



Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Museu Nacional do Rio de Janeiro  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural

Emílio Nolasco de Carvalho

O DIVÃ E O ALTAR: CULTURA PSICANALÍTICA E MOVIMENTO  
PROTESTANTE NO BRASIL

Rio de Janeiro

2007

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Emílio Nolasco de Carvalho

O DIVÃ E O ALTAR: CULTURA PSICANALÍTICA E MOVIMENTO  
PROTESTANTE NO BRASIL.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Fernando dias Duarte

Rio de Janeiro

2007

Emílio Nolasco de Carvalho

O DIVÃ E O ALTAR: CULTURA PSICANALÍTICA E MOVIMENTO

PROTESTANTE NO BRASIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito para obtenção do título de Doutor.

Rio de Janeiro, ...../...../.....

---

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte  
PPGAS / Museu Nacional – UFRJ (orientador)

---

Profa. Dra. Ana Maria Jacó-Vilela  
PPGPS / Instituto de Psicologia – UERJ

---

Profa. Dra. Jane Araújo Russo  
Instituto de Medicina Social – UERJ

---

Prof. Dr. Gilberto Velho  
PPGAS / Museu Nacional – UFRJ

---

Prof. Dr. Renata de Castro Menezes  
PPGAS / Museu Nacional – UFRJ

---

Patrícia Birman (suplente)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Adriana de Resende Barreto Vianna (suplente)  
PPGAS / Museu Nacional – UFRJ

## RESUMO

**CARVALHO, Emílio Nolasco de. O Divã e o Altar:** cultura psicanalítica e movimento protestante no Brasil. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Este trabalho tem por objetivo analisar os investimentos protestantes brasileiros na psicanálise ao longo do século XX. Utilizo a perspectiva antropológica segundo a qual toda produção de saberes e práticas, modernas ou não, deve ser compreendida como indissociável dos sistemas e configurações de valor de uma dada sociedade e momento histórico. Neste sentido, as análises empreendidas aqui acerca da psicanálise e das diferentes formas de inventá-la respeitam não um critério epistemológico de maior ou menor cientificidade, mas sim um critério antropológico de compreensão dos processos sociais de produção da verdade de si, da vontade e da interioridade. Suscitada pelos recentes confrontos entre o Conselho Federal de Psicologia e os novos cursos de formação psicanalítica abertos por pastores evangélicos, a pesquisa centrou sua atenção no processo histórico de constituição deste fenômeno. Para tanto, alia-se à análise dos confrontos contemporâneos uma revisão da cosmologia cristã e da produção social da interioridade na cultura ocidental.

Palavras-chave: Antropologia, psicanálise, protestantismo.

## ABSTRACT

CARVALHO, Emílio Nolasco de. *The Divã and the Altar: psychoanalytical culture and protestant movement in Brazil*. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

This work has aimed to analyze the Brazilian Protestant investments in the psychoanalysis throughout the 20<sup>th</sup> century. I used the anthropological perspective according to which every practical and knowledge production, modern or not, must be understood as not dissociable from the systems and configurations of value of such a society and historical moment. Accordingly, the analyses undertaken here concerning the psychoanalysis and the different forms to create it do not respect an epistemological criteria of higher or lesser scientificity, but indeed an anthropological criteria of understanding of the social processes of production of the truth itself, the will and the interiority. Brought-up by the recent confrontations between the Federal Council of Psychology and the new courses of psychoanalysis created by Protestant Priests, this research focused in the historical process of constitution of such phenomena. Therefore, the work brings a review on the historical evolution of Christian cosmology and the social production of the psychic interiority in the occidental culture.

**Key-words:** Anthropology, psychoanalysis, Protestant movement.

Para Odites, Samira,  
Aysha, Melissa e Sofia

## AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Luiz Fernando, por sua grande contribuição, incentivo e tolerância ao longo desse processo.

A Ana Jacó, pelo invariável incentivo e pelas informações valiosas que ajudaram a compor o presente trabalho.

A Jane Russo e a Otávio Velho, que acompanharam e contribuíram de forma substancial no início de meu doutoramento.

Aos demais membros da banca examinadora, Gilberto Velho e Renata de Castro Menezes, pela disponibilidade em participar e contribuir para o desfecho desse processo.

A Samira, pela tolerância e persistência nos tempos difíceis; pelo suporte imprescindível dado nos quatro últimos anos; pelo prazer que me concede diariamente com sua presença.

A Aysha, a Melissa e a Sofia, que me inspiram e me motivam todos os dias.

A Heitor e a Boaventura, pela grande receptividade, pelos bons encontros e pelas valiosas informações, centrais para este trabalho.

A Josélio, a Francisco e aos demais entrevistados pelas conversas e entrevistas prazerosas que em muito contribuíram para o presente trabalho.

A todos os que ajudaram neste percurso, concedendo-me um momento formal ou informal de conversa.

Aos amigos e colegas de trabalho, pelo apoio e compreensão nos últimos anos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>UNIDADE I – SOBRE AS FERRAMETAS DE ANÁLISE</b>	19
<b>CAPÍTULO 1 – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE PODER, VERDADE, VALOR E SUJEITO</b>	19
<b>1.1 Sobre a noção de modernidade e o projeto dumontiano para a antropologia</b>	21
<b>1.2 Sobre a problematização antropológica das formas lógicas de pensamento</b>	29
<b>1.3 Algumas considerações sobre ação individual e teorias de jogos</b>	41
<b>1.4 Sobre os “leibnizianismos” de Dumont e de Foucault</b>	53
1.4.1 Repensando o lugar do “outro” na ontologia histórica de Michel Foucault	53
1.4.2 Algumas análises introdutórias sobre os leibnizianismos de Dumont e Foucault	61
<b>UNIDADE II – CAMINHOS HISTÓRICOS DA INTERIORIDADE PSICANALÍTICA NO MOVIMENTO PROTESTANTE</b>	66
<b>CAPÍTULO 2 – UM CONTEXTO E UMA QUESTÃO PARA O CRISTIANISMO: A PSICANÁLISE</b>	66
<b>2.1 Algumas considerações sobre a análise dos fenômenos religiosos nos escritos de Freud</b>	68
<b>2.2 Histórias “Impuras”: a difusão da psicanálise nos meios católicos e protestantes do século XX</b>	74
<b>CAPÍTULO 3 - SOBRE O MOVIMENTO EVANGÉLICO E A DIFUSÃO DA PSICANÁLISE NO BRASIL</b>	99
<b>3.1 A psiquiatria, a psicanálise e o povo na Primeira República</b>	99
<b>3.2 O século XIX e a primeira metade do século XX: educar, evangelizar e civilizar (ou: o controle das paixões e o cristão e o civilizado)</b>	103
<b>3.3 A segunda metade do século XX: a psicologização do plano religioso e a cristianização do plano psíquico no mundo cristão</b>	116
<b>3.4 Psicanálise, cristianismo e modernização no Brasil: algumas variações da segunda metade do século XX</b>	124
<b>3.5 Dentro e fora da academia: os circuitos cristãos de investimento na psicanálise nas décadas de 1950 e 1960</b>	129
<b>3.6 Novos deslocamentos sociais e acadêmicos: os microprocessos sociais, os cuidados de si e o “outro” de nós mesmos nas últimas décadas do século XX</b>	134
<b>3.7 Religião, psicanálise e questões sociais nas últimas décadas</b>	146
<b>CAPÍTULO 4 – O PERCURSO HISTÓRICO DO CADEP</b>	161
<b>4.1 Das entrevistas e análises de documentos:</b>	161

