcana amava a Ana, e na ocasião do sacrifício, Ana “chorava e não comia”, entristecida pelo fato de não ter filhos.

⁴⁴⁶ Os 6.6; Am 5.21-24; Is 1.10-17; Jr 7.22.

⁴⁴⁷ Robert J. DALY, *The power of sacrifice in ancient Judaism and Christianity*, p. 346.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 346.

era caracterizada por uma intensa consciência da fraqueza de espírito e pecaminosidade da vida humana contrária à santidade e transcendência de Deus. Assim, a oferta pelo pecado assumiu uma importância que aparentemente não tinha nos primeiros tempos, e reparação/expição tornou-se a idéia dominante associada com outros tipos de sacrifício, tais como as ofertas queimadas na Páscoa dos judeus que, originariamente, não significava expiação⁴⁴⁹. Houve entre os primeiros cristãos, uma tendência a equacionar tanto o sacrifício com processos de expiação quanto, reciprocamente, identificar o sacrifício de expiação com os rituais de sacrifício de sangue. Isso fica claro, por exemplo, no versículo de Hebreus 9.22 de que “sem derramamento de sangue não há remissão” (perdão de pecados) ou ainda, a expressão que se repete na celebração da Eucaristia, baseada em Mateus 26.28: “isto é o meu sangue, o sangue do pacto, o qual é derramado por muitos para remissão dos pecados”.

Em seu estudo sobre “*O poder do sacrifício no antigo Judaísmo e no Cristianismo*”, Daly escolhe dois aspectos para colocar em evidência: o poder espiritual do sacrifício, ou, seu propósito espiritual, e o poder sócio-político e econômico que envolve o ritual de sacrifício. Para ele, o controle sobre o sentido de expiação envolve, inevitavelmente, questão de poder sociopolítico e econômico. Neste sentido, as questões sobre a função e o propósito do sacrifício têm de levar em conta não apenas o poder espiritual envolvido no fortalecimento da relação divino-humana (plano vertical), mas também os aspectos de poder sociopolítico e econômico (plano horizontal) presente nas relações humanas que são estabelecidas, reforçadas ou mesmo restauradas através dos rituais de sacrifício⁴⁵⁰.

Ao estudar a prática discursiva do sacrifício de expiação e propiciação⁴⁵¹ no Antigo Testamento e durante a formação do Novo Testamento, Daly afirma que é possível perceber uma tensão constante entre duas tendências de interpretação do sacrifício: a tendência espiritualizante e a tendência institucionalizante.

A tendência espiritualizante do sacrifício geralmente nasce em situações de fraqueza,

⁴⁴⁹ Daly faz essa observação baseado nas informações de Metzinger, von Rad, Thompson, Schmitz, Buchler. *Ibidem*, p. 346. Mas há diferentes escolas de interpretação.

⁴⁵⁰ Robert J. DALY, *The power of sacrifice in ancient Judaism and Christianity*, p. 345.

⁴⁵¹ Sacrifício de *expição* visa alcançar de Deus a reparação, o perdão dos pecados. Nesse sentido há aqui dois movimentos simultâneos: *anabatic (upward)* e *katabatic (downward)*. O primeiro diz respeito ao movimento que parte do ser humano em direção a Deus. Pode ser condensado na expressão: “ação-da-criatura dirigida a Deus”. O segundo movimento, *katabatic (downward)* refere-se ao movimento que parte de Deus para o ser humano. Neste caso os humanos se beneficiam pela ação divina de interromper ou evitar o curso de algum mal ou transgressão, e também se beneficiam por tornarem-se agradáveis ou aceitáveis a Deus. Essa idéia pode ser condensada na expressão: “ação-de-Deus dirigida à criatura”. Já no sacrifício de *propiciação* o ser humano busca alcançar o favor de Deus, através, sobretudo, de ações de louvor, petição, adoração, agradecimento e reconhecimento da excelência de Deus. Neste sentido, ele envolve a noção *anabatic* - de que Deus pode ser dirigido pela ação da criatura. Robert J. DALY, *Op. Cit.*, p. 346-348.

de falta de poder. Daly distingue quatro fases distintas dessa tendência na história da tradição judaica e estabelecimento do cristianismo: A primeira fase pode ser exemplificada com o sacrifício de Caim e Abel (Gênesis 4), e Noé (Gênesis 8). A ênfase se encontra no caráter religioso como pré-requisito para a realização do sacrifício. Esta fase compreende o período entre o décimo e o sexto século a.C.. Assim, os escritos desse período⁴⁵² são abundantes em mostrar o que seria o caráter adequado, as pré-condições espirituais para a realização de um sacrifício, a fim de que o mesmo fosse aceitável, efetivo, que não fosse desprovido de poder.

A segunda fase começa no período pós-exílico (5 séc. a.C. e mais tarde). Nesse período houve uma mudança no *locus* de poder do sacrifício, saindo de uma *performance* externa do ritual para uma *performance* envolvendo uma disposição interna. O templo de Israel fora destruído no tempo do exílio. Isso dificultava a realização dos sacrifícios no templo – único lugar válido para a realização do sacrifício. Entretanto, mesmo depois de reconstruído, provavelmente pela crítica dos profetas a respeito da importância, acima de tudo, da obediência (“obediência, não sacrifício!”, eram os ditos dos profetas), começou a ganhar força a idéia de que o que promovia expiação, reconciliação e união com Deus era não a performance do ritual, mas sim o fato de que o ritual era realizado em obediência ao Torah⁴⁵³.

Os diversos tipos de sacrifícios na cultura judaica apontam o modo de comunicação entre ser humano e Deus, e a força de subjetivação produzida por essa relação. O Antigo Testamento está repleto de registros onde o sacrifício expressa movimentos de libertação. Contudo, diversas foram as ocasiões em que o poder do sacrifício foi utilizado também como aprisionamento e mascaramento de uma situação limitante da vida. É o que fica claro nas passagens onde se registra a crítica dos profetas sobre a prática do sacrifício como mera formalidade.

Jesus retoma a crítica dos profetas⁴⁵⁴, citando textualmente a mesma crítica: “Ide, pois, e aprendei o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifícios. Porque eu não vim chamar justos, mas pecadores”. Jesus também faz questão de dizer que os sacrifícios e as ofertas estão em segundo plano, pois mais importante é a comunhão com o próximo⁴⁵⁵. A atitude de Jesus

⁴⁵² Daly observa que essas disposições exigidas em relação ao sacrifício foram clara e abundantemente explicitadas na Teologia da Aliança e na crítica ao culto nos escritos dos primeiros profetas entre o século oitavo ao sexto a.C. e também nos trabalhos dos historiadores do Deuteronômio (6 sec. a.C.) que redigiram Josué, Juízes, I e II Samuel, I e II Reis. Ver Robert J. DALY, *Op. Cit*, p. 349.

⁴⁵³ Robert J. DALY, *Op. Cit*, p. 349.

⁴⁵⁴ Mt 9.13; 12.7.

⁴⁵⁵ Mt 5.23-24.

em relação ao sacrifício foi “não de rejeição básica e total dos ritos sacrificiais então em uso⁴⁵⁶, mas severa crítica contra um culto divino exteriorizado e contra os abusos existentes no santuário (purificação do templo), subordinação de todos os sacrifícios ao mandamento do amor⁴⁵⁷”. Diz o texto: “Jesus entrou no templo, expulsou todos os que ali vendiam e compravam, e derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas; e disse-lhes: Está escrito: A minha casa será chamada casa de oração; vós, porém, a fazeis covil de salteadores⁴⁵⁸”. A crítica de Jesus à formalidade dos sacrifícios desvinculados de uma atitude ética favorece a tendência a uma compreensão espiritualizada do sacrifício.

A terceira fase acontece no período depois da destruição do Segundo Templo de Jerusalém, em 70 A.D. As obras pias do Torah tomaram lugar do ritual de sacrifício de expiação. Este período é representado por Philo de Alexandria, um dos rabis que viveu algumas décadas antes da destruição do Segundo Templo, e também por um grupo sectário de Qumran. Philo de Alexandria, “bebendo das fontes da filosofia grega”, como observa Daly, atribuiu significado simbólico à *performance* dos rituais de sacrifício, afirmando a não necessidade de contato com o culto no templo. A seita de Qumran vivia distante do templo de Jerusalém. Assim, por impossibilidade de muitos judeus de oferecerem sacrifício no templo, e suportados pela interpretação rabínica de que mais importante do que a prática do sacrifício em si era uma disposição interior, uma vida de oração e de culto, e reforçados pelas críticas dos profetas em relação ao sacrifício, a prática do sacrifício começou a ser substituída pela ênfase a uma prática de santidade na vida diária. A filosofia grega, desde o tempo pré-socrático se constituía numa forte tradição que defendia uma visão “mais apropriada” de Deus e da humanidade, segundo Klauck. Isto acendeu ainda mais a polêmica contra os sacrifícios de sangue alcançando seu clímax na literatura hermenêutica, com seu antagonismo fundamental em relação aos cultos⁴⁵⁹.

E o Cristianismo nasceu trazendo para dentro de si o problema do sacrifício em associação ao *evento Cristo* e funcionando fora da perspectiva judaica de rituais de sacrifício⁴⁶⁰. Ou seja, essa terceira fase engloba a prática judaica e o início do estabelecimento do Cristianismo.

A quarta fase, já dentro do desenvolvimento do Cristianismo, paralelo ao Judaísmo pós-bíblico, coloca a importância da “disposição correta” (pré-requisito da prática sacrificial)

⁴⁵⁶ Ver Mc 1.44; Mt 5.23s; Lc 13.1.

⁴⁵⁷ Johannes B. BAUER, *Op. Cit.*, p. 1030.

⁴⁵⁸ Mt 21.12-13.

⁴⁵⁹ Hans-Josef KLAUCK. Sacrifice in New Testament. In: *The Anchor Bible Dictionary*, p. 887.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 887.

dentro de uma nova ênfase: a encarnação dessas disposições na *práxis* do amor, da cura, da diaconia, como expressões da autêntica vida cristã. Para Daly,

isto representa o ponto culminante da espiritualização do sacrifício. Cristãos são chamados a oferecer sacrifício com a mesma disposição tal qual Cristo, em obediente auto-entrega ao Pai da salvação da humanidade. Em oferecendo ‘tais sacrifícios’ (Heb. 13.16) cristãos participam da realidade dinâmica - e por conseguinte, do poder - do sacrifício de Cristo. O ‘ritual’ deste sacrifício, isto deve ser enfatizado, não está num rito litúrgico no sentido religioso tradicional, mas na própria vida cristã como liturgia, como culto. Longe de ser um mero pensamento pio ou uma fantasia homilética, essa concepção cristã do sacrifício, ou dos sacrifícios que cristãos oferecem, é na verdade, a única concepção de sacrifício cristão encontrado no Novo Testamento⁴⁶¹.

Isto constitui, segundo Daly, num processo de espiritualização que parte de uma perspectiva teológica para transformar-se na representação do ideal cristão de vida e espiritualidade. Contudo, “na história e vida do cristianismo, não surpreendentemente, a realidade tem frequentemente traído o alcance deste ideal⁴⁶²”.

Este fracasso do ideal cristão está associado, em parte, com a tendência institucionalizante que logo começou a se desenvolver em tensão com a tendência espiritualizante. No ideal cristão a tendência institucionalizante é secundária. Entretanto, na prática ela tem sido dominante na experiência dos cristãos, a tal ponto, que chega a obscurecer completamente a tendência espiritualizante. O paradoxo é que “a morte salvífica de Jesus dá um sentido inteiramente novo ao sacrifício por causa de sua ressurreição e envio do Espírito Santo. Jesus abriu uma nova dimensão da realidade. Como resultado o sacrifício é reduzido à sua essência pessoal de onde conseqüências éticas podem ser extraídas para a fé e vida cristã⁴⁶³”. Trata-se de um paradoxo porque quando os primeiros seguidores de Jesus, ao mesmo tempo em que passaram a ter uma outra interpretação a respeito da necessidade da prática dos sacrifícios, também trouxeram para dentro da interpretação da morte e ressurreição de Cristo sua matriz sacrificial de compreensão da relação humano-divina. A mensagem trazida por Cristo era de libertação das normas religiosas praticadas como meros rituais

⁴⁶¹ “This constitutes the Christian culmination of the spiritualization of sacrifice. Christians are called to offer sacrifice with the same dispositions as Christ in obedient self-offering to the Father for the salvation of humanity. In offering ‘such sacrifices’ (Heb. 13.16) Christians participate in the dynamic reality – and hence the power – of the sacrifice of Christ. The ‘ritual’ of this sacrifice, it should be emphasized, is not a liturgical rite in the traditional religious sense, but the liturgy of Christian life itself. Far from being a more pious thought or flight of homiletic fancy, this conception of Christian sacrifice, or of the sacrifices that Christians offer, is in the fact the only conception of Christian sacrifice found in the New Testament”. Robert J. DALY, *Op. Cit*, p. 349-350.

⁴⁶² “In the actual history and life of Christianity, the reality, not surprisingly, has often fallen short of this ideal”. Robert J. DALY, *Op. Cit*, p. 350.

⁴⁶³ “Jesus’ saving death gives an entirely new meaning to sacrifice as a consequence of his resurrection and the sending of the Holy Spirit. He opened up a new dimension of reality. As a result sacrifice is reduced to its personal core from which ethical consequences can be drawn for Christian faith and life”. Hans-Josef KLAUCK. Sacrifice in New Testament. In: *The Anchor Bible Dictionary*, p. 891.

desprovidos de sentido autêntico, e ele anunciou uma nova ética de cuidado de si e do outro.

Desse modo, os primeiros cristãos passaram a entender que se a prática dos sacrifícios judaicos foi, num certo momento, a expressão de união com o divino e empoderamento a partir dessa união mística pelo rito do sacrifício, agora, no tempo de Jesus, as prescrições estritas sobre os sacrifícios mostravam-se como “pesados fardos a carregar”. Assim, quando Jesus denuncia esse exercício de poder institucionalizado sobre a prática sacrificial e apresenta uma alternativa ética (do amor a si e ao próximo) à moral religiosa estabelecida, seus seguidores, após a morte de Jesus, entendem que é possível chegar-se ao divino por outra via que não a do sacrifício. E compreendem que essa via é a fé em Jesus como o enviado de Deus ao mundo. Nesse sentido, a morte de Jesus foi compreendida pelos primeiros cristãos como o último e definitivo sacrifício para mediar a relação entre Deus e os seres humanos.

Essa nova compreensão do sacrifício aponta, pelo menos, dois efeitos imediatos: por um lado, os sacrifícios foram substituídos pelas ofertas espirituais ou éticas⁴⁶⁴. Os verdadeiros sacrifícios são hinos de louvor - “o sacrifício dos lábios⁴⁶⁵”, jejum, esmolas, ofertas pelos pobres e necessitados, dentro ou fora dos cultos regulares, e uma vida consagrada é um sacrifício autêntico. O apóstolo Paulo⁴⁶⁶ explica que “o verdadeiro sacrifício, santo e agradável a Deus” refere-se à renovação interior, à não conformação com o mundo, mas transformação dele, através de um novo modo de ser em Cristo.

Por outro lado, o sacrifício passou a ser um símbolo, em razão da interpretação da morte de Jesus Cristo ter sido entendida como sacrifício de expiação (*hilastérion*) pelos pecados da humanidade, através de seu sangue⁴⁶⁷. Em Marcos 10.45, encontramos uma alusão à vítima sacrificada para expiar os pecados do povo no dia do perdão, como sendo o “Filho do homem”. E João, o batista, saúda Jesus com as palavras: “Eis o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo⁴⁶⁸.” A narração da morte de Jesus, conforme João 19.31-36, aponta que sua morte se deu na tarde em que se imolavam os cordeiros da Páscoa, em analogia ao sacrifício pascal. A última ceia de Jesus estava relacionada com a Páscoa judaica⁴⁶⁹, por isso, a compreensão da morte de Jesus como sacrifício também está presente na Santa Ceia⁴⁷⁰. O

⁴⁶⁴ I Pe 2.5; Rm 12.1; Tg 1.27; Fp 2.17: 4.18; Hb 13.15s.

⁴⁶⁵ Hb 13.15.

⁴⁶⁶ Rm 12.1,2.

⁴⁶⁷ Rm. 3.25s; Mc. 10.45.

⁴⁶⁸ Jo 1.29.

⁴⁶⁹ A Páscoa era uma festa anual celebrada em memória à libertação do povo de Israel da escravidão no Egito. Em hebraico a palavra pessach significa “passagem”.

⁴⁷⁰ I Co 11.23ss.

teólogo Hans-Josef Klauck⁴⁷¹ observa que no período de formação do Novo Testamento qualquer religião sem a prática do sacrifício teria sido quase inconcebível, e que os sacrifícios descritos pela lei judaica continuavam a ser oferecidos diariamente em Jerusalém até a destruição do templo em 70. A.D.. Esta observação é confirmada, também, pelo especialista em História da Liturgia cristã primitiva, Paul Bradshaw. Ele afirma que não existia quase nenhuma área da vida no tempo do Império Romano que não estivesse conectada, de algum modo, aos ritos religiosos pagãos. Nascimento, casamento, morte, a ampla vida política, militar e civil, lazer e atividades sociais, tudo era associado à religião. Assim, praticamente qualquer refeição para a qual os cristãos podiam ser convidados e certamente qualquer jantar formal, envolvia reconhecimento e gratidão às divindades, preparadas nos templos ou locais sagrados, e envolvia a comunhão de mesa de parte do alimento do animal oferecido em sacrifício. Também a carne vendida no mercado para consumo em casa, provavelmente tinha a mesma origem, assim como também a comida que era oferecida aos pobres como caridade dos mais abastados⁴⁷².

Essa dificuldade em relação ao consumo de “carnes oferecidas aos ídolos”⁴⁷³, levou os primeiros cristãos a um sério conflito dentro da comunidade. Eles tinham dúvidas sobre comer ou não comer tais comidas, não só pelo efeito que isso poderia causar neles (em função de sua crença espiritualizada a respeito do sacrifício) como também sentiam a necessidade de viver uma ética fora da prática dos ritos sacrificiais – mas ainda com a matriz sacrificial para compreensão da vida. Entre a participação no consumo desses alimentos ou a sua completa evitação, o apóstolo Paulo oferece um caminho do “meio”. Num contexto como esse que foi descrito, os cristãos poderiam ser facilmente vistos como ateus porque não praticavam mais os sacrifícios. E a vida cotidiana dos primeiros cristãos foi bastante dificultada pela tentativa de viver a ética de Cristo como libertação da moralidade religiosa. Desse modo, ser cristão era causa de ser perseguido. Assim, a própria vida passou a ter o sentido de um sacrifício litúrgico que expressa comunhão íntima com Deus. A prática do sacrifício começou a ser circunscrita no próprio corpo⁴⁷⁴, o sacrifício passou a ser “corporificado”.

Os primeiros cristãos passaram por uma experiência religiosa profundamente transformadora que se efetuou num novo modo de entender a si, o outro e o mundo. Essa

⁴⁷¹ Hans-Josef KLAUCK. Sacrifice in New Testament. In: *The Anchor Bible Dictionary*, p. 891.

⁴⁷² Paul BRADSHAW, *The concept of sacrifice in the New Testament and in early liturgy*, In: <http://www.cccdub.ie/conference/ceiliuradh-2/ceiliuradh-2-bradshaw.html> Acesso em 21.10.05.

⁴⁷³ Este conflito está registrado em I Co. 8-10.

⁴⁷⁴ “Por ele [Jesus], pois, ofereçamos sempre a Deus sacrifício de louvor, isto é, o fruto dos lábios que confessam o seu nome. Mas não vos esqueçais de fazer o bem e de repartir com outros, porque com tais sacrifícios Deus se agrada”. Hebreus 13. 15-16.

experiência-acontecimento envolvendo a noção corrente de sacrifício teve implicações importantes no sentido dessa palavra até então. Assim, podemos marcar aqui uma passagem que se dá na noção de sacrifício, quando um novo sentido começou a ser construído sobre essa palavra. Vimos nas páginas anteriores, que o sacrifício guardava um sentido altamente positivo para os judeus. Não estava associado à idéia de renúncia de si, porque não se circunscrevia aos limites do corpo. Associava-se mais a idéia de festa, de comunhão com o divino, de renovação da aliança com Deus, ainda que houvesse, no tempo de Jesus, um [ab]uso de poder econômico do sacrifício, aproveitando-se dele para desenvolver o comércio de materiais de sacrifício dentro do próprio templo. Jesus não apenas denunciou essa prática como também mostrou que o sacrifício poderia ser realizado fora do espaço (sagrado) do templo, como vemos, por exemplo, na última ceia, registrada em Lucas 22.

Logo que os primeiros cristãos passaram a interpretar o sacrifício de Cristo como definitivo, eles levaram para o campo da ética-como-modo-de-existência, o “modelo sacrificial”. Esse modelo sacrificial se constituiu num paradoxo: a ética cristã, professada como amor e cuidado mútuos e como expressão de uma verdadeira religião foi radicalizada a ponto de aceitar a morte – em função da perseguição que houve aos primeiros cristãos⁴⁷⁵. Para os primeiros cristãos, aceitar a morte não se reduzia a uma identificação absoluta com o Cristo (que também foi morto, sobretudo, por pregar um outro mundo possível, diverso do mundo opressor da época). Aceitar a morte, identificando-se com o Cristo que também foi morto, não era visto, em princípio, como renúncia à vida – mas sim, como denúncia do próprio sistema e estrutura que queria a morte desses cristãos, com o fim de silenciá-los. O sofrimento vivido pelos cristãos, em razão da perseguição que se originou aí, pode ter sido “assimilado” pelo modelo sacrificial, talvez como a semente para a noção de renúncia presente na idéia de sacrifício nos tempos imediatamente seguintes.

Essa suposição pode ser sustentada também pelo fato de que os cristãos perseguidos tinham a possibilidade de negar a sua fé para se livrarem da morte. Mas eles preferiram a morte ao assumir publicamente a sua “identidade” de cristãos⁴⁷⁶. Não podemos pensar, entretanto, que estes cristãos aceitaram a morte, voluntariamente. Alguns foram sacrificados e muitos foram perseguidos, pois, o Cristianismo passou a ser uma “seita”, uma prática subversiva, tanto entre os judeus, quanto entre os não-judeus. Alguns serviram de alimento a

⁴⁷⁵ A morte de Estevão é um exemplo da perseguição que se originou aí. Sua morte; a dispersão dos primeiros cristãos - e conseqüentemente maior expansão da mensagem do cristianismo nascente - encontra-se registrada em Atos 6, 7, 8, 11 e 22.

⁴⁷⁶ Vários exemplos são registrados tanto em livros de História como também no Novo Testamento (como a morte de Paulo, por exemplo). Ver: Elaine PAGELS, *Adão, Eva e a Serpente*, e John Dominic CROSSAN, *O Nascimento do Cristianismo*.

leões em arenas públicas, congregando multidões que assistiam a esses sacrifícios humanos dos cristãos. Abraçar a fé cristã significava aceitar o desafio do sacrifício não apenas no sentido ético. Implicava em aceitar o risco do sacrifício de si em sentido literal. Ao mesmo tempo em que havia a *disposição interna* do sacrifício (significando aqui, uma escolha ética que aceitava ir até as últimas conseqüências), havia, também, a *imposição externa* do sacrifício (a sanção guardada a tais subversivos). A organização sociopolítica e religiosa da época, baseada em um sistema sacrificial, acrescentou aos diferentes rituais de sacrifício já existentes, o sacrifício humano dos primeiros cristãos que professaram publicamente a sua fé. A intolerância religiosa, manifesta na perseguição aos primeiros cristãos, também expressa um aspecto do sacrifício que foi assimilado na *ética sacrificial cristã* dos primeiros seguidores dessa forma (subversiva) de religiosidade.

Desse modo, o sofrimento, a renúncia de si começou a ser paulatinamente amalgamada à idéia de sacrifício. Os cristãos não possuíam rituais de sacrifício porque a própria vida deveria ser um sacrifício de louvor a Deus – mas sacrifício como comunhão com o divino, como renovação da aliança com Deus, alegria da presença divina, compartilhamento do alimento (como era o símbolo dos sacrifícios judaicos), acrescentando, então, por causa da ética cristã, as atividades de serviços solidário e cuidado mútuo, principalmente na distribuição dos alimentos, “a fim de que ninguém tivesse falta de nada⁴⁷⁷”.

Assim, a idéia de renúncia e sofrimento começou a fazer parte da noção do sacrifício cristão e mesmo do conceito de sacrifício como conhecemos hoje na contemporaneidade. O sacrifício tomou um significado envolvendo a dimensão *pessoal*, envolvendo a assunção pública de uma *verdade sobre si*, envolvendo *o próprio corpo em sacrifício: pela disposição de renúncia de si*. Somando-se à idéia de renúncia e sofrimento – que passou a estar presente na ética cristã de modelo sacrificial – a própria interpretação da morte de Jesus como sacrifício definitivo para perdão de pecados (sacrifício expiatório da culpa) corroborou tal modelo ético-sacrificial como sinônimo de renúncia e sofrimento e como expiação da culpa do pecado. Essa associação do sacrifício de Cristo como expiação da culpa do pecado original foi solidificada, principalmente, por Agostinho, que entendeu também, a ética cristã, como renúncia de si, nos séculos seguintes.

Os primeiros cristãos radicalizaram a ética cristã, construindo um “ideal cristão” a ser perseguido. Com o tempo, e com a expansão do cristianismo, este ideal cristão foi

⁴⁷⁷ “mas para que haja igualdade, suprindo, neste tempo presente, na vossa abundância, a falta dos outros, para que também a abundância deles venha a suprir a vossa falta, e assim haja igualdade; como está escrito: Ao que muito colheu não sobrou; e ao que pouco colheu, não faltou”. II Co. 8.14, 15.

institucionalizado, assim como o próprio sentido do sacrifício cristão transformado em símbolo sacramental – transformado na *eucaristia*.

Esse ideal cristão buscado pelos cristãos dos primeiros séculos fará surgir novas práticas em relação ao sacrifício. No primeiro capítulo deste trabalho, vimos que a dinâmica psíquica que busca por um “ideal de eu” estará sempre medindo o ego real a partir do ideal. Desse modo, o “ideal cristão” ao tornar-se um ideal a ser perseguido, funcionará como fonte de produção de culpa, uma vez que o ego real ao medir-se pelo ego ideal e encontrando-se distante deste, facilmente experimentará o sentimento de culpa por não estar de acordo com esse ideal. Um sentimento de culpa que vai encontrar “reforço” na idéia da culpa do pecado. E neste sentido, novos mecanismos se farão necessários para se lidar com a angústia da culpa. A participação na eucaristia surge como saída possível ao sujeito que busca dar conta da ansiedade da culpa.

Assim, no segundo século do estabelecimento do cristianismo os escritores cristãos começaram a referir-se à eucaristia⁴⁷⁸ como sacrificial, mas esta se referia à oração eucarística não ao ritual eucarístico. Mas, já pelo terceiro século, especialmente com Hippolytus⁴⁷⁹, começou a ser disseminada a idéia de que a *performance* das ações do ritual constituem um sacrifício⁴⁸⁰. Tão institucionalizada e rotinizada tornou-se a ponto de ser chamada de “sacrifício da missa⁴⁸¹”. Desse modo, através da missa se procedeu a institucionalização do sacrifício de Cristo. Ao se institucionalizar o sacrifício pela celebração da eucaristia, o poder do sacrifício (espiritual) ficou nas mãos dos sacerdotes que passaram a ter o controle do ritual, pois se tornaram os agentes do sacrifício cristão. Colocou-se desse modo, nas mãos dos sacerdotes da igreja, também o poder de perdoar pecados através do ritual sacramental da confissão, absolvição e salvação da ameaça da danação eterna. Assim, junto com o poder espiritual dos sacerdotes e por causa disto, eles ganharam, também, um massivo poder econômico, político e social⁴⁸².

O sacrifício de Cristo, institucionalizado pela eucaristia, substituiu a ética cristã que havia nascido pela compreensão da morte de Cristo como sendo um sacrifício definitivo, não sendo mais necessária a prática de outros sacrifícios para se ter acesso ao divino. Na

⁴⁷⁸ A palavra eucaristia significa: eu: bom; charis: graça, dom.

⁴⁷⁹ Teólogo antignostico do terceiro século. Foi um dos teólogos que contribuíram na construção do sistema romano posterior que já começava a se manifestar no terceiro século. Ver Paul TILLICH. *História do Pensamento Cristão*, p. 48.

⁴⁸⁰ Robert J. DALY, *Op. Cit*, p. 350.

⁴⁸¹ A palavra *missa* significa a celebração da eucaristia (a boa dádiva, a boa graça). Ou seja, celebração do sacrifício de Cristo.

⁴⁸² Robert J. DALY, *Op. Cit*, p. 350

compreensão dos primeiros cristãos, o acesso ao divino, mediado agora pela fé em Jesus, implicava em que a própria vida do crente fosse um sacrifício, no sentido da comunhão permanente com o divino. Comunhão que se manifestava, sobretudo, no amor e no cuidado de si e do outro. Entretanto, a ética cristã ao ser “condensada” no símbolo do sacrifício de Cristo – agora institucionalizado - foi substituída pelos mais diversos rituais em poder da nova igreja estabelecida. Nesse jogo de forças prevalece o poder instituído dessa nova igreja nascida.

Poderíamos nos perguntar se uma das forças presentes nessa composição teria nascido da perda da participação ativa em rituais possibilitadores da experiência dos movimentos, simultaneamente, *anabatic* e *katabatic*⁴⁸³, que se faziam presentes nos sacrifícios judaicos de expiação e propiciação. Poderíamos nos perguntar, também, se essa nova força, sem os movimentos *anabatic* e *katabatic*, contribuiu na institucionalização do sacrifício cristão e, conseqüentemente, na mitigação da ética cristã (como compreendida pelos primeiros cristãos) pela instituição religiosa. Poderíamos nos perguntar, ainda, se o poder instituído da igreja prevalece porque é próprio da instituição em si, este movimento de captura do devir, que o institucionaliza e o transforma em uma nova moralidade.

Independentemente das respostas possíveis a esses questionamentos, importa perceber o quanto as forças ativas e reativas de narcisação se encontram em luta constante umas com as outras na prática do sacrifício como modo de união mística com o divino – para garantir dele a presença, as bênçãos e o apaziguamento do sentimento de culpa. Há períodos em que as forças ativas parecem dominar e pode-se perceber momentos de maior criação e afirmação da vida. Como também é possível vislumbrar momentos de triunfo das forças reativas na prática do sacrifício, sobretudo quando este se transforma em poder de sujeição da instituição religiosa sobre os fiéis. As forças ativas e reativas encontram-se dentro do movimento em que Daly apontou como “tendências de espiritualização e institucionalização do sacrifício”.

A busca de uma ética comum (e comunitária) baseada na interpretação sacrificial de Cristo levou à institucionalização da fé. E a ética, sendo fundamentalmente devir, não resiste à institucionalização. Transforma-se em moral. Neste caso, em uma moralidade religiosa. Assim, a composição de forças desse contexto faz emergir um novo processo de subjetivação que nasce intimamente ligado com o abandono da prática sacrificial onde havia um material a ser sacrificado, substituindo-o pela prática de uma nova forma de sacrifício, agora circunscrito ao próprio corpo. Uma nova prática que se abre a um processo de construção de uma noção também nova de sacrifício, conforme veremos agora, nessa próxima seção.

⁴⁸³ A explicação destes termos encontra-se na nota 451.

*Pausa para a Arte V – Knight, Death and Devil*⁴⁸⁴



II - O sacrifício nas dobras do Protestantismo nascente – rupturas e (des)continuidades

Demos um grande salto histórico. Mas nosso propósito não é estabelecer uma linha de tempo linear e cronológica a respeito do sacrifício. Interessa-nos compreender como a noção de sacrifício pôde chegar à contemporaneidade, dentro de uma formação religiosa classificada pelos pesquisadores contemporâneos como cristã-neopentecostal, com a “feição” como a descrita no capítulo anterior. Em razão disto, pareceu-nos necessário evidenciar a passagem que se deu na noção de sacrifício quando do nascimento e estabelecimento do cristianismo.

Como vimos, não podemos afirmar que o cristianismo abandonou as práticas

⁴⁸⁴ Pintura de Albrecht DÜRER. <http://www.artofeurope.com/durer/dur20.htm> Acesso em 01.10.05.

sacrificiais a partir da compreensão do sacrifício de Cristo como definitivo. Abandonou, sim, as práticas judaicas de sacrifício. Mas forjou outras. Principalmente em razão da institucionalização do sacrifício cristão, pois não apenas a noção de “sacrifício definitivo” foi institucionalizada, como também o devir que estava presente na nova ética surgida a partir dessa compreensão. Assim, o processo de institucionalização do que nascera como devir cristão fez nascer novas práticas de sacrifício. Também o novo sentido para a palavra sacrifício, agora circunscrito ao próprio corpo e significando renúncia de si, começou a ganhar diferentes formas de expressão, sedimentando cada vez mais a idéia de sacrifício associada à expiação da culpa através da renúncia de si.

Na Idade Média⁴⁸⁵, então, veremos um novo momento onde há uma crise social, econômica, política e religiosa, envolvendo precisamente, a noção de sacrifício, em função do poder que essa prática discursiva abriga, e que, no modo como vinha sendo experienciada, parece já não estar mais dando conta dos anseios de fé e de desejo que se expressavam nessa configuração histórica.

Em nossa “Pausa para a arte - V”, escolhemos a pintura de Dürer, “o cavaleiro, a morte e o demônio” porque ela simboliza o paradoxo da angústia e libertação próprias do período da Idade Média: a ansiedade característica desse período, era, segundo Tillich, a ansiedade da culpa e condenação – e dela fazem parte, também, o medo da morte e do destino. O devir libertador apareceu com o movimento da Reforma. Na pintura de Dürer, “um cavaleiro de ponto em branco cavalga através de um vale, acompanhado pela figura da morte em um lado, o diabo no outro. Sem medo concentrado, confiante, olha em frente. Está sozinho, mas não solitário. Em sua solidão ele participa do poder que lhe dá a coragem de afirmar-se a despeito da presença das negatividades da existência⁴⁸⁶”. Esta é a descrição tillichiana, simbólica e artística, para caracterizar o devir presente na Reforma Protestante da Idade Média. Tillich observa que a Idade Média foi um período marcado pela

ansiedade da condenação, simbolizada como a ‘ira de Deus’, e intensificada pelas imagens do inferno e purgatório. [É esta ansiedade] levou a gente da alta Idade Média a tentar vários meios para mitigar sua ansiedade: peregrinações a lugares santos, se possível a Roma; exercícios ascéticos, às vezes de um caráter extremado; devoção a relíquias, muitas vezes ajuntadas em coleções, aceitação de castigos eclesíásticos e o desejo de indulgências; exagerada participação em missas e penitências; aumento nas rezas e esmolas. Em resumo, eles indagavam sem cessar: como poderei apaziguar a ira de Deus, como poderei atrair a misericórdia divina e o perdão do pecado? (...) A figura personificada da morte apareceu na pintura, poesia e pregação. Porém era morte e culpa juntas. Morte e o diabo eram aliados na imaginação ansiosa do período. (...) A ansiedade do destino era intensificada pelo medo dos poderes demoníacos agindo diretamente,

⁴⁸⁵ Há muitos historiadores de referência na abordagem da Idade Média. Contudo, opto por seguir a abordagem de Paul Tillich em razão da sua perspectiva específica desde o lugar da Teologia.

⁴⁸⁶ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 126.

ou através de outros seres humanos, para causar doença, morte e toda sorte de destruição⁴⁸⁷.

Para melhor compreender as transformações no sentido do sacrifício vamos abordar, primeiramente, o sentido do sacrifício no período que antecede a Reforma, e em seguida, iremos apontar as rupturas e (des)continuidades no sentido do sacrifício no Protestantismo nascente.

1. A “crise de sentido” do sacrifício que culmina na Reforma

A ansiedade deste período, tal como descrita por Tillich, sugere-nos que há aí, um vínculo básico entre a produção mesma desse tipo de ansiedade, as estratégias para lidar com ela e a prática discursiva do sacrifício cristão. Relembrando as dobras da subjetivação, poderíamos afirmar, sucintamente, que a primeira dobra – a que tem a ver com a “parte material de nós mesmos que vai ser cercada, presa na dobra” – expressa, nesse período, a *ansiedade corporificada*. O corpo vive e se move a partir das determinações dessa ansiedade corporificada. A ansiedade da culpa e da condenação, a ansiedade de enfrentar a morte (ao ser tomado por forças demoníacas)⁴⁸⁸ ou por não ter certeza do “destino eterno”, toda essa ansiedade revela o grau extremo de medo e culpa presentes nesse período. Corporifica-se essa ansiedade e busca-se dominar esse corpo, principalmente, através de exercícios ascéticos e penitenciais. Trata-se de uma prática intimamente ligada à nova noção de sacrifício que se encontra, agora, sedimentada.

A segunda dobra, aquela que tem a ver com a “regra singular”, a parte “imaterial” que define o modo como as forças são dobradas, definindo, também, a relação consigo, será então dobrada a partir de uma regra que tem o *divino por referência*. A orientação da vida e das mínimas atividades cotidianas será organizada a partir dessa relação com o divino-transcendente. O cotidiano é marcado pela prática da penitência, através da contrição, da confissão, da absolvição e da satisfação. Tais práticas constituem-se como expressão objetiva dessa relação consigo, referida ao divino. O *divino por referência* pode ser visto, inclusive, nas “grandes figuras da pintura medieval [que] não são tanto indivíduos, mas representantes

⁴⁸⁷ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 45.

⁴⁸⁸ Foi um período de extremo medo. E havia muito medo de bruxas e conseqüentemente a produção delas. Milhares de mulheres foram sacrificadas (amarradas numa estaca e queimadas) na Idade Média, não apenas pela Igreja Católica, mas também por protestantes.

da presença divina em eventos, formas ou características especiais”⁴⁸⁹. Esse poder-divino que organiza e define a relação consigo mesmo efetiva-se na auto-depreciação, na renúncia de si, na submissão à autoridade do confessor e na busca intensa e permanente de engajamento em atividades que possam dar “satisfação”, no sentido de apagar o sentimento de culpa.