<b>4.2 Da formação do CADEP, espaços e forma de funcionamento</b>	162
<b>4.3 Sobre os projetos de regulamentação da psicanálise</b>	170
<b>4.4 Sobre a expansão da ESP/CADEP</b>	174
<b>CAPÍTULO 5 – SOBRE O PERCURSO DE HEITOR ANTÔNIO DA SILVA, A CRIAÇÃO E A EXPANSÃO TERRITORIAL DA SPOB</b>	179
<b>5.1 Sobre o percurso de Heitor Antônio da Silva e a constituição da SPOB</b>	180
<b>5.2 A SPOB e seus esforços de difusão da psicanálise</b>	184
<b>5.3 O demônio da psicanálise e suas duas cabeças</b>	195
<b>5.4 Sobre a formação psicanalítica</b>	199
<b>5.5 Sobre a relação entre psicanálise e religião e a legitimidade dos cursos de formação</b>	200
<b>5.6 Sobre os projetos de regulamentação</b>	205
<b>5.7 Sobre a organização dos cursos, a formação das turmas e das equipes docentes</b>	207
<b>UNIDADE III – A PERSPECTIVA CRISTÃ SOBRE VONTADE, VERDADE E INTERIORIDADE</b>	213
<b>CAPÍTULO 6 – UMA INCURSÃO PELA ONTOLOGIA HISTÓRICA DE NÓS MESMOS</b>	213
<b>6.1 Vontade, verdade e interioridade: o mundano e o divino entre as cosmologias de São Paulo e de Santo Agostinho</b>	214
<b>6.2 Cristianismo e formas de governo: algumas questões introdutórias</b>	221
<b>6.3 Sacerdotes e imperadores: questões introdutórias sobre o englobamento divino-mundano</b>	226
<b>6.4 Verdade e governo: a Igreja, o inquérito e o Direito Romano</b>	230
<b>6.5 Algumas variações modernas da relação mundano-divino: do inquérito ao indivíduo e à racionalidade</b>	236
<b>6.6 O exame de si, a confissão e a sexualidade na religião e na ciência</b>	241
<b>6.7 A Igreja, a psiquiatria e a psicanálise: entre os dispositivos de sexualidade e os dispositivos de aliança</b>	248
<b>UNIDADE IV – O PASTOR, O PSICANALISTA E O CULTIVO DE SI: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS COSMOLOGIAS CRISTÃS E DAS RELAÇÕES ENTRE O MUNDANO E O DIVINO</b>	256
<b>CAPÍTULO 7 – OSKAR PFISTER E A CRISTIANIZAÇÃO DA PSICANÁLISE</b>	258
<b>CAPÍTULO 8 – VARIAÇÕES ACADÊMICAS DE INVESTIMENTOS CRISTÃOS NA PSICANÁLISE: O CIENTIFICISMO DE ODON RAMOS, O ROMANTISMO DE RUBEM ALVES E AS VARIAÇÕES “PSI” NO CPPC</b>	282
<b>8.1 A Psicanálise, a Medicina Legal e a variação protestante de</b>	282

<b>Odon Ramos Maranhão</b>	
<b>8.2 De Odon Ramos Maranhão para Rubem Alves: dois momentos culturais; duas formas de produzir a psicanálise e a religião cristã</b>	287
<b>8.3 Sobre as variações “psi” no CPPC e a questão da homossexualidade</b>	298
<b>CAPÍTULO 9 – SOBRE DUAS VARIAÇÕES CRISTÃS EXTRA-ACADÊMICAS: O CADEP E A SPOB</b>	304
<b>9.1 O CADEP e a perspectiva psicanalítica de Boaventura Cisotto Neto</b>	304
<b>9.2 A perspectiva institucional, psicanalítica e religiosa de Heitor Antônio da Silva</b>	318
9.2.1 Sujeito, Liberdade e Desposseção Subjetiva	320
9.2.2 Psicanálise, Verdade, Conhecimento e Educação: as bases lógicas e cosmológicas para um projeto expansionista	325
9.2.3 O Mundano e o Divino entre a Psicanálise e a Bíblia na perspectiva de Heitor	328
<b>Sobre a complementaridade entre verdade-prova e verdade-constatação</b>	330
<b>As formas de relação bíblica com o mundo (o criacionismo e os limites da ciência; os milagres e os limites mundanos de Deus)</b>	333
<b>Sobre o diagnóstico diferencial</b>	339
<b>Sobre a indissociação englobante dos dois planos</b>	343
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	345
<b>REFERÊNCIAS</b>	353

## INTRODUÇÃO

Nas duas últimas décadas o meio acadêmico secular, os conselhos de psicologia e um movimento organizado de entidades psicanalíticas vêm se defrontando com a difusão de inúmeros e diferentes investimentos do meio cristão-protestante nos saberes e práticas psicológicas e psicanalíticas. Tais investimentos expandem-se em todo o território nacional sob a forma de grupos de estudo, de cursos de especialização, de pesquisas e publicações acadêmicas, e são acompanhados pelo crescimento de um consumo e produção de livros cristãos nacionais e internacionais que versam sobre temas psicológicos voltados para o público leigo.

Dentre estes investimentos, tem chamado atenção a rápida difusão de cursos de psicanálise com custo e tempo de formação reduzidos. Dirigidos não raras vezes por pastores ou membros de igrejas protestantes, estes cursos são voltados, por um lado, para uma clientela bastante aberta e diversificada de cristãos e não-cristãos e, por outro lado, para um número crescente e significativo de teólogos e pastores, criando e alimentando uma imagem assustadora e mesmo bestializadora dos mesmos naquele circuito secular.

Em 2001, ainda durante os estudos de campo de mestrado em um bairro periférico do Rio de Janeiro, deparei-me com a presença de pastores que investiam em cursos de formação em psicanálise e com a difusão de cursos dirigidos por líderes protestantes. Algumas questões foram desde então elaboradas: De que forma dois campos historicamente conflitantes e considerados por muitos como incompatíveis (o cristão e o psicanalítico) podem compor agenciamentos resistentes às pressões seculares e cristãs? Que percursos históricos criaram o solo fértil para a eclosão destes investimentos cristãos? Como se organizam os circuitos político-institucionais? De que forma este movimento se relaciona com as transformações religiosas do final do século XX? Como podem as cosmologias cristãs da alma e do espírito serem atreladas às concepções radicalmente mundanizadas da condição humana e da

sexualidade edipiana, produzidas por um pensador publicamente ateu? De que forma uma interioridade edipiana pode ser agenciada aos escritos bíblicos e à teologia cristã? Quais são as estratégias criadas para tal composição? Quais são as resistências, as misturas e os englobamentos? Que variações de visão de mundo vem sendo produzidas por estes novos investimentos?

Estas e outras perguntas foram então retomadas no final de 2003, quando resolvi adotar o tema como projeto de pesquisa para o doutorado. As perguntas tiveram que ser reenquadradas. Sobre os percursos históricos destes dois campos de saberes e práticas, o da psicanálise e o dos movimentos cristãos, uma rápida incursão nas publicações e documentos institucionais serviu para explicitar todo um conjunto de investimentos, composições e embates ao longo do século XX, o que apontou claramente para uma outra pergunta: Em quais circuitos históricos estes campos são tomados como distanciados e bélicos entre si?

A resposta vem à tona com os embates e os jogos de acusações a que se remetem as publicações e documentos: por um lado, o circuito acadêmico secularizado e o circuito também secular de entidades psicanalíticas vinculadas ou não à International Psychoanalytical Association; por outro lado, o circuito cristão conservador católico e protestante. É em confronto com estes dois circuitos que veremos as principais tensões jurídicas midiáticas e institucionais dos novos cursos.

Pode-se encontrar, entre psicólogos e psicanalistas seculares todo um conjunto de generalizações e pré-concepções que quase sempre fazem silenciar parcial ou totalmente o árduo caminho de desconstrução das armadilhas etnocêntricas e de produção de análises condizentes com a complexidade própria aos fenômenos sociais.

Cito, por exemplo, duas hipóteses facilmente encontradas entre meus colegas de academia: a hipótese de que os interesses protestantes na psicanálise visam um maior controle dos pastores sobre seus fiéis (tratar-se-ia, assim, menos de uma questão religiosa e mais de uma questão de

manipulação social e de exploração econômica); a hipótese de que tais investimentos não apresentam uma ‘psicanálise verdadeira’ e/ou não apresentam condições mínimas para a formação profissional do psicanalista.

Vale dizer que a maioria dos psicólogos e psicanalistas seculares com quem conversei não conseguiam diferenciar “evangélicos” de tipo algum, reunindo-os num grande quadro unificado pelos mesmos termos: “os pastores”, “os crentes”, “os evangélicos” etc. A este quadro unificado vinculava-se freqüentemente a imagem da rigidez moral exacerbada, da submissão dos fiéis a pastores maniqueístas e da exploração econômica e política das lideranças religiosas.

A desconstrução deste discurso não exige grandes esforços analíticos. Basta circular um pouco nossa visão com mais atenção em direção a este campo religioso, aos incontáveis estudos sobre ele e vindos dele — para os mais aversivos e menos dispostos, basta mesmo uma análise dos títulos destes estudos — e veremos um campo extremamente complexo e diversificado de saberes, práticas e visões de mundo, ora mais ora menos entrelaçados às filosofias e ciências seculares. Não quero com isto afirmar a “beleza” de um campo e a “injustiça” das acusações que lhe são atribuídas. Pretendo tão somente afirmar a complexidade de movimentos do campo religioso, a qual as acusações simplistas não permitem visualizar.

Um segundo pressuposto bastante freqüente nos discursos dos psicólogos e dos psicanalistas seculares é aquele propriamente epistemológico. Sobre este aspecto, é importante dizer que procurei me distanciar de qualquer esforço do tipo epistemológico. Não se trata de modo algum, no presente trabalho, de pensar o quanto as variações cristãs se aproximam ou não do território da ‘verdadeira’ psicanálise. Como veremos, os quadros cristãos de investimento na psicanálise podem variar enormemente em sua complexidade discursiva. Eles apontam desde

o primado único da palavra bíblica até uma considerável argumentação teórico-conceitual em direção a visões seculares e cristãs da interioridade, da vontade e da verdade de si.

Ao invés de uma classificação epistemológica ou mesmo de uma classificação psicanalítica qualquer pautada no ateísmo assumido de Freud, prefiro problematizar o que leva os cristãos aqui estudados a investirem na psicanálise. Neste sentido, o enfoque está nas condições culturais de componibilidade das visões de mundo em jogo: sejam aquelas freudianas, com suas bases iluministas e românticas; sejam aquelas cristãs, com suas formas de produção dos planos mundano e divino.

Trata-se, então, de pensar estes movimentos naquilo que eles produzem e não de classificá-los a partir daquele “tipo ideal” freudiano, secular, científico, do qual eles se apropriam situacionalmente. Em outras palavras, o enfoque está antes em analisar os saberes e práticas que eles produzem do que submetê-los a um critério “exterior” e pensá-los naquilo que eles não produzem.

Por conseqüência, a psicanálise não será pensada como um território de saberes e práticas já estabelecidos e legitimados em seus limites e possibilidades — o que nos levaria àquela visão da psicanálise como algo potencialmente “puro” quando investido “adequadamente”.