A terceira dobra diz respeito ao modo como se constitui a relação entre saber e verdade. A verdade está em poder da igreja. Pela prática de diversos modos de sacrifício, impostos pela igreja que tem o domínio da verdade – o sujeito toma posse da *verdade sobre si, nesta vida e sobre a sua vida além desta*. A verdade sobre si nesta vida, vem através do auto-escrutínio e também da prática da confissão. A verdade sobre a vida além desta, depende do saber-poder da igreja que “sabe” quem terá lugar no céu, quem irá para o purgatório, etc. Entretanto, a verdade sobre si em relação à vida no além, depende do modo como se vive a vida aqui. Por isto, a verdade sobre si, englobando esta vida e a vida além desta, é a verdade essencial a ser buscada, mas, sobretudo, é uma verdade mediada pela Igreja.

A quarta dobra, aquela que tem a ver com a “interioridade de espera”, e refere-se ao que o sujeito espera do exterior, é caracterizada, nesta formação histórica, como sendo “forças de elevação ao infinito”, como afirma Deleuze. Essas forças do infinito (o Fora), compondo com as forças do homem (em sentido genérico) não vão produzir um “pensamento sereno e dominador: ele não pára de se perder no infinito; como diz Michel Serres, perde todo o centro e todo o território, angustia-se tentando fixar o lugar do finito entre todos esses infinitos, quer pôr ordem no infinito”⁴⁹⁰.

Deleuze esclarece que essa composição com o infinito, própria dessa formação histórica, resultará não em uma forma-Homem, mas na forma-Deus. “Objeta-se que Deus não é composto, que ele é unidade absoluta, insondável. É verdade, mas a forma-Deus é composta, para todos os autores do século XVII. Ela é composta, precisamente, por todas as forças diretamente eleváveis ao infinito (ora entendimento e vontade, ora pensamento e extensão, etc)”⁴⁹¹. As verdades que se construíram nesse período, compostas com o *infinito* e exercidas pelo poder da igreja, produzem ansiedade e ao mesmo tempo lhes dá o remédio. O remédio da prática do sacrifício em suas várias modalidades. Por esse meio se faz com que o sujeito apazigúe a ansiedade da culpa, da morte, do destino, da condenação, através da utilização do sacrifício. Este funciona como uma *tecnologia de produção, de sistemas de signo, de poder e de tecnologia do eu*, que permitirá ao sujeito efetuar por conta própria (mas

⁴⁸⁹ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 144.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 133.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 133.

com a ajuda da igreja) “o controle do corpo, da alma, dos pensamentos, de sua forma de ser e de conduta, a fim de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade⁴⁹².”

Sintetizando, poderíamos dizer que a subjetivação desse período expressa um modo de vida no qual os sujeitos, vivendo uma *ansiedade corporificada* (primeira dobra), buscam organizar-se existencialmente a partir de uma *ordem divina* (segunda dobra) que é ditada a partir da *mediação da igreja que determinará a verdade sobre si, nesta vida e na vida além desta* (terceira dobra). Esse modo de vida, atravessado pela ansiedade da culpa, da morte, da condenação e do destino, ganha consistência pela composição com as *forças do infinito* (quarta dobra). O modo de existência produzido nesse período revela o poder da igreja, exercido em sua gama de ofertas de *tecnologias* variadas com a finalidade de controle desse corpo ansioso e culpado. Trata-se de uma subjetividade que se organiza e se expressa como extensão da própria igreja.

No período da Idade Média não havia separação de domínios entre igreja e estado. Foi um período de bastante conflito religioso que culminou com a Reforma Protestante. O elemento mais importante da vida religiosa nesse período eram os sacramentos. Tillich observa que a idade Média foi dominada por um problema principal, que era a construção de uma “sociedade capaz de ser orientada pela realidade presente, de caráter divino transcendente⁴⁹³”. Pudemos constatar isso ao refletir sobre o sacrifício nas dobras de subjetivação desse período. Enquanto no período do Novo Testamento o problema principal era o da salvação da alma, no período Bizantino (450 – 950) os mistérios representavam a realidade em termos do seu fundamento divino. Já no período pós-renascentista o mundo era dirigido pela razão humana, sendo o homem o centro de todas as coisas⁴⁹⁴. Como observa Tillich, cada época teve seus problemas particulares. “O problema da Idade Média era o problema do mundo (sociedade e natureza) onde o divino se fazia presente por meio de formas sacramentais⁴⁹⁵”, pois a questão medieval era ter a presença do sagrado. Assim, todas as coisas que pudessem ser, de algum modo, “portadoras do divino” eram consideradas como “sacramento”, por exemplo: os feitos de Cristo e seus sofrimentos (as estações da cruz); os evangelhos; os símbolos da Bíblia; o caráter simbólico dos edifícios eclesiásticos, com as atividades desenroladas aí dentro (batismo, eucaristia, confissão, etc); a penitência, enfim, tratava-se de uma série de objetos como água, pão, vinho, óleo, palavra, imposição das mãos,

⁴⁹² Michel FOUCAULT, *Tecnologias del Yo*, p. 48

⁴⁹³ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 149.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 149.

gestos e objetos que, sacralizados pela igreja, se constituíam como um “fluido curador”, segundo a expressão de Tillich⁴⁹⁶. Os sacramentos podiam ser definidos da seguinte maneira: “Deus estabeleceu os sacramentos para serem remédio contra as feridas produzidas pelo pecado original e pelos pecados de cada um’. Esse simbolismo medicinal expressa claramente o que se queria dizer: o poder para curar é derramado sobre essas substâncias”⁴⁹⁷ e age de modo oculto, mas sensível. Desse modo, através da utilização desses objetos sagrados, as *sacramentalia*, a presença do sagrado era experimentada na vida do povo⁴⁹⁸. Tillich observa que

a vida inteira se passava sob os efeitos dos sacramentos. O batismo removia o pecado original; a eucaristia, os veniais; a confissão, os mortais, a extrema unção, o que restava ainda pecaminoso antes da morte; a confirmação levava as pessoas a lutar pela igreja; a ordenação fazia o clero; e o matrimônio levava o homem e a mulher ao desenvolvimento de sua vocação natural (sic). Entretanto, a missa situava-se acima de todos. Tratava-se do sacrifício de Cristo repetido diariamente em todas as igrejas da cristandade, para efetuar a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo. A presença do divino e o poder sacramental e hierárquico da igreja se baseavam nesse sacrifício. Era, por assim dizer, o sacramento dos sacramentos. Oficialmente, fazia parte da ceia do Senhor, mas, objetivamente, era a base de todos os sacramentos, pois por seu intermédio os sacerdotes exerciam o poder de ‘produzir Deus’, *facere deum*; o poder principal da igreja na Idade Média estava em tomar o pão e o vinho e transformá-los em Deus⁴⁹⁹.

Diante disso, podemos fazer algumas considerações para perceber certas práticas que se vão sedimentando sobre a noção de sacrifício. No estabelecimento do cristianismo o sentido do sacrifício cristão foi, inicialmente, “corporificado”, trazido para o espaço do próprio corpo, e mais tarde, seu sentido simbólico – de expiação dos pecados da humanidade – foi institucionalizado, através da eucaristia. Assim, nossa primeira consideração é: temos agora, na Idade Média, uma igreja que detém o poder sobre esse símbolo e o acesso a ele só pode ser realizado pela mediação da igreja, através do *sacrifício* da *missa*. O ritual tem a intencionalidade de *repetir* o sacrifício de Cristo, simbolicamente. O acesso ao divino se dá pelo ato não consciente da participação no sacrifício de Cristo, que é *repetido*, simbolicamente, e celebrado pela comunidade. Um paradoxo em que pela participação simbólica no sacrifício de Cristo se reconhece a culpa pelo mesmo, mas aceita-se o sacrifício como uma dádiva divina, como o modo encontrado por Deus para fornecer perdão à

⁴⁹⁶ Paul TILLICH *História do Pensamento Cristão*, p. 150

⁴⁹⁷ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 151.

⁴⁹⁸ “Obviamente, o material sacramental diz respeito ao simbolismo que torna possível ao fiel sentir a presença divina através desses objetos sacralizados (água, fogo, óleo, pão, vinho) porque se acredita que “o Espírito ‘usa’ os poderes de ser da natureza para ‘entrar’ no espírito humano. [Não se trata] da qualidade dos materiais como tais que os torna meios da presença Espiritual; é, isso sim, sua qualidade de serem trazidos para dentro da união sacramental”. Tais sacramentos concretos se desenvolveram durante longos períodos de tempo. Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 479.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 151-152.

humanidade pelos seus pecados, dando o seu próprio filho em sacrifício. Bataille observa que

o pecado da crucificação é desagravado pelo sacerdote que celebra o sacrifício da missa. A falta está na cegueira de seus autores que nos levam a pensar que não a teriam cometido *se tivessem sabido*. *Felix culpa!* Canta, é verdade, a Igreja: a bem-aventurada culpa! [e Bataille conclui, então, que esse desconhecimento] atinge a lógica do sentimento cristão. O desconhecimento da santidade da transgressão é para o cristianismo um fundamento⁵⁰⁰.

Podemos entender essa prática associando-a aos movimentos *anabatic e katabatic* presentes no ato de sacrifício de expiação. No caso do *sacrifício da missa*, os dois movimentos se dão simultaneamente: pelo movimento *katabatic* Deus se achega ao ser humano pela entrega do seu filho em sacrifício. E na participação *pessoal* no sacrifício de Cristo (simbolizado no ritual que *repete* o sacrifício de Cristo), o ser humano se achega ao divino: movimento *anabatic*.

Assim, num mesmo ato ritual participa-se do sacrifício de Cristo e recebe-se o perdão do pecado mediante esse mesmo sacrifício do qual se participa. Um duplo paradoxo: participa-se, simbolicamente, da morte (sacrificial) de Cristo e recebe-se o perdão no mesmo ato de transgressão de um interdito “Não matarás!”. No processo simultâneo de *objetivação* de uma representação simbólica (através da missa) e *abstração* dessa mesma representação simbólica, fica obnubilado o paradoxo que se repete na eucaristia.

Se a participação na eucaristia visa o perdão dos pecados, a diminuição da culpa, o afastamento do medo da morte e do destino, não residiria aí, nesse mesmo ato, uma fonte produtora, coletiva, de culpa? Culpa pela morte de Cristo, culpa por receber o perdão divino por esse meio onde se tem uma participação direta no sacrifício de Cristo (um “alto preço” pago no sacrifício)? Uma pergunta que “brota espontaneamente” aqui, a partir do modo de interpretação do sacrifício como simbolizado na eucaristia católica, seria a seguinte: Se Deus foi capaz de entregar seu próprio filho em sacrifício como forma de apagar o pecado original, quanto o ser humano teria de sacrificar para compensar o sacrifício de Cristo no qual ele participa?

Isto nos leva a uma segunda consideração. A eucaristia, parecendo, então, não ser suficiente para aplacar a ansiedade da culpa (sendo ao contrário, geradora de mais culpa), fez necessárias outras práticas “ativas”, individuais, que representassem o movimento *anabatic*, com finalidade de ser um meio para se alcançar o favor divino, uma busca para dar conta da ansiedade da culpa. Ao mesmo tempo, o sentido corporificado do sacrifício, representado não

⁵⁰⁰ Georges BATAILLE, *O erotismo*, p. 84.

mais por uma ética sacrificial, mas no sacrifício literal – renúncia de si – foi mantido, mas modificada a sua expressão. O sacrifício de si tem agora expressão na auto-depreciação, numa renúncia de si que se manifesta no exercício de uma moral heterônoma: a igreja imprime a moralidade e aos fiéis cabe obedecê-la.

E agora, mais que antes, os sacrifícios de propiciação, expressos no sacrifício de si, fizeram-se necessários. Eles foram o meio encontrado pelo indivíduo de realizar alguma coisa diante do divino para ser merecedor de sua graça, em razão do profundo sentimento de culpa generalizado na Idade Média. E por isso, a penitência ganha aí tanta importância. Ao mesmo tempo, a igreja beneficiou-se muito dela, pois não apenas manteve seu poder, através de sua administração, como também por ela enriqueceu-se. Em outras palavras, o sacrifício corporificado saiu do domínio da ética, do “ideal cristão” a ser buscado por todos, para o domínio de um esforço individual com o sentido de “sacrifício de propiciação”. Parece, então, que o perdão dos pecados era experimentado menos pela participação coletiva no sacrifício da missa, na eucaristia, e mais pela via da penitência, pela realização individual de sacrifícios de propiciação. Entretanto, mesmo a penitência não dava conta do sentimento de culpa. Assim, a morte de Cristo, interpretada como sacrifício de expiação pelos primeiros cristãos, ressignificada na eucaristia institucionalizada, teve na prática sua eficácia invalidada. Tornou-se fundamental o sacrifício da propiciação.

E a penitência foi para o centro da piedade popular. A penitência se realizava, segundo Tillich, num certo tipo de tensão com os outros sacramentos porque não eram muito claras as condições do perdão no sacramento da penitência. Discutia-se muito sobre as condições do perdão no sacramento da penitência, por exemplo, se deveria ser fácil, difícil ou muito difícil. Concordavam na necessidade de arrependimento, mas permanecia a necessidade de penitência. E nenhum escolástico⁵⁰¹ tentou explicar a relação entre o elemento sacramental e o pessoal. E, na opinião de Tillich, “foi neste ponto, precisamente, que a igreja medieval explodiu, com a intensificação do lado subjetivo da confissão”⁵⁰².

Poderíamos pensar, então, que a expiação de um lado e a propiciação de outro, seriam

⁵⁰¹ Escolástico dizia respeito àquele que buscava explicação metodológica da doutrina cristã. A educação escolástica era dada apenas à pequena classe alta e os livros escolásticos eram escritos em Latim. O escolasticismo foi uma atitude teológica determinante na Idade Média, pois tinha intenção de interpretar teologicamente todos os problemas da vida. Como as massas não sabiam ler e escrever, as mensagens discutida nos sistemas escolásticos eram levadas ao povo pela sua participação nos ofícios religiosos, nas liturgias, nas pinturas, pela música, como também “pelo recebimento de impressões sensoriais que não requerem grande atividade intelectual, mas comunicam o sentimento do numinoso e certa orientação moral”. Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 134.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 152.

dois lados de um mesmo modo de vida sacrificial que não dava conta das ansiedades daquele período. Pelo contrário,

as pessoas não conseguiam encontrar a misericórdia de Deus e se livrar da má consciência. A arte do período expressa intensamente essa ansiedade. Mas também é vista nas exigências de peregrinações cada vez mais freqüentes, no colecionamento e adoração de relíquias, nas repetições dos ‘padres-nossos’, na dádiva de dinheiro, na compra de indulgências, na acese auto-torturante, e em qualquer outra coisa que pudesse livrar as pessoas da culpa. [E foi por causa dessa ansiedade de culpa e da ameaça da condenação que Lutero] descobriu que nenhuma quantidade de práticas ascéticas conseguia dar às pessoas a certeza de salvação num sistema de relatividade, quantidades e coisas. Estava sempre com medo do Deus ameaçador, do Deus punitivo e destruidor. E perguntava: Onde posso encontrar o Deus misericordioso?⁵⁰³

Assim, uma série de práticas sacrificiais são criadas na Idade Média: a penitência, a confissão, a doação de bens (principalmente terras, mas também dinheiro) para a igreja, a compra de indulgências, a prática do ascetismo auto-torturante, as exigências de peregrinações cada vez mais freqüentes, enfim, “qualquer coisa que pudesse livrar as pessoas da culpa”. Uma culpa contagiosa que reinava nesse período e que nenhum sacrifício parecia poder extinguir.

O sacrifício de expiação, institucionalizado, revelou-se ineficaz. Os sacrifícios de propiciação revelaram-se sempre insuficientes e como uma prática opressora do poder da igreja. Assim, o sacrifício de Cristo que tivera o sentido de libertação da culpa, tomou um caráter de opressão nesse período, e pela atuação profética (no sentido de denúncia e anúncio) dos Reformadores – que também viviam as mesmas ansiedades e buscavam saídas possíveis – um novo sentido para o sacrifício começará a ser construído, conforme iremos ver mais adiante.

Passemos agora para uma terceira consideração. Esta tem a ver com o que já foi pontuado, anteriormente, acerca do “ideal cristão” baseado em um modelo sacrificial. Mencionamos anteriormente (especificamente na passagem da fé judaica para o nascimento e estabelecimento do cristianismo), que o ‘ideal cristão’ ao tornar-se um ideal a ser perseguido, funcionaria como fonte de produção de culpa, uma vez que o ego real ao medir-se pelo ego ideal e encontrando-se distante deste, facilmente experimentaria o sentimento de culpa por não estar de acordo com esse ideal. Mencionamos também, que o sentimento de culpa, encontrando “reforço” na idéia da culpa do pecado, conseqüentemente teria de buscar novos mecanismos para se lidar com a angústia da culpa. Assim, se naquele momento da institucionalização do Cristianismo, a participação na eucaristia surgira como saída possível ao sujeito para dar conta da ansiedade da culpa, vimos que tal sentimento, na Idade Média, foi

⁵⁰³ Paul TILLICH *História do Pensamento Cristão*, p. 211.

estendido aos limites de sua potência. Os novos sentidos para o sacrifício, expressos na criação de várias *tecnologias*, não foram suficientes para lidar com a culpa e o medo produzidos nesse período. Poderíamos mesmo dizer que havia uma retro-alimentação na produção de culpa e medo, pois as tecnologias usadas para lidar com tais sentimentos de algum modo os reforçavam.

O medo da morte, tão presente nesse período, também foi produzido por uma prática sacrificial da igreja muito específica: a inquisição⁵⁰⁴. Sobretudo as mulheres, essas se encontravam numa situação singularmente frágil, sob um permanente medo, pairado no ar, de serem em algum momento acusadas de bruxaria, por decisão arbitrária do poder dos sacerdotes. O que não era difícil, não apenas pela intensa busca de ascetismo e o perigo da tentação da sensualidade representado pelo sexo feminino, como também porque o demônio possuía o corpo de mulheres transformando-as em bruxas, causando doenças na comunidade onde tais supostas bruxas viviam. Também muitos judeus foram sacrificados e seus bens confiscados, sob a acusação de manterem secretamente seus ritos. Podemos dizer que, se no período da Antiguidade, cristãos foram sacrificados por serem considerados como tais, no período da Idade Média a igreja sacrificava aqueles que por ela eram considerados não cristãos, ou que estavam professando uma fé diversa da dominante, como foi o caso do sacrifício de muitos seguidores das “seitas protestantes”, no início do protestantismo. Foi uma época, portanto, de intensos sacrifícios humanos, resultantes da intolerância religiosa e do próprio medo das forças sobrenaturais e sentimento de culpa do pecado. O excesso e a desmedida caracterizam as forças reativas de narcisização nesse período, presentes em todos os tipos de práticas sacrificiais – tanto as praticadas pela hierarquia e autoridades da igreja, tidas como seu dever, como as praticadas pelo povo, impostas pela igreja e acolhidas pelos fiéis.

As considerações feitas aqui, nos levam a perceber uma descontinuidade a partir da continuidade mesma, pelo seu excesso. No estabelecimento do cristianismo, as forças de narcisização experimentadas estavam mais ligadas ao “ideal de eu” e, portanto, à construção de uma “identidade cristã” idealizada. Na Idade Média, a exacerbação do modo de vida sacrificial levou a subjetividade a buscar, nas diferentes práticas de sacrifícios, não a fusão com o divino, mas a confirmação, o reconhecimento do divino, ao preço da auto-depreciação

⁵⁰⁴ A Inquisição, instituída em 1232, pelo Papa Gregório IX, vigorou até 1859 quando foi extinto o “Tribunal do Santo Ofício”. Não apenas as mulheres eram consideradas especialmente frágeis nesse período, mas também os judeus tornados cristãos eram acusados de manter suas práticas secretamente. A prática desse tipo de sacrifício humano foi tão intensa que foi elaborado “O Manual do Inquisidor”. Escrito em 1376, por Nicolau EYMERICH (da ordem dominicana) e revisto e ampliado por Francisco de La PENA (também da ordem dominicana), em 1578, encontra-se disponível na Internet, prefaciado por Leonardo BOFF, no seguinte endereço: <http://www.dhnet.org.br/inedex.htm> Acesso em 23.11.2005.

e renúncia de si e, portanto, um sacrifício de si mesmo, possibilitado pela captura do desejo pelas práticas de controle da igreja. Desse modo, a composição da relação de forças de narcisização desse período (desejo de confirmação do eu, desejo de ser amado por uma figura grandiosa e medo da autoridade) com as forças do infinito, levou a criação de uma forma-Deus em detrimento da própria dimensão humana. Mas a subjetividade deu-se conta de que “no ato de contrição [uma das modalidades da penitência] todos estão sozinhos perante Deus⁵⁰⁵”. Em razão disso, o sistema se desintegrou e a proposta libertadora trazida pelos Reformadores exerceu forte atração à subjetividade cansada da culpa e do medo. E o sacrifício sofrerá, então, novas transformações em seu sentido.

2. Rupturas e (des)continuidades

Esse “modo de vida” sacrificial, produzido na Idade Média, expressou-se numa intensa e obsessiva busca de limitação e controle do corpo através de técnicas específicas de submissão do indivíduo ao poder da igreja. Um olhar superficial levar-nos-ia a afirmar que o preço de tais sacrifícios (no sentido de imposição de sofrimentos e de renúncia de algo) era “pago” para que a alma tivesse descanso, como se fosse a compra de um lugar no céu. Contudo, um olhar mais detido nos faz ver que o preço cobrado naquela relação de troca era o pagamento pela *aquisição da certeza* de que a alma não sofreria a condenação do inferno. “Pagava-se” pela *sensação – necessária* – de merecer um lugar no céu. Isto não quer dizer que se “comprava lugar no céu” através de indulgências e penitências. O que se buscava “pagar” com tais práticas, era o apaziguamento da profunda ansiedade de culpa e medo da morte e condenação. E embora as técnicas diversas tivessem por finalidade aplacar este profundo sentimento de culpa e medo da morte, o que se percebia era o aumento do mesmo, compondo um círculo vicioso: penitencia-se e participa-se da eucaristia para acabar com o medo do destino e da morte, da condenação do inferno, como meio de alcançar o perdão divino. Mas quanto mais se penitencia e se vai à missa do sacrifício, mais culpa e mais medo, mais necessidade de mais penitência e assim por diante.

A ruptura provocada pelo Protestantismo liga-se aos abusos de poder da igreja em relação ao sacrifício da penitência, em suas quatro modalidades: contrição, confissão, absolvição e satisfação. Mas ao começar a refletir sobre o sacrifício da penitência (uma versão bastante modificada para o sacrifício da propiciação na fé judaica), Lutero também

⁵⁰⁵ *Idem, A coragem de ser*, p. 75.

chega à questão do sacrifício de expiação (envolvendo a interpretação da morte de Cristo). Entretanto, o ponto de partida que provocou a ruptura foi sobre a questão da penitência, envolvendo, aí, o cerne teológico e ético que o Cristianismo desse período construiu.

Longe se está da ética sacrificial como idealizada pelos primeiros cristãos, pois esta foi substituída, pela prática da penitência, por uma moral heterônoma. Vejamos como isso funcionava. A prática da confissão produzia a renúncia de si através de um processo intrigante: o “gerenciamento” de si ao ser colocado sob a tutela das verdades da igreja, apresenta um paradoxo. Por um lado, libera a subjetividade para fazer o que bem quisesse, pois depois bastaria confessar e fazer as penitências. Por outro lado, “fazer o que quiser” pode ser uma expressão reativa por não se ter a autonomia e responsabilidade ética das próprias decisões. “Fazer o que quiser”, e depois pagar o preço, como castigo imposto ao penitente pelo confessor àquilo que seria considerado pecado, poderia representar “um pouco de possível” à estreiteza da subjetividade. Se por um lado, isso favoreceu o triunfo das forças reativas, em razão da falta de autonomia para criação, por outro lado, a *satisfação* das indulgências, ainda que pudesse apagar a consciência de culpa, não eliminava o pecado, pois, “o pecado permanecia nos penitentes, mesmo depois do perdão”⁵⁰⁶, segundo o pensamento popular. Desse modo, começou-se a gerar um mal-estar, pelo menos em uma parcela da igreja (sobretudo nos Reformadores), em razão de que esta heteronomia estava produzindo, tanto na população quanto na própria igreja (a população era uma espécie de coextensão da igreja), um modo de vida distante da ética sacrificial cristã dos primeiros cristãos. E também não dava conta do sentimento de culpa. Este continuava fortemente presente. O cuidado de si e do outro, logo substituído pela renúncia de si, sedimentava-se agora também pelo abandono do cuidado com o outro, pois este estava sendo substituído pelas indulgências. Foi contra este estilo de vida, produzido pela própria igreja, e aceito pelos fiéis, que Lutero levantou oposição.

Lutero mostra sua indignação contra a prática da penitência, principalmente na modalidade da *satisfação*, em “*Um sermão sobre a Indulgência e a Graça*”. Ele afirma:

a satisfação é subdividida em três partes: orar, jejuar, dar esmola, e isto da seguinte forma: ‘orar’ compreende todas as obras próprias da alma, como ler, meditar, ouvir a palavra de Deus, pregar, ensinar e similares; ‘jejuar’ inclui todas as obras de mortificação da carne, como vigílias, trabalho, leito duro, vestes grosseiras, etc; dar ‘esmolas’ abrange todas as obras de amor e misericórdia para com o próximo”. Para todos eles não resta dúvida que a indulgência elimina as obras de satisfação, que devemos fazer ou que nos foram impostas por causa do pecado. Se ela de fato eliminasse todas essas obras, nada de bom restaria que pudéssemos fazer. (...) Afirmo que, mesmo que a Igreja cristã decidisse e declarasse hoje que a indulgência

⁵⁰⁶ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 213.

elimina mais do que as obras de satisfação [Lutero se referia a uma questão não resolvida na época, se a satisfação também eliminava a pena que a justiça divina exigia pelos pecados] ainda assim seria mil vezes melhor que cristão algum comprasse ou desejasse a indulgência, mas preferivelmente praticasse as obras e sofresse a pena. Pois a indulgência não é nem pode tornar-se outra coisa do que uma dispensa de boas obras e de benéficas penas, que seria melhor que fossem preferidas do que abandonadas⁵⁰⁷.

Lutero observou que a prática da indulgência (*sacrifício propiciatório*) funcionava como *dispositivo* para uma produção subjetiva empobrecedora da vida, mas literalmente enriquecedora para a igreja. Ele observa:

A indulgência é permitida por causa de cristãos imperfeitos e preguiçosos, que não querem exercitar-se resolutamente em boas obras ou que não desejam sofrer. Agiria de maneira mais segura e melhor quem desse algo para o edifício de S. Pedro, ou o que é mais citado, por puro amor a Deus, ao invés de aceitar indulgência em troca. Isto porque é perigoso fazer semelhante dádiva por causa da indulgência e não por causa de Deus⁵⁰⁸.

A partir dessa indignação contra o uso da indulgência, ele chama a atenção dos fiéis para a questão da dádiva à igreja e ao próximo necessitado. Ele denuncia o uso da autoridade espiritual da igreja para beneficiar-se daqueles que não questionam determinadas práticas religiosas, simplesmente acatando-as e a elas submetendo. Diz ele:

Atentem bem: antes de todas as coisas (sem preocupação com o edifício de São Pedro nem com a indulgência) deves dar ao teu próximo pobre, se queres dar alguma coisa. Mas se chegar o momento em que, em tua cidade, não há mais ninguém que necessite de ajuda (o que jamais será o caso, se Deus quiser⁵⁰⁹) então deves ofertar, se quiseres, às igrejas, altares, ornamentos, cálice, em tua cidade. (...) Mesmo assim não deves fazê-lo por causa da indulgência. Pois São Paulo diz: 'Quem não faz o bem sequer aos de sua própria casa não é cristão e é pior do que o descrente.' [I Tm 5.8] E podes crer: quem te disser outra coisa está te seduzindo ou procura tua alma em teu bolso; e se encontrares aí alguns centavos, isso lhe seria preferível a todas as almas. (...) A indulgência não é uma obra de obediência nem é meritória, e sim, uma fuga da obediência⁵¹⁰.

Assim, foi levantando-se contra a prática da indulgência, ou seja, contra a prática de sacrifícios pessoais com a finalidade de alcançar o favor divino, que Lutero “transformou a face da terra”, na expressão de Tillich. Neste sentido, se essa transformação da face da terra se deu precisamente em razão de uma ruptura com o sentido que se fabricou sobre o sacrifício, quais novos sentidos nasceram a partir de tal ruptura?

Lutero põe em questão o fundamento da religião cristã: o sacrifício. Deste modo,

⁵⁰⁷ Martinho Lutero, *Um sermão sobre a Indulgência e a Graça*, p. 31-32.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁰⁹ Não passa despercebida aqui a idéia da pobreza como fonte necessária à prática da caridade cristã.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 34.

Lutero concorda com o apóstolo Paulo e aponta que a fé em Cristo (como sacrifício definitivo) livra o ser humano da sujeição da lei, das normas, e, portanto, o meio de chegar-se a Deus não é pela via do sacrifício individual-pessoal, mas através da graça de Deus, recebida pela fé em Jesus⁵¹¹. Contudo, a fé em Jesus exige arrependimento. Tillich observa que a primeira das 95 teses de Lutero

tornou-se fórmula clássica do cristianismo reformado: ‘Nosso Senhor e Mestre, Jesus Cristo, ao dizer ‘arrependei-vos’, desejou que a vida inteira dos fiéis fosse penitência’. Queria dizer que o ato sacramental era apenas a forma em que se expressava uma atitude muito mais universal. O importante era a relação com Deus. O que os reformadores trouxeram não foi uma nova doutrina, mas uma nova forma de relacionamento com Deus. Essa relação não se expressava num comércio entre Deus e homem, mas era pessoal e penitente, em primeiro lugar. E, em seguida relação de fé⁵¹².

É possível deprendermos do pensamento de Lutero sobre o arrependimento, que ele o entende como condição para o ser humano relacionar-se com o divino, pois colocaria em funcionamento os movimentos *up-and-down* (*anabatic e katabatic*) do sacrifício de expiação. O movimento *katabatic* já foi realizado por Deus através de Jesus. Deus já buscou o ser humano através do envio de seu Filho a terra. Assim, o movimento *katabatic* precisa apenas ser reconhecido. E isto só se realiza através do arrependimento. O arrependimento envolve também, a prática do amor. “As únicas obras de satisfação seriam as obras do amor; todas as outras não passam de invenção arbitrárias da igreja”⁵¹³.

Lutero mostrou, também, que o perdão divino não necessitava de confissão ao confessor, mas em oração a Deus se alcançava o perdão. Assim, ao atacar a penitência, em suas quatro modalidades, atacou-se todos os sacramentos, e junto a isto foi desfeita a necessidade da igreja como mediadora entre o ser humano e Deus para a salvação. A partir, então, das críticas dos Reformadores, “tudo foi levado para a relação interpessoal entre Deus e o homem. Essa relação seria possível até mesmo no inferno. E o inferno passava a ser concebido como estado e não lugar. A compreensão reformada do relacionamento do homem com Deus abolia o ponto de vista medieval”⁵¹⁴.

A prática do sacrifício da missa e a penitência (em suas várias modalidades) trouxeram novos sentidos à idéia de sacrifício. A ruptura causada pela Reforma não apenas evidencia

⁵¹¹ Os pilares da Reforma podem ser resumidos nas declarações dos reformadores: *Sola fide* (“somente pela fé”) significa “apenas pela graça, recebida unicamente por meio da fé”; *sola Scriptura* (somente pela Escritura) – tira do papa a sua “infalibilidade papal”; e *sola gratia* (somente pela graça) – tira a necessidade de intermediários (nem obras, nem sacrifício, nem igreja), *solus Christus* (somente Cristo) – afirmação de que o sacrifício de Cristo é único e definitivo.

⁵¹² Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 213.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 214.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 214.

essas transformações como também vem ampliá-las ainda mais. Uma das evidências colocadas pela Reforma, conforme vimos nas denúncias de Lutero, envolve a modalidade da *satisfação* exigida na penitência. Esta prática, de modo particular, tirara do sacrifício a sua dimensão ética em razão de que a relação de solidariedade e de cuidado com o outro começara a ser vista como forma de castigo, punição, como sofrimento (imposto por uma autoridade externa). Isto foi possível em função da autoridade da igreja que tinha poder legítimo, reconhecido e aceito, para impor tais “sacrifícios”. Essa punição imposta podia ser evitada pela via da *satisfação*. Por isso, Lutero tenta restituir a dimensão ética do sacrifício afirmando a necessidade de arrependimento, pontuando que a vida inteira do fiel devia ser de penitência (relação com Deus, pelo jejum e oração, e “obras de amor para com o próximo”). Em um mesmo processo, constroem-se, pois, simultaneamente, novos sentidos para o sacrifício e para a ética.

Lutero constatou que a prática do amor ao próximo estava permeada pela noção de sacrifício, em função de estar ligada ao sacrifício da penitência. Nesse sentido, ajudar o próximo – então, como um sacrifício – era algo que poderia ser evitado. Bastava que essa “punição” fosse substituída pela compra de indulgências ou ofertas para a igreja. O sacrifício, por sua vez, como uma técnica de poder apropriada pela igreja, era usado mais como um instrumento de dominação, e menos como meio de acesso do fiel para buscar a comunhão com Deus.

Assim, essa prática de sacrifício provocou uma transformação importante na noção de sacrifício e que diz respeito ao processo de hibridação da economia e religião, tendo sua mais alta forma de expressão no sacrifício. Esse processo de hibridação é complexo e envolve vários elementos, como: troca comercial, dinheiro, mercado, trabalho, idéia sobre Deus e sobre salvação, culpa, graça. A lista poderia ser ainda mais ampla. A questão é que o processo de hibridação desses elementos trouxe para o sacrifício o elemento econômico. E levou para o âmbito da Economia, a noção do sacrifício. Bem mais tarde, no século 20, alguns teólogos da libertação vêm denunciar a apropriação, pela economia, da linguagem teológica, e apontam o sistema econômico como um sistema sacrificial (no sentido de que necessita de vítimas). Entretanto, essa amalgamação de sacrifício e economia (dentro da cultura cristã ocidental) parece ter nascido por iniciativa da igreja da Idade Média. Mas o comércio parece estar sempre “flertando” com o sacrifício religioso, como pudemos ver antes, no tempo de Jesus, quando este expulsa do templo os judeus que ali desenvolviam comércio com os materiais de sacrifício.

Ainda em relação à hibridação entre economia e sacrifício, veremos um desdobramento desse processo, a partir do movimento Protestante, principalmente através das idéias de Calvino. É preciso pontuar, entretanto, que o Protestantismo nascido na Reforma não era homogêneo, assim como também não nasceu feito um “bloco”. As vozes de protesto já se faziam ouvir antes da ruptura radical iniciada por Lutero, através dos chamados pré-reformadores. Mas não se faz necessário aqui, entrar nos detalhes históricos do Protestantismo. Importa apontar as rupturas e (des)continuidades que o Protestantismo marca em relação ao sentido do sacrifício. Sob a nomenclatura de Protestantismo agrupamos o Luteranismo, o Calvinismo, o Pietismo, o Metodismo, os Batistas⁵¹⁵ e Anabatistas⁵¹⁶. Na transformação de sentido do sacrifício nasceu, também, um novo sentido para a noção de religião, pois foi a partir daí, que não se pôde mais falar em religião no singular, em razão do nascimento desses diferentes grupos, colocados sob a caracterização de Protestantes.

Mesmo havendo diferenças entre esses vários grupos em relação a idéia de salvação, alguns traços são comuns e marcam (des)continuidades no sentido do sacrifício. Essas (des)continuidades entram na relação de forças desse período, envolvendo arte, ciência, economia, filosofia, e uma nova configuração social irá emergir dessa composição, assim como novos sentidos do sacrifício se expressarão nessa nova formação histórica.

O desdobramento, então, desse processo de hibridação de economia e sacrifício, vai se expressar, sobretudo, a partir das idéias de Calvino sobre predestinação, educação e disciplina. Essas idéias de Calvino perpassam todo o protestantismo (com exceção do Luteranismo), assim como também as questões de moral, pelo Pietismo. De Lutero, vem a ênfase no relacionamento com Deus sem a mediação dos sacramentos, uma relação do tipo Eu-Tu, de pessoa-pessoa. Embora sejam vários os grupos que formam o Protestantismo, e a despeito de que cada grupo expressa sua singularidade, podemos concordar com Tillich quando ele afirma que “surgiu um conformismo protestante, não obstante as inúmeras denominações⁵¹⁷”.

O desdobramento da relação economia-sacrifício se dá de uma forma curiosa envolvendo a noção de salvação, fé pessoal, trabalho e disciplina. A noção de sacrifício torna-

⁵¹⁵ Não há consenso entre os próprios Batistas de que eles pertençam ao Protestantismo. Há entre o próprio grupo, os que costumam dizer que os batistas não são Protestantes, mas “integram uma denominação”. Ver: Israel Belo de AZEVEDO. *A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Sigo a classificação weberiana. Dentro da classificação religiosa brasileira atual, esta denominação, assim como os Presbiterianos, integram o grupo conhecido, na contemporaneidade como “Protestantismo Histórico”.

⁵¹⁶ Os Quakers e os Menonitas também fazem parte desse mesmo grupo.

⁵¹⁷ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 263.

se ubíqua e podemos vê-la no cotidiano, expressando a idéia de renúncia de si, já incorporada na noção de sacrifício. O princípio calvinista de “fazer tudo para a glória de Deus”, aliado ao princípio pietista de santificação individual – que “envolvia em primeiro lugar, a negação do amor ao mundo”⁵¹⁸, estavam presentes nas várias expressões do Protestantismo. Weber caracterizou essa atitude como ascetismo intra-mundano. Com isto, ele queria dizer que se tratava do mesmo tipo de ascetismo praticado antes pelos monges que viviam em mosteiros, separados do mundo. No ascetismo intra-mundano, o sujeito encontra-se no mundo e ao mesmo tempo separa-se dele moralmente, através de uma vida sóbria, de altos padrões morais. Mas sua atitude frente ao mundo do trabalho deve ser como se estivesse trabalhando “para o Senhor”. Assim, o ascetismo intramundano tem duas características: limpeza e lucro. “A limpeza era entendida como sobriedade, castidade e temperança”⁵¹⁹. E o trabalho diário e metódico torna-se um dever religioso, a melhor forma de cumprir a vontade de Deus no meio do mundo, de “fazer tudo para a glória de Deus”. Se há lucro no trabalho, significa que se está sob as bênçãos de Deus, e isto é sinal de ser um dos eleitos para a salvação. Desse modo produz-se, pelo elevado padrão moral e pelas bênçãos econômicas mediante o sucesso no trabalho, a certeza de salvação (no caso dos calvinistas, estes seriam os sinais de serem eleitos/predestinados para a salvação, no caso dos pietistas, a elevada moral representava a união mística com Deus, e, portanto, também produzia a certeza de salvação)

O que movia esses reformadores fundava-se na salvação da alma. O desejo de ter a certeza da salvação foi a motivação para a busca de alto padrão moral e sucesso econômico. Tanto os calvinistas quanto os não calvinistas lidavam com a angústia de não ter certeza da salvação substituindo-a pela produção mesma da certeza. O sucesso no trabalho, entendido, então, como sinal de bênção, possibilitou o sentimento de certeza de salvação, e o alto padrão moral e a busca da vontade de Deus nas mínimas coisas foram estratégias usadas para cobrir a incerteza com a própria produção de certeza.