Neste sentido, a psicanálise será tomada aqui enquanto uma produção social específica de saberes e práticas, os quais engendram o e são engendradas pelo meio social em que ela está inserida. Neste sentido, ao invés de pensar o quanto esta ou aquela forma de invenção da psicanálise se aproxima ou se distancia de uma ‘psicanálise verdadeira’, proponho analisar as visões de mundo, os regimes de valor, os jogos de enunciação e visibilidade e as micro e macropolíticas que participam na constituição das variações imanentes àquilo que se convencionou chamar ‘psicanálise’.

É preciso ter claro também que os investimentos evangélicos nos saberes e práticas psicanalíticos não são um fenômeno recente. Eles se confundem com a história oficial da

psicanálise e encontram-se são produzidos de formas variadas ao longo do século XX. Certamente há nos novos cursos um interesse mercadológico em uma demanda gerada nas últimas décadas pelas transformações urbanas e pela difusão e intensificação de estilos de vida intimistas e psicologizantes. Porém, seria um erro restringir a discussão às últimas décadas. Em grande medida, as formas lógicas centrais dos esforços contemporâneos de cristianização da psicanálise podem ser encontradas já nas primeiras décadas do século XX, compondo um conjunto crescente de debates intra-religiosos ao longo deste século.

Em função da diversidade de investimentos na psicanálise e do modo como ela se faz presente nas diferentes denominações (que abarca luteranos, anglicanos, metodistas, presbiterianos, Batistas e, com frequência menor, também os pentecostais, entre outros), optei por utilizar preferencialmente o termo “protestante”. Não havendo ainda um consenso no meio antropológico em torno das classificações denominacionais<sup>1</sup>, creio que este termo historicamente encompassador permite um afrouxamento necessário às análises aqui presentes. Proponho então explicitar melhor as diferenças denominacionais apenas nos casos em que isto se fizer necessário.

Para o percurso deste trabalho, enfatizei os aspectos históricos de investimentos dos movimentos protestantes na psicanálise. Há nesta ênfase pelo menos duas limitações conseqüentes: primeiro, deixo de lado ou apenas aponto todo um conjunto extenso de investimentos na psicologia e na psiquiatria que são propriamente não-psicanalíticos, como os investimentos behavioristas, rogerianos, gestaltistas ou na neuropsicologia, dentre outros; em segundo, deixo de lado os todo um conjunto de investimentos cristãos judaicos e kardecistas e apenas tangencio aqueles católicos.

---

<sup>1</sup> Baseio-me aqui na análise crítica empreendida por Emerson Giumbelli (2000) acerca das formas de classificação das denominações no meio antropológico brasileiro.

Considerando estas limitações de campo, busquei realocar nos percursos históricos brasileiros as transformações culturais nos meios cristão e acadêmico, relacionando-as sempre que possível às formas de organização político-institucional.

Estas questões históricas foram ao encontro de um outro percurso no qual buscava uma perspectiva analítica que aliasse os estudos de sistemas e configurações modernas de valor (de cosmologia) com aquelas perspectivas mais pragmáticas em torno do Estado, da política e dos regimes ou estratégias de ação. Procuo com isso um conjunto de ferramentas que permita escapar, ao menos parcialmente, às naturalizações sociológicas e psicológicas em torno da verdade científica e da substancialização do indivíduo.

Como estratégias de pesquisa dos investimentos cristãos, utilizei recursos variados que pesquisa de textos, que consistiu na análise de documentos institucionais, na pesquisa de publicações editoriais e na análise de sites e textos difundidos pela internet (espaço privilegiado de análise de diálogos amigáveis e litigiosos entre cristãos, psicanalistas cristãos, não-cristãos e psicanalistas não-cristãos). Alio a isto outros dois recursos: um esforço de sistematização das inúmeras conversas formais e informais com profissionais “psi” e líderes religiosos durante os últimos quatro anos; um conjunto de entrevistas (oito, ao todo) com docentes e ex-docentes de cursos de psicanálise ligados aos movimentos cristãos.

Considerando o caráter bélico que este campo assumiu em torno da regulamentação e do crescente interesse de pastores na formação em psicanálise, muitos contatos foram inviabilizados assim que sabiam dos objetivos da pesquisa, o que, acredito, deve ser considerado como fator relevante para o resultado final da mesma.

O trabalho está dividido em quatro unidades, que carregam consigo perguntas diferentes e, conseqüentemente, estratégias específicas de análise e exposição dos dados. Na primeira, exponho a perspectiva antropológica e as principais ferramentas analíticas que serão aqui utilizadas. Busco com isso uma via que escape aos embaraços etnocêntricos de noções como

racionalidade científica, indivíduo, representação e outras, ainda tão presentes nos estudos antropológicos. Junto a isto, busco uma via que transite entre os macro e microprocessos sociais sem cair nos embaraços de reificações dualistas do tipo natureza *versus* cultura ou indivíduo *versus* sociedade.

Na segunda unidade, exponho inicialmente a amplitude histórica da relação psicanálise-cristianismo na Europa e nos Estados Unidos, enfocando seus aspectos cronológico e geográfico (capítulo 2). Trata-se neste ponto de um percurso mais descritivo do que analítico em torno da composição do tema. Em seguida (capítulo 3, 4 e 5) exploro os movimentos cristãos brasileiros de investimento na psicanálise ao longo do século XX, enfocando seus atravessamentos acadêmicos e político-institucionais, assim como as transformações sócio-culturais que os acompanham.

Trata-se de um esforço ainda inicial que se volta para a grande lacuna de pesquisas sobre a relação histórica da academia secular com os circuitos religiosos, especificamente quando estes pleiteiam um lugar diferente daquele — bastante confortável para nós — de “objetos de estudo”. Neste sentido, cada um dos tópicos aqui apresentados constitui um campo temático extremamente rico e merece um esforço de análise maior do que o que foi possível no presente trabalho.

A terceira unidade é guiada por um conjunto específico de questionamentos, tomando como mote os esforços cristãos não só em direção à eficácia da psicanálise, mas também em direção à releitura da vida mundana e espiritual que seus investimentos operam. A pergunta que guia esta unidade é: Como estes cristãos operam para si uma junção de dois campos historicamente tensos, bélicos e mutuamente desqualificadores, com suas visões de mundo aparentemente impossíveis — ao menos tal como as construímos freqüentemente no Brasil.

Há um deslocamento importante aqui: enquanto o percurso histórico da segunda unidade enfatiza os investimentos cristãos e a relação destes com as transformações culturais mais

amplas, na terceira unidade saímos das configurações e entramos no plano da experiência, isto é, da estética da existência que envolve esta perspectiva de si e do mundo.

Para tanto, volto minhas atenções para dois aspectos mais específicos: o modo como as questões da verdade de si, da vontade e da interioridade são produzidos na sociedade ocidental cristã e não-cristã; e o modo como, nos últimos séculos, a racionalidade científica e a verdade religiosa foram constituídas também entre cristãos e não-cristãos.

Um empreendimento desta envergadura só pode ser feito se pensarmos as formações históricas mais amplas que compõem o cristianismo e a filosofia moderna e, conseqüentemente, remete-nos às linhas ou dobras constitutivas destes campos. Assim, a estratégia de análise nesta terceira unidade é especificamente genealógica, no sentido dado a este termo por Michel Foucault em seus últimos escritos: uma “ontologia histórica de nós mesmos”, naquilo que nos permite compor, hoje, um sujeito da verdade, um sujeito do poder e uma ética.

Esta estratégia analítica está voltada para quatro problematizações diretamente ligadas ao cristianismo: a conversão de si; a sexualidade; a relação entre os planos mundano e divino; as formas de governar; os regimes de verdade-prova e verdade-constatação.

Por fim, na quarta unidade (capítulos 7, 8 e 9), analiso algumas formas historicamente relevantes de produção da psicanálise no mundo cristão ao longo do século XX, privilegiando aqui aquelas do meio protestante.

São inúmeras as variações cristãs encontradas desde o surgimento da psicanálise, o que torna impossível no presente trabalho uma análise que abarque esta diversidade de forma mais ampla. Assim, optei por escolher os casos em função de suas importâncias político-institucionais e de algumas especificidades cosmológicas que lhes conferiram, ao longo da pesquisa, um lugar de destaque.

## **UNIDADE I – SOBRE AS FERRAMETAS DE ANÁLISE**

### **CAPÍTULO 1 – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE PODER, VERDADE, VALOR E SUJEITO**

Um primeiro desenvolvimento para o presente trabalho refere-se à consolidação de ferramentas de análise condizentes com o aspecto político, pragmático e agonista dos modos de pensar na ciência e no cristianismo. Este problema está intrinsecamente ligado às distinções mais amplas da antropologia ao longo de sua história: aquelas produzidas entre os planos do rito e do mito, da verdade e da moral, da ação e da representação, do poder e do símbolo, do acontecimento e da estrutura, do fato e do valor etc.

Pensar a realidade dos esforços cristãos em direção à psicanálise exige compreender a indissociabilidade histórica dos planos do valor, dos fatos e da verdade, assim como dos processos políticos de sustentação do Estado moderno e dos projetos civilizatórios a ele relacionados. Isto pode ser visto com grande riqueza e profundidade nos estudos brasileiros de influência dumontiana associados freqüentemente, e de modos diferenciados, a outras linhas de análise como, por exemplo, as de Michel Foucault, as de George Simmel e as de Norbert Elias.

O presente trabalho encontra-se sustentado por estes estudos, expondo isto de modo mais explícito na segunda unidade, ao abordar as relações entre o cristianismo, a psicanálise e os processos de transformação social ao longo do século XX.

E é ainda neste eixo dumontiano que proponho a partir da terceira unidade analisar de modo mais detido uma via específica de compreensão do Valor-mônada, tal como proposto por Dumont em suas incursões leibinizianas: aquela que se direciona à “perspectiva”, ao “pondo de vista” — no caso, o ponto de vista especificamente cristão.

E para compor este empreendimento sem dissociá-lo das dimensões políticas e das transformações sociais, proponho uma análise mais detida das relações potenciais entre os

estudos foucaultianos e os dumontianos. Penso que tais relações oferecem caminhos interessantes de análise que evitam ou reformulam alguns dos princípios mais caros à antropologia naquilo que eles trazem de sociocentrismo: o da ação individual, tomando o indivíduo como algo substancializado e até reificado; o do representacionismo, no qual, de modos variados, a realidade se divide em um mundo objetivo (das coisas, dos fatos, da natureza) e um mundo representado (da linguagem, das crenças, das idéias, das superestruturas etc.), contrapondo assim os planos da natureza e da cultura e deixando à última o estatuto da contingência, da artificialidade, não raras vezes da “ficção” e do multiculturalismo; por fim, o da estrutura, que compõe um mundo abstrato e universalista, quase sempre descolado do plano dos acontecimentos e da história, ou tomando este plano apenas como mote para a verdade que lhe extrapola.

Dito de outra forma, a junção de algumas ferramentas analíticas propostas por Michel Foucault e por Louis Dumont parece fornecer uma via consistente para abordarmos ao mesmo tempo o campo do valor e da perspectiva e o campo da ação, da política e dos acontecimentos. Certamente não se trata de negar a enorme contribuição e complexidade dos estudos antropológicos próprios a estes circuitos analíticos. Viso com isto tão somente o esforço como a todos os circuitos antropológicos de escapar ao etnocentrismo. No esforço aqui empreendido, trata-se de escapar ao menos parcialmente dos embaraços daquelas ferramentas antropológicas que tomam, como fundamento inquestionável, noções que são caras à cultura moderna e à racionalidade científica.

É preciso, para tanto, um aprofundamento não nos autores, mas nas proposições teórico-conceituais e nas possibilidades heurísticas que elas engendram. É com este enfoque que me dirijo agora à apresentação de alguns conceitos centrais do pensamento de Louis Dumont.

### 1.1 Sobre a noção de modernidade e o projeto dumontiano para a antropologia

Para Dumont, a principal característica de nossa sociedade moderna é a forte dissociação que se produziu, na Idade Moderna, entre os planos da verdade, dos fatos e da moral. Tal dissociação se deve aos processos de dessacralização do mundo e do homem-no-mundo e, com eles, o surgimento de uma razão cada vez menos transcendente e mais mundanizada.

Trata-se de um processo repleto de tensões, misturas e englobamentos junto aos meios religiosos — como veremos de forma mais detida na terceira unidade.