Assim, a relação economia-sacrifício funcionou sob a condição de que a noção de sacrifício, onde a economia se assentava, não lhe fosse revelada. A produção mesma da certeza da salvação só funcionou na medida em que essa auto-produção não se fazia ver. Desse modo, o trabalho passou a ser a instância onde a “ética do sacrifício”⁵²⁰ encontrou expressão, pois era ali que a certeza da salvação era sentida-produzida. Não sem razão, Tillich caracteriza esse período como o da ansiedade da dúvida e da insignificação. Para ele, essa

⁵¹⁸ Paul TILLICH, *História do Pensamento Cristão*, p. 259.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 246.

⁵²⁰ Importante lembrar que essa expressão está sendo usada aqui, em referência à “ética sacrificial cristã” como vimos na primeira seção, significando uma corporificação do sacrifício como cuidado de si e do outro.

ansiedade da dúvida e insignificação é potencialmente tão grande quanto a da ansiedade do destino e da morte. Pelo binômio trabalho-religião busca-se dar conta da dúvida (sobre a salvação) e tenta-se criar significação para a vida no mundo do trabalho que não permite usufruir os benefícios materiais deste. Pelo contrário, a vida e o trabalho aqui são apenas meios, preparação para a vida futura – a vida salva que será gozada apenas depois desta. Mas a configuração social emerge na composição simultânea desta noção de sacrifício racionalizada, com a noção católica dos sacramentos e do cuidado com o outro como forma de sacrifício, de algo que se faz como dever.

A partir daí, o sacrifício vai ganhando cada vez mais uma polissemia e ao mesmo tempo se torna ubíquo. Sai da dimensão religiosa, aparece seguidamente no campo da economia, levado então para o mundo do trabalho. E chega, na contemporaneidade, incorporado ao cotidiano das pessoas, nas relações com a alteridade, mas agora com um sentido duplo e dividido entre “sacrifício religioso” e “sacrifício secular”, e também com o sentido de renúncia, com uma carga negativa que, na medida do possível, tenta-se evitar.

Vimos, até aqui, como o sentido do sacrifício, circunscrito a um ritual religioso que envolvia a morte de um animal e uma comunhão de mesa, como forma de chegar-se ao divino, passou a ser significado de outro modo; ganhou um sentido ético de cuidado de si e do outro; circunscreveu-se aos limites do corpo; passou a ter o sentido de renúncia e auto-depreciação de si, amalgamou-se à economia; e, por fim, tornou-se uma noção ubíqua que perpassa diferentes campos e relações, mas agora, como uma prática da qual se tenta livrar.

Agora, nossa atenção se volta à duas teologias do último século que se contrapõem: a Teologia da Libertação e a da Prosperidade, para ver como nelas aparece a noção de sacrifício, implícita ou explicitamente. A escolha dessas duas teologias contrapostas tem a ver com o fato de que ambas expressam duas grandes vertentes, ou tendências religiosas, que se colocaram como alternativas, também contrapostas, de viver uma religiosidade a partir do estabelecimento do capitalismo.

III - O sentido do sacrifício nas teologias contemporâneas

“Quem ainda acredita que cada instante de sua vida - um minuto, um segundo – pode acarretar um castigo ou uma recompensa no além, e por toda a sua eternidade? Foi nas últimas

décadas, a nosso ver, que o imaginário cristão se despojou gradualmente das concepções (bastante antropomórficas) do Inferno, do Purgatório e do Paraíso”⁵²¹. Desde o século XIX que Roma tinha insistido com os confessores para que deixassem de incutir o medo e a obsessão da danação⁵²².

Uma das características da religiosidade contemporânea diz respeito ao abandono de uma das mais profundas preocupações presentes nos séculos anteriores: a preocupação com a vida no além. Na opinião dos historiadores franceses, Vincent e Proist, a sociedade de consumo erradicou a escatologia porque as pessoas hoje estão preocupadas, menos com a vida no além – crença colocada em dúvida hoje – e muito mais com a qualidade da vida na terra. Na opinião desses autores, na atualidade, o consumo se apresenta como objetivo do trabalho e da vida. Mas não só o consumo. A felicidade e o bem-estar são uma preocupação última da existência. Nesse contexto de despreocupação com a “salvação futura” e preocupação “terrenas”, que tipo de conteúdo as autoridades religiosas poderiam pregar? Que religiosidade se busca hoje? Que religião para atender qual religiosidade?

Entretanto, não somente o desejo de consumo, a busca da felicidade no aqui-e-agora e a perda da preocupação com a vida no além fazem levantar a questão sobre os conteúdos relevantes para a espiritualidade contemporânea. A fragmentação do campo religioso, a perda da hegemonia religiosa, a própria necessidade de manutenção das denominações históricas e o crescente surgimento de novas formas de religião, levam os líderes religiosos a se perguntarem sobre a relevância da mensagem cristã, ou sobre novas estratégias para fazer as velhas mensagens relevantes hoje. Aliada a isso, uma maior consciência a respeito da produção da miséria e da pobreza e maior sensibilidade aos problemas sociais da contemporaneidade, tornaram alguns teólogos mais sensíveis aos problemas humanos, para além da preocupação com a salvação da alma. Que teologia para este tempo? Essa pergunta torna-se base para o surgimento de novas teologias. Veremos agora, duas teologias contemporâneas bastante importantes, no sentido do poder de adesão que ambas apresentaram/apresentam, e que são opostas (num certo sentido) entre si: a Teologia da Libertação e a Teologia da Prosperidade.

Considerando o que afirmamos nos parágrafos iniciais dessa seção, acerca da preocupação última que toma a subjetividade na contemporaneidade, nos perguntamos, então, qual o sentido (ou sentidos) que o sacrifício toma nessas teologias contemporâneas. A

⁵²¹ Gerard VINCENT e Antoine PROIST, *Os católicos: O imaginário e o pecado*, p. 397.

⁵²² *Ibidem*, p. 400.

mensagem cristã, assentando-se sobre uma compreensão sacrificial, teria lugar hoje? Como o sacrifício de Cristo é interpretado nessas duas teologias? Qual a força de subjetivação que a noção de sacrifício nessas duas teologias revelam?

Pausa para a Arte – VI – Poética Musical⁵²³

*seu nome é Jesus Cristo e passa fome
e grita pela boca dos famintos
e a gente quando vê passa adiante,
às vezes pra chegar depressa à igreja*

*seu nome é Jesus Cristo e está sem casa
e dorme pelas beiras das calçadas
e a gente quando o vê aperta o passo
e diz que ele dormiu embriagado.*

*entre nós está e não o conhecemos,
entre nós está e nós o desprezamos.
entre nós está e não o conhecemos
entre nós está e nós o desprezamos.*

*seu nome é Jesus Cristo e é analfabeto
e vive mendigando um subemprego
e a gente quando o vê diz: "é um à toa,
melhor que trabalhasse e não pedisse".*

*seu nome é Jesus Cristo e está banido
das rodas sociais e das igrejas
porque dele fizeram um rei potente
enquanto ele vive como um pobre.*

*seu nome é Jesus Cristo e está doente
e vive atrás das grades da cadeia
e nós tão raramente vamos vê-lo
sabemos que ele é um marginal.*

*seu nome é Jesus Cristo e anda sedento
por um mundo de amor e de justiça
mas logo que contesta pela paz
a ordem o obriga a ser de guerra.*

*seu nome é Jesus Cristo e é difamado
e vive nos imundos meretrícios
mas muitos o expulsam da cidade
com medo de estender a mão a ele.*

*seu nome é Jesus Cristo e é todo homem
que vive neste mundo ou quer viver
pois para ele não existem mais fronteiras
só quer fazer de nós todos irmãos.*

⁵²³ Autor Desconhecido. Gravado em LP em 1982.

1. O sentido do sacrifício na Teologia da Libertação

O contexto da década de 60 foi um período marcado por ditaduras em boa parte da América Latina, e de uma conscientização mais aguçada acerca da expropriação da força de trabalho. Diante disso, a Igreja Católica se viu frente à pergunta sobre “com quem deveria se solidarizar”, e vários teólogos católicos chegam à resposta: “com os pobres”. Essa foi a opção de parte da pastoral católica latino-americana, a partir da década de 70, período em que nasceram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Essa opção não nasce de uma preocupação social e teológica por si só. Estamos na época das ditaduras, do Comunismo, da “ameaça comunista” que paira no ar em relação aos países do “Terceiro Mundo”, da crença em grandes utopias, numa maior conscientização acerca da produção da pobreza e exploração da força de trabalho, das lutas de classes, etc.

Nessa mesma igreja que praticou sacrifícios humanos e produziu um modo de vida sacrificial na Idade Média, através da prática de uma “teologia da opressão”, surge em seu interior no século 20, uma Teologia da libertação. Nas palavras de Gustavo Gutierrez, um de seus representantes fundadores, a Teologia da libertação é “reflexão sobre Deus, esforço na busca de uma linguagem para falar do Deus de amor para os cristãos e deserdados desse continente. A liberdade é um termo complexo que abrange a ordem social, política e humana, libertação total da pessoa e não simplesmente libertação do pecado, se quisermos falar em termos bíblicos, porque o pecado não é senão, a ruptura do amor pelo próximo, por Deus”⁵²⁴.

Quando Vincent e Proist escreveram o texto: “Os católicos: O imaginário e o pecado” como parte do volume da Coleção História da vida Privada: Da primeira guerra aos nossos dias, os autores assinalaram que Leonardo Boff, um dos maiores representantes da Teologia da Libertação no Brasil, teve, naqueles dias (dezembro de 1985), seus direitos religiosos cassados pela hierarquia católica, e a palavra oficial acerca da questão foi responsabilidade de Ratzinger, na época cardeal, e hoje, o papa da Igreja Católica. Dizia a nota oficial:

Alguns, diante da premência da partilha do pão, se sentem tentados a pôr entre parênteses e adiar a evangelização: primeiro o pão, depois a Palavra. É um erro fatal separar e mesmo opor os dois [...], Empréstimos acrílicos da ideologia marxista e o recurso às teses de uma hermenêutica bíblica marcada pelo racionalismo cristão estão na base da nova interpretação, que vem corromper o que havia de autêntico no generoso compromisso inicial em favor dos pobres [...]. O Evangelho não deve ser reduzido a um Evangelho puramente terreno. (...) Todo

⁵²⁴ Gustavo GUTIERREZ, em entrevista ao *Le Monde*, em fevereiro de 1985. In: Gerard VINCENT e Antoine PROIST, *Os católicos: O imaginário e o pecado*, p. 417.

o povo de Deus deve participar da ação profética de Cristo, mas no respeito à hierarquia da igreja⁵²⁵.

A decisão da hierarquia com relação à Teologia da Libertação (TdL) e seus representantes, leva o dominicano Jean Cardonnel a uma análise prognóstica interessante. Assim afirma ele:

Quando as crianças morriam de esgotamento nas manufaturas, Roma não viu nada, não ouviu nada. Em contrapartida, ela condenou o Avenir, o Sillon e depois os padres operários. Quando os judeus desapareciam na fumaça, Roma pouco viu, pouco ouviu. Pio XI declara que o maior problema era o fato de a Igreja ter perdido a classe operária. A seguir, ela perde as mulheres em vias de emancipação. Irá perder o Terceiro Mundo?⁵²⁶

Vinte anos depois dessa análise feita por Cardonnel, pelo menos no Brasil, o que se constata é uma diminuição bastante acentuada do catolicismo e crescimento de igrejas neopentecostais, mas principalmente o crescimento da IURD. E agora a igreja Católica admite: “nos últimos 14 anos o número de católicos no país passou de 83% para 67% da população. (...) [É preciso] reconhecer que foi um desastre ter condenado a teologia da libertação, isso levou a uma crise de identidade para toda a Igreja latino-americana”⁵²⁷.

Ao relatar o processo histórico de nascimento da Teologia da Libertação, o teólogo católico Antonio Carlos Moura afirma que a formulação teórica da TdL centra-se “na libertação social, e não mais na salvação eterna individual”⁵²⁸. Para o autor, uma das inspirações teóricas no processo de construção da TdL foi a Teoria da Dependência, que Boff descobre nas reflexões de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto⁵²⁹. Os teólogos percebem que “dependência é igual a opressão, (...) a qual por sua vez leva à necessidade de libertação”⁵³⁰.

Assim, a Teologia da Libertação nasce com a proposta de buscar uma “transformação

⁵²⁵ Ratzinger apud Gerard VINCENT e Antoine PROIST, *Op. Cit.*, p. 418-419.

⁵²⁶ Jean CARDONNEL, apud Gerard VINCENT e Antoine PROIST, *Op. Cit.*, p. 419.

⁵²⁷ Notícia veiculada na Folha Online, sob o título: “Vaticano aposta em ida de papa ao Brasil para recuperar fiéis.” <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult27u47518.shtml>. Acesso em 26.10.2005. A afirmação de que “foi um desastre ter condenado a Teologia da Libertação” é feita por Giancarlo Zizola, analista de assuntos vaticanos. Ele acrescenta que para reconhecer isso é preciso que a igreja faça um exame de consciência. Ironicamente, o papa agora é Ratzinger, o mesmo que condenou a Teologia da Libertação, em 1985.

⁵²⁸ Antonio Carlos MOURA, *A igreja dos Oprimidos*, p. 39.

⁵²⁹ “Em 1965, alguns desses jovens, inclusive o próprio Boff, vão fazer pós-graduação na Alemanha Ocidental e lá entram em contato com a ‘teoria da dependência’ de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, a qual servirá de embasamento para as novas concepções teológicas em formulação. Anualmente, eles reúnem-se com cientistas sociais brasileiros residentes na Europa e debatem os problemas candentes da realidade nacional”. Antonio Carlos MOURA, *Op. Cit.*, p. 40.

⁵³⁰ Antonio Carlos MOURA, *Op. Cit.*, p. 40.

social a partir da fé”⁵³¹. Isto significa uma releitura da bíblia a partir do ponto de vista dos oprimidos. Busca-se nos textos bíblicos uma “identificação” com a situação de opressão vivida pelo povo de Israel e a libertação divina. Jesus é compreendido, sob esta perspectiva, como “libertador a um tempo histórico e trans-histórico, sua mensagem do reino de Deus como total libertação dos homens e da criação, a cruz e a ressurreição como mistério pascal paradigmático de todo processo de libertação autêntica, a opção preferencial pelos pobres por parte do Jesus histórico e dos Apóstolos”⁵³². Neste sentido, conversão significa “ruptura com um mundo que se basta a si mesmo e abertura para a novidade libertadora do Reino”⁵³³.

A “opção preferencial pelo pobre” é também opção por um sistema sócio-econômico-político que se considera ideal: o socialismo. Diz o autor: “O capitalismo é condenado explicitamente como um sistema político-econômico anti-humano e anticristão. A alternativa: o socialismo”⁵³⁴. Boff afirma que “o ideário cristão é mais afim com aquele socialista do que com aquele capitalista. Não se trata de criar um socialismo cristão, trata-se de poder dizer que o ideário socialista, quando cumprido e realizado, permite ao cristão melhor viver os ideais humanitários e divinos de sua fé”⁵³⁵.

O instrumental analítico marxista favoreceu o posicionamento de que: “Só a partir da prática dos oprimidos, das lutas dos trabalhadores, podemos entender a estrutura interna desse sistema (capitalista, n.a.) que, para perpetuar-se, gera no oprimido sua própria negação. A via teórica desse entendimento é a concepção científica da história, especialmente do modo de produção capitalista, sistematizada nas obras de Marx”⁵³⁶.

Esta visão sobre a proposta e significado da Teologia da Libertação é encontrada num livro que foi escrito no calor de sua prática e revela a profunda crença em um ideal específico de sociedade que deveria ser buscado, pois tal ideal representaria os ideais humanitários cristãos “originais”. Há que se observar, entretanto, que havia discordâncias internas sobre essa proposta libertadora, no sentido em que alguns a compreendiam como um alvo concreto em termos de construção do socialismo enquanto sistema político. Outros compreendiam essa libertação não como “compromisso político apenas”, mas como busca de libertação “de toda forma de servidão. (...) [podendo] ocorrer na educação, na evangelização, nas formas de

⁵³¹ *Ibidem*, p. 40.

⁵³² *Ibidem*, p. 41.

⁵³³ *Ibidem*, p. 41.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁵³⁵ Leonardo BOFF apud. Antonio Carlos MOURA *Op. Cit.*, p. 41. O pensamento de Boff expresso aqui, revela seu pensamento na década de 80.

⁵³⁶ Frei BETTO, apud Antonio Carlos MOURA, *Op. Cit.*, p. 42.

solidariedade, na atitude social, na política, etc”⁵³⁷.

A percepção do capitalismo selvagem que alcança o campo da Teologia e que a Teologia da Libertação vem denunciar nasce, principalmente, a partir da contribuição da análise social como elaborada por Karl Marx e Engels. Em contato com as idéias de Marx, teólogos começam a pensar a necessidade de mudança de estrutura social e econômica, pois o processo que produziu a individualização e o individualismo também possibilitou a desumanização, a coisificação e objetificação das massas populares. Na Europa, essa percepção foi teorizada por teólogos que desenvolveram uma reflexão que veio a ser conhecida como “socialismo religioso”⁵³⁸. Mais tarde, surge a Teologia da Libertação, na América Latina.

Assim, antes que a Teologia da Libertação viesse a existir, a percepção da captura do indivíduo pelo sistema econômico emerge em outros discursos, em diferentes áreas. A crítica dos protestantes Reformados, em relação ao sacrifício, produziu uma consciência de que diante de Deus as pessoas estão sozinhas, não necessitando a mediação (sacrificial) da igreja. Mas se num certo momento essa crítica se constituiu num devir libertador produzindo novas forças, compondo outra configuração, essa idéia de “sozinho com Deus, contra os pecados”, entrando em relação com novas forças, participou na composição de uma configuração onde emergiu um individualismo que pareceu beneficiar aqueles com mais poder econômico e político. Mas igrejas protestantes na Europa não percebiam, antes de Marx, a nova situação sociológica criada pela revolução industrial, como observa Tillich⁵³⁹. Apesar do sentimento de responsabilidade social para com os pobres e “deserdados”, as ações individualizadas jamais teriam força para mudar a situação de espoliação de uma grande parte de trabalhadores por uma pequena classe detentora dos meios de produção.

A configuração social capitalista só foi possível pela fragmentação social ao final da Idade Média, expressa na ruptura entre religião e estado (igreja e economia) e na fragmentação de vários outros campos: ciência, arte, etc. O sacrifício, usado como tecnologia

⁵³⁷ Segundo GALILEA, *Teologia da Libertação*, p. 25.

⁵³⁸ Na Europa o Socialismo Religioso surgiu depois da primeira guerra mundial, quando os teólogos enfrentavam uma “divisão entre o transcendentalismo luterano e o utopismo secularista dos grupos socialistas”. “Contra o transcendentalismo luterano, kairós queria dizer que o eterno pode entrar no temporal e iniciar uma nova era. Contra o utopismo, aprendemos a perceber a fragmentariedade das conquistas históricas”. “Não se alcança nenhum fim perfeito na história, sem interferência do demônico” (estruturas destruidoras em contraposição aos elementos criativos). As estruturas sociais são ao mesmo tempo criativas e destruidoras. “O socialismo religioso entendia que Deus se relaciona com o mundo e não apenas com o indivíduo e sua vida interior”. Ver Paul TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 237-241.

⁵³⁹ Paul TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 169.

do eu e como ferramenta de poder de dominação pela religião medieval, continua, então, impregnado no social. Mas no capitalismo, o sacrifício impregna o social a partir de diferentes forças simultâneas e convergentes, expressas, sobretudo, no trabalho. Sacrifício e trabalho são simultaneidades inseparáveis. Se para os trabalhadores protestantes, o trabalho com afinco é um modo de glorificar a Deus e fazer a sua vontade, para os donos dos meios de produção trata-se de um meio de produção de mais riqueza, pela espoliação da força de trabalho. A prática sacrificial exercida pela autoridade e poder exclusivos da igreja ao final da Idade Média, migra, no capitalismo, para os meios de produção (economia) e para o estado que controla a economia.

E é denunciando a prática discursiva sacrificial da economia, que a Teologia da Libertação surge. Sua metodologia assenta-se na “tomada de consciência” da realidade de opressão para buscar a libertação desse estado de opressão, considerado, então, como pecado. Galilea afirma que a *libertação cristã*⁵⁴⁰ propõe que a mudança deve processar-se em duas fontes: “na transformação das consciências e na transformação das estruturas. Dialeticamente, uma ajuda a outra, pois o homem influi nas estruturas e estas nele, a um só tempo”⁵⁴¹.

Enquanto o referencial marxista denunciava a religião como “ópio do povo”, a partir da idéia de que o céu e a imortalidade foram invenções das classes dominantes para impedir que as massas buscassem realização nessa vida, a Teologia da Libertação, apropriando-se desse referencial crítico busca reverter essa idéia, colocando a religião como instrumento de libertação da classe considerada dominada.

Assim, a idéia de céu e salvação futura (escatologia) foi trazida para a terra, para o presente. O Reino de Deus deveria, então, ser estabelecido na terra, representado por uma sociedade sem classes, justa e igualitária. A forma-Homem do século XIX, onde o ser humano torna-se o centro de todas as coisas continua vigorando, e a idéia de um Deus transcendente, já afastada, tem na Teologia da Libertação, sua mais pura expressão. Poderíamos dizer que a Teologia da Libertação se caracteriza como uma teologia “horizontal”. Enquanto a maioria das denominações religiosas, nesse período, mantinha uma prática discursiva exclusivamente “vertical”, com ênfase na relação entre indivíduo-e-Deus, a TdL abole a verticalidade para centrar-se na horizontalidade, como podemos ver, por exemplo, num dos hinos mais representativos da TdL, transcrito em nossa “Pausa para a arte – VI”, onde o Cristo-divino se encontra no rosto do que sofre.

⁵⁴⁰ Galilea entende “libertação cristã” como sendo “o campo próprio de reflexão da Teologia da Libertação”. Segundo GALILEA. *Op. Cit.*, p. 33

⁵⁴¹ Segundo GALILEA. *Op. Cit.*, p. 33.

A tessitura de vários fios, de diferentes cores-instâncias, como a Psicanálise, o Marxismo, a filosofia Nietzscheana, e mesmo a Teologia de Feuerbach⁵⁴² dá condições de emergência da TdL, porque expressa um tempo onde se demanda a construção de novos sentidos para a religião, para a religiosidade e sobretudo, para o sentido do sacrifício.

Contudo, “quando cai a idéia tradicional de Deus, algo mais cai com ela”, como observa Tillich⁵⁴³. Assim, ao cair a idéia tradicional do Deus absoluto ou supremo dos séculos anteriores, os valores tradicionais que embasavam a sociedade também desmoronaram. E vem, então, ocupar esse lugar de Deus o ser-humano: com seus desejos, suas reivindicações, seus ressentimentos e suas idealizações.

Assim, a TdL constrói-se num contexto onde “Deus está morto” e o sentimento de culpa já está desvinculado do sentimento de culpa pelo pecado. A Psicanálise mostrou que “os séculos de repressão puritana e burguesa dos impulsos vitais produziram quase tanto sentimento de culpa como a pregação do inferno e purgatório da Idade Média”⁵⁴⁴. E dessa forma, a Psicanálise constituiu-se em dos instrumentos libertadores da culpa. O processo de “conscientização” da situação humana emerge, então, como “vozes de libertação” vindas das mais diferentes instâncias. E até mesmo a conscientização da exploração pelo capitalismo selvagem parece ter solução pela via da conscientização e luta por um outro modelo alternativo de economia (o socialismo). Que lugar teria então, a religião nesse contexto onde o ser humano é o centro e parece não necessitar mais do Deus soberano e absoluto?

A proposta da TdL se apresenta nesse contexto não apenas como resposta a essa pergunta. A TdL não nasce simplesmente como uma reflexão teórica. Trata-se, sobretudo de uma *práxis* onde denuncia o caráter produtor dos sofrimentos humanos e anuncia a possibilidade de um outro modo de existência. Quanto ao caráter produtor dos sofrimentos humanos, os teóricos da TdL apontaram, através de uma reflexão séria e profunda, a estrutura sacrificial presente no capitalismo.

Neste sentido, a TdL não apenas revela a apropriação (negativa) do sacrifício pelo capitalismo, como também, ao revelar essa apropriação, propõe uma saída, ressignificando, assim, o próprio sentido do sacrifício. Ao colocar em evidência a base sacrificial em que se

⁵⁴² Segundo Tillich, “Feuerbach demonstrou que tanto o filósofo como todas as outras pessoas dependem das condições materiais de vida. Desenvolveu, então, sua doutrina materialista ou naturalista do homem – a dependência humana dos sentidos etc. (...) [Entretanto] a filosofia materialista concentra-se no indivíduo (...) chega ao conceito universal do homem pela via da abstração e ignora as condições sociais em que o homem se encontra”. Paul TILLICH. *Perspectivas da Teologia Protestante no século XIX e XX*, p. 192.

⁵⁴³ Paul TILLICH. *Perspectivas da Teologia Protestante no século XIX e XX*, p. 209.

⁵⁴⁴ *Idem*, *A coragem de ser*, p. 134.

assenta o capitalismo, a TdL denuncia que tais sacrifícios humanos se realizam cotidianamente como forma de garantir a operacionalidade do sistema. Contudo, essa base sacrificial só funciona em razão de ser ocultada sua prática por uma série de mecanismos variados que tem justamente essa função de dar legitimidade ao sistema.

Hugo Assman, co-autor com Hinkelammert, pontua que o mercado esconde suas práticas sacrificiais atrás da promessa de felicidade para o indivíduo. Para ele, os paradigmas econômicos do capitalismo “ao prometerem a melhor e mais eficiente realização do bem comum e da felicidade humana, tendem a esvaziar a substância da pergunta acerca dos sacrifícios humanos”⁵⁴⁵. Promessas que não poderão ser cumpridas, jamais, segundo Assmann, em razão de sua rigidez dogmática e também em função de que

o sacrificalismo intrínseco desse paradigma, não são uma conseqüência derivada ou secundária de imperfeições na sua implantação, mas estão ligadas aos mecanismos que o constituem e também à ideologia que procura legitimá-lo. Em seu bojo encontramos embutida uma verdadeira teologia sacrificial, que tem como cerne a forma na qual esse paradigma define a relação entre os homens como de natureza essencialmente competitiva⁵⁴⁶.

A partir da aceção de que a economia capitalista se assenta numa teologia sacrificial, Assmann busca desvelar essa teologia, interrogando pelos “nexos entre o tipo de teorias da Redenção pregadas pelas Igrejas cristãs durante os últimos séculos e a estranha facilidade com a qual o paradigma econômico do interesse próprio e do sistema de mercado conseguiu digerir ‘imolações necessárias’”⁵⁴⁷.

Assim, na esteira de Horkheimer e Adorno, Assmann percebe que há não somente um “sacrificialismo real” embutido nas relações de mercado, como há, também, um ocultamento desse sacrificalismo – realizado por “categorias-fetice” como por exemplo, pela racionalidade formal e religiosa. Para Assmann o paradigma do interesse próprio, ampliado no paradigma do mercado, assenta-se na violência essencial dos procedimentos e mecanismos previamente definidos. Contudo, esta violência estrutural é disfarçada. O disfarce funciona em razão de que elementos centrais do cristianismo encarnam e se materializam nos próprios mecanismos econômicos, “naturalizando” um modo de pensar sacrificial. Trata-se de um processo de “cotidianização” dos mecanismos sacrificiais através de diversas formas, incluindo a linguagem cristã “já engolida pela lógica do paradigma”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ Hugo ASSMANN, *Idolatria do Mercado e sacrifícios humanos*. In: Franz J. HINKELAMMERT e Hugo ASSMANN, *A idolatria de Mercado*, p. 291.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 306.

Assmann acredita que o capitalismo só pode ser estabelecido pela prática consciente dos sacrifícios humanos. Para ele, o resultado da pobreza produzida pelo capitalismo, a realidade inegável de “sacrifícios humanos em proporções alarmantes” “foi um nexos causal claramente percebido, e como tal foi digerido e assimilado”⁵⁴⁹. Essa prática de sacrifícios humanos pelo capitalismo foi possibilitada, principalmente, em razão de suas promessas benéficas de liberdade e democracia. Assmann observa que a problemática do sacrifício se secularizou em propostas ‘racionais’, como uma espécie de sacrificialismo de antemão inocentado.

Isso permitiu escamotear, em boa parte, as acusações relativas à presença de lógicas sacrificiais, já que os sacrifícios impostos vinham incorporados numa lógica que prometia a superação das legitimações religiosas dos sacrifícios. Em outras palavras, o fato de tirar a problemática do âmbito das justificações religiosas possibilitou o ocultamento dos sacrifícios no contexto secular. Lançados no plano das contradições próprias de sociedades complexas, os sacrifícios perderam sua aura misteriosa e passaram a figurar como parte inerente natural de luta pela vida, do entrelaço de interesses e da luta política pelo poder⁵⁵⁰.

O sacrificialismo que sustenta o capitalismo não se assenta apenas na racionalidade formal que deve ser seguida custe o que custar. Ele se assenta, também, na exigência de auto-adaptação, numa disciplinarização do indivíduo, num “esvaziamento da responsabilidade e da culpa transformadas em ajustes corretos ou equívocos”⁵⁵¹. A tal ponto se opera o sacrificialismo no capitalismo, que Assmann identifica essa prática como própria a uma “religião econômica”. Ou seja, o capitalismo coloca-se em lugar de uma religião cruel, exigindo sacrifícios humanos e “adoração” de seus fieis, pois tudo o que se lhe opõe é demonizado e taxado de “comunista”.

Se as religiões cristãs anteriores à TdL apresentavam até então, uma interpretação do sacrifício de Cristo como expiação necessária, planejada por Deus como oferta sacrificial para resgatar o mundo, na TdL o sacrifício de Cristo é ressignificado. Ele é compreendido como meritório, salvífico e redentor, mas não no sentido de oferta de um Deus sádico. Jesus é compreendido como uma vítima que foi sacrificada em razão de “haver insistido em propor antivalores (valores não admissíveis no sistema vigente)”.

Assim, a TdL reconhece o sacrifício de Jesus como tendo

plena validade e real valor, apesar de ter sido vitimado como defensor de antivalores; mais: afirma-se ao se reconhecer o valor de seu sacrifício, que o Deus verdadeiro que ele nos revelou,

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 324.

⁵⁵⁰ Hugo ASSMANN, *Idolatria do Mercado e sacrifícios humanos*. In: Franz J. HINKELAMMERT e Hugo ASSMANN, *A idolatria de Mercado*, p. 337.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 339.

está totalmente de acordo com os valores que ele defendeu, e que foram considerados antivalores a ponto de levar a sua condenação; neste sentido – e não conforme a absurda imagem de um Deus sádico que imola seu Filho – Deus esteve de acordo com esse sacrifício, e, ao confirmá-lo, confirmou tudo que Jesus pregou e defendeu, e é isso que torna tão central em nossa fé, a Ressurreição, como expressão da nossa certeza da completa validação, da parte de Deus dos ‘antivalores’ defendidos por Jesus; a Cruz e a Ressurreição convalidam o que o limite, imposto pelo sistema, invalida e reduz a antivalores, que nunca são base para nenhuma valorização, nem para nenhum sacrifício válido, crer na Cruz e na Ressurreição significa, portanto, admitir como a mais sólida base para critérios aquilo que o sistema expõe e faz morrer na exterioridade, isto é, ‘fora’: além do limite, fora da cidade⁵⁵².

Assmann pontua, ainda, que no sistema capitalista a transcendência foi capturada porque não existe esperança fora do sistema.

A partir, então, das constatações da idolatria do mercado, Assmann propõe uma teologia alternativa. Neste sentido, a teologia alternativa concebe a transcendência no interior da história e “a elaboração de um núcleo alternativo de critérios centrado no nexos corporal entre os homens, que possibilite uma organização tal da esperança humana de maneira que ela inclua a intensificação de uma fraternidade real no interior da história, uma valorização direta dos esforços e sacrifícios que os homens fazem para melhorar a sua convivência, relacionando assim, as esperanças da vida com as que se referem ao novo céu e a nova terra”⁵⁵³.

A TdL emerge num período onde o mundo se dá conta do individualismo reinante produzido pelo conjunto de práticas que configuram a sociedade capitalista. Assim, para além da denúncia da prática sacrificial que sustenta a economia capitalista, os teólogos da libertação denunciam o que chamam de “adulteração da concepção cristã do amor ao próximo e conseqüentemente do amor a Deus”.

Considerando, então, que a TdL nasce como uma teologia da *práxis*, suas proposições levam em conta uma prática sócio-histórica concreta. Assim, ao propor a transformação da sociedade capitalista essencialmente sacrificial, a TdL percebe que isso exige, na prática, alguma forma de sacrifício individual em nome de um “bem comum”. “Daí a necessidade de fundamentar positivamente os sacrifícios exigidos por essa luta transformadora, mantendo firme a rejeição de qualquer sacrifício sistêmico”⁵⁵⁴. Admite-se, aqui, a impossibilidade de transformação de mundo sem sacrifício. Mas quer-se marcar o que se considera profunda diferença entre *sacrifícios aceitáveis* e *sacrifícios intoleráveis*. Para Assmann, *sacrifícios aceitáveis* são aqueles necessários ao processo de construção de afirmação da vida, que para ser executado na prática necessita de participação nas instituições. E as instituições, segundo

⁵⁵² *Ibidem*, p. 346.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 350.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 354.

sua observação, sempre demandam certos sacrifícios, mas a participação nelas, tendo em vista a construção do Reino de Deus no mundo, não deve ser no sentido de tomá-las como referência para sacrifícios compulsórios. Assim, pode-se falar em sacrifícios necessários em nome da afirmação da vida, nunca em nome da plenificação da vida. Trata-se aqui da tensão entre utopia e realização de um projeto utópico, na história. Ou seja, “o horizonte utópico inspirador não pode ser abolido, o que significa em termos teológicos, que uma transcendência não aprisionável nos limites institucionais da história está implicada na manutenção dessa abertura utópica”⁵⁵⁵. Ao mesmo tempo, entretanto, esse horizonte utópico é o que inspira as ações dos sujeitos engajados nessas instituições. E esse é o sacrifício positivado, segundo Assmann, que “é o da entrega, do serviço, da aceitação de sacrifícios, incluindo a entrega da própria vida, sem submissão a ídolos e sacrificialismos baseados numa lógica da morte”⁵⁵⁶.

Além da denúncia da base sacrificialista da economia capitalista, a TdL observou que o “que faz com que os indivíduos lutem uns contra os outros” – tem suas raízes numa compreensão individual do pecado onde o indivíduo se vê sozinho, com seu pecado, diante de Deus. Franz Hinkelammert pontua que o capitalismo, absorvendo as idéias religiosas e colocando-se no lugar da religião, absorveu também a idéia de “eu sozinho, com Deus contra os pecados”, transformando-a em um “sozinho, com Deus contra os outros”, pois, ao lutar sozinho, com Deus contra os pecados, luta-se sozinho contra si mesmo, mas também contra os outros. Daí,

estes indivíduos solitários, que lutam cada um sozinho com seu capital contra os outros, formam uma sociedade que é perfeitamente paradoxal. Ocupando o Estado, devem exercer o poder para poderem garantir continuar sendo indivíduos solitários. São solitários que vivem suas robinsonadas em comunidade porque apenas o poder da sociedade pode garantir que cada um possa continuar só, com seu capital, contra os outros. Cada um se encontra só com adversários contra os quais luta. Contudo, em conjunto fundam a sociedade para garantirem sua luta⁵⁵⁷.

A partir dessa análise, Hinkelammert propõe que

em vez do ‘sozinho, com Deus, contra os pecados’ e o ‘sozinho, com meu capital, contra os outros’ deve haver uma afirmação do ‘em comum, com os meios de produção, contra as inseguranças da vida’. Contra o mito burguês do homem solitário se pode apenas reivindicar a realidade da comunidade dos homens que se tornam mutuamente responsáveis por suas seguranças da vida. Mas o instrumento de ação capaz de submeter o mercado às exigências da vida concreta de todos não pode ser senão um planejamento global, de tal maneira que o mercado perca seu caráter de ser lugar de decisão sobre a morte e a vida do homem. Através do

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 362.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 362.

⁵⁵⁷ Franz J. HINKELAMMERT, *Economia e Teologia – O Deus da vida e a vida humana*. In: Franz J. HINKELAMMERT e Hugo ASSMANN, *A idolatria de Mercado*, p. 454.

planejamento deve ser submetido às exigências da vida humana para ocupar um lugar subordinado⁵⁵⁸.

Por essa razão, esclarece Hinkelammert, é que a Teologia da Libertação se aproxima de projetos econômico-sociais realizados pelos movimentos socialistas (de então). Para ele, pronunciar o Deus da vida implica entrar em oposição com o mercado. Assim, em termos práticos, a TdL buscava, pela militância, o engajamento em lutas diversas para transformação social. O engajamento coletivo com vistas a transformação na estrutura econômica e social representava “sinais do Reino”, representava a própria idéia da salvação pela perspectiva da TdL. Salvação, na TdL, nem é individual e nem é para ser experienciada numa vida depois desta. A salvação é social e se expressa na construção coletiva do Reino de Deus na terra, inspirados no exemplo de Cristo.