No presente tópico, proponho centrar as análises no campo mais restrito da filosofia secular e da ciência moderna. Para estes, o distanciamento entre moral e verdade foi crucial e pode ser bem observado na análise que Dumont (1985) faz da distinção kantiana entre o *ser* (o fato, ao qual deve se direcionar a busca da verdade das coisas) e o *dever ser* (o valor, aquilo que se impõe ao homem como sua condição mundana por meio de uma moral e interior — lembro aqui a influência pietista de Kant).

É em torno desta distinção entre os planos do fato e da moral que a ciência moderna ira se fundamentar nos séculos seguintes, produzindo uma racionalidade científica que busca livrar-se dos desvios da moral social e subjetiva. Neste percurso, a ciência produz uma relação direta entre o plano da verdade e o plano da natureza; um mundo prático e “puro”, regido por *leis naturais*. E no caminho em direção a estas leis, a moral constitui uma barreira a ser transposta.

Para Platão, o ser supremo era o Bem. Não havia desacordo entre o Bem, o Verdadeiro e o Belo e, no entanto, o Bem era supremo, talvez por ser impossível conceber a mais alta perfeição como inativa e indiferente, porque o Bem acrescenta a dimensão da ação à da contemplação. Pelo contrário, nós, modernos, separamos ciência, estética e moral. E a natureza da nossa ciência é tal que a sua própria existência explica ou, melhor, implica a separação entre, de um lado, o verdadeiro, do outro, o belo e o bem, e em particular entre ser e valor moral, entre o que é e o que deve ser. Com efeito, a descoberta científica do mundo teve como pressuposto a rejeição de todas as qualidades a que não é aplicável a medida física. Assim é que um cosmo hierárquico veio a ser substituído pelo nosso universo físico homogêneo. A dimensão do valor, que até então se projetava espontaneamente no mundo, foi restringida ao que é, para nós, o seu único domínio verdadeiro, ou seja, o espírito, o sentimento e a volição do homem (DUMONT, 1985, p. 240).

A ciência liberta o homem das limitações e da artificialidade da moral, e é este caráter libertador que fará da razão moderna, desde Kant, não apenas um princípio, mas um mote para os freqüentes projetos modernizadores da humanidade (seculares ou cristãos, vale dizer). Vale dizer que os movimentos cristãos dos séculos XVIII e XIX não assistiram passivamente a isto, nem tampouco promoveram só resistências e contra-pontos conservadores. Desde os escolásticos no século XIV e da reforma, eles vem produzindo no cerne do cristianismo estes mesmos distanciamentos dos planos. Junto a isto eles acompanharam de perto (e de dentro), em suas minorias progressistas, as transformações da ciência, aprendendo a relacioná-las de várias formas à cosmologia cristã.<sup>2</sup>

Conforme mostra Dumont, um outro aspecto importante a ser considerado a partir do final do século XVIII europeu é o movimento romântico, que envolveu os meios cristãos e seculares e que apresenta um leque extenso de relação com as ciências da época, que vai das críticas radicais à ciência (na filosofia e no meio artístico) ao redirecionamento de enfoques (como no caso da medicina alemã). Este movimento pode ser caracterizado pela crítica radical aos princípios iluministas, aos seus construtos centrais e aos seus corolários: a razão e a ética universalistas; o indivíduo racional, universal e igualitário e a noção de cidadania que o acompanha; a noção de civilização humana como uma concepção universal da vida social e outros.

Os circuitos franceses (marcado pela recente instauração de um Estado moderno contratualista) e os circuitos alemães (marcados por um Estado recém formado e por uma elite afrancesada cada vez mais distanciada do povo) formaram um palco claro de diferenciações, no século XIX, em torno das ênfases iluministas (predominantes na França) e românticas (predominantes na Alemanha). Norbert Elias (1994) também explorou muito bem estas

---

<sup>2</sup> Explorarei os modos cristãos de forma mais detida na terceira unidade

diferenças ao demarcar as ênfases francesas na noção universalista de *Zivilisation* e as ênfases alemãs na noção holista de *Kultur*.

A contraposição romântica ao nivelamento universalista constituiu uma forte influência nas ciências humanas (e na medicina alemã) deste período. As ênfases holistas nas culturas, no “povo” e na “nação” exerceram forte influência na formação das ciências humanas. Como nos mostra Duarte (2002), Russo (1997) e outros, também no campo da biomedicina, o romantismo aparecerá como uma ênfase nas diferenças e nos holismos (enfatizando noções como “organismo”, “espécie”, “raça” etc.), promovendo uma concepção positiva da natureza como diversidade, multiplicidade cuja lógica extrapola os ditames da razão universalista. Uma relação forte entre a medicina e o Estado permitia que esta ênfase nas diferenças individuais em termos dos desvios e patologias e degenerescências conferisse uma explicação científica para as desigualdades sociais.

Era necessário afirmar uma diferença diversa daquela que demarcava fronteiras no universo tradicional e que, ao mesmo tempo, não contradissesse a concepção jurídica e política do cidadão como ser autônomo, livre e igual, tão cara à visão do mundo ocidental. Cabia às “teorias da diferença” oitocentistas, portanto, dar conta de um mundo social profundamente injusto e desigual, que se baseava na concepção política e jurídica de igualdade, devendo *justificar a desigualdade* sem colocar em cheque essa concepção (RUSSO, 1998, p. 87).

A nova forma de conceber a sociedade que surge neste período permite também o aparecimento de tensões entre a medicina e o campo jurídico.

Não se trata apenas do louco criminoso, mas do criminoso em si, visto como possível portador de taras hereditárias ou defeitos congênitos que o impediam de ser *julgado* por seu crime. É toda uma concepção de ser humano que está em jogo aí: a de um indivíduo escravo de sua constituição biológica, diferenciado por ela, incapaz, portanto, de um completo livre-arbítrio e, por isso, de responder por seus atos. Aquele o cidadão soberano, este um sujeito potencialmente tutelável pelos especialistas. Lá, o homem branco, educado, polido. Aqui, a mulher, o criminoso, os não-brancos, as “classes perigosas” e incultas. Lá, o civilizado; aqui, o primitivo (RUSSO, 1998, p. 89).

O evolucionismo biológico e as teorias da degenerescência que surgem daí exerceram também uma forte influência no campo das ciências humanas e suas problematizações

compõem tensões e alianças as mais diversas com o evolucionismo social do final do século XIX e início do século XX. Veremos esta influência na psicanálise e nas composições que ela operou com o evolucionismo social e com o higienismo do início do século XX. Autores de renome nas ciências sociais seguirão esta linha de problematização, como Roger Bastide em relação aos primitivos brasileiros ou Norbert Elias com sua “sociogênese”.