A ética cristã, da perspectiva da TdL, tem como símbolo a vida de Jesus Cristo. Jesus morreu em razão de suas escolhas éticas, pois elas implicaram num modo de vida que não pôde ser suportado pela liderança política e religiosa da época. A desestabilização provocada por seu modo de vida resultou na decisão política de sua morte. Assim também, os que se engajam com a TdL, inspirados na ética cristã que se dispõe voluntariamente ao sacrifício de si em nome das escolhas éticas, parece sacrificar, na prática, a dimensão individual em favor do coletivo. Contudo, o coletivo representou, por algum tempo, um ideal de sociedade a ser construído. Voltamos assim, novamente, ao problema que se impõe junto com o estabelecimento de um ideal. Um problema que, nesse contexto, emerge com dupla implicação: por um lado, o ideal de sociedade contraposta à sociedade capitalista provou-se como sonho impossível. Por outro lado, a árdua luta de colocar em segundo plano a dimensão individual dentro de uma configuração que a todo tempo demanda respostas individuais, passou a ser um alto sacrifício a pagar. Um paradoxo acontece: o “bode expiatório” sacrificado pela Teologia da Libertação parece ter sido a dimensão individual, em nome do social e do bem-comum, ao mesmo tempo em que passa a ser estabelecido como ideal, como é próprio da vítima expiatória.

Assim, uma “estranha” produção acontece à noção do sacrifício. Se de um lado, o discurso da TdL coloca-se contrário ao sacrificalismo e demanda o sacrifício do indivíduo em favor do coletivo, a prática discursiva capitalista, por sua vez, disfarça os sacrificalismos e demanda posicionamentos individuais em favor do próprio indivíduo. Assim, observa-se um modo de subjetivação na contemporaneidade, pouco aberto a qualquer tipo de sacrifício

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 455.

consciente. A própria economia parece evitar, na contemporaneidade, falar em sacrifícios necessários, ao contrário do que fazia com frequência, nas décadas de 70 e 80.

A idéia de sacrifício – em favor do outro – além de ser uma proposta olhada com desconfiança, não tem sido aceita como virtude. Pelo contrário, trata-se de uma prática que se alia ao sentimento de que tal atitude “deve” ser evitada⁵⁵⁹.

Usando a idéia de Tillich acerca da coragem de afirmação de si próprio e como parte, poderíamos dizer que a TdL ajuda a produzir a coragem de afirmar-se como parte, mas ao preço da coragem de afirmar-se como si próprio.

A TdL teve (e tem) sua expressão mais evidente nas Comunidades Eclesiais de Base – pequenas comunidades – que usam a bíblia para fazer uma leitura crítica do sistema e da estrutura sócio-econômica. Os referenciais da Teologia da Libertação têm sido usados em vários países da América Latina, embora com menos vigor, hoje (pelo menos no Brasil), do que nas décadas de 70 e 80. A hierarquia da igreja, amedrontada pelo instrumental marxista para análise crítica da realidade foi uma força contrária a esse movimento. Apesar disso, a TdL brasileira tem servido de inspiração para a construção e prática de Teologias de Libertação em outros contextos, tais como África do Sul, Tanzânia⁵⁶⁰, Filipinas e México⁵⁶¹, entre outros.

No Brasil, a TdL, já não tendo a mesma força das décadas de 70 e 80, convive com outro movimento simultâneo bastante oposto, no próprio interior da Igreja Católica: o Movimento de Renovação Carismática Católica – MRCC.

Entre as razões para a diminuição do engajamento com a TdL, pode-se elencar a própria queda no número de fiéis do catolicismo; a perda de confiança em grandes utopias como era a proposta de engajamento da TdL; o movimento carismático católico que veio como contraponto às novas demandas da subjetividade e religiosidade; o crescimento de igrejas como a IURD, entre outras razões. Mas, poderíamos colocar em evidência, nesse

⁵⁵⁹ Até mesmo as “dávivas” que caracterizavam certas práticas de assistência social foram rechaçadas, em favor de que a ajuda ao indivíduo necessitado deveria ser com a atitude que o levasse a “aprender a pescar”, e assim ele seria ajudado a construir sua própria autonomia, deixando a posição de receber os sacrifícios feitos por outros.

⁵⁶⁰ Num seminário recente na Faculdade de Teologia de Oslo, na Noruega, o teólogo da libertação, sul-africano, Gerald West, relatou o quanto a TdL tem crescido na África do Sul, e outros países próximos. Alguns alunos do Programa de Doutorado na Faculdade de Oslo, originários de vários países africanos, também têm desenvolvido reflexões com base na Teologia da Libertação.

⁵⁶¹ Informação coletada no seguinte endereço: <http://www.pime.org.br/pimenet/mundoemissao/igrejacebs.htm>
Acesso em 28.11.05.

conjunto de forças, o novo sentido do sacrifício e também as forças de narcisização da contemporaneidade.

O novo sentido do sacrifício, como uma força inconsciente nos processos de subjetivação, manifesta-se na idéia de que a renúncia de si em favor do outro já não parece uma virtude desejável, pois seria, de fato, sacrifício (no sentido de renúncia, de entrega de algo) e hoje os sacrifícios não são bem vistos. A dádiva só tem valor enquanto cálculo, como troca. Sacrifício toma o sentido, dentro de uma aceitação mais plena do capitalismo, como “investimento em si” – renúncia de algo importante em/de si mesmo, desde que seja em favor de si próprio, uma auto-affirmação de si como unidade independente dos demais.

É preciso pontuar ainda mais uma questão: ao eleger o pobre e oprimidos em geral, como ponto de partida para ações libertárias e para a construção do Reino de Deus no mundo, a mensagem paradoxal, aí presente, é a identificação do reino de Deus com um lado da experiência humana e dos arranjos econômico-sociais. Reduz-se as possibilidades de construção do reino de Deus ao lugar onde está aquele que pode ser “concretamente” identificado como necessitado. Essa forma de pensar é possibilitada pela dicotomia mesma que funda as ações libertárias quando elege o pobre, o oprimido. O capitalismo é uma configuração sócio-econômica que abriga paradoxos em sua composição. É claro que o capitalismo funciona por um processo de “desfiliação”. Mas a luta por mudar as condições de desfiliação para a filiação implica em atacar tais processos, o que significa que não se trata de luta de classes: pobre, rico, opressor, oprimido. Os processos de desfiliação são muito mais complexos e perpassam as “classes” sociais. O desemprego também é uma realidade (mais do que ameaça) entre pessoas e grupos que numa avaliação superficial não seriam identificadas como pobres. Uma das dúvidas que emergem, então, diz respeito à questão de fixar o pobre e o oprimido nesse lugar. Se ao construir concretamente a libertação do pobre e oprimido através de ações visíveis de mudança de estrutura, e isto simbolizando os “sinais do reino”, significaria, então, que Deus passaria a ser identificado no lugar contrário do inicial (não mais com o pobre)? Nessa dicotomia de rico-pobre, opressor e oprimido, seria possível Deus estar apenas em um dos pólos? Não se corre o risco de identificar aí, também, a dicotomia bem-mal? Deus se faria necessário apenas em um dos pólos? Contudo, todos desejam uma vida boa: “ninguém quer a morte, só saúde e sorte”. Como passar para o lado da abundância, com a ajuda de Deus, ou pelo menos, sem perdê-lo, já que ele estaria identificado apenas com um dos pólos?

Quando se coloca como ideal o social, e como necessário o sacrifício do indivíduo

pelo social, a mesma dicotomia se evidencia nessa forma de pensamento. E assim, a mudança da estrutura que se prega seria reduzida à mudança de poder de um pólo (visto com poder) para o outro com menos poder. Já vimos no primeiro capítulo que a subjetividade, sendo dobra do fora, não é uma unidade separada do social e as relações de poder perpassam todos os processos de subjetivação. Assim, simultaneamente às lutas promovidas pela Teologia da Libertação, e na experiencialização do sacrifício da dimensão individual (justificadas a partir de sua própria produção de verdade), as subjetividades vivem também as relações de forças onde o social produz o hiperindividualismo, onde as forças de narcisação se encontram esgarçadas por se verem “puxadas” simultaneamente para direções divergentes.

Neste sentido, a emergência de uma espiritualidade como a da Renovação Carismática, no interior do próprio Catolicismo que convive com a Teologia da Libertação, num tempo quando os ideais estão colocados em questão, e as forças de narcisação reativas muitas vezes triunfam, parece apresentar-se como “bálsamo” às subjetividades cansadas.

E é nesse contexto que a Teologia da Prosperidade surge como alternativa religiosa atraente à subjetividade que se envergonha de ser identificada como pobre, impotente, oprimida, desfilhada.

2. O sentido do sacrifício na Teologia da Prosperidade

A Teologia da Prosperidade (TP) começou a ser articulada nos movimentos de cura divina, na década de 40 nos Estados Unidos. Mais tarde veio a se transformar em movimento doutrinário, e finalmente como teologia reconhecida, nos anos 70, entre movimentos evangélicos carismáticos, principalmente através de Kenneth Hagin⁵⁶².

Inicialmente pastor batista, Kenneth Hagin foi para a igreja pentecostal, onde recebeu o batismo do Espírito Santo. Foi pastor na Igreja Assembléia de Deus, fez campanhas de cura divina nos Estados Unidos depois da Segunda Guerra Mundial, e em 1962 fundou seu próprio ministério. A partir daí, começou a defender a idéia de que junto com a fé de que Jesus cura doenças, há um elemento essencial para a cura divina: a *confissão positiva*. A confissão positiva significa “trazer à existência o que se declara com os lábios, através da palavra”, “determinando” a existência das coisas, a realização dos desejos.

⁵⁶² Rodolfo GAEDE NETO, Teologia da Prosperidade e diaconia, p. 6.

Kenneth Hagin construiu sua própria *autoridade espiritual* através das experiências místicas de cura e das revelações que recebeu, segundo ele, diretamente de Deus. Gaede Neto, teólogo luterano, observa que as revelações que deram origem à Teologia da Prosperidade, de Hagin, trazem dois elementos importantes: o acesso direto às revelações divinas e o conteúdo das revelações.

Quanto ao primeiro elemento, percebe-se uma ruptura com toda e qualquer regra exegética e hermenêutica, as revelações se tornam incontestáveis, mesmo que contradigam os textos bíblicos, porque procedem diretamente de Deus. Isto coloca os seguidores dessa doutrina na dependência de expoentes iluminados, que lhes transmitem conteúdos inquestionáveis. Nota-se aqui que as raízes da Teologia da Prosperidade alcançam o gnosticismo, enquanto conhecimento místico dos segredos divinos por revelação⁵⁶³.

O segundo elemento, que refere-se ao conteúdo, trata-se, obviamente, da prosperidade. O conteúdo das revelações divinas recebidas por Hagin era muito claro: Jesus o tornaria rico, em troca de sua obediência: “Se tu souberes obedecer o meu testemunho eu te farei rico. Eu não sou contra meus filhos serem ricos, só não quero que eles sejam cobiçosos”⁵⁶⁴.

Para Gaede Neto os dois elementos constroem a teologia porque “a autonomia de algumas pessoas quanto ao conhecimento da vontade de Deus, a elas revelada de forma direta, por conta de uma unção especial, relativiza a autoridade das escrituras. Certamente essa autonomia está a serviço de conteúdos das revelações, que nem sempre estão de acordo com o conteúdo das Escrituras. Assim, a Teologia da Prosperidade relativiza também o conteúdo das escrituras”⁵⁶⁵.

A teologia de Hagin apresenta uma forma muito própria de interpretar o sacrifício de Cristo e também o sofrimento e o mal no mundo. Utilizando-se de inúmeros versículos bíblicos, Hagin argumenta que o único tipo de sofrimento “aceitável” pelos cristãos trata-se daqueles que decorrem de perseguições “pelo nome de Cristo”. Ele afirma que “precisamos fazer uma distinção: entre o exemplo de Cristo no sofrimento e a substituição por Cristo através do sofrimento, [pois] quando Cristo padeceu a morte, derramou o seu sangue e tomou os nossos pecados sobre si, Ele foi o nosso Substituto. [Assim], não há motivo para sofrermos com enfermidades e doenças porque Jesus nos redimiou delas”⁵⁶⁶. A partir dessa interpretação acerca do sofrimento, Hagin afirma que se algum cristão não estiver sofrendo nenhuma

⁵⁶³ Rodolfo GAEDE NETO, *Op. Cit.*, p. 7.

⁵⁶⁴ Kennet HAGIN apud Ricardo GONDIM, *O Evangelho da Nova Era*, p. 31.

⁵⁶⁵ Rodolfo GAEDE NETO, *Op. Cit.*, p. 7.

⁵⁶⁶ “Kennett HAGIN, É necessário que os cristãos sofram? p. 8.

perseguição é possível que este “não esteja vivendo corretamente diante de Deus”⁵⁶⁷. Dessa forma, ele busca provar, principalmente através dos textos do apóstolo Paulo, que o sofrimento do qual o apóstolo fala não se trata de doenças e enfermidades, mas, sim, “a respeito de perseguição”⁵⁶⁸. E aconselha, “se você não agüenta o sofrimento, a oposição, as calúnias e as perseguições, é melhor você desistir da obra cristã desde já”⁵⁶⁹. Em sua opinião, seguir a Cristo resulta, ao mesmo tempo, em receber prosperidade e, também, perseguições. Baseado em Marcos 10, ele afirma que “precisamos reivindicar os campos a fim de obtê-los. Mas você não precisa reivindicar as perseguições – você as receberá de qualquer jeito. Jesus disse que juntamente com a prosperidade receberemos perseguições”⁵⁷⁰.

Hagin acredita e prega que o sofrimento não é uma experiência para os cristãos, pois Cristo sofreu na cruz substituindo o sofrimento de todos os que têm fé nele. Assim, as doenças não devem ser aceitas e sofridas, pois, “Deus quer que tenhamos saúde e fiquemos curados. Deus quer que vivamos o período integral de nossa vida, aqui embaixo, sem enfermidade e sem doenças. É o plano melhor que ele tem pra nós. Nem todas as pessoas ficam à altura desse plano, mas ele não deixa de existir. A gente é criticado por pregar essa verdade”⁵⁷¹.

Hagin afirma que as pessoas que acreditam na verdade de que “Deus quer que prosperemos” enfrentam alguns sofrimentos. Mas são sofrimentos específicos, próprios do processo de alcançar a prosperidade. E para alcançar a prosperidade é necessário ter fé. E a fé, segundo ele, não pode ser desenvolvida sem provações, pois estas vêm pelo exercício da fé, no processo de aquisição de uma vida próspera. Assim, a busca da vida próspera causa sofrimento para as pessoas que a buscam e acreditam na prosperidade como bênção divina, como “vontade de Deus”⁵⁷². Para Hagin, “a grande fé não provém apenas por meio de alimentar-se da Palavra de Deus. (...) O potencial da grande fé vem pela pregação. Mas a grande fé propriamente dita surge quando você põe em prática aquilo que ouviu. Você entende: a fé é uma força”. (...) Afinal, nenhum exército já ganhou uma grande vitória sem travar uma grande batalha. (...) Quando você aprender que as grandes vitórias provêm das

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 15. Hagin comprova essa afirmação com o seguinte texto de Mc. 10. 28-30 : “então Pedro começou a dizer-lhe: Eis que nós tudo deixamos e te seguimos. Tornou Jesus: Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou irmãos, ou irmãs, ou mãe, ou pai, ou filhos, ou campos, por amor de mim e por amor do evangelho, que não receba, já no presente, o cêntuplo de casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e campos, com perseguições; e no mundo por vir a vida eterna”.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 33.

grandes batalhas, poderá louvar ao Senhor no meio da provação. Você já sabe o resultado final – você sabe que vai vencer. A fé vitoriosa nos pertence. É nossa”⁵⁷³.

Hagin argumenta que a prosperidade tem “um preço a ser pago, [mas nem por isso] engrandeceremos o sofrimento”. O preço a ser pago, segundo Hagin, é aquele que vem do sofrimento (o único aceitável) que brota da convicção de que o mesmo representa o exercício da fé, ou seja, trata-se de uma provação, o preço a pagar para conquistar a prosperidade. Para ele, “fazer o que se acredita ser a vontade de Deus, apesar das pressões externas, implica em sofrimento. Este tipo de sofrimento é bem-vindo, pois, ele representa a confiança em Deus, e também a confiança de que Deus vai recompensar este tipo de sofrimento”⁵⁷⁴.

As idéias de Hagin não são originais, segundo afirma Hank Hanegraaff, autor do livro “Christianity in Crises”. Segundo este autor, Hagin plageou muitas das suas idéias de Essek Willian Kenyon, principalmente a frase: “O que eu determino eu possuo”⁵⁷⁵.

Hagin influenciou profundamente homens e mulheres que também se tornaram pregadores da Teologia da Prosperidade, como Frederik C. Price, Benny Hynn, Charles Capps, Walnice Milhomens (brasileira, ex-missionária da Convenção Batista) entre outros. No Brasil, a Teologia da Prosperidade tem se presentificado em diversas denominações, mesmo em algumas denominações tradicionais, mas de modo especial, nas igrejas carismáticas como as Comunidades, e também nas igrejas neopentecostais, como: Renascer em Cristo, Nova Vida e Sara nossa Terra. A Igreja Universal do Reino de Deus faz largo uso da Teologia da Prosperidade como sua principal teologia, argumentando que os cristãos são filhos de um pai rico e por essa razão todos devem ser ricos também. As curas divinas, entretanto, não acontecem apenas com oração, mas também pelo exorcismo e participação nas correntes de sacrifício.

É importante perceber, contudo, que a idéia da prosperidade, trazida pela Teologia que leva esse nome, não se circunscreve ao campo da teologia. A idéia da prosperidade teve expressão, também, na teologia, mas trata-se de um modo de subjetivação que o próprio capitalismo produz e que se manifestou como força de contágio por diversas instâncias. Poderíamos arriscar a dizer que se trata de uma idéia que se alia a uma nova forma de produção de espiritualidade que tem dado início a partir da segunda metade do século XX.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 42-43.

⁵⁷⁵ “What I confess I possess”. O artigo na internet trata-se de um resumo de um dos capítulos do livro *Christianity in Crises*, pelo próprio autor. Hank Hanegraaff, *What's wrong with the faith movement*, <http://www.equip.org/free/DC755-1.htm> Acesso em 30.11.05.

Mas lembremos que as configurações sociais não acontecem em blocos, são, sim, processos (des)contínuos. Neste sentido, a Teologia da Prosperidade pode ser compreendida como processos de (des)continuidade que tem antecedência nas Ciências da Mente, na Ciência Cristã⁵⁷⁶, na literatura do Pensamento Positivo⁵⁷⁷ e espiritualidade da Nova Era. Assim, podemos ver essas mesmas idéias com outras formas de expressão, como pensamento positivo, disseminadas pelo social através de livros e conferências de auto-ajuda cujo objetivo é “ensinar” os indivíduos a terem o sucesso pessoal e econômico. Idéias que não se encontram apenas em grande parte da literatura do mundo capitalista – que “descobre” o desejo como meio de produção de riqueza – mas que também compõe com as religiosidades da segunda metade do século XX. Neste sentido, podemos ver a idéia da prosperidade e sucesso individual como dispositivo de mudança não apenas no meio evangélico, mas também no Espiritismo⁵⁷⁸, o que surpreende à primeira vista, considerando que a caridade é um dos pilares centrais na crença espírita do processo de evolução.

A pregação da IURD, baseada na teologia da prosperidade, defende que todos devem buscar o sucesso, o bem-estar, a riqueza porque Deus quer isso para seus filhos. A pobreza, a falta de saúde e sucesso é resultante das ações demoníacas. O oposto é sinal de benção divina. Como costuma exemplificar Edir Macedo, ele, como pai, quer dar as melhores coisas às suas filhas. E, se ele gostaria de dar o melhor às suas filhas, Deus muito mais quer dar aos seus filhos o melhor. E se Deus é um pai rico, porque é o dono do mundo, seus filhos também devem sê-lo.

Num sermão disponibilizado no site da IURD, escrito pelo bispo Romualdo Panceiro, um dos principais líderes da IURD, pode-se ver as idéias da Teologia da Prosperidade aí condensadas, por exemplo, basta desejar e ter fé ativa (significa sacrificar, como se pode ver no exemplo do cego, mencionado em seu sermão). Contudo, o desejo e a busca de sua realização são experiências individuais, e não devem ser compartilhadas, mas vividas entre o

⁵⁷⁶ A Ciência Cristã teve sua primeira literatura publicada em 1875: *Ciência e Saúde com a chave das Escrituras*. Trata-se de um movimento que estabelece a cura das mais diversas doenças através da mente, e teve ampla divulgação, sobretudo nos Estados Unidos, através de sua fundadora Mary Baker Eddy.

⁵⁷⁷ Podemos citar a literatura de Norman Vincent Peale, Og Mandino, Lair Ribeiro, entre outros.

⁵⁷⁸ Sobre a mudança na orientação do Espiritismo a partir das idéias da prosperidade e sucesso pessoal, ver o interessante trabalho de Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, 2003. No capítulo onde discorre sobre “A ética da prosperidade”, Stoll aponta a mudança entre o Espiritismo pioneiro de Chico Xavier e o Espiritismo contemporâneo de Luiz Gasparetto. Ela mostra que enquanto o modo de “ser espírita” de Chico Xavier colocava ênfase no sofrimento, no sacrifício, na renúncia, na pobreza: desapego, na caridade e na literatura de “consolação”, o modo de “ser espírita” contemporâneo, de Gasparetto, enfatiza a felicidade, o prazer, a auto-realização, a prosperidade, a auto-ajuda, e a literatura de “auto-ajuda”. Sandra Jacqueline STOLL, *Espiritismo à brasileira*, p. 274.

indivíduo e Deus. É preciso “tomar posse” das bênçãos de Deus, e isso é uma experiência individual. Diz ele:

a fé é o botão de "start" para a realização do seu sonho. Deus lhe deu a fé, que é o poder divino dentro de você. É essa força que lhe dá condições de transformar todos os seus sonhos em realidade. Todavia, é preciso estar atento para que nada e ninguém venha a desviá-lo do seu objetivo. A própria palavra de Deus alerta: "O que guarda a boca e a língua guarda a sua alma das angústias" (Provérbios 21.23). Ou seja, você não deve contar seus sonhos e projetos a ninguém, a não ser ao próprio Deus. Talvez esse seja o seu problema: guardar a boca e a língua. Afinal, quantas vezes você começou a andar com disposição rumo a um objetivo, mas dividiu o seu sonho com alguém em quem confiava e uma palavra dessa pessoa o desanimou? Quando Deus livrou seu povo da escravidão no Egito e mandou que atravessassem o deserto rumo a Canaã, prometeu ser com eles. Mesmo assim, o povo teve que enfrentar a sede, a fome, as serpentes e uma série de inimigos. Porém, todas as dificuldades encontradas no deserto serviram de preparação para que, ao chegar à terra prometida, o povo estivesse apto a lutar e vencer seus maiores inimigos – os gigantes – e assim, tomar posse do leite e do mel de Canaã. Assim como o cego, o povo de Israel teve que fazer uma escolha: crer ou não na Palavra de Deus. Os que creram, lutaram e conquistaram. Já os que não creram, pereceram pelo caminho. Caro leitor, Deus não lhe chamou para coisas pequenas. Afinal, Ele é grande e coloca em nossos corações sonhos compatíveis com sua grandeza. Aquele cego fez uma escolha. Ele creu na Palavra do Senhor Jesus Cristo e sacrificou-se para chegar até o tanque de Siloé, por isso, conquistou seu sonho. E você, já fez a sua escolha?⁵⁷⁹

A Teologia da Prosperidade enfatiza a experiência entre o indivíduo e Deus, exatamente o oposto da TdL que enfatiza a salvação coletiva. Macedo, criticando a TdL, e na pretensão que assume de “libertar a teologia”, já no título de seu livro, assim afirma: “O cristianismo de hoje é mais ideológico do que espiritual; muito mais de aparência do que de fatos, enfim muito mais antropocêntrico do que teocêntrico”. E ainda: “As mais modernas correntes da Teologia não pregam uma vida cristã baseada na experiência com Deus, mas nas preocupações sociais, políticas ou meramente eclesiais e dessas coisas a Igreja precisa se libertar urgentemente!”⁵⁸⁰

A experiência entre o indivíduo e Deus, para ser libertadora e expressar a prosperidade como proposta na teologia da prosperidade, tem um modelo a seguir: a realização do sacrifício, que é a objetivação da fé, a chave da libertação, único sofrimento aceitável. Diz Macedo:

Quando o homem descobre esse poder que tem dentro de si [a fé] e o coloca em prática, baseando-se na palavra de Deus, nada lhe é impossível. (...) Só depende de você! E tem mais: se você depender das pessoas para vencer, vai continuar sofrendo. É preciso que haja essa consciência! Através do poder que Deus colocou em nossos corações, podemos tornar possível o impossível! E isso inclui a solução dos problemas econômicos, o desemprego, o baixo salário etc. Através da sua fé, você pode conquistar tudo o que propuser no coração⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Romualdo PANCIRO, *A realização do seu sonho está ao seu alcance*,

<http://folha.arcauniversal.com.br/integra.jsp?codcanal=982&cod=74098&edicao=710> Acesso em 14.11.05.

⁵⁸⁰ Edir MACEDO, *A libertação da Teologia*, p. 80, 81.

⁵⁸¹ <http://www.bispomacedo.com.br/contmensagem.jsp?codmensagem=64081> Acesso em 30.11.05.

Fé, nessa forma de religiosidade, opera do mesmo modo que o “pensamento positivo” fora da religião. Mas o “pensamento positivo”, chamado então, de fé, precisa ser materializado em algo que demarque a religiosidade: o sacrifício. Desse modo, o sacrifício torna-se instrumento do pensamento positivo e traz Deus para a imanência, circunscrevendo-o no espaço da própria individualidade. Nessa troca calculada com o divino, através do dinheiro, o indivíduo se diviniza pelo poder que a troca em dinheiro lhe confere. Na sociedade capitalista onde o dinheiro tornou-se o centro organizador de toda atividade humana colocando-se como um deus, a posse do dinheiro confere “poder divino” ao seu portador. Assim, a troca em dinheiro é ocultada pela fé sacrificial. O sacrifício do dinheiro (materialização da fé) “força Deus a cumprir suas promessas. Como na sociedade, também na IURD predomina a lógica da manipulação a partir do poder do dinheiro. Deus age em consequência da doação humana”⁵⁸². Como afirma Macedo “quando pagamos o dízimo a Deus, ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a sua Palavra, repreendendo espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos acidentes, nos vícios, na degradação social e em todos os setores da atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente”⁵⁸³. Assim, o indivíduo tornado poderoso (em si mesmo), soluciona “os problemas econômicos, o desemprego, o baixo salário, etc, tudo o que propuser no coração”, sem que haja qualquer mudança na estrutura sócio-econômica.

Essas constatações nos permitem perceber importantes (des)continuidades no sentido do sacrifício. Vamos apontá-las na seção seguinte, estabelecendo aí sua articulação com as forças de narcisação, trazendo, também, para esta reflexão, as experiências individuais descritas na abertura deste capítulo.

IV - As dobras da subjetivação contemporânea e o sacrifício iurdiano

Aproveitando as histórias de vida narradas na abertura deste capítulo e a partir das dobras da subjetivação contemporâneas, iremos considerar agora, o modo como a proposta de sacrifício da IURD se apresenta às subjetividades como algo legítimo. Norteia essa reflexão a seguinte pergunta: De que modo a proposta de sacrifício da IURD liga-se à subjetivação contemporânea em relação às forças de narcisação?

⁵⁸² Oneide BOBSIN. *Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência?* p. 27.

⁵⁸³ Edir MACEDO, *Vida com abundância*, p. 79.

Para esclarecer essa questão iremos evidenciar nas dobras da subjetivação contemporânea, o modo como se articula aí, o sacrifício iurdiano.

Primeira dobra: O culto ao corpo

Ao longo desse capítulo, temos visto o quanto e de que forma o sacrifício inscreve-se no corpo, segundo diferentes formações históricas. Em relação à configuração contemporânea, esta já “corporificou” os vários sentidos do sacrifício, e em função mesmo desse processo de naturalização do sacrifício, várias de suas formas tornam-se ocultadas, por exemplo, o sacrifício humano cotidianamente realizado em nome do mercado. Além disso, na dimensão consciente, constata-se uma recusa do sacrifício pelo outro. Mas, sendo a subjetividade uma dobra do fora, o sacrifício corporificado pelo social encontra-se também na subjetividade em seu paradoxo: como “natural” e como recusa. Participamos, todos, da estrutura sacrificial capitalista já denunciada pela Teologia da Libertação.

Mas se há na contemporaneidade uma recusa ao sacrifício, como compreender o sacrifício proposto pela IURD e aceito por milhares de pessoas que dão o testemunho de sua eficácia? É claro que há um contingente que experimenta essa prática sem sucesso. Contudo, os depoimentos selecionados na abertura desse capítulo mostram histórias de quem afirma ter sido beneficiada por essa forma de experimentação religiosa.

Essas histórias de vida são muito mais do que “ilustrações”. Elas não serão retomadas aqui como perspectiva individual para explicar o social nem o oposto disso. Mas elas confirmam que quando se fala em subjetivação não se fala de um sujeito particular. Fala-se de *processos*, de *invenção de modos de existência*. E é isso que podemos constatar pelas histórias de vida aqui narradas: elas expressam o processo de subjetivação produzido na contemporaneidade e a religiosidade experimentada como proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus. Vejamos, então, como o sacrifício aparece no corpo na contemporaneidade.

O corpo chega à contemporaneidade bastante valorizado. O corpo tem “valor no/de mercado” e existe um verdadeiro mercado voltado para o corpo: desde o campo da estética (controle físico, alimentação, cirurgia, moda), passando pela saúde, bem-estar, felicidade e prazer do corpo. O corpo é centro de preocupações e cuidados em excessos, caracterizando o que se pode chamar de “culto” ao corpo.

Faz parte do culto ao corpo a permanente busca de sensação de bem-estar e felicidade.

Assim, as pequenas desestabilizações detectadas pelo corpo sensível são decodificadas como ameaça, como perigo. E se o corpo encontra no social algo que lhe dê respaldo para significar e conter essa desestabilização, esse algo se torna aceito, pois o que não se quer é viver a experiência de desestabilização desse corpo – que pode tomar a dimensão, inclusive, da sensação de fragmentação e de ameaça de morte.

Neste sentido, torna-se muito comum a experiência de esvaziamento, de ameaça de fracasso, de enlouquecimento e até de morte. É aqui, então, que a explicação da possessão de espíritos e demônios parece fazer sentido. O mal, vivido no corpo tem uma origem externa. São os demônios⁵⁸⁴ que dele se apossam. Desse modo, a etiologia das doenças, das depressões diversas, das dores físicas sem explicação, do medo sem motivo aparente, da raiva, do sentimento de humilhação e vergonha, todos esses sentimentos ganham sentido quando estabelecido seu vínculo aos demônios, ao exterior do corpo-objeto de adoração.

Nas três histórias narradas, a depressão é comum. Também a humilhação, a raiva, o sentimento de inferioridade, a falta de vontade afirmativa, todos esses sintomas vem “cobrir” de vergonha esse corpo que perde a vontade de viver.

“Eu me sentia apenas como uma figura de decoração... com depressão profunda...Pensei em suicídio”.

“Eu me sentia muito deprimido... nada funcionava. Era muito humilhado”.

“Eu me sentia deprimido, sozinho.. Tive vontade de matar..”

A IURD enxerga o corpo que sofre e toca esse corpo⁵⁸⁵, não o culpabiliza com noção de pecado ou falhas. Ela oferece uma explicação espiritualizada para a causa do sofrimento físico e um dispositivo para dar conta do sentimento de humilhação; da raiva projetada no outro em razão da própria vergonha; da depressão que pode ser sintoma da vergonha; da falta de vontade de viver. O dispositivo trata-se do que temos caracterizado como *sacrifício pela vergonha* (aliado ao exorcismo). A IURD afirma que é necessário realizar uma aliança com Deus através do sacrifício que supõe vergonha, não culpa de erros, falhas ou pecados. O sacrifício pela culpa (feito por Jesus) só tem sentido se conectado ao sacrifício individual pela

⁵⁸⁴ A Igreja Católica também tem se preocupado mais com a noção da possessão de demônios, atualmente. Começou a ministrar cursos de exorcismo aos seminaristas e padres e também palestras de esclarecimentos sobre o tema, para jovens católicos. Em 17.02.05 a FolhaOnline anunciava: “Itália abre o primeiro curso de exorcismo e satanismo do mundo” <http://www1.folha.uol.com.br/fofha/ilustrada/ult90u49397.shtml> Acesso em 03.03. 05.

http://www.comunidadeshalom.org.br/interatividade/emsintonia/mundojovem/formacoes/um_curso_roma_sobre_exorcismo_analisara_atual_crise.html Acesso em 01.12.05

⁵⁸⁵ O toque no corpo é literal, mas disciplinado. Os exorcismos e as orações de cura envolvem esse toque no corpo pelas mãos dos pastores e obreiras produzindo um efeito liberador das emoções, sensações, favorecendo desse modo, a conexão com a dimensão espiritual.

vergonha.

Assim, o corpo cultuado e ao mesmo tempo envergonhado, através do sacrifício torna-se divinizado, porque o desejo de mais potência direciona o corpo para o divino. Um divino encontrado em si mesmo: “eu determino”, “eu posso”, “eu não aceito”. Além disso, doenças, mal-estar, infelicidade e pobreza são associadas a Satã. Expulsá-lo do corpo e reencontrar a própria vontade de potência, expresso num “corpo que pode” traz Deus para a imanência. As forças ativas de narcisação lutam contra as reativas que querem diminuir o corpo daquilo que este pode, e estas se impõem pela vontade de potência.

Contudo, se as forças ativas são mobilizadas em um momento, no momento seguinte essa vontade de potência se volta para si mesma formando um círculo fechado. Trata-se do processo ainda em curso, das lutas entre forças ativas e reativas – e que aparece no corpo – e que tem a ver com o modo como se estabelece a relação consigo (a segunda dobra).

Segunda dobra: a flutuação permanente

A regra singular que define a relação consigo tem, na subjetivação contemporânea, a característica de “flutuação permanente”. Se no período de emergência da IURD, nas décadas de 70 e 80 essa regra se expressava na produção de um tipo de um “individualismo flexível” e, portanto, diverso do individualismo da configuração anterior, na atualidade, essa mesma regra vai produzir um hiperindividualismo. Se o hiperindividualismo é a regra que define a relação da subjetividade consigo mesmo, pouco espaço existirá para o cuidado com o outro. Poderíamos dizer, na verdade, que o hiperindividualismo não busca o “cuidado de si”, pois, a idéia de “cuidado de si” não se separa do cuidado com o outro. Poderíamos dizer, sim, que o hiperindividualismo tem seus *interesses* voltados para si mesmo. É preciso lembrar que o sentido da palavra *interesse*, na configuração capitalista de produção de subjetividade, é *indissociável do cálculo*, como já observou Mauss⁵⁸⁶.

A regra de “flutuação permanente” que define a relação consigo próprio também se estende ao corpo-instituição. Assim, é possível perceber que a flutuação permanente tem pleno funcionamento na IURD, da mesma forma como o capitalismo opera essa regra. Ou seja, adequando-se às demandas flutuantes do mercado. Esta constatação não exige grande esforço. Ela pode ser confirmada nas permanentes mudanças apresentadas pela instituição,

⁵⁸⁶ Marcel MAUSS, *Ensaio sobre a Dádiva*, p. 197.

que chegam a surpreender pela “naturalidade” com a qual são assumidas. A sensibilidade agudamente sintonizada com as necessidades de mudança de discurso e prática nos leva a estar sempre com um ponto de interrogação acerca das sempre novas pretensões⁵⁸⁷.

O hiperindividualismo, expressão das forças de narcisação que se voltam para si, é legitimado nesse modo de religiosidade que articula tais forças na proposta do sacrifício, principalmente pela ênfase que se dá à autonomia do indivíduo e na necessidade de que “cada um realize o seu próprio sacrifício”. O *interesse em si mesmo* passa a ser visto como *condição para a prosperidade*. Neste sentido, tenta-se *acionar* este interesse como sendo a vontade de potência presente em cada um. Isto explica, de certo modo, a exclusão violenta de uma mendiga, de um dos templos da IURD, conforme descrito na abertura deste capítulo, pois, a proposta de sacrifício da IURD não é para os que se encontram “despregados” do tecido social. Castel observa que

O vagabundo é um ser absolutamente desengatado (desfiliado) Só pertence a si mesmo e não é “o homem” de ninguém, nem pode se inserir em nenhum coletivo. É um puro indivíduo e, por isso, completamente despossuído. É individualizado a tal ponto que está superexposto: desprende-se do tecido encorpado das relações de dependência e interdependência que estruturam a sociedade. Efetivamente o vagabundo pagou muito caro por essa ausência de lugar que o situa do outro lado do espelho das relações sociais⁵⁸⁸.

A observação de Castel de que o vagabundo situa-se “*do outro lado do espelho das relações sociais*” junta-se à nossa percepção de que o ajuntamento de uma massa de indivíduos⁵⁸⁹ nas reuniões da IURD tem a função de espelhamento e legitimação do desejo socialmente produzido de prosperidade, capacidade de consumo e felicidade.

⁵⁸⁷ Apesar da IURD ter lançado as Doutrinas da Igreja Universal, em 3 pequenos volumes, em 1998, percebe-se que sua prática discursiva não se fixa em uma tradição teológica assumida. A IURD sempre incorpora novas práticas que se mostrem efetivas no alcance do indivíduo. Por exemplo, ela já tem incorporado em suas práticas, o dia da “troca de anjo” – caso o indivíduo não esteja contente com a atuação do seu anjo da guarda. Também a numerologia, nas Sessões do Descarrego. Uma mudança bastante significativa pode ser constatada no direcionamento do seu periódico semanal Folha Universal”, a partir de 2004. Antes, o jornal, com objetivo de evangelização, apresentava muitos testemunhos, notícias sobre as atividades da igreja, orientações aos fieis, etc. A partir de 2004 seu conteúdo é marcadamente político. Traz notícias sempre atuais (e muito críticas) sobre a atuação dos governos federal e do estado do Rio de Janeiro, com mais espaço também para os políticos da IURD e uma coluna semanal do Senador Marcelo Crivella, bispo da IURD, sobrinho de Macedo, que já não traz mais, como anteriormente, uma palavra de caráter religioso. Sua coluna trata sempre de situações voltadas para a política, com críticas ao governo, embora sem apresentar alternativas práticas às críticas apresentadas. Outra mudança: a criação de um partido político. Anteriormente os políticos lançados pela igreja faziam parte de partidos diversos, embora a maioria fosse do PL. Agora, a igreja assume um partido. Tomo como real a possibilidade de que Crivella seja lançado, no futuro, como candidato à Presidência da República.