Como afirma Dumont, a influência romântica está na base da própria concepção holista de cultura e da antropologia cultural norte-americana, que constituiu um contraponto às visões universalistas das ciências sociais e da antropologia britânica. Estas perspectivas holistas e universalistas estão presentes nos próprios fundadores das ciências sociais: Weber, com suas ênfases nas leis universais e no indivíduo; Durkheim, com suas ênfases nas diferenças e no todo social.

Durkheim, na medida em que coloca no primeiro plano as representações coletivas, parte do todo social, ao passo que Max Weber parte do indivíduo. Em relação às tradições nacionais predominantes, dá-se aí uma inversão. O caso de Weber explica-se pela evolução das idéias na Alemanha da segunda metade do século XIX (eclipse do romantismo e do hegelianismo, predomínio do neokantismo, influência crescente do positivismo). Quanto a Durkheim, a influência alemã foi decisiva na formação do seu projeto (DUMONT, 1985, p. 211).

Mostrando o quanto as tensões universalistas e holistas do indivíduo e da sociedade permeiam as discussões centrais da antropologia, Dumont irá propor um projeto científico unificador para este campo; um projeto universalista que visa não perder de vista a diversidade cultural das perspectivas holistas. E é com a “teoria da hierarquia” que ele propõe uma tal unificação, concebendo uma lógica hierárquica densa e universal (uma inspiração lévi-straussiana) que constitui a base das culturas não-modernas e das construções relacionais e físico-morais da pessoa e do mundo (uma inspiração em Mauss). Com isto, Dumont propõe que a racionalidade científica (com sua dissociação radical entre os planos físico e moral e suas oposições simétricas) só pode compreender a lógica hierárquica (com sua indissociação físico-moral e suas oposições englobantes) de forma insuficiente e unilateral. Assim, Dumont

propõe uma reformulação do próprio projeto moderno de ciência, vinculando universalismo e holismo numa *inarredável tensão*.

É importante ter claro que, em sua reformulação do projeto científico, são os próprios conceitos de universalismo e de holismo que serão modificados, seja através de um holismo englobante que não pode ser confundido com os holismos culturais da antropologia boasiana, seja através da fundamentação do universalismo num princípio basicamente anti-universal: o da hierarquia. O propor o englobamento hierárquico como o princípio universal da ciência antropológica, Dumont institui sua tensão no eixo central da racionalidade científica, tornando-a *uma das* variações de uma lógica maior e anterior. O universalismo não se encontra mais ligado ao indivíduo universal do conhecimento (e àquele primado weberiano da ação individual) e ao corte sujeito-objeto que ele opera. Estes são agora tomados como um caso particular, moderno, de produção do mundo e de construção social da pessoa moderna. Num sentido mais amplo, a separação sujeito-objeto (que está na base a lógica científica) deve ser considerada conforme as configurações de valor de cada formação cultural.

A concepção do englobamento como princípio universal serve de base para a crítica de Dumont ao particularismo da antropologia cultural norte-americana, tanto em relação às concepções de cultura que ela oferece, quanto em relação ao projeto de ciência antropológica que serve de base. Este particularismo é, para ele, uma das expressões do individualismo ocidental e não só não permite a compreensão das construções não-modernas da pessoa, como também não permite análises mais amplas da vida social e da diversidade cultural, tornando inviável a antropologia como projeto de ciência.

Para sustentar o princípio do englobamento como um universal, Dumont recorre a um filósofo pré-kantiano: Leibniz. É com base no conceito de mônada que Dumont irá fundamentar seu projeto individualista-holista.

Saudemos, de passagem, o gênio: é de meados do século XVII que nos chega o que é, sem dúvida, a única tentativa séria de conciliação entre

individualismo e holismo. A mônada de Leibniz é, simultaneamente, um todo em si e um indivíduo num sistema unido em suas próprias diferenças, digamos, o Todo universal. O fechamento da mônada em face do exterior — tantas vezes mal compreendido — exprime essa dupla exigência. Eis não só um modelo que responde ao nosso problema fundamental mas ocorre que ele exerceu uma grande influência sobre pensamento alemão no que ele tem de mais específico. Isso pode ser de grande proveito para nós e, de fato, foi o estudo desse pensamento que me levou a formular claramente a tese que proponho. Mas também existe um motivo de prudência, porquanto se apercebe logo que os sucessores de Leibniz são, com frequência, menos precisos do que ele num ponto essencial: a incompatibilidade do individualismo e do holismo é, quase sempre, mais esquecida do que reconhecida por eles. (...) Tiramos partido das profundas percepções dos alemães e escapamos ao perigo tomando o modelo de Leibniz não como justificativa de uma identificação imaginária mas como ideal para orientar nosso trabalho, uma “idéia reguladora” no sentido kantiano (DUMONT, 1985, p. 210).

Ressalto aqui este recurso último à noção kantiana de “idéia reguladora”, que aponta a pretensão ainda iluminista e universalista de Dumont com relação à ciência como projeto de compreensão do mundo.

A noção de mônada permite a Dumont visualizar as culturas ao mesmo tempo como totalidades singulares e como expressões do todo universal, cabendo à antropologia a tarefa de contextualizar comparativamente e englobar cada singularidade num conjunto maior, explicitando assim os universais-mônadas.

Com a idéia de universais-mônadas Dumont realoca as leis universais num holismo ou todo social, o qual não remete a lei diretamente à desterritorialização infinita, como nas ciências naturais, mas sim a uma seqüência de *holos* que se englobam progressivamente em direção à “mônada das mônadas”.

Cada cultura (ou sociedade) exprime à sua maneira o universal, como cada uma das mônadas de Leibniz. E não é impossível conceber um procedimento — complicado e laborioso, é verdade — que permita passar de uma mônada ou cultura para uma outra por intermédio do universal tomado como a integral de todas as culturas conhecidas, a mônada-das-mônadas presente no horizonte de cada uma (...) (DUMONT, 1985, p. 210).

À noção levi-straussiana do pensamento mítico, Dumont acrescenta o princípio do Valor como operação de englobamento. Por este princípio, a diferenciação de elementos não mais pressupõe uma dissociação dos mesmos (relação entre duas partes distintas), mas sim uma

diferenciação interna ao elemento englobante (relação entre parte englobada e todo englobante).