⁵⁸⁸ Robert CASTEL, *As metamorfoses da questão social*, p. 597-598.

⁵⁸⁹ A IURD parece ter consciência muito clara do efeito das reuniões que ajuntam um grande número de pessoas. E esta tem sido sua prioridade – para fazer funcionar com mais eficácia o papel de espelhamento do grupo. Entretanto, as várias reuniões durante o dia, em todos os seus templos, não são sempre cheias, mas têm uma outra função: a de recrutamento, através de sua disponibilização permanente como igreja que acolhe todos os que a procura, em qualquer momento do dia, muito ao contrário da maioria absoluta dos templos que se encontram fechados a maior parte do tempo, abrindo suas portas em poucos horários semanais.

A proposta da IURD em relação à população que sofre não se restringe como em seus primórdios, apenas à classe empobrecida. Isso pode ser constatado não apenas pelas histórias narradas, mas por diversas evidências, como o luxo de vários de seus templos e a expansão de seus estacionamentos privados para uso dos fiéis (em localizações privilegiadas), apenas para citar alguns exemplos. Contudo, a participação nas reuniões, dentro de seus templos, apesar de receber pessoas das mais variadas crenças e classes sociais, é reservada a quem ainda não esteja absolutamente “desengatado do social”.

A história narrada no início deste capítulo choca não só pela violência, mas também pela justificativa apresentada: *a violência a esse outro que não é meu espelho não é a um outro senão um demônio*. As forças reativas de narcisização que se voltam para si mesmas, impedem o reconhecimento desse outro como semelhante. No hiperindividualismo, onde não existe cuidado, mas apenas auto-interesse, o outro só pode ser reconhecido quando é *espelho do eu*. A diferença que o outro aponta, dessensibiliza o indivíduo que se reconhece apenas em seus espelhos. A violência não apenas passa a ser aceita como também justificada. O outro diferente, não afirmado em sua diferença como um humano semelhante, tem sua diferença duplamente negada e sofre duplamente a violência. Uma porque se lhe nega a própria humanidade. A outra porque negando-lhe a humanidade, nega-lhe também a violência praticada, afinal não foi um ser humano quem sofreu a violência, já que a violência foi dirigida ao demônio.

Situação semelhante, de expulsão de mendigos das reuniões, já foi observada por pesquisadores sobre a IURD em outros países, como vemos no relato do etnólogo Yvan Droz, a respeito da IURD no Quênia:

Mendigos e vagabundos são excluídos do culto: eles não devem incomodar os fiéis com sua aparência ou com seus pedidos insistentes de esmola. Entretanto, os pobres, sejam eles mendigos ou crianças de rua, são alimentados pela Igreja Universal. Ao meio dia, ela oferece – na medida de suas possibilidades – refeições aos miseráveis enquanto prega o Evangelho. Os pobres não são, portanto, abandonados à própria sorte, mas devem ficar no seu lugar, fora dos muros da igreja. De fato, o público visado pela Igreja Universal é composto de indivíduos ‘apresentáveis’, livres dos laços familiares e capazes de cumprir suas necessidades... e as da Igreja⁵⁹⁰.

A Igreja Universal possui uma instituição de assistência social em São Paulo, conhecida como ABC (Assistência Beneficente Cristã)⁵⁹¹ e mesmo no Brasil e em vários

⁵⁹⁰ Yvan DROZ, *A Igreja Universal no Quênia*, p. 119.

⁵⁹¹ Organizada na mesma época que a Fábrica da Esperança, do pastor presbiteriano, Caio Fabio. A rivalidade de Caio Fabio e Edir Macedo foi uma questão bastante divulgada no meio evangélico. Caio Fábio era um opositor público da Igreja Universal, não a reconhecendo como igreja cristã. Na época da criação da Associação Brasileira das Igrejas Evangélicas, por iniciativa de Caio Fábio, este não permitiu a participação

países, ela tem se apresentado, junto ao slogan “*Pare de Sofrer*”, o “*Centro de Ajuda Coletiva*”. Assim, André Corten, cientista social canadense, faz uma observação bastante pertinente em relação à assistência social oferecida pela IURD na África do Sul. Ele percebe que

o espírito de desafio e de risco, ensinado pela Igreja Universal, reforça a confiança em si mesmo. Garante ser possível sair da condição de assistência, que a Igreja Universal assegura paralelamente por meio de suas obras, para atrair novos recrutas. A IURD é conhecida pelo seu *Stop Suffering Help Center*, que vem em socorro, em circunstâncias às vezes contestadas, das categorias mais miseráveis da população. Os adeptos são chamados a se distinguir pelo fato de dispensarem tal ajuda. Primeiro sinal de sucesso social, encorajado nas pregações⁵⁹².

Numa configuração social onde o hiperindividualismo é a regra, até mesmo dos mais carentes exige-se, como pontuado acima por Corten e também observado por Castel, que estes “enfrentem com seus próprios meios os sobressaltos da sociedade industrial” (ou pós-industrial).

É claro que a situação descrita não se trata de algo que seja freqüente na IURD. Mas ela é trazida aqui para pontuar que a produção do hiperindividualismo implica na produção, também, da violência, porque dilui os laços humanos. Mas não apenas produz violência. Leva também à aceitação dela – sobretudo quando dirigida ao outro que não seja espelho do eu. O hiperindividualismo enlaça as forças reativas de narcisização e empobrecem a subjetividade, a própria vida.

As três histórias confirmam a busca da auto-afirmação enquanto indivíduo voltado para si próprio, para seus desejos, suas metas, seus sonhos de consumo:

“Tentei falar dos meus problemas, mas o pastor não me ouvia, apenas perguntava: já pegou o envelope?” Parei de questionar os sacrifícios e comecei a ouvir... Deixei a comiseração”. “Os pastores e obreiras não se misturam com o povo. Apenas fazem a oração de libertação e incentivam a oferta. Você tem de acreditar ou não. Mas é impressionante como Deus responde à sua fé e não à sua comiseração”

“Sou cabeça. Tenho de abrir o meu próprio negocio”.

“Sou cabeça e não cauda. Eu é quem tenho de dirigir isso aqui, porque sou cabeça e não cauda”.

“Minha perspectiva de vida agora é a mesma de Abraão e Moisés [honra e riqueza].Tenho metas a alcançar na vida”.

O vínculo com o outro é reduzido à identificação com o outro enquanto espelho dos

da IURD – que decidiu então criar uma organização semelhante, paralela. Também criticado por Caio Fábio a respeito da arrecadação de dinheiro e ausência de obras sociais, a IURD criou, então, nessa ocasião, a Associação Beneficente Cristã.

⁵⁹² André CORTEN, *A Igreja Universal na África do Sul*, p. 143.

próprios sentimentos e da própria situação. Para isso servem os testemunhos na TV, nas reuniões, nos jornais. Confirmam também a legitimidade do desejo, mas, sobretudo, confirmam a eficácia do sacrifício e dão consistência de verdade à terceira dobra.

Terceira dobra: o pensamento único como critério de verdade

A terceira dobra diz respeito à relação do saber com a verdade. Neste sentido, o “pensamento único” tem sua realização mais plena agora no século XXI, embora já esteja em curso desde a década de 70.

O culto contemporâneo de si, valorizando a experiência individual e intimista – pois ela permite o conhecimento de si e, portanto, o estabelecimento de um *eu ideal* a ser alcançado – alia-se ao *pensamento único*, que dita esse ideal que determina o que tem e o que não tem valor (e o que tem valor é a capacidade de consumo, a propriedade, as sensações de bem-estar e a felicidade). Em outras palavras, o pensamento único, estabelece um “ideal de indivíduo” a partir do mercado. No pensamento neoliberal predomina a verdade de que não há outro caminho fora das regras ditadas pelo mercado e pelo lucro.

Essa dobra, junto com a produção do hiperindividualismo, coloca sobre o indivíduo (e somente sobre ele), a responsabilidade sobre seu sucesso e/ou seu fracasso. Do mesmo modo, o sacrifício iurdiano, além de ser individual, sua eficácia depende unicamente do indivíduo. Nesse caso, se este teve ou não fé suficiente para fazer o sacrifício funcionar.

O cientista da religião, Jung Mo Sung, observa que

na versão liberal da teologia da retribuição, o todo poderoso e onisciente juiz não é mais Deus ou deuses das religiões tradicionais, mas sim o mercado. Pois, segundo os neoliberais, é ele que distribui de modo mais justo as riquezas e as rendas de cada pessoa conforme a sua capacidade e merecimento. E essa distribuição não pode ser questionada, limitada ou modificada pelas intervenções do Estado ou dos movimentos sociais⁵⁹³.

Assim, o sucesso econômico, ao tornar-se critério da decência e da dignidade humana empobrece a subjetividade e a própria vida, pois o dinheiro passa a ter um fim em si mesmo e Deus se torna o meio (através do sacrifício) para alcançar este fim. O próprio Deus toma as feições do mercado e atua em semelhante modo. Desaparece o Deus da graça e do amor para

⁵⁹³ Jung Mo SUNG, *A crise do cristianismo e a crise do mundo*, <http://www.revistamissoes.org.br/animacao/textos/13/index.php> Acesso em 30.11.05.

dar lugar a um deus que exige sacrifícios e se alimenta de dinheiro. Frente ao homem divinizado Deus se torna humanizado. Mas esta lógica é ocultada no sacrifício que afirma que se trata de materialização da fé, de entrega e desprendimento de si a Deus, conforme vemos reproduzida nos discursos dos fiéis, ao se referirem à sua própria experiência pessoal.

“Sacrificar é provocar uma resposta de Deus para fazer uma transformação na sua vida”.

“Sacrificar é se desprender dos bens materiais. É a expressão da fé genuína que mostra desprendimento das coisas, não é uma fé interesseira”.

“Se você quer receber algo de Deus, dê uma oferta, isso faz milagres”.

“Sou fiel nos dízimos e ofertas e faço os sacrifícios porque fui ungida para ser uma vencedora”.

O pensamento único produz um processo de naturalização da lógica do mercado, do lucro, do consumo, do interesse voltado a si mesmo, da desconsideração com o outro, de uma certa dessensibilização em relação à violência cotidiana quando esta não se volta diretamente a si. Tudo isso, ao se tornar “natural”, legítima, também, a proposta de sacrifício que funciona dentro da mesma lógica e possibilita ao indivíduo lidar com sua vergonha, com sua necessidade de afirmar-se como si próprio, com a necessidade de ser confirmado em sua potência.

“Os sacrifícios mudam a vida em todos os sentidos. Hoje eu gosto de viver e tenho metas”.

“Aprendi a ter positividade, fé diante de Deus, diante da vida”.

“Hoje não sou mais uma figura decorativa... sinto paz”

Estas constatações sobre o modo de operacionalidade do sacrifício nos levam a perceber que o culto contemporâneo de si, o hiperindividualismo e o pensamento único encontram-se alinhados com a proposta de sacrifício da IURD. E é precisamente isto, então, que permite que no espaço de expressão de uma vivência religiosa que se apresenta com sentido na sociedade neoliberal, se opere a dupla captura própria da subjetivação capitalística contemporânea.

Quarta dobra: a crise permanente

A dupla captura atualiza-se na contemporaneidade através da idéia de *crise permanente*. Já vimos que o capitalismo para bem funcionar, precisa “desarranjar” sempre. Assim, a crise permanente, mais do que uma “*idéia*”, torna-se realidade concreta. E produz muito sofrimento. Freud já nos mostrou que o sofrimento leva a subjetividade a voltar-se para si mesma. E na IURD, esse espaço público dos sofrimentos está aberto, em princípio, a todos.

Como afirma RS, na história que nos narra, “*a pessoa que entra para a IURD passa por duas fases distintas: a primeira é a do acolhimento da derrota... a segunda é a do completo desprendimento, que tem a ver com a teologia da prosperidade*”. Está aqui a síntese da dupla captura: o “acolhimento da derrota” e a proposta do sacrifício. A “convocação” do indivíduo para que saia de uma posição de vitimização favorece à resistência à situação de sofrimento. Mas simultaneamente a essa convocação apresenta a “única saída” ao sofrimento: o sacrifício para obtenção da prosperidade (manifestação de riqueza e posse do dinheiro) como alternativa única e individual.

A dupla captura funciona na crise permanente (e generalizada) produzindo novos sofrimentos e demandando novas formas de libertação. Contudo, o modo de subjetivação capitalística ao embaralhar os códigos e fornecer respostas que “acalmam” as subjetividades, ainda que sem transformação das estruturas geradoras de sofrimento, as saídas oferecidas como libertação da crise acabam por fortalecer ainda mais o poder do capitalismo, pois mascaram as soluções e mantêm as mesmas estruturas produtoras de sofrimentos. Mas isto não é o ponto mais importante nesta questão, pois estruturas geradoras de sofrimento estarão sempre presentes, ainda que sempre modificadas. O importante é reconhecer que

a tensão é parte do movimento da vida e que apenas momentaneamente ela se apazigua, mas que isso só acontece de fato quando se faz um território singular que absorve as intensidades e se oferece como forma para seus signos, ainda que fugazmente. Muito diferente dos territórios-padrão do capitalismo, que por mais atraentes, são vazios de vida, o que faz com que a tensão nunca se apazigue pois persiste a sensação de não participar da construção da existência, de não pertencer a nada e de que a vida não tem sentido⁵⁹⁴.

As pessoas buscam a experiência religiosa oferecida pela IURD principalmente “pela sua forma de abordar os problemas da vida privada”, como aponta uma pesquisa das antropólogas Mariz e Machado⁵⁹⁵. As autoras observam que a IURD destaca-se do Movimento Católico de Renovação Carismática (MRCC) e também das Comunidades Eclesiais de Base sobretudo por sua ênfase nas questões privadas. Contudo, também o MRCC enfatiza, tal qual a IURD as questões privadas e o discurso sobre o demônio. Para as autoras, a principal diferença está em que no MRCC se recebe apoio emocional (aumento da auto-estima) e constroem-se redes de solidariedade. Na IURD a solução também se volta ao resgate da auto-estima, no empoderamento individual, e o mal-estar e o incômodo são interpretados

⁵⁹⁴ Suely ROLNIK, *A vida na berlinda*, http://ut.yt.t0.or.at/site/index.php?option=com_content&task=view&id=173&Itemid=112. Acesso em 30.11.05.

⁵⁹⁵ Maria das Dores C. MACHADO e Cecília L. MARIZ, *Mulheres e prática religiosa nas classe populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos*, p. 76.

dentro de uma perspectiva individual, desvinculada do social, mas sem culpar o indivíduo, pois, a pobreza e a infelicidade são causados pelos demônios, e assim a solução proposta volta-se para a dimensão individual⁵⁹⁶.

As autoras concluem a pesquisa mostrando que a Teologia da Prosperidade, sendo “pano de fundo do discurso IURD” não apenas aponta soluções a “problemas materiais mais urgentes”, mas favorece também,

uma redefinição na conduta econômica, que pode reverter em melhorias para o grupo familiar, na medida em que esse compromisso com o dízimo implica um cálculo e gerência mais controlada dos recursos familiares e legítima religiosamente a busca do dinheiro. Ganhar mais dinheiro adquire o status de missão divina. Além de alterar a agenda de consumo, que leva ao abandono dos gastos com bebidas e cigarros, essa teologia estimula a transformação das mulheres em agentes economicamente ativos. Tal ideologia está em total consonância com os processos sociais e econômicos mais amplos⁵⁹⁷.

Mariz e Machado observam ainda, que, enquanto a TdL aponta uma libertação política, a TL aponta uma busca de autonomia econômica. Os relatos confirmam as conclusões das autoras.

“Quando a IURD ensina que ‘você é cabeça’, isso o faz pensar: tenho de abrir o meu próprio negocio”.

“ Meu objetivo profissional é levar pessoas a buscar o sucesso... E agora tenho metas a alcançar na vida”.

“Tenho de tomar a frente, porque sou cabeça. Eu é quem dirijo tudo isto aqui”.

Apesar do sucesso relatado, o estado de felicidade não é permanentemente: *“foram 3 4 anos de verdadeira felicidade, de muita prosperidade”*. Como vimos, as desestabilizações são parte da possibilidade de afirmação criadora da vida.

O pensamento único que dita um modo único de felicidade e envergonha a subjetividade que não alcança tal padrão, leva a necessidade também de sacrifícios permanentes. O sacrifício em valor monetário para manter o estado de felicidade e afastar a desestabilização pode se apresentar como saída criativa, mas também pode ser uma expressão do triunfo das forças reativas de narcisização. Fugir da dupla captura para afirmar a vida, fora do sacrifício como modo de vida, torna-se um desafio da subjetivação contemporânea, com (e sem) o auxílio da religião.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 80-82.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 83.

V - Considerações em processo

Vimos ao longo deste capítulo que o sentido do sacrifício saiu da dimensão religiosa que envolvia a vida, para impregnar-se no cotidiano de um modo de existência que agora separa a dimensão religiosa da dimensão da vida. A proposta sacrificial da IURD parece pretender fazer essa conexão entre vida e sacrifício. Contudo, o modo de vida pressuposto nessa prática tende a limitação mesma da vida em função dos ditames de um ideal de autonomia cujo vetor se sustenta no auto-interesse e na auto-afirmação de si como indivíduo. Aparentemente, trata-se de um sacrifício cuja ênfase se coloca no movimento *anabatic*. Entretanto, um sacrifício sobre bases tão capitalísticas levanta a suspeita se esse movimento que busca “provocar uma resposta de Deus” (*upward* - ação-da-criatura dirigida a Deus) não reduz Deus à própria criatura humana, num processo que ao mesmo tempo “hominiza” Deus e diviniza o ser humano. Para a IURD, o sacrifício de Cristo não foi definitivo. O sacrifício de Cristo não é por si só *katabatic* (*downward*: ação-de-Deus dirigida à criatura). Ele o é à medida que se paga esse sacrifício com outros, a partir da idéia humana de reciprocidade, de troca de interesses e, de preferência, de lucro nessa troca (“*you will receive in double what you give for God*”). Parte-se do pressuposto que o movimento *katabatic* não exige a simples aceitação da graça pela fé. Tem-se a idéia de que é preciso “completar” o movimento *downward-upward*. A fé não é usada para receber a graça. Ela é usada como instrumento de manipulação divina, inutilizando o movimento *katabatic* já realizado. O poder de mudança de vida pelo sacrifício não se encontra no sacrifício já realizado por Cristo, mas sim, no poder do sacrifício realizado pelo indivíduo para provocar Deus. Esse é o sacrifício que tem valor. Pode-se suspeitar, assim, se esse sacrifício ao invés de vertical como pretende ser, não começa e termina no próprio ser humano, imanentizando Deus e reduzindo a dimensão do sacrifício ao próprio eu, simbolizando um “investimento no próprio eu”.

A Teologia da Libertação, por sua vez, ao interpretar o sacrifício de Cristo como “ideal ético”, não apenas trouxe o divino para a imanência como, também, horizontalizou o sacrifício, como podemos constatar na palavra de Boff:

se a vida humana se articula sacrificialmente então podemos dizer que ela se manifestou de forma definitiva e escatológica em Jesus Cristo. Por isso ele é o sacrifício perfeito e a salvação presente. Salvação é a completa hominização. Completa hominização é poder extrapolar totalmente de si e abandonar-se radicalmente a Deus a ponto de ser um com Ele. O sacrifício representa por excelência essa dimensão e assim realiza a completa hominização e a salvação plena do homem. Jesus Cristo realizou isso e convida os homens, com os quais é ontologicamente solidário, a fazerem o mesmo. *Na medida desta realização é que somos*

*salvos*⁵⁹⁸.

Na contemporaneidade, entretanto, com a produção do hiperindividualismo, o sacrifício horizontal não apenas perde o sentido, ele é recusado. Cada um busca individualmente construir sua própria sensação de bem-estar e felicidade tanto como direito, como também como dever, e como se fosse possível independentemente de qualquer outra coisa, senão unicamente da vontade e esforços próprios.

A sensação de bem-estar e felicidade proposta pela IURD parece ser uma promessa real para muitos, enquanto tantos outros se sentem enganados por uma religiosidade com promessas vazias. As dobras da subjetivação contemporânea conclamam a necessidade de políticas de subjetividade que funcionem como dispositivo das forças ativas de narcisação, a fim de que a subjetividade busque o cuidado de si que necessariamente implica no cuidado do outro, numa cumplicidade recíproca de criação afirmativa da vida.

⁵⁹⁸ Leonardo BOFF, *Paixão de Cristo, paixão do mundo*, p. 118.

Capítulo V

Corpo e Sacrifício - Para uma teologia do presente

I – Síntese das dobras da subjetivação e o sacrifício

II - Culpa e vergonha: um novo desafio à Teologia

III - A experiência religiosa contemporânea e o narcisismo reativo

IV - Uma nova forma de experimentação religiosa?

V - Considerações finais

VIII século a.C. - Palavras do profeta Isaías⁵⁹⁹: O sacrifício de Cristo profetizado

“Eis que o meu servo procederá com prudência; será exaltado, e elevado, e mui sublime.

Como pasmaram muitos à vista dele (pois o seu aspecto estava tão desfigurado que não era o de um homem, e a sua figura não era a dos filhos dos homens),

assim ele espantará muitas nações; por causa dele reis taparão a boca; pois verão aquilo que não se lhes havia anunciado, e entenderão aquilo que não tinham ouvido.

Quem deu crédito à nossa pregação? e a quem se manifestou o braço do Senhor?

Pois foi crescendo como renovo perante ele, e como raiz que sai duma terra seca; não tinha formosura nem beleza; e quando olhávamos para ele, nenhuma beleza víamos, para que o desejássemos

Era desprezado, e rejeitado dos homens; homem de dores, e experimentado nos sofrimentos; e, como um de quem os homens escondiam o rosto, era desprezado, e não fizemos dele caso algum.

Verdadeiramente ele tomou sobre si as nossas enfermidades, e carregou com as nossas dores; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus, e oprimido.

Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões, e esmagado por causa das nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados.

Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas, cada um se desviava pelo seu caminho; mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós.

Ele foi oprimido e afligido, mas não abriu a boca; como um cordeiro que é levado ao matadouro, e como a ovelha que é muda perante os seus tosquiadores, assim ele não abriu a boca.

Pela opressão e pelo juízo foi arrebatado; e quem dentre os da sua geração considerou que ele fora cortado da terra dos viventes, ferido por causa da transgressão do meu povo?

28 d.C. - A crucificação de Jesus

Nisso, pois, Pilatos tomou a Jesus, e mandou açoitá-lo.

E os soldados, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lha sobre a cabeça, e lhe vestiram um manto de púrpura; e chegando-se a ele, diziam: Salve, rei dos judeus! e davam-lhe bofetadas.

Então Pilatos saiu outra vez, e disse-lhes: Eis aqui vo-lo trago fora, para que saibais que não acho nele crime algum.

Saiu, pois, Jesus, trazendo a coroa de espinhos e o manto de púrpura. E disse-lhes Pilatos: Eis o homem!

Quando o viram os principais sacerdotes e os guardas, clamaram, dizendo: Crucifica-o! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Tomai-o vós, e crucificai-o; porque nenhum crime acho nele.

Responderam-lhe os judeus: Nós temos uma lei, e segundo esta lei ele deve morrer, porque se fez Filho de Deus. Ora, Pilatos, quando ouviu esta palavra, mais atemorizado ficou;

Ora, era a preparação da páscoa, e cerca da hora sexta. E disse aos judeus: Eis o vosso rei.

Mas eles clamaram: Tira-o! tira-o! crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Hei de crucificar o vosso rei? responderam, os principais sacerdotes: Não temos rei, senão César. Então lho entregou para ser crucificado.

Tomaram, pois, a Jesus; e ele, carregando a sua própria cruz, saiu para o lugar chamado Caveira, que em hebraico se chama Gólgota, onde o crucificaram, e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio.

E Pilatos escreveu também um título, e o colocou sobre a cruz; e nele estava escrito: JESUS O NAZARENO, O REI DOS JUDEUS. Muitos dos judeus, pois, leram este título; porque o lugar onde Jesus foi crucificado era próximo da cidade; e estava escrito em hebraico, latim e grego⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Isaías 52.13 a 53.8.

⁶⁰⁰ João 19.1-8 e 14-20.

No primeiro capítulo deste estudo, estabelecemos o *parti-pris* que nos serviu de suporte para a reflexão e explicitamos a tese que orientou o trabalho: “a *prática do sacrifício (como proposta pela IURD) encontra-se estreitamente vinculada ao narcisismo no modo como este é experienciado na contemporaneidade*”. *Esta experiência de narcisização própria da contemporaneidade é condição e essência da prática do sacrifício iurdiano*”.

Assim, no segundo capítulo buscamos compreender as condições de emergência da IURD colocando em evidência o campo de inscrição que possibilitou a emergência da IURD nas dobras da subjetivação contemporânea. No terceiro capítulo, analisamos a prática discursiva do sacrifício, como proposto pela IURD, buscando entender a própria experiência religiosa que se constrói nessa prática sacrificial. Essa análise permitiu-nos compreender que o fundamento do sacrifício iurdiano tem suas bases na subjetivação capitalística. Neste sentido, as forças de narcisização que são mobilizadas nessa experiência religiosa sacrificial relacionam-se ao narcisismo reativo, expresso, sobretudo pela experiência da vergonha e na necessidade de um outro que confirme o indivíduo em sua posição desejante. Esse “outro” que reconhece e confirma como legítimo o desejo do indivíduo na sociedade capitalista, diz respeito a duas figuras: os inúmeros “outros”, anônimos e semelhantes, que se reúnem com os mesmos desejos no mesmo espaço religioso (todos com o olhar voltado para o próprio eu e para o próprio interesse), e a figura do pastor, que enquanto autoridade religiosa, “educa” o indivíduo no modelo sacrificial. Ensina-o a “agir a sua fé” - considerada inerente ao ser humano, necessitando ser colocada a serviço da construção da auto-estima. Neste sentido, a experiência religiosa embasada nesse modelo produz um modo de vida reativo que tem na prática do sacrifício uma técnica para lidar com a vergonha.

No quarto capítulo, o objetivo foi explicitar as transformações que vieram se construindo na noção de sacrifício simultaneamente à emergência de novos modos de subjetivação em diferentes configurações do social. Pontuamos as passagens que se deram no sentido do sacrifício quando do nascimento do Cristianismo, e também ao fim da Idade Média e na Reforma. Na Contemporaneidade, o olhar sobre as teologias da Libertação e da Prosperidade possibilitou-nos apreender novas passagens no sentido de sacrifício e permitiu-nos colocar em relevo a composição de forças onde tais teologias articulam a experiência religiosa e o modo de vida em cuja produção participam. Buscamos evidenciar, também, de que forma o sentido do sacrifício, como proposto pela Igreja Universal, se articula nas dobras da subjetivação contemporânea.

Então, o objetivo agora, neste último capítulo, desdobra-se em dois: o primeiro visa a

“costurar” os diferentes enfoques de cada capítulo de forma a tornar coeso o tecido onde se inscreve a própria tese que balizou nossa reflexão. O segundo, em íntima relação com o primeiro, coloca em relevo alguns fios desta trama que guardam potência de uso para tessituras futuras, especialmente no campo da Teologia – não reduzindo apenas à área da Teologia Prática.

Neste sentido, começaremos por apresentar uma síntese das dobras da subjetivação. Esta síntese veio emergindo como composição mesma ao longo do estudo, em função da utilização da estratégia genealógica como ferramenta de pesquisa. Em outras palavras, significa que foi possível compor, ainda que sinteticamente, uma “história da subjetividade” onde se encontra em relevo a singularidade do elemento religioso nos processos de subjetivação em diferentes configurações do social. E destacamos, aí, a transversalidade do sacrifício como fio que atravessa as diferentes composições. Em seguida, nossa atenção se volta à subjetivação contemporânea, suas práticas sacrificiais e os desafios para a construção de uma reflexão teológica voltada para o presente.

I – Síntese das dobras da subjetivação e o sacrifício

Vimos que a pesquisa genealógica busca pelas *condições* nas quais as instituições integram as relações de força em um campo social e manifestam seus enunciados, seus regimes de verdade e fazem emergir diferentes modos de existência.

Assim, ao buscar a comprovação da tese de que a prática do sacrifício iurdiano fundase sobre as forças de narcisação foi possível perceber que sua proposta de sacrifício estabelece-se como uma *tecnologia de poder* e como *tecnologia do eu*. Ou seja, essa técnica em poder da igreja que a administra e controla, permite ao indivíduo efetuar (com a ajuda da igreja) operações sobre o seu corpo e sua alma, pensamentos e conduta, uma “adaptação” do eu (sobretudo no que se refere às questões voltadas à auto-estima e auto-confiança) ao ideal socialmente produzido de prosperidade, felicidade, sucesso e poder.

Isto significa que a técnica do sacrifício iurdiano condensa os mesmos valores da subjetivação capitalística, quais sejam: desejo de posse do dinheiro como fim em si mesmo; interesse voltado para o próprio eu; relação com a alteridade baseada em troca de interesses; recusa ao mal-estar e desestabilização; a busca obsessiva da felicidade; e assim por diante. O

indivíduo torna-se, na subjetivação capitalística e no objetivo proposto pela técnica do sacrifício, ponto de partida e chegada de seus interesses e de sua busca de auto realização afetiva e econômica. Auto-realização entendida como busca de sucesso pessoal e bem estar físico.

Esta constatação não nos surpreende, uma vez que temos como pressuposto que a subjetividade se constitui como uma “dobra do fora”. E as dobras que compõem os modos de subjetivação são coextensivas ao próprio *campo de inscrição* onde se produzem e emergem como um conjunto de práticas, mutuamente implicadas, que constituem o arranjo do tecido social. O anel de Moebius⁶⁰¹ serve para ilustrar o modo como o fora e dentro se misturam e se (con)fundem compondo uma figura, uma forma:



Esse processo que envolve dentro e fora e que chamamos de *subjetivação*, compõe um corpo. No corpo se inscrevem “os estigmas dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; neles também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito”⁶⁰². Assim, podemos fazer uma síntese das dobras da subjetivação em diferentes formações históricas, tendo o sacrifício como expressão condensada do modo-de-ser-no-mundo de tais configurações, do seguinte modo:

⁶⁰¹ Max Bill, *Endless Ribbon*. <http://www.bluffton.edu/~sullivanm/baltimore/baltimore1.html>. Acesso em 10.01.2006.

⁶⁰² Michel FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 22.

<i>Formação histórica</i>	<i>Corpo</i>	<i>Regra singular (relação consigo)</i>	<i>Relação entre saber e verdade</i>	<i>O lado de fora (interioridade de espera)</i>
Final da Idade Média	A ansiedade corporificada	referência ao divino	A verdade sobre si é mediada pela Igreja	Forças de elevação ao infinito
Sacrifício	O sacrifício institucionalizado torna-se uma <i>tecnologia de poder</i> e é utilizado pela Igreja como técnica de dominação. Mas ele é, também, uma <i>tecnologia do eu</i> , utilizada para controlar este corpo ansioso. Nessa configuração, sua prática funciona sobre um paradoxo: visa dar conta da ansiedade corporificada, do sentimento de culpa e medo do destino e da morte, e efetiva-se na renúncia de si e na auto-depreciação. Perde-se a dimensão ética do sacrifício como cuidado de si e do outro. O sentimento de culpa e medo, projetado no outro, faz surgir uma extensa prática de sacrifícios (incluindo sacrifícios humanos) como forma de apaziguamento do medo do mal e do demônio projetado no outro.			
Reforma (Protestantismo)	O corpo-trabalhador	Poder pastoral	A racionalidade ascética como exercício da razão	Forças de elevação ao infinito
Sacrifício	O sacrifício circunscrito ao corpo terá forma de expressão pela via do trabalho. A noção de sacrifício amalgama-se à economia e torna-se ubíquo. Mantendo, ainda a noção de sacrifício como renúncia de si, esta passa a ser incorporada no cotidiano da vida. A interpretação do sacrifício de Cristo (salvação) torna-se polissêmica e implica em diferentes formas de expressão sacrificial que irão se manifestar no corpo, quer como renúncia de si, quer como busca de sucesso econômico no trabalho, e até mesmo como técnica de produção de riqueza.			
Capitalismo	Individualização dos corpos	Reificação imaterial (equivalência generalizada)	Objetivação de si e do mundo	Dupla captura
Sacrifício	O sacrifício circunscrito ao corpo e expresso pela via do trabalho “naturaliza-se”. O processo de naturalização do sacrifício do corpo torna cega a estrutura sacrificial que sustenta o capitalismo. Sacrifícios humanos passam a ser realizados silenciosamente, em nome do lucro e do mercado. Ao mesmo tempo, o sacrifício individual, enquanto técnica de troca, e portanto de possibilidade de lucro, começa a ganhar sentido. A interpretação do sacrifício de Cristo como meio de livrar o ser humano da culpa começa a perder o sentido.			
Contemporaneidade	culto ao corpo	flutuação permanente (hiperindividualismo)	Pensamento único como critério de verdade	A crise permanente
Sacrifício	Os sacrifícios circunscritos ao corpo já não tem significado espiritualizado, senão como renúncia de algo em vista de coisa melhor para si mesmo, significando, portanto, auto-investimento. Sacrifica-se motivado pelo interesse próprio, onde o efeito do sacrifício volta-se como ganho para o próprio indivíduo. Recusa-se o sacrifício pelo/para o outro. A interpretação tradicional do sacrifício de Cristo perde cada vez mais espaço. Ganha preeminência o sacrifício que lida com a vergonha (não com a culpa). O sentido atual do sacrifício na contemporaneidade perpassa o cotidiano e já não se limita ao espaço religioso.			

Esta síntese permite-nos perceber que reside no sacrifício uma misteriosa forma de poder. O sentido do sacrifício e suas formas de expressão estão continuamente em movimento atestando sua eficácia como *tecnologia de poder e tecnologia do eu*. E tanto mais as práticas sacrificiais se disfarçam tanto mais eficientes se tornam, como se para funcionar plenamente, tivessem de ser obscurecidos os mecanismos que as põem em movimento. (Ou pelo menos,

parecem funcionar melhor quando não se fala sobre elas). Esse “disfarce”, ou talvez “mutismo” sobre sacrifício tem, no Capitalismo, sua plena expressão, pois, este, aproveitando o divórcio entre Estado e Igreja, apropriou-se dessa noção como estratégia de poder no exercício da gerência da economia. Entretanto, como vimos no capítulo quatro, isso não foi sempre assim.

O nascimento do Cristianismo trouxe novos sentidos para o sacrifício até então praticado pelos judeus. Antes de Jesus, os sacrifícios judaicos eram realizados com finalidade de confirmar e/ou restabelecer a aliança e comunhão do ser humano com Deus. Mas os primeiros cristãos, ao reconhecerem Jesus como o Cristo⁶⁰³, o enviado de Deus, entenderam que o acesso ao divino era agora um caminho livre de sacrifícios. Para eles, Jesus Cristo foi a expressão viva e concreta da comunhão que Deus buscou restabelecer com o ser humano. Jesus tornou-se, então, símbolo da comunhão divino-humano. Uma comunhão que teve iniciativa em Deus e teve sua realização plena através de Jesus, que, vivendo entre os seres humanos, experimentando suas paixões, alegrias e sofrimentos, encarnou literalmente o significado de “Emanuel”, o “Deus conosco”⁶⁰⁴.

Assim, enquanto para os judeus, o acesso ao divino só podia ser mediado pelo ritual de sacrifício, para as primeiras mulheres e homens cristãos, o acesso ao divino passou a ser mediado pelo símbolo Jesus. E como herdeiros de uma matriz religiosa de pensamento sacrificial, interpretaram a vinda de Jesus ao mundo, sua morte e ressurreição, como símbolo de perfeito sacrifício, o sacrifício definitivo que liga o ser humano com o divino. Neste sentido, o símbolo Cristo passou a significar, acima de tudo, salvação/perdão da culpa do ser humano do seu estado de alienação de Deus.

Dessa forma, não sendo mais necessária a realização de sacrifícios para se chegar ao divino, e sendo Jesus, o símbolo dessa mediação, a condição para a concretização desse acesso passou a ser, então, a fé em Jesus como único mediador entre Deus e ser humano. A fé em Cristo substituiu o sacrifício de animais para “ritualizar” (no sentido de “definir”, “marcar”) o encontro entre humano e divino.

Aceitar o símbolo Cristo como a ponte entre divino-humano não dizia respeito a algo abstrato, para os primeiros cristãos. O encontro “entre” divino-humano mediado pelo símbolo

⁶⁰³ O nome Cristo significa “o ungido do Senhor”.

⁶⁰⁴ A expressão Emanuel aparece na profecia de Isaías 7.14 e retomada nos escritos de Mateus: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, o qual será chamado Emanuel, que traduzido é: Deus conosco”. Mateus 1.23.

Cristo trazia implicações de ordem ético-estética. Trazia a potência de criação de um outro modo de existência que escapava aos códigos dominantes da época. O encontro com Cristo potencializou a composição de um Si que expressou uma ética baseada no cuidado de si e do outro. Sem um objeto mediador externo (um animal), mas, condicionado a uma disposição interna (a fé no Cristo) o sacrifício passou a ser circunscrito aos limites do corpo. Contudo, o devir e a criação estão sendo sempre recapturados nas estratégias de poder e nas malhas do saber.

Assim, podemos afirmar que a morte de Cristo, ao ser tomada como símbolo legítimo para substituir o sacrifício de animais, fez com que o significado do sacrifício viesse para a dimensão do corpo, logo passando a ser sinônimo de entrega de si, de renúncia. Mas o sacrifício volta, novamente, à esfera dos rituais, em razão da institucionalização do símbolo. A partir de sua institucionalização, o símbolo do sacrifício começou a ser utilizado como uma tecnologia de poder, de dominação do corpo do outro, como aconteceu, por exemplo, na igreja da Idade Média. O sacrifício tornou-se, então, tecnologia de poder, e tecnologia do eu. O corpo ansioso da Idade Média via no sacrifício uma técnica da qual dispunham como remédio para dar conta da ansiedade corporificada, da culpa, do medo do destino e da morte.

Como podemos perceber, então, a partir dessa síntese a respeito da transformação do sentido do sacrifício quando de sua migração da fé judaica para o Cristianismo, a noção de sacrifício “corporifica-se”, torna-se um saber estratificado, que vai sendo arquivado e sempre re-atualizado nas estratégias de poder. Esse processo é possível em razão das dobras da subjetivação: uma força de fora, como por exemplo, a idéia de salvação pelo sacrifício de Cristo, atravessa as estratégias de poder ao realizar-se fora do espaço físico da instituição religiosa; entra na relação de forças e corta os estratos do saber: um saber sedimentado em regras estritas da religião a respeito dos ritos sacrificiais; e abre espaço na “interioridade”: integra-se nas dimensões do saber, do poder e do Si, estabelecendo uma nova relação da subjetividade consigo mesma, com o outro, com o mundo. Esta força atualizada retorna ao fora, já diferenciada, para ser atualizada novamente nas dobras da subjetivação, mas já de um outro modo. É esse processo de diferenciação que não cessa de atualizar-se nas dobras, produzindo, simultaneamente, novas composições de forças que se expressam em novos territórios existenciais, e transformando o sentido do sacrifício nesse processo. E é no corpo o local onde se atualizam essas forças.

Neste sentido, é possível constatar que a corporificação do sacrifício, aliada à sua institucionalização, deu condições para que seu sentido fosse se tornando, gradativamente

ubíquo, e significando, sobretudo, renúncia de si, por um lado, e mesmo instrumento de exploração, por outro lado, compondo assim, o que podemos chamar de uma “lógica sacrificial”. Esta lógica vai expressar um modo sacrificial de pensar, sentir e agir que será predominante no capitalismo, mas já presente também na Igreja da Idade Média. A transformação de sentido do sacrifício que aparecem na composição das diferentes configurações sociais é sempre visibilizada no próprio corpo.

Assim, a noção de sacrifício que se condensa no símbolo Cristo e também se corporifica, terá sua forma de expressão, no período da Reforma (principalmente em sua expressão calvinista), como corpo-trabalhador. Será, pois, nesse corpo que a salvação se confirmará por uma evidência: o sucesso econômico pela via do trabalho. A noção de sacrifício rompe a dimensão espiritual-religiosa e passa a ser incorporada na economia – que se desvincula do poder da igreja, sem abrir mão de sua tecnologia de poder.

Ao (des)construirmos o sentido do sacrifício utilizando nossa ferramenta genealógica, podemos, como afirma Deleuze, pensar o passado contra o presente, para resistir o presente, não para um retorno, “mas em favor de um tempo que virá, isto é, tornando o passado ativo e presente fora, para que surja enfim algo novo, para que pensar, sempre, suceda ao pensamento. O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, 'pensar de outra forma' (futuro)”⁶⁰⁵. Ou seja, colocar em evidência esse processo de naturalização da lógica sacrificial que atravessa formações históricas e constitui-nos no que somos hoje, instrumentaliza o pensamento a ultrapassar-se e a buscar possibilidades para romper com essa lógica aprisionante. Trata-se pois, de uma estratégia que permite visibilizar as “linhas de fuga”⁶⁰⁶ para construção de processos outros que libertem o pensamento e afirmem a vida como processo de criação permanente, não como reprodução do mesmo.

Vemos, portanto, que os processos de subjetivação vão se configurando de diversos modos assim como também a noção de sacrifício. Desse modo, o sentido de sacrifício chega agora, no Capitalismo, como uma espécie de “fluido” que tudo contamina, impregnando o cotidiano de uma lógica sacrificial⁶⁰⁷. Reconhecer a existência dessa lógica implica

⁶⁰⁵ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 127.

⁶⁰⁶ “Linha de fuga” é um conceito deleuzeano que diz respeito à potência de mudança num território existencial – numa certa configuração. É a linha das desestabilizações, da perda de sentido de certas matérias e por isso é a linha da desterritorialização, ou seja, a que impele a realização de modificações no território. Ela “foge” não da realidade, mas da captura da segmentaridade. É a linha que permite novas e criadoras (re)territorializações em função da desterritorialização que provoca. Ver Gilles DELEUZE, *Diálogos*, p. 145-156.

⁶⁰⁷ Um exemplo simples pode ilustrar o quanto a noção de sacrifício encontra-se impregnada na estrutura

reconhecer, também, que a mesma se encontra sedimentada nos estratos de saber. Ou seja, a lógica sacrificial, tendo sido utilizada pelas estratégias de poder, atualizou-se nos estratos de saber e agora já faz parte integrante da vida, como aquilo que se encontra “arquivado” como saber já sedimentado, naturalizado. Uma lógica que passa a ser experienciada como se fosse natural só se torna possível quando o saber se encontra arquivado nas dobras da subjetivação, pois, “o mundo é feito de superfícies superpostas, arquivos ou estratos. Por isso o mundo é saber”⁶⁰⁸. Esse saber naturalizado é cotidianamente atualizado pela dupla captura que opera de modo eficiente no capitalismo. A dupla captura se expressa tanto pelo poder de produzir um desejo homogêneo, quanto pelo poder de captura do desejo que se singulariza. Assim, as forças reativas se manifestam porque limitam o processo de criação ao apropriar-se das forças ativas. As forças ativas criam saídas e o capitalismo integra as novas invenções na sua lógica de lucro. Desse modo, o capital não apenas se nutre das tensões como também da força de invenção. Tanto a tensão quanto a criação de saídas das desestabilizações constituem-se, ambas, como fonte de valor e de renda na lógica do mercado e do lucro. Neste sentido, podemos situar aqui, a proposta sacrificial da Igreja Universal. Os sofrimentos e as desestabilizações vividas recebem uma proposta de solução que opera sobre a mesma lógica sacrificial capitalista de troca de interesses: “*do ut des*” (*dou-te para que me dê*s).

Dizer que essa lógica sacrificial está impregnada no cotidiano significa dizer que ela não se separa da nossa própria “interioridade”, pois, como sabemos, a produção de um certo tipo de relação consigo é coextensiva às forças que atravessam e constituem um determinado arranjo do tecido social, já que a subjetividade se constitui precisamente nesse espaço que se cria pelo movimento de dobrar as forças do fora.

Entretanto, essa lógica sacrificial aparece na subjetividade em forma de um embotamento dos sentidos em relação ao fato de sermos, todos, participantes passiva e/ou ativamente dessa lógica, e assumirmos duplos papéis de sacrificantes e sacrificados, simultaneamente, pois, numa lógica sacrificial o que se sacrifica é a própria subjetividade, o seu caráter criador. Ou seja, é a própria vida que se encontra no altar do sacrifício do deus Mamon, o deus da riqueza. Assim, a subjetividade continuamente sacrificada *reage* de modo a recusar qualquer demanda de sacrifício que seja voltado para o outro, mas aceita quase sem

econômica e incide em nosso cotidiano. Numa fala do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, fazendo uma avaliação retrospectiva do ano de 2005, entre outras coisas, ele pontua: “... fizemos alguns *sacrifícios* para manter o controle da inflação”. Jornal Hoje, em 26.12.05. Os sacrifícios referidos quase nunca são nomeados, mas dizem respeito aos sacrifícios humanos que se aceita realizar em nome da troca de “benefícios” com o deus capital. Os supostos benefícios referem-se a lucros que se compartilham entre poucos, mas o processo mesmo dos sacrifícios são visíveis e afeta a muitos, por exemplo, na produção de mais miséria e desemprego.

⁶⁰⁸ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 128.

nenhuma resistência os sacrifícios que compreende como auto-investimento, como troca, onde o dar implica automaticamente em receber – de preferência com lucro. O funcionamento dessa lógica torna-se possível em função de um “instinto” que lhe dá sustentação: a cupidez⁶⁰⁹. Este é seu principal combustível.

Se a cupidez sustenta os sacrifícios cotidianos e põe em funcionamento uma expressão do narcisismo reativo, que é a voracidade e o desejo de integrar o outro em si próprio com finalidade de gozo e satisfação imediatos, a proposta iurdiana do sacrifício, por sua vez, reforça a cupidez, e oferece o remédio para a “vergonha de não possuir”: não possuir bens móveis e imóveis que dão status e ilusão de ser; não possuir o que o social dita como “necessidade” (necessidade de objetos sempre novos e sempre descartáveis), não “possuir” em si, o ideal socialmente produzido. Em outras palavras, o sacrifício iurdiano alimenta as forças reativas de narcisação que se movimentam para a reprodução do mesmo e para a adaptação ao modo de vida capitalístico (voraz, hedonista e produtor de vergonha de não ser perfeito, vergonha de não ser o ego ideal produzido pelo capitalismo).

A estrutura que dinamiza o capitalismo funciona sobre uma lógica sacrificial que embota os sentidos ao enlaçar as forças reativas, mas o corpo, por sua vez, a denuncia pelas suas marcas. O corpo é o espaço de ação das forças e é no encontro dos corpos que essas forças entram em ação. Neste sentido, podemos perceber que há no encontro dos corpos uma implicação de ordem ético-estética. Essas duas dimensões, ética e estética, não se separam, pois estamos falando tanto em *composição* do campo de forças – isto envolve, pois, uma estética –, quanto em *seleção* de forças que vão compor esse campo. E isso envolve uma escolha ética. E as escolhas envolvidas na composição de forças irão expressar um estilo de vida, um modo de existência: ativo ou reativo. O modo reativo será baseado em escolhas morais, a preocupação se volta para a adaptação e a reprodução do mesmo. O estilo de vida aí implicado é menos criativo e criador pois estará mais voltado à busca pela sobrevivência do que na criação mesmo da existência. Já o modo ativo é criativo e sua expressão criadora irá basear-se em escolhas éticas que não estão ancoradas em regras previamente estabelecidas que vão ditar o que é certo e o que é errado. Pelo contrário, as escolhas éticas baseiam-se

⁶⁰⁹ A palavra cupidez abarca a noção de ambição, voracidade, cobiça, avidez. E traz, também, a idéia de um desejo permanentemente renovado de posse e por isso casa-se bem com o capitalismo, em sua face mais visível: o consumismo. Nietzsche esclarece que cupidez e amor são duas palavras usadas para o mesmo instinto: o de posse. E ao explicar esse instinto de posse, Nietzsche o relaciona ao desejo permanente de novidade, ao prazer de possuir que se desgasta no ato da posse, pois, ao possuir a coisa, esta é transformada em nós mesmos. Ele afirma: “o prazer que tiramos a nós próprios procura manter-se transformando sempre qualquer coisa nova em nós mesmos, é precisamente a isso que se chama possuir. Cansar-se de uma posse é cansar-se de si próprio (pode-se também sofrer com o excesso; à necessidade de jogar fora, de dar, pode assim atribuir-se o nome lisonjeiro de 'amor')”. Friedrich NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 47.

numa avaliação do que se faz ou do que se diz em função do modo de existência que isso implica. “Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode dizer ou fazer levado por uma baixeza de alma, uma vida rancorosa, ou por vingança contra a vida. Às vezes basta um gesto ou uma palavra. São os estilos sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro”⁶¹⁰.

Apontar a questão ético-estética relacionando-a com a *seleção* e *composição* das forças que entram em relação a partir dos encontros dos corpos que se afetam, significa dizer que há possibilidade de singularização, apesar da presença das forças de captura do desejo. Ou seja, há possibilidade de escapar aos códigos embaralhados que fazem o jogo de captura e codificação. E é justamente frente às escolhas éticas que se encontra a potência de emergência de produção da diferença, de criação. Na seleção das forças podemos compor um corpo com as forças ativas. A seleção das forças ativas indica uma ética de resistência e de criação de um modo de existência que afirma a vida.

Se a *seleção* e *composição* de forças só é possível a partir dos encontros de corpos que se afetam, os encontros que acontecem entre milhares de pessoas, cotidianamente, nos templos da IURD expressam esse movimento de seleção e composição de forças. Temos defendido a tese que as forças de narcisização que são mobilizadas nesses encontros são as forças reativas, pois estas têm sido predominantes no modo de subjetivação contemporânea. Temos mostrado, também, que o sacrifício proposto pela IURD constitui-se numa técnica que visa lidar com a vergonha, expressão mais pura e acabada do narcisismo reativo. E temos visto, também, que muitas pessoas testemunham a “melhora” que aconteceu em suas vidas “desde que entraram para a Igreja Universal”. Seriam, de fato, esses encontros, “revolucionários”, como prometem e dizem que são? Quanto *pode* esse corpo que se diz transformado pela técnica do sacrifício que mobiliza forças reativas?

“Não sabemos sequer o que pode um corpo (...). falamos da consciência, e do espírito, tagarelamos sobre tudo isso, mas não sabemos do que um corpo é capaz, quais são as suas forças, nem o que é que elas preparam”⁶¹¹. Quando Deleuze aponta esse *poder do corpo* em Spinoza e em Nietzsche, ele observa que a consciência é essencialmente reativa e ela pode ser qualificada como tal em função de que ela tende para a reprodução, conservação e adaptação. Neste sentido, podemos afirmar que a aparente melhora que muitos experimentam são expressões de adaptação e reprodução do mesmo. Trata-se, então, de uma prática que tem

⁶¹⁰ Gilles DELEUZE, *Conversações*, p. 125-126.

⁶¹¹ Spinoza apud Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 61.

seus fundamentos numa lógica reativa, uma vez que diminui o corpo de sua verdadeira potência. A aparente mudança (que não é, absolutamente, o mesmo que diferenciação) tem a ver com a apropriação das forças reativas das ativas e por isso a ilusão de diferenciação. As forças buscam agenciar-se pois desejam ter mais força, e é neste sentido, então, que há uma potencialização das forças reativas.

Mas não há como deixar de admirar o efeito que o sacrifício (como proposto pela IURD) produz nas pessoas que afirmam dele se “beneficiar”. Trata-se de uma prática que nos fascina “pelo ponto de vista que nos abre e pela inquietante vontade de poder que testemunha”⁶¹². Deleuze observa que essas forças reativas “separam-nos do nosso poder, mas dão-nos, ao mesmo tempo, um outro poder, tão 'perigoso' como 'interessante'. Trazem-nos novas afecções, ensinam-nos novas maneiras de ser afetados. Há qualquer coisa de admirável no devir reativo das forças, admirável e perigoso”⁶¹³. O devir reativo tanto tem poder de *conservar* a vida, conservação duma vida fraca, diminuída, reativa, quanto tem poder, também, de destruição de si mesmo.

Esse expediente de *conservação* da vida expressa-se, na religiosidade iurdiana, sob uma interpretação distorcida do princípio cristão de *vida abundante*⁶¹⁴. Esse princípio, entendido pela perspectiva da Teologia da Prosperidade (na sociedade capitalista) como sinônimo de posse e riqueza, e ausência de sofrimento, reduz o próprio sentido da vida. A *vida abundante*, dessa perspectiva reativa (que apenas quer conservar), transforma-se em seu oposto: conservação de uma vida fraca, diminuída, pois apenas “se conserva, sobrevive, triunfa e se torna contagiosa”⁶¹⁵. A noção de *conservação*, apontada por Deleuze, pode ser tomada, aqui, como equivalente à interpretação equivocada do princípio da *vida abundante* enquanto sinônimo de um modo de vida voltado ao consumo e à posse de riqueza; como sinônimo, também, de um estado de prazer no qual o sofrimento, considerado como desprazer, é evitado e exorcizado por ser compreendido como sendo o próprio demônio. Assim, a interpretação equivocada do princípio de *vida abundante*, assentado no movimento de *conservação*, nada mais é do que a expressão do vazio de criação. A criação tem a ver com a alegria (“a prova dos nove” oswaldiana), enquanto a cupidez (como fundamento e substância para/do remédio para a vergonha) tem a ver com o gozo.

Assim, podemos concluir que o sacrifício na contemporaneidade, e na experiência

⁶¹² *Ibidem*, p. 101.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 101.

⁶¹⁴ João 10.10b registra as palavras de Jesus: “(...) eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”.

⁶¹⁵ Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 106.

religiosa iurdiana, expressa as forças reativas de narcisização porquanto baseia seu funcionamento sobre uma lógica reativa.

Ao longo deste estudo, temos apresentado exemplos de pessoas que, atestando a eficácia do sacrifício mencionam, como evidência e prova, o sucesso econômico e a estabilidade emocional, e confirmam, desse modo, a captura do desejo e o funcionamento dessa lógica reativa. Essa lógica é bem acolhida justamente porque captura o desejo e apazigua a subjetividade, dando-lhe a sensação de adaptação e de integração social, pois reafirma o sentimento de “igualdade” e a sensação de ser parte da produção homogênea (mas desigual) de subjetividade. Desigualdade não é o mesmo que diferença. O encontro dos corpos revela a situação da complexidade e diferença das forças que entram em relação a partir do encontro. É aí que se encontra a semente da produção da diferença como afirmação do corpo resistente e criador de diferenças na rede de uma produção homogênea, mas desigual (desigualdade econômica, cultural, etc), porém homogênea, em termos dos signos que a alimentam.

Quando o encontro de corpos caracteriza-se pela mobilização das forças reativas, a desigualdade será reafirmada na reprodução do mesmo. Já no encontro onde as forças ativas são as selecionadas, a composição dos corpos expressará ruptura à hegemonia tirânica da desigualdade. Acolher a diferença do outro significa integrá-la numa “fagia” que nos torna outros, nos torna diferentes. E isto não tem semelhança com o “canibalismo cultural” que se expressa numa lógica reativa baseada na voracidade do outro (des)igual. A antropofagia também pode ser reativa quando se alimenta para imitação e reprodução.

O processo de diferenciação de si que pode acontecer no *encontro antropofágico* de corpos que se afetam depende, portanto, da seleção das forças. Trata-se de uma seleção que já começa pela abertura ao outro que se percebe como diferente do eu. Não se trata do reconhecimento do outro igual ao eu. O processo de seleção das forças ativas é exatamente o oposto: trata-se de perceber a diferença do outro e ao invés de rechaçar a diferença, demonizá-la ou negá-la, abrir-se a ela num movimento de fagia criativa e de afirmação da diferença em si e no outro.

Enquanto a lógica reativa for imperante, os processos de criação serão mínimos, pois as forças reativas, diminuindo o corpo daquilo que ele pode, produzem a vergonha e a constrição da subjetividade.

Assim, um primeiro desafio que queremos apontar para a construção de uma Teologia

do presente (seja ela Prática, Sistemática ou Bíblica), diz respeito a uma reflexão que contemple o processo de composição de um corpo, considerando, especificamente essa batalha entre as forças ativas e reativas. E um outro desafio que se liga a esse, tornando-se até mesmo inseparável deste, seria o de favorecer encontros que carreguem a potência de mobilização das forças ativas, a fim de que o corpo afetado pela diferença e aberto à alteridade seja potencializado em seu processo de criação e afirmação da vida.

Temos visto que o modo de subjetivação contemporânea está atravessado pela lógica sacrificial que, de certo modo, é obnubilada em razão do processo de naturalização do sacrifício que anima a configuração capitalista. Contudo, essa lógica sacrificial, que se manifesta, sobretudo, na cupidez que tudo quer devorar e consumir, alimentando-se do fraco, não é exterior a nós. Se a subjetividade constitui-se como dobra do fora, essa lógica tanto é “exterior” quanto “interior”. Ou seja, ela está sempre presente em nossas relações conosco mesmos, com o outro, com o mundo. Neste sentido, uma reflexão teológica que se quer relevante para o presente há que levar isso em conta. A subjetividade tem sido continuamente sacrificada em função de um processo sistemático de empobrecimento da mesma, pois a voragem do fraco como expressão reativa, não fortalece a força criadora, pois há somente reprodução do mesmo. Assim, não atentar para a lógica sacrificial que em seu movimento subterrâneo captura o desejo, fazendo com que a própria vida seja sacrificada, far-nos-á continuar numa caminhada como

o homem que tudo sabe, mas não se preocupa com nada – meio sonolento, meio indiferente, completamente conformista, e cheio de criatividade abandonada ou desperdiçada. (...) O homem massificado evita a qualquer custo as controvérsias. Submete-se ao conformismo de todos os tipos. É desinteressado, não tem preocupações supremas, acha a vida aborrecida e é cínico e vazio⁶¹⁶.

São descrições feitas por Nietzsche e condensadas por Tillich - com a observação deste, de que tem sido nesta direção que a nossa cultura se dirige hoje. Urge, pois, pensar em estratégias do desejo que liberem as forças ativas e desnaturalizem a lógica sacrificial onde nos encontramos subjetivados, libertando assim, o próprio pensamento das amarras sacrificiais que, se antes tornavam o corpo culpado, agora envergonham a subjetividade e tolhem o processo de criação.

⁶¹⁶ Paul TILLICH, *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, p. 210.

II - Culpa e vergonha: um novo desafio à Teologia

A constatação de que a subjetivação contemporânea minimiza a culpa e produz mais sentimento de vergonha faz-se relevante para a teologia, sobretudo em razão de que a linguagem teológica fundamenta sua compreensão de pecado, perdão, salvação e sacrifício de Cristo sobre a noção de culpa. A compreensão teológica cristã da culpa relaciona-a a noção de pecado. De acordo com a teologia tillicheana⁶¹⁷, pecado (sempre no singular) diz respeito ao estado de alienação do ser humano de Deus, de si próprio e do mundo. O sentimento de culpa, então, nasce em função da responsabilidade pessoal nesse estado de alienação⁶¹⁸. Em outras palavras, a noção de culpa está ligada à responsabilidade pessoal pelo estado de separação de si próprio, de Deus e do outro.

Nietzsche, por sua vez, observa um sentimento de culpa que emerge do conflito que se dá entre o desejo de separar-se da coletividade e o medo de perder o amor do outro. Ele afirma:

“(...) durante o período mais longo da vida da humanidade, nada havia de mais aterrador para o homem do que sentir-se isolado. Estar só, experienciar como indivíduo, não obedecer nem dominar, significar um indivíduo não era um prazer nessa época, era uma punição; o homem era condenado a ‘ser um indivíduo’. A liberdade de pensamento era considerada o mal-estar por excelência. Enquanto hoje nós sentimos a lei e a integração como constrangimento e prejuízo, no passado o homem sentia o egoísmo como algo penoso, como uma verdadeira desgraça. Sermos nós próprios, avaliarmo-nos segundo o nosso próprio peso e medida era então algo que colidia com o gosto. A tendência para isso teria sido considerada desvario, porque à condição de estar-se só estavam ligadas todas as misérias e todos os medos. A “vontade livre” era, outrora, acompanhada sempre de perto pela má consciência, e, quanto menos livremente o homem agia, tanto mais transparecia da sua ação o instinto de rebanho e não o sentido pessoal, tanto mais moral o homem se considerava. Tudo o que prejudicava o rebanho, resultante ou não do desejo do indivíduo, provocava nele remorsos, provocava-os no seu vizinho e, até na totalidade do rebanho! Foi quanto a este ponto que mais alteramos a nossa maneira de pensar e sentir⁶¹⁹.

⁶¹⁷ Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 278-290.

⁶¹⁸ A noção de alienação em Tillich diz respeito à “estrutura” de destruição de si, do outro e do mundo. “Estruturas de destruição não são apenas marcas da existência. São contrabalançadas por estruturas de cura e reunião do que está alienado”. Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 301. Essa estrutura é atualizada nas formações históricas de formas diferentes, revelando, assim, que se trata de uma “tendência” à destruição. Poderíamos fazer uma analogia desse conceito com a pulsão de morte em Freud, ou mesmo com as forças reativas em Nietzsche. Tillich afirma que o termo alienação, sendo um “estado de existência”, abarca a idéia de *hybris*, *descrença* e *concupiscência*. A *hybris* refere-se ao ser que tem o próprio eu como centro de si mesmo e de seu mundo. Refere-se pois à auto-elevação do ser humano à esfera do divino. *Descrença* é o afastamento de Deus e a volta do ser para si mesmo. É a destruição da relação do ser humano com Deus. *Concupiscência*, refere-se ao “desejo ilimitado de atrair o conjunto todo da realidade para si mesmo. Refere-se a todos os aspectos da relação do homem consigo mesmo e com seu mundo”. Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 284. Sobre o tema da alienação, ver o volume II da Teologia Sistemática de Tillich, especificamente as páginas 258-315.

⁶¹⁹ Aforismo 117, sob o título “O remorso do rebanho”, de A Gaia Ciência, apud Jurandir Freire COSTA, *Culpa e dívida em Nietzsche*, <http://www.jfreirecosta.com/nietzsche.html>. Acesso em 19.09.05.

O sentimento de culpa já não é tão desestabilizador porque “atualmente, as pessoas só se sentem responsáveis por aquilo que querem e por aquilo que fazem, [conforme observa Nietzsche, embora] os nossos juristas fazem partir tudo deste amor próprio individual, deste prazer consigo mesmo, como se a fonte do direito daí tivesse jorrado desde sempre”⁶²⁰. Ou seja, a configuração capitalista, em seu processo de fabricação do indivíduo (chegando na contemporaneidade com o hiperindividualismo), mitigou o sentimento de culpa ao legitimar e até mesmo produzir o interesse do indivíduo por ele mesmo. O semicoletivismo é uma experiência muito distante do ser humano contemporâneo que apenas conhece o individualismo como modo de subjetivação. Assim, o indivíduo contemporâneo já não sente culpa por olhar para si próprio, pelo contrário, ele é subjetivado nesse modo individualista que cria a ilusão de que a preocupação com os próprios interesses é sinônimo de criação de uma singularidade própria. Nesse modo de subjetivação, a extensão da responsabilidade pessoal limita-se às fronteiras do próprio eu. A legitimidade “dada” ao indivíduo, pelo social, de responsabilizar-se por aquilo que quer, liberou-o, de certo modo, do sentimento de culpa por voltar-se para si mesmo. Contudo, a liberdade alcançada, desvinculando-se da consideração pelo outro, embora tenha minimizado a culpa, cobra o seu preço de outro modo: pela experimentação da vergonha potencializada pelas forças reativas de narcisização.

Como é possível perceber, o processo de subjetivação, de “curvar” o fora criando uma interioridade, deixa no corpo as marcas da violência que caracteriza esse movimento. Se em um certo momento esse movimento para dobrar a força implicou em sentimento de culpa por desligar-se do outro, hoje, a experiência do individualismo, em sua expressão mais plena, encontra-se muito distante do sentimento de culpa por esse desligamento do qual já nem se tem mais lembrança. O sentimento de culpa emerge com base na consideração pelo outro, por medo da represália ou mesmo por medo de perder o amor do outro. Em outras palavras, ele apóia-se no fracasso em atender a expectativa do outro. Na Contemporaneidade o sentimento de culpa é substituído pelo sentimento de fracasso e vergonha, e este surge não em função da falha em atender a expectativa do outro (uma vez que o outro é pouco considerado), pelo contrário, ele nasce como expressão de espanto e raiva por não atender as próprias expectativas. O *self* fracassado diante de si próprio, pergunta-se: “Por que eu fiz isso comigo mesmo?”. Diante dessa pergunta, surge então, o sentimento de vergonha pela falha em encaixar-se com o próprio ideal. A subjetividade envergonhada não se dá conta de que esse

⁶²⁰ Friedrich NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 111.

ideal que imagina como sendo seu próprio eu, e por onde se mede, é na verdade, um ego-ideal socialmente produzido.

Essa produção social de um ideal é tomada pelo indivíduo como se fosse seu em razão da ilusão de uma interioridade desvinculada do fora. Entretanto, considerando que a subjetividade constrói sua interioridade dobrando o fora, poderíamos afirmar que há um movimento “coordenado” de minimização da culpa em função do engrandecimento do eu individual e da “exigência social” da auto-estima. Isto aponta a produção social de forças predominantemente reativas de narcisação, pois, auto-estima e auto-confiança são traços da subjetividade que nascem a partir da vivência em experiências criadoras capazes de afirmar o ser em sua potência de criação. Isto quer dizer que a preocupação em construir, artificialmente, a auto-estima e a autoconfiança não faz mais do que revelar o empobrecimento e o enfraquecimento da potência criadora da subjetividade. Além disso, auto-estima e autoconfiança não se referem a “sentimentos” que possam ser suscitados a partir de produções artificiais, tais quais as que se vêem em *estratégias políticas de marketing* onde “modelos de sucesso” aparecem na mídia afirmando: “*eu sou brasileiro e não desisto nunca*”⁶²¹. O uso destes recursos sustentam-se na crença de que tais estratégias têm poder de fazer “acordar” a auto-estima e auto-confiança “adormecidos”.

Entretanto, quando as forças ativas são as predominantes, conseqüentemente este corpo será potente, criador, não um corpo despotencializado e envergonhado. Nem mesmo culpado. Como observa Costa, “ao se redescrever como criador, o sujeito deixa de ver no outro uma ameaça e passa a vê-lo com um parceiro no ato da criação”⁶²². As forças ativas compõem um corpo que não se imobiliza com as desestabilizações mas acolhe o devir criador, sendo, portanto, produtor de diferença. E, acima de tudo, as forças ativas fazem da sua diferença um objeto de alegria e de afirmação.

⁶²¹ Em uma pesquisa realizada pelo Sebrae em 2002, identificou-se “a baixa auto-estima e a valorização apenas do que vem de fora como os maiores problemas e os principais pontos fracos do nosso povo”. Embora a mesma pesquisa tenha revelado também a falta de confiança no país, isso não foi considerado como dado relevante para compreender essa baixa auto-estima. A constatação foi interpretada como sendo um problema a ser atacado através de meios que incidam direta e exclusivamente sobre o indivíduo, como se a auto-estima fosse circunscrita a essa dimensão individual, desvinculada da própria estrutura que a produz. Assim, podemos ler na página da Associação Brasileira de Anunciantes o seguinte: “a campanha ‘Eu sou brasileiro e não desisto nunca’ inicia na prática o movimento pró auto-estima de nossa população, seguindo a perspectiva de que o primeiro passo desse esforço é o de conscientizar, despertar e incentivar o sentimento de orgulho e satisfação nas pessoas a respeito de suas próprias realizações e potencialidades, bem como destacar o efeito de suas atitudes e ações para sua auto-realização individual e para o futuro do Brasil. A campanha tem foco nos exemplos individuais de persistência, criatividade, superação de adversidades e vitória de personalidades célebres e de pessoas comuns, que servem como inspiração para o cidadão brasileiro acreditar mais em si próprio e perceber-se como agente ativo para a melhoria de sua vida e da vida do seu País. <http://www.aba.com.br/noticias.aspx?idNoticia=142> Acesso em 21.12.05.

⁶²² Jurandir Freire COSTA, *Culpa e dívida em Nietzsche*, <http://www.jfreirecosta.com/nietzsche.html>. Acesso em 19.09.05.

Para tornar mais claro o modo como se dá esse processo de minimização da culpa e preeminência da vergonha, podemos citar como exemplo, a ditadura do padrão ideal de corpo. O padrão ideal de corpo na contemporaneidade não se reduz à demarcação de critérios de beleza física. Ele dita, também, a alimentação ideal, o lazer ideal, a moda ideal, enfim, o estilo de vida ideal. A gama de ofertas voltadas ao corpo do indivíduo visa não somente a produção de um corpo belo, mas também saudável, perfeito e, sobretudo, feliz. Um traço comum nessas ofertas é a promessa de imediatez de seus efeitos. Quer-se ser feliz aqui e agora e acredita-se na felicidade como sinônimo de prazer. E neste sentido, quanto maior, mais imediato e mais constante o prazer, maior é a ilusão de que se está sendo feliz.

Desse modo, o indivíduo emprega suas energias na busca da própria felicidade/prazer sem tempo para preocupações outras que não seja “eu mesmo”, que não seja o atendimento das necessidades corporais de prazer. Mas a busca desses prazeres implica, também, em necessidade de mais dinheiro para consumo. O agenciamento do desejo em direção a realização desse ideal incide na subjetividade produzindo diferentes efeitos, dependendo do modo e das condições de batalha das forças que se travam nesse corpo. Quando a maioria da população encontra-se em situação econômica desprivilegiada, mais facilmente será a produção da vergonha como expressão reativa por não alcançar o padrão ideal socialmente proposto. Mas há, também, outras razões, para além da econômica, que igualmente podem dificultar o alcance do padrão proposto. E há, ainda, aqueles que, por opção, não aceitam tal padrão, mas nem por isso deixam de sofrer as pressões e os juízos de tais critérios de verdade sobre o corpo.

Neste sentido, tanto a frustração pela impossibilidade de consumir na mesma medida em que o desejo de consumo é ativado, quanto a recusa ou impossibilidade por razões várias, de alcançar o padrão estabelecido, passam a ser fonte de produção de vergonha. A subjetividade que não se encontra *up-to-date* com as inovações do mercado de consumo, ou que permanece fora das produções subjetivas homogeneizantes comumente sente-se inferiorizada, diminuída, impotente, envergonhada. As forças de narcisação reativas entram em cena, fazendo o indivíduo crer que ele é menos por não corresponder aos padrões ideais socialmente produzidos de sucesso, beleza e poder econômico. São as várias instâncias do tecido social produzindo forças de narcisação reativas e diminuindo o corpo daquilo que ele pode. Simultânea e paradoxalmente, há uma produção que “engrandece o eu” e “envergonha o eu”.

Assim, cotidiana e sistematicamente, a subjetividade é exposta a esse processo de

dupla captura de engrandecimento e envergonhamento, fazendo-a voltar-se, defensivamente, para si mesma, quer pela busca obsessiva desse ideal, quer pelo retraimento em função da distância que se encontra do ideal exigido. A subjetividade envergonhada não quer se expor, mas, constringida pela vergonha expõe, desse modo, a fraqueza que a compõe e que a torna reduzida, retraída, com medo de arriscar, e indiferente ao outro.

Poderíamos nos perguntar se a subjetividade sente “apenas” vergonha, ou se também se “culpabiliza” por não se enquadrar no padrão ideal estabelecido, uma vez que a configuração social coloca no indivíduo as razões do seu sucesso e/ou fracasso. O que impede o sentimento de culpabilização é a dupla captura capitalística que opera com mensagens conflitantes: ao mesmo tempo em que leva o indivíduo a buscar nele próprio as razões de seu fracasso, oferece, também, explicações e “remédios” a serem consumidos para curar o sentimento de fracasso individual, de modo a fazer o indivíduo sentir que não é dele a culpa pelos possíveis fracassos. Por exemplo: 1) as razões do fracasso podem ser de ordem física/biológica, e nesse sentido a indústria químico-farmacêutica pode resolver; 2) as razões do fracasso podem ser de ordem emocional e tanto uma Terapia breve (cientificamente embasada), pontual, que ataque objetivamente o problema, pode dar uma solução rápida, quanto também as drogas anti-depressivas são recomendadas; 3) as razões do fracasso podem ser de ordem espiritual e nesse campo, as religiões que mais respondem a essa demanda são as que se baseiam na Teologia da Prosperidade, pois elas se voltam para a produção da *felicidade* (“o filho de Deus não sofre”), para o *sucesso econômico* (“Deus, nosso Pai é rico, então seus filhos também devem sê-lo”) e *empoderamento pessoal* (“Deus, nosso Pai é poderoso e eu também ‘posso tudo naquele que me fortalece’”). Assim, a única culpa que o indivíduo poderia ter seria a de não ter uma vontade forte o suficiente para continuar o esforço em busca de soluções que venham trazer o prazer e sucesso próprios. Mas para essa falta de vontade forte, além de certas ofertas religiosas e certos modelos de terapias e remédios, existem também os livros e *workshops* de auto-ajuda. É assim que o mecanismo da dupla captura opera na produção da vergonha e na minimização da culpa, colocando Narciso em cena. É o pleno funcionamento das forças de narcisização fazendo com que todo o interesse do indivíduo se volte para si mesmo. No lugar ocupado por Narciso não existe espaço para Édipo. Se num certo momento a Psicanálise contribuiu com sua teoria sobre a origem da culpa, explicando-a e propondo sua resolução a partir do Complexo de Édipo, hoje, a organização subjetiva experimenta os sofrimentos advindos do Narcisismo reativo, cuja expressão máxima tem sido a vergonha.

Assim, cremos que um dos desafios para a Teologia Contemporânea está em

desenvolver uma reflexão que considere que essa nova organização da subjetividade tem atualizado, predominantemente, forças reativas de narcisização. O narcisismo reativo produz sofrimentos que não são menos intensos que os provocados pela culpa, pois expressam uma vergonha que é sentida como “tormento interior”, como uma “doença da alma”, e é vivida como derrota, alienação, carência de dignidade e senso de valor⁶²³.

Quando afirmamos a necessidade de uma reflexão teológica contemporânea que contemple a questão da vergonha isto não significa, absolutamente, ignorar ou afastar a questão da culpa. Uma subjetividade culpada é tão reativa e sacrificada quanto uma subjetividade envergonhada. Não se trata, pois, simplesmente, de mudar a ênfase priorizando um aspecto em detrimento do outro, ou mesmo pensar a culpa como sendo um elemento “(in)dispensável”. Quer-se pontuar, sim, que há um elemento presente na configuração subjetiva com capacidade de experimentar a culpa que fica ausente numa configuração onde a vergonha é predominante: a consideração pelo outro. Winnicott observa, inclusive, que a idéia de “valor” no indivíduo “está intimamente ligada à capacidade para o sentimento de culpa”⁶²⁴. Para ele, o sentimento de culpa não se trata de algo “natural”, pelo contrário, “desenvolve-se” e “estabelece-se” uma *capacidade* para experimentar o mesmo. O sentimento de culpa está ligado ao desenvolvimento de um senso moral⁶²⁵. O que sobressai na reflexão winnicottiana sobre a culpa é que a capacidade de experimentá-la relaciona-se com o desenvolvimento da *capacidade de se preocupar*. Preferimos, portanto, a substituição da noção de culpa pela *pré-ocupação* com o outro. É essa capacidade que possibilita gratidão, respeito, cuidado e reconhecimento afirmativo do outro, e, portanto, criação de vínculo, de tecido social que se trama em conjunto. Uma trama com mais riqueza de criação e também com mais beleza, quando tramados com os fios que ligam eu-outro-mundo.

III - A experiência religiosa contemporânea e o narcisismo reativo

A reflexão que temos desenvolvido até aqui aponta para o fato de que o processo de subjetivação contemporânea manifesta um certo “triunfo” das forças reativas. Nietzsche ilustra como *figuras* das forças reativas o ressentimento, a má consciência e o ideal

⁶²³ Silvan TOMKINS, *Shame-humiliation and contempt-disgust*, apud Eve Kosofsky SEDWICK e Adam FRANK, *Shame and its sisters*, p. 133

⁶²⁴ Donald W. WINNICOTT, *O ambiente e os processos de maturação*, p. 27.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 20.

ascético⁶²⁶. Uma dessas figuras nietzscheanas, a má consciência, parece caminhar para a caducidade, o que não significa a impossibilidade de alterações e variações nessa “tendência”. Mas o que se observa é a minimização da má consciência (culpa), enquanto a vergonha passa a ser maximizada.

Quanto às outras duas figuras, ressentimento e ideal ascético, ambas continuam sendo atualizadas nas dobras da subjetivação. O ressentimento caracteriza muito bem o narcisismo reativo da subjetivação contemporânea, já que Narciso é o personagem conceitual que impera em nossos dias.

Em relação ao ideal ascético, Nietzsche pontua que este tem diferentes formas de expressão e aparecem, por exemplo, na ciência moderna, na religião, no filósofo dogmático, no sacerdote ascético. O ideal ascético diz respeito à produção de um conjunto de valores que se tornam norma e padrão de vida, e dificultam a criação de novos valores fora de tais padrões. O ideal ascético é, portanto, o que limita a expansão da vida em seu aspecto criador. Neste sentido, o ideal ascético se atualiza em várias e diferentes instâncias. Atualizando-se em algumas formas de religiosidade contemporânea que reforçam os ideais capitalistas, o ideal ascético atua ainda com mais força, expressando, portanto, as forças reativas.

Em alguns séculos passados, o ideal ascético expressava-se na religião, pelo *ascetismo intramundano*, aproveitando a expressão de Weber. Como vimos anteriormente, o ascetismo intramundano manifestava-se na síntese: “limpeza e lucro”. A atualização contemporânea do ascetismo intramundano difere significativamente de sua forma de expressão original, embora o sentido fundamental que é o de dar sentido à vida, continue sendo o seu motor. Por exemplo, a limpeza, hoje, pode equivaler ao culto ao corpo e direito/dever ao prazer, ao contrário da moralidade rígida e da sobriedade que caracterizava o significado de limpeza no ideal ascético calvinista. O lucro, por sua vez, já não é visto como sinal de que se possui a salvação para ser gozada em outra vida. Pelo contrário, busca-se gozar aqui o lucro e este torna-se finalidade última da existência. O sinal de bênção divina não é a sensação de certeza da salvação que sossega o espírito, mas sim, o poder de posse e de consumo.

Assim, se num certo momento da história da subjetividade, o modo de subjetivação assentado no ideal ascético, em sua expressão religiosa, encontrava lugar para ser produzido num espaço simbólico “fora” do mundo – nos mosteiros – ao trazer o mosteiro para “dentro” do mundo, através do *ascetismo intramundano*, – expresso na moralidade e no trabalho com

⁶²⁶ Apud Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p. 98.

vistas ao lucro, este ascetismo veio sendo lentamente modificado, atualizando, hoje, algo bastante diverso. Por exemplo, o sucesso econômico, pela via do trabalho, sem gozo do lucro nele obtido, era um “meio” de perceber a presença divina. A motivação para o sucesso no trabalho assentava-se em uma base motivadora transcendente. Um Deus que elege pessoas para a salvação e perdição segundo sua própria vontade e critérios humanamente incompreensíveis, não é um Deus manipulável. Assim, o indivíduo manipulava-se a si próprio para que viesse a se sentir apaziguado em sua (in)certeza de ser um dos eleitos de Deus. Dessa forma, entre o indivíduo e Deus estava o trabalho como “mediador” dessa relação. O trabalho era usado para glorificar a Deus e fazer a sua vontade. É nessa mediação entre Deus e ser humano, realizada pelo trabalho, que o sacrifício – interpretado como redenção – terá forma de expressão e será apropriado pela economia.

Na contemporaneidade, na experiência religiosa iurdiana, manipula-se Deus para a obtenção do sucesso e da riqueza, porque *a motivação não é mais a salvação, mas sim, o sucesso e a riqueza em si*. Não é, pois, o trabalho/lucro que está entre o indivíduo e Deus. A finalidade última é o sucesso e a riqueza, e Deus tornou-se o “meio”. Entre o indivíduo e a prosperidade econômica (e estabilidade emocional) está Deus, como algo a ser manipulado em favor do indivíduo. Assim, enquanto a noção de sacrifício apropriada pela economia, “justifica” os sacrifícios de seres humanos em favor do lucro, o indivíduo, por sua vez, sacrifica a Deus para ter sucesso no mundo da economia, contribuindo financeiramente com Deus para a implantação do seu reino no mundo, e cobra de Deus a sua contrapartida.

Isto significa que a mudança na relação com o trabalho e com o gozo deste, altera, no Capitalismo a própria expressão do ideal ascético, que deixa de ser restrito às regras morais e ao universo religioso e passa a ter expressão plena no capitalismo. O lucro, sobretudo o seu gozo (mas não para todos), ao tornar-se finalidade última da existência, passa a sustentar normas de um padrão ideal que são a prosperidade econômica, a felicidade e bem-estar físico e emocional. Podemos afirmar, então, que o ideal ascético, na contemporaneidade, encontra-se presente em várias instâncias, permeia todo o social, mas, sobretudo, tem no *ideal capitalístico*⁶²⁷ sua equivalência mais acabada.

Se o ideal ascético, anteriormente mais ligado à religião, produzia má consciência (culpa), hoje, no capitalismo, produz uma subjetividade menos culpada e obrigada ao gozo. O desejo encontra-se, pois, se não totalmente aprisionado, no mínimo, “apertado” nas malhas do

⁶²⁷ Tomo como “ideal capitalístico” um ideal que deriva da subjetivação capitalística, conforme o já exposto no primeiro capítulo.

ideal capitalístico.

Neste sentido, é possível perceber que mudam-se as figuras das forças reativas, como também se transformam, no processo de atualização, suas formas de expressão, mas não o movimento incessante de querer apropriar-se das forças ativas. Mas há, sempre, as linhas de fuga presentes na batalha entre forças ativas e reativas. É nelas, que temos de apostar, afirmando a possibilidade de invenção de outras formas de existência – e mesmo de expressão religiosa – que escapem a esse modo de produção de subjetividade (paradoxalmente desigual e homogênea ⁶²⁸).

A reflexão que temos desenvolvido nos capítulos anteriores e as conclusões que chegamos aqui permitem-nos perceber, então, que várias formas de religiosidade contemporânea, de modo particular a religiosidade iurdiana, forjadas nas malhas do *ideal capitalístico*, reproduzem um narcisismo reativo. E neste sentido, atualizam forças que diminuem a potência do corpo, embora dêem um sentimento de apaziguamento e até de “melhora” em razão da adaptação da subjetividade ao *status quo*. Como observa Tillich, “a ansiedade vencida na coragem de ser como parte no processo produtivo, é considerável, porque a ameaça de ser excluído de tal participação por desemprego ou perda de uma base econômica é o que, acima de tudo, significa destino hoje”⁶²⁹. Mas, participação no processo produtivo “pede conformidade e ajustamento aos meios de produção social”, conforme observa Tillich, e este conformismo tem a ver com a produção homogênea, no modo de pensamento e de subjetivação. E justamente em função da não oportunização de todos no sistema produtivo é que se produz a desigualdade.

Neste sentido, reproduz-se na religiosidade assentada no ideal ascético capitalista, a desigualdade, pois, não há mecanismos de resistência a ela, senão a sua reprodução. Não se potencializa a resistência para a criação e a produção da diferença. A desigualdade reproduzida é levada às suas últimas consequências, inclusive no exercício do poder pastoral, pois a autoridade religiosa reproduz em si própria, o ideal capitalístico.

⁶²⁸ Podemos afirmar que a produção de uma subjetividade capitalística é, ao mesmo tempo, homogênea e desigual porque o desejo de posse e consumo, por exemplo, incide sobre todos, mas a possibilidade de concretização do desejo restringe-se a uma parcela da população, uma vez que o poder de consumo e de posse não é possibilitado igualmente, a todos. Temos então, assim, homogeneidade no desejo e desigualdade na composição territorial que é atravessada pelo poder de posse e de consumo. Mas também temos os processos de singularização – que se referem à subjetivação que escapa à produção dominante – estes são continuamente reintegrados na lógica capitalista. É por isso que afirmamos que a lógica capitalista se alimenta tanto da desestabilização quanto da invenção que o corpo é capaz de criar para dar conta da desestabilizações.

⁶²⁹ Paul TILLICH, *A coragem de ser*, p. 85.

Temos visto que os pastores iurdianos não constroem laços com os fiéis, e os próprios fiéis são incentivados a construir uma autonomia econômica e emocional que prescindia do olhar para o outro. Já temos apontado, também, a questão da autoridade sem amor. Nesse momento agora, queremos apenas enfatizar que o ideal ascético amalgamado ao ideal capitalista, praticado no exercício do poder pastoral e corporificado na tecnologia do sacrifício que se oferece como remédio para os sofrimentos contemporâneos, tem efeitos importantes na subjetivação que precisam ser levados em conta, na construção de uma teologia do presente.

A escassez contemporânea de figuras de autoridade (tanto política como religiosa), e o enfraquecimento dos elos entre indivíduos, em razão do hiperindividualismo, faz com que haja na configuração social atual uma carência por aquilo que Costa caracteriza como “vidas exemplares”. Para Costa, “vidas exemplares são pessoas que encarnam para nós não exatamente aquilo que a lei obriga, que a lei manda. (...) São aqueles indivíduos que ultrapassam o limite (...) possuem a força de nos inspirar embora não tenha nenhum poder de dissuasão física ou legal para nos coibir”⁶³⁰. Quando há crise de valores, no sentido em que há escassez dessas figuras capazes de inspirar, há um campo fecundo para a emergência da violência. O produto do desgaste dessa figura de autoridade, numa nação profundamente desigual e com o discurso homogêneo, leva, segundo Costa, ao aparecimento de uma violência onde o indivíduo que a pratica se expressa mais ou menos do seguinte modo:

Nós estamos no mesmo barco. Ele não vale mais do que eu. Ele é uma pessoa cujas propriedades, nada do que ele apresenta no comportamento, me inspiram qualquer respeito, qualquer reverência, qualquer lampejo de dignidade para que eu o possa poupar. Ele tem uma vida banal, (...) e inútil como a minha. E agora trata-se de quem tem mais força para eliminar. Ele elimina de um lado. Eu elimino do outro⁶³¹.

A questão da criminalidade, da violência, é uma das faces do narcisismo reativo que se produz num modo de configuração capitalista que se torna indiferente à produção da desigualdade e desfiliação⁶³². A despeito disso, uma religiosidade que afirma os mesmos valores capitalistas e oferece uma técnica contendo a promessa de integração, tem seu poder de atração. Nessas promessas, os valores capitalistas são reproduzidos desde a perspectiva de

⁶³⁰ Jurandir Freire COSTA, *Mudanças no Brasil Contemporâneo*, <http://www.jfreirecosta.com/mudancas.html> Acesso em 21.12.05.

⁶³¹ *Ibidem*, <http://www.jfreirecosta.com/mudancas.html> Acesso em 21.12.05.

⁶³² Desfiliação é um termo cunhado por Robert Castel para caracterizar não um processo de exclusão social, pois segundo ele, as pessoas não são “excluídas”, mas sim, desfiliaadas em função da desregulamentação das relações de trabalho. Nardi, discípulo de Castel, afirma que nos últimos 30 anos tem havido uma “re-mercadorização das relações de trabalho” - nesta, “o trabalho deixa de ser regulamentado e é re-transformado numa simples relação de compra e venda com um mínimo de proteções contratuais e enfraquece o laço social construído em torno do trabalho assalariado e torna inválida uma expressiva parte da população ativa”. Henrique Caetano NARDI, *A propriedade social como suporte da existência: a crise do indivíduo moderno e os modos de subjetivação contemporâneos*, *Psicol. Soc.* [online]. Jan./June 2003, vol.15, no.1, p.37-56. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.

uma solução individual, confirmando a ilusão de separação do indivíduo da rede social onde este se individualiza. Neste sentido, a reprodução do individualismo e a ênfase na idéia de que a solução para as dificuldades encontradas na luta pela sobrevivência econômica é individual enfraquece, a nosso ver, a idéia de “propriedade social”.

Para Castel, propriedade social é um conceito chave para o desenvolvimento da sociedade democrática ocidental moderna, e é definida

como um análogo da propriedade privada, uma propriedade que gera segurança. Ela se constitui em algo que não se pode comprar no mercado e que depende de um sistema de direitos e obrigações. Castel cita como exemplo a aposentadoria, pois não se pode vender o direito à aposentadoria; uma vez conquistada, cabe ao Estado garanti-la. A aposentadoria funciona como um mínimo de propriedade que gera segurança⁶³³.

A propriedade social é distribuída, de modo mais universal, segundo Castel⁶³⁴, numa sociedade salarial. Nessa forma de organização social estabelece-se compromisso entre seus membros e isso permite aos indivíduos, o exercício de fato, de seus direitos de cidadãos. “Foi o trabalho sob a forma de emprego estável que permitiu a filiação à sociedade salarial. A filiação a essa sociedade (e ao regime de proteções que lhe é próprio) – em oposição à desfiliação de nossos dias – deve ser entendida como fruto do pacto social garantido pelo Estado que permite aos assalariados um status relativamente protegido nas suas relações contratuais com os empregadores”⁶³⁵. Entretanto, com o aumento do desemprego e a precarização dos contratos de trabalho, esses laços sociais a partir do trabalho tornam-se cada vez mais frágeis.

A solução apresentada pela religiosidade iurdiana, nesse contexto, reforça a já precária propriedade social, pois, segundo a IURD, a solução para a crise do desemprego está na produção de um *espírito empreendedor* que estimula o indivíduo abrir o seu próprio negócio, ignorando a complexidade que isso envolve. Além disso, a ênfase da IURD em um indivíduo autônomo, econômica e socialmente, reforça, também, a produção de uma subjetividade contemporânea

desconectada simbólica e cognitivamente do todo social. Um indivíduo para o qual o conjunto da sociedade não faz sentido. Pela primeira vez na história, teria sido possível produzir um indivíduo que ignora que vive em sociedade, que não comporta um senso de responsabilidade para com as regras sociais. O hiperindividualismo próprio da contemporaneidade conduz a um

⁶³³ Henrique Caetano NARDI, *Op. Cit.* http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.

⁶³⁴ apud Henrique Caetano NARDI, *Op. Cit.* http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.

⁶³⁵ *Ibidem*, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.

sentimento de não ser nada e de não estar em lugar nenhum⁶³⁶.

Este hiperindividualismo nada mais é do que a expressão do narcisismo reativo, e o modo de religiosidade oferecido pela IURD o reproduz. Nas reuniões da IURD, os indivíduos são incentivados a declarar, enfaticamente, que não aceitam a situação em que se encontram, mas a solução proposta reforça a desigualdade socialmente produzida. A IURD atende a demanda do narcisismo por satisfação imediata, e a resistência que se manifesta como a linha de fuga - uma saída para a produção de uma diferença que possa escapar da reprodução do mesmo - é capturada pela instituição religiosa que é sustentada e sustenta esse modo de subjetivação. O sentimento de não responsabilidade na configuração social, experimentado na contemporaneidade, é reafirmado na prática discursiva iurdiana.

Neste sentido, se a regra áurea do cristianismo relaciona-se ao amor a si, ao próximo e a Deus, é possível colocar em questão se essa forma de religiosidade pode ainda ser compreendida como cristã, conforme iremos ver agora.

IV - Uma nova forma de experimentação religiosa?

No início do segundo capítulo, colocamos em questão a classificação dos pesquisadores contemporâneos sobre a Igreja Universal fazer, ou não, parte do grupo caracterizado como *Neopentecostal*. Há quem a compreenda, inclusive, como *Neoprotestante*⁶³⁷.

O sociólogo Ricardo Mariano, defendendo a classificação *neopentecostal* para se referir à IURD, baseia-se nos seguintes aspectos:

1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante (...), é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. E não é só isso. Elas verdadeiramente agem como empresas e, pelo menos algumas delas, possuem fins lucrativos. Resulta destas características a ruptura com o os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais. Essa ruptura com sectarismo e o ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo. E isso representa uma mudança grande nos rumos do movimento pentecostal. A ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo⁶³⁸.

Ao eleger esses aspectos para argumentar em favor da classificação da IURD como

⁶³⁶ M. GAUCHET apud Henrique Caetano NARDI, http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.

⁶³⁷ Adilson SCHULTZ, *Deus está presente – o diabo está no meio. O Protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*, p. 112-114 e 205-211.

⁶³⁸ Ricardo MARIANO, *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, p. 36.

neopentecostal, Mariano aponta, na verdade, diferenças que já não lembram qualquer proximidade em relação ao Pentecostalismo. Ele chega a reconhecer, inclusive, que “enquanto as duas primeiras ondas pentecostais⁶³⁹ não apresentam diferenças teológicas significativas entre si, verifica-se o oposto quando se compara o neopentecostalismo às vertentes precedentes”⁶⁴⁰. E é com base nas distinções apontadas acima que ele caracteriza a IURD como neopentecostal. Mariano rejeita a classificação “pós-pentecostal” argumentando que “o prefixo *neo* é adequado justamente por implicar continuidade e, ao mesmo tempo, novidade e mudança. Já o termo pós, ao contrário, implica ruptura radical, o que transforma o 'pós-pentecostalismo' numa nova religião, algo fora de questão”⁶⁴¹. Mas quais são as *continuidades* da IURD em relação ao pentecostalismo? Talvez, em seu início, essas continuidades fossem mais visíveis. Hoje, entretanto, vê-se um certo esvaziamento de sentido daquilo que poderia ter lembrança com o Pentecostalismo e/ou até mesmo com o Protestantismo. Por exemplo, a principal diferença entre Protestantismo e Pentecostalismo, como vimos no segundo capítulo, diz respeito à doutrina do Espírito Santo. Na IURD, hoje, basta pedir em oração e crer que o Espírito Santo foi dado ao indivíduo. Não acompanha essa recepção do Espírito Santo, o fenômeno da glossolalia ou mesmo do êxtase. “*Basta crer que o espírito foi dado*”, “*talvez seja acompanhado de uma emoção forte, mas não necessariamente, pois basta crer na promessa de Deus*”, repetem os pastores.

Já para Schultz, as igrejas classificadas como neopentecostais, entre elas a IURD, podem ser agrupadas sob a caracterização de neoprotestante porque este “engendra outra forma de constituir-se enquanto contra-cultura, realizando a quebra de monopólio [católico] lançando mão de uma outra estratégia, não a ruptura, mas a composição, a negociação. Ao contrário do protestantismo evangelical, o neopentecostalismo não parece ter pretensão nenhuma de ver extinta a estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro – sob pena, inclusive, de ver esvaziado o seu discurso”⁶⁴². A IURD não engendra uma contra-cultura. E embora ela faça uma “composição”, como aponta Schultz, com as diversas formas de expressão religiosa brasileira, trata-se de uma *composição* que se coloca acima das outras religiosidades. Ela se coloca como sendo a única que tem a *oração forte* e como única *com poder* de mudar a situação de sofrimento do indivíduo. Apesar de aceitar que o fiel não lhe tenha fidelidade única, podendo o mesmo assistir às suas reuniões e frequentar outros espaços religiosos, seu discurso aponta sempre para o preço da não obediência aos mandamentos de

⁶³⁹ Conforme o exposto no Capítulo II, nota 151.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 36 (nota de rodapé 23 - de Mariano).

⁶⁴² Adilson SCHULTZ, *Op. Cit.*, p. 207.

Deus, que significa “fidelidade na frequência à igreja, na entrega dos dízimos e ofertas e participação nas correntes de sacrifício”. Na opinião de Schultz,

se é parte constitutiva da gênese protestante sobreviver enquanto reserva religiosa, que permite às pessoas resistirem às ameaças à fé em Deus, seja em relação à hegemonia do discurso religioso único – no caso brasileiro representadas pelo catolicismo, ou mais recentemente pela umbanda e candomblé –, seja à decepção com a ciência, com a economia, com o governo, etc, então o neoprotetantismo é eminentemente protestante, pois dá ao povo a esperança que nem tudo é ruim ou demoníaco – ao protestantismo resta que não basta ser guardião de algo teologicamente correto se o povo não ouve esse correto. Nas situações-limite da vida o neoprotetantismo significa uma saída. O neoprotetantismo e suas igrejas seriam assim verdadeiros 'centros de resistência' (...). O neopentecostalismo pode se encontrar com o princípio protestante na reivindicação de liberdade do monopólio das estruturas teológicas do imaginário e na libertação do fiel do demônio e tudo o que ele representa⁶⁴³.

Especificamente em relação à IURD, esta faz largo uso das “estruturas teológicas do imaginário”, afirmando desse modo, o repertório variado das crenças brasileiras, numa fagia cujo critério são os interesses do eu. Contudo, o discurso afirmativo dos outros repertórios de fé serve-lhe para *afirmar negativamente*, no sentido de mostrar a fraqueza, a ineficácia ou mesmo a demonização desses outros repertórios, reivindicando então, para si, o lugar de mais forte, mais eficaz, mais poderosa sobre as outras, fazendo deboche, inclusive, das entidades e divindades de outras expressões religiosas, demonizando algumas e colocando-se, visivelmente, numa posição desejante do monopólio da fé.

Neste sentido, a IURD não somente não se apresenta como contra-cultura, pelo contrário, a cultura religiosa serve-lhe de sustentação, fornecendo-lhe matéria prima religiosa para ser manipulada. Ao operar essa matéria prima com os mesmos critérios de funcionamento capitalista, não apenas “integra” seu discurso e prática ao ideal capitalista contemporâneo, como expressa a mesma voracidade e forma de “pensamento único” próprios da configuração social neoliberal.

Percebe-se na IURD uma profunda capacidade empática com a demanda desejante contemporânea em relação à religiosidade. Assim, suas doutrinas, publicadas entre 1998 e 2000, aproximam-se do pentecostalismo e até mesmo de algumas denominações protestantes. Entretanto, a prática litúrgica iurdiana revela bastante flexibilidade teológica, integrando em suas reuniões elementos sempre novos que não necessariamente se encontram em convergência com as doutrinas no papel. É o que se pode perceber, por exemplo, nos rituais de “fechamento de corpo”, uso da numerologia e “troca de anjos”. Algumas práticas, como a unção com óleo, por exemplo, baseia-se em exemplos bíblicos e assemelha-se a grupos pentecostais. Já o batismo, conforme consta nas *Doutrinas da Igreja Universal*, não se

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 207.

diferencia de várias denominações protestantes e pentecostais. Contudo, diferentemente das igrejas protestantes e pentecostais que o realizam apenas uma única vez, a IURD o realiza quantas vezes o indivíduo queira ser batizado. Estes são apenas alguns exemplos de divergência entre a liturgia que se realiza na prática e as doutrinas publicadas. Poderíamos suspeitar que a IURD utiliza-se de símbolos bíblicos comuns ao universo pentecostal e protestante, e seu objetivo, de libertação, distancia-se da salvação que se prega nesses outros dois segmentos religiosos. O sentido de libertação pregado pela IURD relaciona-se à integração e adaptação ao mundo contemporâneo. Neste sentido, a percepção de Schultz, ao englobar a IURD dentro do grupo neopentecostal, e afirmar suas igrejas como “centros de resistência” parece um tanto questionável. A resistência que expressam diz respeito à não aceitação passiva (como filhos de um Deus rico e dono de tudo) de uma condição outra que não seja a da riqueza, do poder de consumo, prosperidade econômica e estabilidade emocional. Trata-se de um protesto não da injustiça socialmente produzida. Mas de um protesto contra o Deus-pai rico que *deve* a seus filhos, a mesma condição de riqueza. Neste sentido, tratar-se-ia de uma resistência que não envolve criação, mas a mera adaptação e integração ao *status quo* (um protesto semelhante ao de uma criança que faz “birra”, reivindicando o que acredita ser seu por direito). A situação desigual é mantida, mas quer-se sentir integrado ao sistema desigual, pois não se percebe a responsabilidade pessoal e a participação na manutenção do mesmo. Luta-se contra o processo de desfiliação desde a perspectiva individual, onde cada um responsabiliza-se apenas por si mesmo.

Para Oro, Corten e Dozon, a IURD liga-se ao pentecostalismo, em sua terceira fase (ou “onda”). Para estes pesquisadores,

na tradição do pentecostalismo, que ela tira da sombra por suas iniciativas espetaculares, a IURD não apresenta grandes inovação doutrinária. Inscreve-se na linha do metodismo e do anabatismo, como faz o conjunto do pentecostalismo nascido no início do século XX, quase simultaneamente nas igrejas norte americanas e no Brasil, Chile e África do Sul. A Igreja Universal pode parecer uma igreja de um gênero completamente inovador; no entanto ela faz parte do pentecostalismo do qual segue uma certa tradição, mas sobretudo do qual prefigura a evolução⁶⁴⁴.

Os autores não esclarecem o que, especificamente, do metodismo e anabatismo se assemelha à IURD. Tradicionalmente, os grupos metodista e anabatista são identificados ao protestantismo, não ao pentecostalismo. O metodista, como o próprio nome diz, dá ênfase a um método para o exercício da fé, um método assentado na disciplina e no rigor da prática cristã. O grupo ficou conhecido por sua atuação social: cuidado dos pobres e idosos, visita aos presos, ensino dos órfãos. Já os anabatistas são mais lembrados pelo batismo de adultos. Os

⁶⁴⁴ CORTEN, DOZON e ORO, *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*, p. 20.

autores tomam a classificação neopentecostal sob o critério das igrejas que surgiram na década de 70 com ênfase na cura divina, permanecendo, então, sob a nomenclatura tomada como senso comum de neopentecostalismo.

A reflexão que temos desenvolvido até aqui, permite-nos colocar essas classificações em questão, por várias razões. Temos visto, ao longo deste estudo, que a Igreja Universal parece instaurar um modelo de religiosidade que se distancia muito dos grupos pentecostais. É claro que as igrejas sob a nomenclatura neopentecostal tais como a Igreja Internacional da Graça (pertencente ao cunhado de Macedo), a Igreja Renascer em Cristo, Nova Vida, Sara Nossa Terra, todas estas igrejas que assumem o discurso da Teologia da Prosperidade e da batalha espiritual contra o diabo e a flexibilização dos costumes, se assemelham. Em especial as que se organizam de forma empresarial e têm fins lucrativos, como parece ser o caso da Igreja Universal⁶⁴⁵. O que faz a IURD parecer mais singular em relação às outras igrejas é a sua capacidade de mutação. Muito empática aos interesses e desejos sempre outros, sempre novos, de seus fiéis, a IURD sabe que as emoções se constituem num elemento básico de manipulação na condução da experiência religiosa. Assim, sua preocupação primeira parece ser a de atender a demanda que manifesta as dores e ansiedades muito próprias do modo de subjetivação contemporânea – organizado sobre o narcisismo reativo que sustenta o modo de existência capitalista.

Já detalhamos nos capítulos anteriores, os fundamentos da experiência religiosa iurdiana. É com base, então, no que tem sido apresentado até aqui, que podemos afirmar que a IURD estabelece, de certo modo, um marco no modo de experiência religiosa contemporânea. A IURD distancia-se do modelo pentecostal de tal forma, que dificilmente poderia ser identificada como neo-pentecostal, uma vez que parecem poucos os elementos passíveis de vinculá-la ao que caracteriza o pentecostalismo. Um desses poucos traços do pentecostalismo seria a ênfase na cura. Outro seria o reconhecimento da ação do Espírito Santo, mas sua compreensão sobre como o Espírito Santo se manifesta pouco se aproxima das experiências de glossolalia, revelações e profecias que caracterizam a experiência de batismo no Espírito Santo, no Pentecostalismo. A busca da vida abundante, no Pentecostalismo, é interpretada não como busca de riqueza material, mas como abundância espiritual. Os frutos do Espírito Santo relacionam-se não com dinheiro e riquezas, mas como dons, serviço e amor ao próximo e adoração a Deus. Neste sentido, seria mais adequado classificá-la, então, como pós-

⁶⁴⁵ Vários pastores falam sobre o programa de metas em relação às entradas mensais. “Pegar o mês” significa alcançar a meta estabelecida para o mês, sendo que cada mês deve arrecadar uma oferta maior que o mês anterior. Tanto o ex-pastor da IURD Mário Justino, como Emerson Silva testemunham sobre essa questão.

pentecostal.

Essas considerações nos fazem questionar, ainda, se a utilização da frase “Em nome de Jesus”, tão pronunciada na busca da realização dos próprios desejos de prosperidade e sucesso, no exorcismo dos males diversos, nas curas físicas e emocionais, não estaria esvaziada de sentido sendo usada apenas como fetiche. Essa suspeita baseia-se na evidência da ausência dos ensinamentos cristãos e do símbolo Cristo como inspiração para a fé e prática da religiosidade. Embora a IURD declare a morte de Cristo como sendo sacrificial, ou seja, ela interpreta a morte de Cristo como tendo sido uma oferta de Deus em sacrifício para resgate da humanidade, este sacrifício não parece ser suficiente para apaziguar a subjetividade. E não é suficiente porque não é a culpa o traço fundamental da subjetividade contemporânea, mas sim, a vergonha. Desse modo o “sacrifício pela culpa” (morte de Cristo para remir o ser humano da culpa do pecado) é substituído pelo “sacrifício pela vergonha” (sacrifício em dinheiro para obter prosperidade econômica, “curando”, desse modo, a vergonha do fracasso de não se encaixar no ideal produzido no modo de subjetivação capitalística). Se Cristo passa a ser uma figura secundária, e não a centralidade da experiência religiosa iurdiana, não poderia essa forma de experiência religiosa, ser considerada como “pós-cristã”?

Uma última consideração merece lugar nesse debate. A capacidade de mutação da IURD e sua apropriação de vários e diferentes elementos do imaginário religioso brasileiro para compor sua oferta religiosa é o que torna difícil as tentativas de classificação desse fenômeno. A IURD não tem preocupação com “normas, dogmas, preceitos e dogmas doutrinários, [pois estes] são nocivos à fé e à comunhão entre os cristãos”⁶⁴⁶. Sua preocupação é oferecer “ideais capazes de trazer tranquilidade e felicidade”⁶⁴⁷. Neste sentido, as tentativas de classificação pela perspectiva do Protestantismo ou mesmo do Pentecostalismo se mostram inadequadas. O próprio Macedo, ao escrever sobre a necessidade de libertação da teologia, afirma que “já vivemos o clima da pregação protestante de Lutero, o da pregação avivalista com John Wesley e agora temos que sair da mera pregação carismática, que está na moda, para a pregação plena. Temos de sair por aí dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, *mas também, e antes de tudo, que liberta os oprimidos pelo diabo e seus anjos*”⁶⁴⁸.

Diante disso, a exigência, ou expectativa de reflexão teológica da IURD a partir de

⁶⁴⁶ Edir MACEDO, *A libertação da Teologia*, p. 21.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 97 (grifo meu).

critérios do Pentecostalismo ou do Protestantismo – referências do cristianismo na contemporaneidade – parece inconsistente e pode apenas revelar o desejo de quem tem essas expectativas⁶⁴⁹. O que a experiência religiosa iurdiana aponta, enfim, e que confundem os pesquisadores dos fenômenos religiosos acostumados a analisar fenômenos até então, passíveis de classificação, é que ela instaura uma nova forma de experiência religiosa que foge às classificações. Ela compõe sua oferta a partir da utilização de diferentes elementos que resultam numa configuração sempre mutante porque continuamente reatualizada segundo o movimento de mutação também do campo social. Ou seja, oferece-se *kits* de religiosidade com prazo de validade. Esta constatação revela que a IURD inaugura uma forma de experiência religiosa que está longe de ser simplesmente uma “caricatura” das linhas teológicas conhecidas (mas, em geral, ainda não se tem dado conta disso, suficientemente).

Ao fazer uma composição (mutante) com elementos diversos e até mesmo contrapostos, a IURD oferece a possibilidade da vivência (ou o exercício) da espiritualidade, o que é diferente de uma experiência religiosa específica, nomeada, definida, no sentido de caracterizar a oferta de uma “religião”. Dessa perspectiva, podemos entender de um outro modo a sua predileção pelo Judaísmo (evidenciado no uso mais freqüente do Antigo Testamento); o descompromisso com o Cristianismo, no sentido da ausência de uma pregação cristã onde Cristo seja o modelo e inspiração para a vida; a mistura de elementos do Catolicismo; dos cultos Afro e de princípios da Nova Era. Sua preocupação se volta para a oferta de um modo de se experienciar a dimensão espiritual – bem ao gosto da flexibilidade e liberdade contemporânea. Poderíamos entender isto como falta de compromisso, ausência de rigor, mas isto seria uma exigência própria de um tempo que já passou. Assim, nosso critério de avaliação se torna mais útil e mais adequado se perguntarmos até que ponto esse modo de exercitar a espiritualidade afirma a vida em sua potência de criação e produção de diferença, ou se apenas conserva a vida e reproduz a desigualdade e o narcisismo reativo.

V - Considerações finais

Na abertura deste capítulo, selecionamos uma passagem bíblica que narra a profecia

⁶⁴⁹ Schultz afirma: “Enfim: o neopentecostalismo certamente pede uma reconceitualização dos símbolos teológicos pentecostais clássicos. Sua herança teológica é muito estreita para abrigar sua experiência e expressar seu vigor em termos de forma. (...) Sua tarefa de juntar o novo e o velho da cultura brasileira, dinamizando o princípio protestante e o imaginário religioso, está apenas no início. A questão que se coloca é se, nessa dinamização, contemplará o clássico protestantismo”. Adilson SCHULTZ, *Op. Cit.*, p. 209. Talvez a observação de Schultz faça sentido em relação às outras denominações neopentecostais, o que é um tanto duvidoso, mas em relação à IURD, especificamente, essa observação não nos parece plausível de aplicabilidade.

da morte de Jesus e uma outra que narra a sua concretização. Essas passagens registram um acontecimento sacrificial que mudou a história da humanidade e continua a transformá-la. O símbolo dessa morte sacrificial de Cristo torna-se constituinte da subjetividade nas formações históricas, desde então. Torna-se uma força que entra nos processos de subjetivação. Mas não sempre do mesmo modo. Pelo contrário, depende, sempre, da interpretação de tal acontecimento sacrificial. Em outras palavras, essa verdade sobre o sacrifício de Cristo está sempre às voltas com as estratégias de poder, sempre fazendo fissuras nas malhas do saber, reatualizando sempre novos e diferentes sentidos, mas não, necessariamente, sobre uma outra lógica também diferenciada. Nossa tendência predominante é de operar sobre a lógica reativa.

Ao observar o “triumfo” das forças reativas, Nietzsche interroga-se sobre a razão porque “sentimos e conhecemos apenas um devir-reativo. Não será porque o homem é essencialmente reativo? Porque o devir reativo é constitutivo do homem? O ressentimento, a má consciência, o niilismo não são traços da psicologia, mas como que o fundamento da humanidade no homem. São o princípio do ser humano como tal”⁶⁵⁰. Mas Nietzsche não pára aqui. Ele acrescenta que há possibilidade de romper com o devir reativo que diminui o corpo daquilo que pode – mas sob uma condição: faz-se necessário uma outra sensibilidade, uma outra forma de sentir⁶⁵¹.

Temos visto ao longo deste estudo, a força que tem constituído a noção e prática do sacrifício ao longo de várias formações históricas e que também compõe a nossa subjetividade, hoje. Assim, ao nos confrontarmos com o *regime de verdade* que se tem construído acerca do sacrifício (em geral, e também o cristão), estamos nos confrontando conosco mesmos, com o modo como somos hoje. E temos visto, também, o quanto essa noção compõe com o narcisismo reativo e atuam como tecnologias de poder e tecnologias do eu. Ou seja, os *regimes de verdade* são construídos sobre relações de poder, não se separando, portanto, verdade e poder, que por sua vez participam dos processos de subjetivação, da constituição do Si. Um novo saber sempre se institui como resistência às formas de poder, e por isso, determinados períodos consideram legítimas determinadas verdades, produzindo diferentes modos de subjetivação segundo uma determinada formação histórica.

Assim, a proposta sacrificial da IURD ao ser acolhida e largamente testemunhada como algo que funciona, promove, ao mesmo tempo, a legitimação de sua própria mensagem (a felicidade testemunhada pelos fieis serve à instituição no sentido de sua manutenção), e

⁶⁵⁰ Gilles DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia*, p. 98.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 98.

confirma a idéia de que os problemas, quaisquer que sejam eles, podem ser solucionados unicamente pela via individual e dependem apenas da “*boa vontade do indivíduo*”, dependem apenas da crença no próprio “*poder*” e “*vontade*” de realizar. Essa proposta sacrificial também cumpre uma função social: a de manter o *status quo* e impedir uma resistência coletiva organizada, uma prevenção ao medo do caos social. Interessa àqueles que se beneficiam de uma sociedade profundamente desigual como o Brasil, a existência de instâncias produtoras de indivíduos com alto nível de auto-estima e autoconfiança, a despeito das precárias condições estruturais de suporte da existência. O regime de verdade contemporâneo que produz o hiperindividualismo; que desfaz a noção de culpa e cria a vergonha; que estabelece como ideal de indivíduo aquele que é feliz, com sucesso e possui dinheiro do qual possa se disponibilizar, criou condições para a emergência da IURD. E ela se estabelece por confirmar, reproduzir e reforçar os discursos de verdade do capitalismo.

O indivíduo religioso que pauta seu modo de existência a partir da moral neoliberal, no qual se encontra subjetivado, sente como perfeitamente legítimo esse modo de religiosidade. Mais: sente-se beneficiado pela “religião” que escolheu adotar. Uma religião que, fomentando o exercício da espiritualidade e transformando a idéia tradicional de “exigências religiosas”, opaciza seu movimento de captura do desejo.

Ainda não temos compreendido, suficientemente, que a violência que cotidianamente nos assalta; a precariedade dos suportes de existência advindos do trabalho e da propriedade social; a indiferença em relação à injustiça na distribuição das riquezas produzidas; e tantos outros sofrimentos que favorecem o aparecimento do pânico, da depressão, da falta de saúde diversas, etc, tem íntima relação com as forças reativas de narcisização que estão em movimento através das várias instâncias que participam dos processos de subjetivação na contemporaneidade.

As forças reativas de narcisização caracterizam o modo dominante de subjetivação contemporânea. Que grupo, que instituição, ou mesmo que tipo de religiosidade apresenta-se, hoje, com a potência de produzir modos de subjetivação que coloquem em atividade as forças ativas de narcisização e venham a produzir essa nova sensibilidade referida por Nietzsche, um outro modo de sentir? Urge à Teologia, refletir sobre a produção dessa nova sensibilidade e promover processos outros que produzam subjetividades que busquem o cuidado de si que implica no cuidado do outro, e que sejam, por isso mesmo, afirmação da vida em sua potência de criação.

O símbolo Cristo apresenta um devir de forças ativas. As passagens bíblicas de abertura desse capítulo nos mostram o sacrifício de uma potência que não se pôde suportar. Não teríamos, hoje, de correr o risco para tentar afirmar a vida ativa, fazer funcionar as forças ativas de narcisação a serviço da afirmação da vida?

Olhar para fora de nós mesmos, buscar encontros que aumentem a potência do corpo: eis um dos nossos maiores desafios para a produção de um outro modo de vida na contemporaneidade. Produzir uma outra sensibilidade parte também de uma interpretação do sacrifício de Cristo que não deturpe sua *boa-nova*. Pois,

a boa-nova que ele trazia, a *supressão* da idéia de pecado, a *ausência* de qualquer ressentimento e de qualquer espírito de vingança, a *recusa* de qualquer guerra mesmo por consequência, a *revelação* de um reino de Deus aqui em baixo como estado do coração, e sobretudo a *aceitação* da morte como prova da sua doutrina. [Deleuze observa:] Vê-se onde é que Nietzsche quer chegar: (...) o Cristo verdadeiro era uma espécie de Buda, 'um Buda num terreno pouco hindu'. Estava demasiado avançado para a sua época, para o seu meio: ensinava já à vida reativa a morrer serenamente, a extinguir-se passivamente, mostrava à vida reativa o seu verdadeiro resultado quando esta estava ainda a debater-se com a vontade de poder⁶⁵².

À construção de uma Teologia do presente se coloca um desafio: reencontrar o Cristo fora da noção de sacrifício como hoje conhecemos, mas na comunhão com o outro, como na história dos discípulos a caminho de Emaús. Ali, dois cristãos viajantes acolhem Jesus sem o reconhecerem, mesmo quando este lhes explica a escritura. A aparição de Jesus é “sem luz ofuscante, nem voz celestial”. Por isso, não há reconhecimento imediato. Será necessário o convite para que fique com eles para a refeição. Como pontua Crossan, não é Jesus quem se convida, mas os caminantes, são eles quem o convidam. No momento da comunhão seus olhos se abrem. “É o convite que leva à refeição, que conduz ao reconhecimento. 'Então seus olhos se abriram e reconheceram; ele porém, ficou invisível diante deles', como está em Lc. 24.31. A vida ressurrecta e a visão ressuscitada aparecem como abrigo oferecido e refeição compartilhada. A ressurreição não basta. Ainda precisamos das Escrituras e da eucaristia, da tradição e da mesa, da comunidade e da justiça; do contrário a presença divina não é reconhecida e os olhos humanos não se abrem. O nascimento do cristianismo aconteceu em dois lugares diferentes⁶⁵³, mas há apenas uma única mãe, a refeição que, compartilhada pela comunidade, faz presente na terra o Deus judaico de justiça”⁶⁵⁴. Antropofagia: comer compartilhado - como força ativa de narcisação e da afirmação da alegria de viver.

⁶⁵² Gilles DELEUZE, *Op. Cit.*, p. 233-234.

⁶⁵³ Esses dois lugares referidos por Crossan diz respeito à Galiléia e Jerusalém. John Dominic CROSSAN, *O nascimento do Cristianismo*, p. 39-40

⁶⁵⁴ John Dominic CROSSAN, *O nascimento do Cristianismo*, p. 19 e 40.

Notas de encerramento

Cena 1 – 2005 d.C. – Sacrifícios na contemporaneidade: Iraque **Atentados matam 80 e ferem 118 no Iraque⁶⁵⁵**

Suicidas entraram com explosivos amarrados ao corpo na Mesquita de Khanaqin e na mesquita xeque Murad -- ambas xiitas-- em Khanaqin, 140 quilômetros ao norte de Bagdá, em um momento em que dezenas de fiéis oravam no local. Segundo a polícia, 74 pessoas morreram e 75 ficaram feridas no local. Todas as sextas-feiras, milhões de muçulmanos se reúnem em mesquitas em todo o mundo para fazer orações nesse dia, que é considerado sagrado.

Hafez Abdul-Aziz, membro do Partido Islâmico Iraquiano em Diyala, condenou os "atos covardemente terroristas" e disse que membros do partido --de maioria sunita-- estão dispostos a doar sangue às vítimas.

Cena 2 – 2005 d.C. – Sacrifícios na contemporaneidade: Brasil **Morre ambientalista que ateou fogo no corpo durante protesto no MS⁶⁵⁶**

Morreu neste domingo em Campo Grande (MS), por volta das 11h30, o ambientalista Francisco Anselmo Gomes de Barros, 65, que no sábado havia ateado fogo no corpo em meio a um protesto contra a instalação de usinas de álcool e açúcar na bacia do rio Paraguai, onde fica o Pantanal. O projeto das usinas foi enviado à Assembléia Legislativa de Mato Grosso do Sul em agosto pelo governador José Orcírio Miranda dos Santos, o Zeca do PT.

Franselmo, como era conhecido Barros, teve todo o corpo queimado e morreu na UTI (Unidade de Terapia Intensiva) da Santa Casa de Campo Grande. Ele estendeu dois colchonetes em forma de cruz na calçada, ensopou-os com dois galões de gasolina e ateou fogo por volta das 12h de sábado (12). Teve queimadura em 100% do corpo, segundo informou o hospital. O protesto reunia 150 pessoas no centro da cidade.

Ao menos 15 cartas foram deixadas por Franselmo, endereçadas a familiares, a colegas ambientalistas e à imprensa. Na mensagem à imprensa, afirmou: "Um terço dos deputados [da Assembléia é] a favor [do projeto das usinas], um terço contra e um terço sem saber o que é. Já que não temos voto para salvar o Pantanal, vamos dar a vida para salvá-lo". Em outra carta, ele disse: "Foi difícil tomar essa decisão de sã consciência. A minha vida sempre foi um sacerdócio em defesa da natureza. É a nossa casa e o presente maior de Deus. Se ele deu a vida por nós, eu estou dando a minha vida por ele, defendendo o futuro dos nossos filhos. [...] Continuem a luta por mim".

Cena 3 – 2005 d.C. – Sacrifícios na contemporaneidade: Brasil **Agricultores rezam por bispo em greve de fome contra projeto do governo⁶⁵⁷**

Há dois dias, agricultores do sertão pernambucano visitam uma pequena capela erguida na zona rural de Cabrobó (a 600 km de Recife) para rezar com o bispo diocesano de Barra (610 km de Salvador, BA), dom Luiz Flávio Cappio, 58. O religioso entrou em greve de fome nesta segunda-feira para protestar contra o projeto do governo de transposição das águas do rio São Francisco. Cappio se isolou na capela, onde promete ficar "até a morte, se preciso for, para que o senhor presidente da República revogue sua disposição de realizar o projeto de transposição", afirmou, em carta manuscrita endereçada às paróquias da Bahia.

O bispo, que integra a ordem franciscana, registrou em cartório sua intenção de morrer "pela vida do rio São Francisco e de seu povo". Na declaração, com seis tópicos, diz que não quer morrer, mas que, se isso ocorrer, seu corpo deve ser enterrado "junto ao Bom Jesus dos Navegantes".

Dez dias depois... 06.10.2005.⁶⁵⁸ "Em nome de Jesus ressuscitado que vence a morte pela vida plena, faço saber a todos que: Considerando um gesto de grandeza do senhor presidente dar continuidade ao diálogo na fase anterior ao início da possível execução das obras de transposição de águas do rio São Francisco; Considerando o empenho do governo no projeto de revitalização; (...) declaro: Fica suspenso meu jejum em favor da vida. Agradeço de coração a todos e a todas que, das mais variadas formas, manifestaram a sua solidariedade. Que São Francisco, padroeiro do rio de seu nome, abençoe todos nós, especialmente o povo de seu rio."

⁶⁵⁵ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u89676.shtml> Acesso em 18.11.2005.

⁶⁵⁶ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u115208.shtml> Acesso em 14.11.05

⁶⁵⁷ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u72785.shtml> Acesso em 27.09.2005.

⁶⁵⁸ <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u73061.shtml> Acesso em 06.10.2005.

A escolha dessas cenas para fazer o encerramento desse estudo tem por objetivo finalizar a reflexão de um modo que permaneça em aberto a discussão a respeito do sacrifício, forças de narcisação e modo de existência. As cenas apontam, tanto o grau de amplitude do tema debatido, quanto a necessidade de outros estudos que considerem as forças de narcisação e sua manifestação nas práticas sacrificiais contemporâneas. Elas apontam, sobretudo, a urgência em se levar devidamente a sério a potência que se encontra nas práticas discursivas sacrificiais e o poder que aí operam as forças de narcisação.

São diferentes cenas, retiradas de contextos distintos. Embora com as especificidades da história local, todas se imbricam de algum modo, uma vez que são todas contemporâneas e compõem, portanto, uma formação histórica de amplo espectro. Cada cena manifesta uma composição corporal que expressa a *seleção de forças* que se deu ali. E evidenciam, também, diferentes possibilidades de *composição* onde se presentificam as forças de narcisação e determinadas noções de sacrifício.

A Introdução desse estudo foi aberta com a cena de uma prática discursiva sacrificial proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus, e a reflexão desenvolvida baseou-se na tese de que a *prática do sacrifício (como proposta pela IURD) encontra-se estreitamente vinculada ao narcisismo no modo como este é experienciado na contemporaneidade. Esta experiência de narcisação própria da contemporaneidade é condição e essência da prática do sacrifício iurdiano*. E agora, ao encerrar este estudo, é fundamental apontar que a questão do narcisismo e sacrifício não se reduz ao fenômeno religioso aqui estudado. E tanto a cena do sacrifício iurdiano, quanto estas aqui apresentadas, apontam para as diferentes seleções de forças (ativas e reativas) que compõem processos de subjetivação e que se configuram no social em forma de resistência e adaptação, resistência e criação e até mesmo resistência e destruição. Cabe pois, retomar a fala de Deleuze, citada no início desse estudo: “que poderes é preciso enfrentar e quais são as nossas possibilidades de resistência hoje, quando não podemos nos contentar em dizer que as velhas lutas não valem mais?”⁶⁵⁹

Por isto, a seleção dessas cenas nesse momento de encerramento não visa apresentar elementos novos à reflexão, mas apontar a complexidade e amplitude que o narcisismo e sacrifício podem alcançar no modo de vida que experienciamos na contemporaneidade. E se no início deste estudo, rompendo o silêncio que a cena do sacrifício iurdiano me provocou, foi possível desenvolver a presente reflexão, agora, na apresentação dessas cenas que apontam para a necessidade de se continuar pensando, novamente o silêncio parece se fazer necessário.

⁶⁵⁹ Gilles DELEUZE, *Foucault*, p. 123.

Um silêncio que não apenas precede a criação, mas também silêncio pelos sacrifícios realizados e que de algum modo, nos tornamos participantes.

Se o narcisismo reativo e sacrifício são elementos das “verdades” contemporâneas que compõem nossa subjetividade, precisamos, seguindo a esse tempo de silêncio, de uma última pausa para a arte, “para que a verdade não nos mate”.

Escolho duas expressões artísticas diferentes: uma visual e uma auditiva. São quase paradoxais como disjuntivo é o ver e o falar. Paradoxos coexistem como forças simultâneas que nos constituem. Assim, a primeira é uma imagem de espanto. É o que é possível sentir diante de tudo que refletimos e também diante dessas últimas cenas aqui expostas. O narcisismo reativo e a lógica sacrificial não estão “lá fora”, numa exterioridade separada de nós mesmos. A dupla captura que se opera nas dobras da subjetivação nos faz sentir como se fôssemos uma unidade desvinculada do fora, mas isto é uma ilusão. Dar-nos conta do quanto o nosso desejo é capturado cotidianamente, silenciosamente... confrontar-nos com essa verdade já sabida, mas muitas vezes negada porque pode ser menos desassossegador e mais cômodo lutar mais pela sobrevivência do que por uma existência criativa... confrontar-nos com a pobreza de existência que se produz na contemporaneidade... Tudo isso nos deixa perplexos. Diante dessa constatação nossa reação pode ser de espanto como expresso no Grito – de Munch⁶⁶⁰.



⁶⁶⁰ Edvard MUNCH, *O Grito*. <http://www.rainhadapaz.g12.br/projetos/artes/quatrofases/grito.htm> Acesso em 31.12.2005.

Este assombro e admiração diante da percepção do poder do sacrifício e das forças de narcisação que se encontram dentro e fora de nós mesmos, nos silencia e deixa um grito preso na garganta. Mas também pode, por outro lado, nos tirar da insensibilidade e da indiferença que o narcisismo reativo produz em nós. A subjetividade contemporânea, tramada nas malhas do narcisismo reativo, faz parecer “natural” o movimento de voltarmos-nos cada vez mais, para nós mesmos, e desse modo, nosso horizonte de sentido e de sensibilidade fica limitado às fronteiras do nosso próprio eu. Debatedor-nos com a nossa própria imagem – fantasia de deuses em miniaturas, onipotentes, ilimitados – sem perceber que o risco da queda e da morte está na própria superfície da imagem que nos reflete.

Urge que haja processos de subjetivação outros que coloquem em funcionamento as forças ativas de narcisação, que visem a criação de uma outra sensibilidade (que também se faz por contágio), um outro modo de sentir e pensar. O enriquecimento da vida não se dá fora do olhar para o outro. No olhar para nós mesmos, voltando-nos para a própria cupidez e auto-interesse, encontraremos a queda, o afogamento e a destruição, como no mito de Narciso, como na narrativa da queda, relatada em Gênesis 3, onde o desejo do mesmo, da igualdade, da onipotência, resultou na queda. Contudo, a queda abriu possibilidades outras sob uma nova condição, a condição de alienação, segundo Tillich. Deus se manteve separado do humano, mas tomou a iniciativa de restabelecer a comunhão. O Cristo, símbolo do divino que vem ao mundo, manifesta-se em forma humana não em sua onipotência ou imposição de sua vontade, mas em participação da vida com o outro. Precisamos do outro para afirmar e enriquecer a vida. As forças ativas de narcisação são criadoras e afirmam e expandem a vida em sua potência de criação. No olhar para fora de nós mesmos podemos ouvir o convite do Cristo: “Eis que estou a porta e bato, se alguém abrir a porta, entrarei... e jantarei com ele e ele comigo”⁶⁶¹. Comunhão sem sacrifício no sentido de renúncia, mas, com o significado de abertura ao outro. “Se” indica condição. A condição sacrificial (como no sacrifício de Cristo) de abrir-se à comunhão com o outro. Na comunhão com o outro se conhece Deus, como vimos na história dos discípulos no caminho de Emaús⁶⁶². Na abertura ao outro afirma-se a vida. E para além do grito de horror à pobreza da existência que somos capazes de produzir, encontra-se em nós e na comunhão com o outro, o potencial e a capacidade de criação afirmativa da vida. Há pois, esperança.

Assim, para além de um grito de horror, temos a potência e a esperança de produzir outros modos de existência. E é por isso que podemos encerrar essa reflexão com arte: um

⁶⁶¹ Ap. 3.20.

⁶⁶² Lc. 24.13-35.

hino de alegria e de louvor à vida. Juntemos nossa voz à de Gonzaguinha!

O QUE É, O QUE É⁶⁶³

E a vida
E a vida, o que é ? diga lá meu irmão!
Ela é a batida de um coração
ela é uma doce ilusão?
E a vida...

Ela é maravilha ou é sofrimento?
Ela é alegria ou lamento?
O que é, o que é meu irmão
Há quem diga que a vida da gente é um nada no mundo
É uma ponta, é um tempo que nem dá um segundo
Há quem fale que é um divino mistério profundo
É o sopro do Criador, numa atitude repleta de amor
Você diz que é luta e prazer, ele diz que a vida é viver
Ela diz que melhor é morrer pois amada não é
e o verbo é sofrer...
Eu só sei que acredito na moça e na moça eu ponho a força da fé

Somos nós que fazemos a vida, como der
ou puder, ou quiser
Sempre desejada, por mais que esteja errada
Ninguém quer a morte, só saúde e sorte
E a pergunta rola, e a cabeça agita
Eu fico com a pureza da resposta das crianças
É a vida, é bonita e é bonita
Viver, e não ter vergonha de ser feliz
cantar, e cantar, e cantar a beleza de ser um eterno aprendiz
Eu sei, que a vida devia ser bem melhor, e será!
mas isso não impede que eu repita:
É bonita, é bonita e é bonita

⁶⁶³ Luiz GONZAGA Júnior, *O que é, o que é?* <http://gonzaguinha.lettras.terra.com.br/lettras/46283/> Acesso em 31.12.2005.

Bibliografia

- ALLIEZ, Eric . *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34. 2000.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ANTONIAZZI, Alberto [et al]. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ANDRADE, CZERMAK e AMORETT (org.) *Corpo e Psicanálise*. São Leopoldo: Unisinos, 1998.
- ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*.
<http://www.tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>. Acesso em 24.10.2005.
- AUBRÉE, Marion. *La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'I.U.RD* In: C. Lerat et B. Rigal-Cellard. *Les mutations transatlantiques des religions*. Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 149-158.
- _____. *Dynamiques comparées de l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger*. In: P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet (org.): *La globalisation du religieux*, éd. L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 113-124.
- ASSMANN, Hugo (ed.). *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre sacrifícios e ídolos*. Rio de Janeiro e São Paulo: Vozes e UNIMEP, 1991.
- _____. *Idolatria do Mercado e sacrifícios humanos*. In: HINKELAMMERT, Franz J. e ASSMANN, Hugo. *A idolatria de Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo, Vozes, 1989.
- AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Unimep, 1996.
- BAREMBLITT, Gregorio F. *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes: teoria e prática* 4ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.
- BARROS, Regina D. Benevides de. *Clínica Grupal*. *Revista do Departamento de Psicologia*. Rio de Janeiro, v.7, n. 1, p. 5-11, 1995.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- _____. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. *A parte Maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1978.

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BEERS, William. *Women and Sacrifice. Male narcissism and the psychology of religion*. Droit: Wayne State University Press. 1992.
- BEZERRA Júnior, Benilton e PLASTINO, Carlos Alberto. *Corpo, Afeto, Linguagem: A questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa e Rios Ambiciosos, 2001.
- BIRMAN Joel(org.). *Percursos na História da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora. 1988.
- BIRMAN, Patrícia. *Cultos de possessão no Brasil: Passagens. Religião e Sociedade* 17/1-2 Rio de Janeiro, 1996.
- BOBSIN, Oneide. *A morte morena de protestantismo branco. Contrabando de espíritos nas fronteiras teológicas*. Estudos Teológicos Vol./No. 40/2 (2000), p. 21-39
- _____. *Correntes Religiosas e Globalização*. São Leopoldo: CEBI, 2002.
- _____. Protestantismo e transformação social. *Estudos Teológicos*, 27 (3): 119-137, 1987
- _____. Teologia da Prosperidade ou estratégia de sobrevivência. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: EST, v. 35, n. 1, 1995.
- _____. *Luteranos na Ética Protestante*, http://www.est.com.br/nepp/numero_06/index.htm Acesso em 05.12.05.
- BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo. Paixão do Mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis:Vozes, 1977.
- BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado. Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- BRADSHAW, Paul. *The concept of sacrifice in the New Testament and in early liturgy*. In: <http://www.cccdub.ie/conference/ceiliuradh-2/ceiliuradh-2-bradshaw.html> Acesso em 21.10.05.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis, São Paulo e São Bernardo do Campo: Vozes, Simpósio e UMESP, 1999.
- CAPPS, Donald. *The depleted self: sin in a narcissistic age*. Minneapolis: Fortpress, 1993.
- CARTER, Jeffrey. *Understanding Religious Sacrifice. a Reader*. London/New York: Continuum. 2003.
- CASTEL, Robert. *A Gestão dos Riscos*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.
- _____. *As metamorfoses da questão social*. 5a. ed. Petrópolis: Vozes, (1995) 2005.

- _____. *A Insegurança social. O que é ser protegido?* Petrópolis: Vozes, 2005.
- CAVALCANTI, Raissa. *O mito de Narciso. O herói da consciência.* São Paulo: Cultrix, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil, Mito fundador e sociedade autoritária* (5ª. ed.). São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- CHESNUT, R. Andrew. *Born again in Brasil.* New Brunswick, New Jersey and London. 1997.
- COENEN, Lothar e BROWN, Colin. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.
- COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Práticas “Psi” no Brasil do “milagre”:* algumas de suas produções. http://www2.uerj.br/~cliopsyche/site/livros/cli01/praticaspsinobrasildo_milagre.htm Acesso em 30.11.2005.
- CORTEN, André. *Pentecostalism in Brasil.* London: 1999.
- _____. A Igreja Universal na África do Sul. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.* São Paulo: Paulinas 2003.
- CORTEN, André e MARSHALL-FRATANI, Ruth. *Between Babel and Pentecost.* Bloomington and Indianapolis: 2001.
- COSTA, Jurandir Freire. Narcisismo em tempos sombrios. In: BIRMAN Joel (org.). *Percursos na História da Psicanálise.* Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora. 1988.
- _____. *Sobre Psicanálise e Religião.* <http://www.jfreirecosta.com/> Acesso em 10.07.05
- _____. *A subjetividade exterior.* <http://www.jfreirecosta.com/>. Acesso em 10.07.05.
- _____. Bernadet e o declínio do homem privado. IN: *Caderno de Psicanálise – CPRJ*, N. 14, Rio de Janeiro, 1994, p. 133-147.
- _____. *Culpa e dívida em Nietzsche.* <http://www.jfreirecosta.com/nietzsche.html>. Acesso em 19.09.05.
- CRIVELLA, Marcelo. *O Verdadeiro Significado da Cruz.* Rio de Janeiro: Universal, 1998.
- _____. *Histórias de Sabedoria e Humildade.* Rio de Janeiro: Universal, 2002.
- CROSSAN, John Dominic. *O Nascimento do Cristianismo.* São Paulo: Paulinas, 2004.
- CZERMAK, Rejane. Corpo e Sentido: a emergência do novo como questão epistemológica e condição terapêutica. In: ANDRADE, CZERMAK e AMORETT (org.) *Corpo e Psicanálise.* São Leopoldo: Unisinos, 1998.

- _____. Subjetividade e Clínica: notas preliminares para uma cartografia do autismo. In: BEZERRA Júnior, Benilton e PLASTINO, Carlos Alberto. *Corpo, Afeto, Linguagem: A questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Contra Capa e Rios Ambiciosos, 2001.
- _____. *Do significado ao ato: Sentido e criação na análise*, <http://www.cbp.org.br/rev2814.htm>. Acesso em 17.01.06.
- DALY, Robert J. The power of sacrifice in ancient Judaism and Christianity. In: CARTER, Jeffrey. *Understanding Religious Sacrifice. a Reader*. London/New York: Continuum. 2003.
- DELEUZE Gilles. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- _____. *Conversações. 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Portugal: Rés-Editora, s/d.
- _____. *Foucault* (4ª. ed.). São Paulo: Brasiliense, 1998.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2001.
- DROZ, Yvan. A Igreja Universal no Quênia. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. Sao Paulo: Paulinas 2003.
- COENEN, Lothar e BROWN, Colin. O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.
- DODD, Nigel. *A Sociologia do dinheiro. Economia, razão e a sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- ESPERANDIO, Mary R. G. *A produção da (in)visibilidade da pessoa portadora de deficiência mental. Cartografia de uma Comunidade Batista*. São Leopoldo: EST, 2001.
- _____. *Girard e o aprisionamento do desejo*. Protestantismo em Revista. http://www.est.com.br/nepp/numero_03/index.htm
- _____. *A identidade batista e o "espírito" da Modernidade*. In: Protestantismo em Revista. http://www.est.com.br/nepp/numero_06/index.htm
- _____. *Da ética protestante à ética "iurdiana": O "espírito" do capitalismo*. In: Protestantismo em Revista. http://www.est.com.br/nepp/numero_06/index.htm
- _____. *A (est)ética do cuidado e religiosidade contemporânea: A Igreja Universal do Reino de Deus em perspectiva*. In: Protestantismo em Revista. http://www.est.com.br/nepp/numero_07/index.htm
- FILOSOFIA EN INTERNET - DICIONÁRIO FILOSÓFICO. <http://www.filosofia.net/> Acesso em 23.07.05.

- FIGUEIREDO, Luis Cláudio *Modos de Subjetivação no Brasil*. São Paulo: Escuta, 1995.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Nova Era Evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem religião*. 1998. [Online]. <http://www.solascriptura-tt.org/Seitas/Pentecostalismo/NovEraEvang-ConfPos-CrescSemReligiao-AFonseca.htm>. Acesso em 30.01.2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- FREEDMAN, David Noel (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5. USA: Doubleday, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, (1915-1917) 1976.
- _____. *Obras Completas*. A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, (1914) 1976.
- _____. *Obras Completas*. Totem e Tabu e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, (1912-13)1976.
- _____. *Obras Completas*. Sobre o Narcisismo: uma Introdução. Rio de Janeiro: Imago, (1914)1988.
- _____. *Obras Completas*. O mal estar na civilização. Rio de Janeiro: Imago, (1930) 1988.
- _____. *Obras Completas*. O futuro de uma ilusão. Rio de Janeiro: Imago, (1927) 1988.
- _____. *Cartas entre Freud e Pfister. (1909-1939)*. Viçosa: Ultimato, (1856-1939), 1998.
- FRESTON, Paul. *Protestantismo e Democracia no Brasil*. www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/freston.pdf. Acesso em 13.01.06.
- FURNHAM Adrian e ARGYLE, Michael. *A Psicologia do dinheiro*. Lisboa: Sinais de Fogo, 2000.
- GAEDE NETO, Rodolfo e Erandi Brandenburg. Laude e Meurer, Evandro Jair. *Teologia da prosperidade e nova era*. IEPG, 1998.
- GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- GAY, Peter. *Freud – Uma vida para nosso tempo* (11ª. ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GEBARA, Ivone. *O mal feminino ou a regionalização do discurso sobre o mal humano*. In: *Cultura Vozes*. Petrópolis: Vozes, nº 4, julho-agosto, 1999.

- _____. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GESCHÉ, Adolphe. La teología de la liberación y el mal. In: *Selecciones de Teología*. Barcelona: Instituto de Teología Fundamental. Vol. 33, nº 130, Abril-Junio, 1994.
- _____. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra e UNESP, 1990.
- GOLDENBERG, Mirian. *Nu e Vestido. 10 Antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- GONDIM, Ricardo. *O Evangelho da Nova Era: uma análise e refutação bíblica da chamada Teologia da Prosperidade*. São Paulo: Abba, 1993.
- GUATTARI, Felix. *Revolução Molecular: Pulsões políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Caosmose - Um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica - Cartografias do Desejo*. 5ª.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUIMARÃES, Patrícia. *Um caso de acusação: Louco ou perturbado?* <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/st01-7.doc>. Acesso em 22.10.02.
- HAGIN, Kenneth. *É necessário que os cristãos sofram?* 2ª. ed. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990.
- HANEGRAFF, Hank *What's wrong with the faith movement*. <http://www.equip.org/free/DC755-1.htm> Acesso em 30.11.05
- HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HARDT, Michael. *A sociedade mundial de controle*. In: ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34. 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo: parte 1*. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HENZ, Alexandre de Oliveira. *Acerca do Cuidado: algumas inferências a partir de Martin Heidegger e Michel Foucault*. In: *Revista Educação, Subjetividade e Poder*. Porto

Alegre.Nr. 3. Vol. 3, p. 17-22, jan/jun, 1996.

HINKELAMMERT, Franz J. e ASSMANN, Hugo. *A idolatria de Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo, Vozes, 1989.

_____. *Economia e Teologia – O Deus da vida e a vida humana*. In: HINKELAMMERT, Franz J. e ASSMANN, Hugo. *A idolatria de Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo, Vozes, 1989.

HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Cristoph (org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal/ASTE, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. *From Sacrifice: Its nature and function*. In: *Understanding Religious Sacrifice. A reader*. London/New York: Continuum, 2003.

VON HELDE. *Um chute na Idolatria*. Rio de Janeiro: Universal, 1999.

JUSTINO, Mario. *Nos Bastidores do Reino. A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Geração Editorial, 1995.

KLAUCK, Hans-Josef. *Sacrifice in New Testament*. In: FREEDMAN, David Noel (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5. USA: Doubleday, 1992.

KOHUT, Heinz. *Self e Narcisismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984

_____. *Análise do Self: uma abordagem do tratamento psicanalítico dos distúrbios narcísicos da personalidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1988a.

_____. *A psicologia do Self e a cultura humana*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988b.

_____. *A restauração do self*. Rio de Janeiro: Imago, 1988c.

_____. *Como cura a psicanálise?* Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

LANNA, Marcos. *Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva*. *Revista de Sociologia e Política* Nº 14: 173-194 JUN. 2000

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*, São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LASCH, Christopher. *O mínimo eu. Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LIPOVETZKI, Gilles. *A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Galimard, 1983

- _____. *A sociedade pós-moralista. O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. São Paulo: Manole, 2005.
- LUTERO, Martinho. Um sermão sobre a Indulgência e a Graça . In: *Obras Seleccionadas*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal e Concórdia, 1987.
- _____. À nobreza Cristã de Nação Alemã, acerca do Melhoramento do Estado Cristão, p. 82. In: *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre e São Leopoldo: Concórdia e Sinodal 1984. p. 76-151.
- MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Universal, 1998.
- _____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus* vol. I-III. Rio de Janeiro: Universal, 1998.
- _____. *Aliança com Deus*. Rio de Janeiro: Universal, 2001.
- _____. *O Perfil da Família de Deus*. Rio: Universal, 2000.
- _____. *O Perfeito Sacrifício. O significado espiritual dos dízimos e ofertas*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal Ltda, 2003.
- _____. *A fé de Abraão*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal Ltda, 2003.
- _____. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal, 1992.
- _____. *A Libertação da Teologia*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MACHADO, Maria das Dores C. e MARIZ, Cecília L. *Mulheres e prática religiosa nas classe populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 12 – nr. 34, junho/97.
- MAFRA, Clara. *Relatos Compartilhados: Experiências de conversão pentecostal entre Brasileiros e portugueses*. <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/st01-3.doc>. Acesso em 10/outubro/2002.
- _____. *O Ritual da IURD*. <http://www.presbiterianismo.com.br/Sociologia/Universal.htm>. Acesso em 10/outubro/2002.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecília. *Libertação e Ética. Uma análise dos discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo*. In: ANTONIAZZI, Alberto [et al]. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. From Sacrifice: Its Nature and Function. In: CARTER, Jeffrey. *Understanding Religious Sacrifice. a Reader*. London/New York: Continuum. 2003.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1950.
- _____. *The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge, 2002.
- _____. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Inserção dos protestantismos e "Questão Religiosa" no Brasil, Século XIX (Reflexões e hipóteses). *Estudos Teológicos*, 27 (3): 219-237, 1987.
- MOURA, Antonio Carlos...[et al.] *A igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.
- NARDI, Henrique Caetano. *A genealogia do indivíduo moderno e os suportes sociais da existência*. <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v14n1/v14n1a09.pdf>. Acesso em 05. 07.2005.
- _____. *A propriedade social como suporte da existência: a crise do individualismo moderno e os modos de subjetivação contemporâneos*. *Psicol. Soc.* Jan./June 2003, vol.15, no.1, p.37-56. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100004 Acesso em 01.12.05.
- NETO, Rodolfo Gaede. Teologia da Prosperidade e Diaconia. In: *Teologia da Prosperidade e Nova Era*. Ensaio e Monografias. São Leopoldo: IEPG, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- _____. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NOVALBOS, Francisco Rosa. *Acumulación y gasto: lo trágico en Georges Bataille*. *Caderno de Materiales*. Filosofia y Ciencias Humanas. (Ensayo) <http://www.filosofia.net/materiales/ensa/Batailleconf.htm> Acesso em 23.07.05.
- ORO, Ari Pedro, CORTEN, André e DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. Sao Paulo: Paulinas 2003.
- OUTEIRAL, José Otonni. *Rabiscos sobre o conceito de Narcisismo em D.W.Winnicott* http://www.residencial.com.br/saudenanet/art_rabiscos.htm Acesso em 1.10.2004
- OLIVEIRA, Luciana. *Nódulos de Dádiva: religião, individualismo e comunicação nas sociedades contemporâneas – as redes da Nova Era*. <http://antropologia.com.br/divu/colab/d8-loliveira.pdf> Acesso em 10.09.2005.
- PAGELS, Elaine. *Adão, Eva e a serpente*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.
- PANCEIRO, Romualdo. *Segredos do Altar*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal Ltda, 2002.

- _____. *A realização do seu sonho está ao seu alcance*. <http://folha.arcauniversal.com.br/integra.jsp?codcanal=982&cod=74098&edicao=710> Acesso em 14.11.05.
- PELBART, Peter Pál. *Da clausura do Fora ao Fora da Clausura – Loucura e desrazão*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *A vertigem por um fio. Políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- QUEIRÓS, Eça (1874). *O Crime do Padre Amaro*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1973.
- RAMOS, Maria Beatriz Breves. *Uma Introdução à Psicologia Psicanalítica do Self*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.
- RICOEUR, Paul. *O mal. Um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- _____. *Novas Figuras do Caos. Mutações da subjetividade contemporânea*. <http://caosmose.net/suelyrolnik/pdf.html>. Acesso em 12.07.05
- _____. *A vida na berlinda*. <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html>. Acesso em 30.11.05.
- _____. *Toxicômanos de Identidade: subjetividade em tempos de globalização*, <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html>. Acesso em 24. 10.05.
- _____. *Subjetividade Antropofágica*. <http://ut.yt.t0.or.at/site/index.html>. Acesso em 24.10.05.
- RIZUTTO, Ana Maria. *Por que Freud rejeitou Deus?* São Paulo: Loyola, 2001.
- RUDOLPHO Adriane L. *Do bode expiatório à galinha preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert*. http://www.est.com.br/nepp/numero_03/bode.htm.
- RUSSO, Jane A. *Uma leitura antropológica do mundo “psi”*. http://www2.uerj.br/~cliopsyche/site/revistamnemosine/LIVRO%20CLIO1%20PARA%20INTERNET/artigo%206site.htm#_ednref13
- SANTOS, Laura Ferreira. *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*. Braga: Universidade do Minho/Instituto de Educação e Psicologia/Centro de Estudos em Educação e Psicologia, 1997.
- SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. Tese de Doutorado. São Leopoldo: EST, 2005.

- SEDWICK, Eve Kosofsky e FRANK, Adam. *Shame and its sisters*. Durham and London: Duke University Press, 1995.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter* (1999, 1998). Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005.
- _____. *O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SERRANO, Francisco Javier Tirado. *Los Objetos y el acontecimiento: Teoría de la Socialidad Mínima*. Tese de Doutorado. Facultat de Psicologia. Universitat Autònoma de Barcelona. 2001.
- SILVA, Rosane Neves da. *Cartografias do Social: estratégias de produção do conhecimento*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2001.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan, 1978.
- SOUZA, Jessé. *A ética Protestante e a ideologia do atraso brasileiro*. Rev. Brasileira de Ciências Sociais, Out.1998, vol. 13, n°. 38.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp, 2003.
- SUNG, Jung Mo. *A crise do cristianismo e a crise do mundo*. <http://www.revistamissoes.org.br/animacao/textos/13/index.php> Acesso em 30.11.05.
- TEIXEIRA, Marli G. *Valores Morais e Liberalismo no Protestantismo da Bahia no Século XIX*. *Estudos Teológicos*, 27 (3): 269-279, 1987.
- TILLICH. Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- _____. *Theology of culture*. New York: Oxford University Press.1959.
- _____. *Perspectiva da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1999.
- _____. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- _____. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 1988.
- _____. *The Meaning of Health*. Essays in Existentialism, Rsychoanalysis, and Religion. USA: The Chicago Theological Seminary, 1984.
- TOMKINS, Silvan. *Shame-humiliation and contempt-disgust*. In: SEDWICK, Eve Kosofsky e FRANK, Adam. *Shame and its sisters*. Durham and London: Duke University Press, 1995.

- VARONE, François. *EL Dios Sadico. Ama Dios el sofrimiento?*. España: Sal Terrae. 1988.
- VINCENT, Gerard e PROIST, Antoine. *Os católicos: O imaginário e o pecado. In: História da vida privada – da Primeira Guerra aos nossos dias*. 3a. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, (1992) 1994.
- WEBER, Max. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: WEBER, Max. *Ensaio em Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- _____. *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WONDRACEK, Karen Kepler. *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2002.
- _____(org.). *O futuro e a ilusão*. Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Petrópolis: Vozes, 2003.
- WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- _____. *A criança e o seu mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Da Pediatria à Psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, (1896-1971), 2000.

Pausas para a Arte

- ALMEIDA, Maria da Graça. *Engasgo* (2002). <http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.phtml?cod=5100&cat=Cartas> Acesso em 29.09.05.
- AMARAL, Tarsila do. *Antropofagia* (1929). <http://www.infonet.com.br/users/experimental/antropofagia.htm> Acesso em 05.01.06.
- BILL, Max. *Endless Ribbon* (1953/1935). <http://www.bluffton.edu/~sullivanm/baltimore/nbaltimore1.html>. Acesso em 10.01.2006.
- DÜRER, Albrecht. *Knight, Death and Devil* (1513). <http://www.artofeurope.com/durer/dur20.htm>. Acesso em 01.10.05.
- GONZAGA Júnior, Luiz (Gonzaguinha). *O que é, o que é?* <http://gonzaguinha.lettras.terra.com.br/lettras/46283/> Acesso em 31.12.2005.
- MUNCH, Edvard. *O grito* (1893). <http://www.rainhadapaz.g12.br/projetos/artes/quatrofases/grito.htm> Acesso em 31.12.2005.
- VELOSO, Caetano. *Sampa* (1978). <http://caetano-veloso.lettras.terra.com.br/lettras/41670/> Acesso em 10.01.06.