É nestes termos que Dumont diferencia o pensamento científico (*raso*, analítico, que dispersa a complexidade da experiência humana em análises especializadas e que se volta para um plano empírico restrito aos fatos, dissociado do plano do valor e disperso em compartimentos específicos) e o pensamento mítico (*denso* e multidimensional, que toma o real em seu caráter *sensível*, indissociável da dimensão humana, sobreposto em seus planos diversos a procedimentos de englobamento, inversão e segmentação).

Ao propor a universalidade da hierarquia, Dumont não pretende substituir um tipo de pensamento por outro, mas sim considerar ambos os pensamentos como simultaneamente complementares e incompatíveis. Tal incompatibilidade deve-se ao pressuposto de que, sendo um princípio universal, a oposição englobante reenquandra o pensamento científico em bases operacionais que este se propõe justamente desconstruir. Nestes termos, o projeto de ciência da antropologia deve ser diferenciado daquele das ciências naturais.

Assim como ao nível dos valores sociais acreditamos ter descoberto que era possível dilatar o universalismo moderno para nele incorporar o seu contrário, também aqui se pode reconciliar o universal “raso” e o universal “denso” ou, como dissemos a propósito das sociedades, o universal concreto. Mas isso só é possível numa perspectiva inversa: assim como as regularidades simples da física clássica se apresentam como casos particulares numa perspectiva mais ampla, também o universal abstrato da ciência pode apresentar-se como um caso particular do universal concreto. Vê-se que paradoxo haveria — se a nossa tarefa entrevista consiste realmente em trabalhar para reintegrar a cultura científica entre as demais culturas humanas — em querer a todo custo imitar servilmente as ciências exatas, elas próprias, aliás, cada vez menos seguras de seu fundamento.

Veríamos, antes, a verdadeira vocação da antropologia, enquanto ciência social fundamental, numa abordagem e numa postura inversas e complementares das da ciência (clássica) e da ideologia moderna em geral: reunir, com-(a)preender, re-constituir o que se separou, distinguiu e decompôs (DUMONT, 1985, p. 223-24).

Esta comparação englobante das diferentes culturas que fundamenta seu projeto leva Dumont a conceber também uma nova concepção do método comparativo: tomando a relação observador-observado como necessariamente assimétrica, seria preciso ao observador um

esforço extra de inversão. Por um lado, deve-se considerar o pensamento moderno como um caso particular em meio ao conjunto maior que o engloba e que compõe as diversas culturas — sem o que não se pode alcançar a complexidade das lógicas hierárquicas. Por outro lado, deve-se englobar a singularidade do observado num conjunto mais amplo, que permita a compreensão de universais concretos, viabilizando assim a compreensão universalista dos fenômenos sociais e a consolidação da antropologia como projeto científico.

Penso que essa postura do observador necessariamente pautada em englobamentos e inversões modifica a própria noção de “relativização”, aproximando o método comparativo de Dumont àquele do perspectivismo de Leibniz. E é interessante notar que este perspectivismo irá reaparecer na academia do final do século por uma via distinta daquela de Dumont. Refiro-me ao trabalho de Gilles Deleuze, *A dobra: Leibniz e o barroco*, que reinseriu o pensamento deste filósofo no final da década de 1980 (Cf. DELEUZE, 1991) e influenciou diretamente os construtos de Viveiros de Castro em torno de seu perspectivismo ameríndio. Ainda que Viveiros de Castro siga também o circuito antropológico Mauss-Lévi-Strauss e utilize noção dumontiana de englobamento hierárquico, creio que as proximidades com o pensamento dumontiano param provavelmente por aí.

Não pretendo aprofundar mais esta discussão comparativa neste momento. Retornarei a ela de modo também rápido, mas um pouco mais esclarecedor das diferenças entre os dois no final do tópico que se segue.

Proponho agora uma análise um pouco mais detida daquele circuito antropológico voltado para as formas lógicas do pensamento, para as racionalidades científicas e não-científicas, buscando com isto apontar a contribuição específica, neste circuito, da noção dumontiana de englobamento hierárquico.

## **1.2 Sobre a problematização antropológica das formas lógicas de pensamento**

Historicamente as teorias sobre as formas de pensamento constituem um tema incômodo e polemizador no campo antropológico, o que pode ser bem visualizado, por exemplo, no caráter simultaneamente aversivo e atual do pensamento de Lévy-Bruhl desde as primeiras décadas do século XX.

No percurso de suas obras, este autor procurou empreender uma análise das diferentes modalidades (padrões) do pensamento humano classificando-as, de forma mais ampla, em “mentalidade primitiva” e “mentalidade civilizada”. Evans-Pritchard (1981) nos mostra de maneira clara o modo como os antropólogos (em especial os antropólogos ingleses) reagiram negativamente ao trabalho de Lévy-Bruhl, tanto em relação aos seus conceitos (pensamento pré-lógico, representações coletivas, místico, e participações), quanto em relação à seleção e análise de seu material (com omissão dos casos negativos; generalização demasiada das classificações civilizado e primitivo; ênfase excessiva nos temas místicos e sobrenaturais; e outros). Mas Evans-Pritchard mostra-nos também que os antropólogos deixaram de lado alguns problemas levantados no projeto de Lévy-Bruhl que são de grande importância para o pensamento antropológico: trata-se por um lado, do empreendimento feito por ele para compreender as diferentes modalidades do pensamento humano e, por outro, de questionar — crucial para a antropologia o modo — se o pensamento civilizado pode ou não compreender e explicar o os pensamentos que lhe são estranhos.

Evans-Pritchard procura, em sua obra, demonstrar a importância destas questões para a compreensão das funções e estruturas sociais, enfatizando, neste sentido, a relevância de conceitos como “pré-lógico” (tomado no sentido do não-científico, do não-crítico) e “participação mística” (em termos da relação de mútua determinação entre as percepções e as representações coletivas). Propõe com isto uma reformulação do projeto de Lévy-Bruhl, o qual “poderia ter perguntado de si para consigo, não quais são as diferenças entre modos de

pensamento civilizado e primitivo, mas quais são as funções das duas espécies de pensamento em qualquer sociedade, ou na sociedade humana em geral”(1981, p. 180). Com isto, Evans-Pritchard desloca a noção do “pré-lógico” do campo generalista das mentalidades (como se esta forma resumisse o modo de pensar de uma sociedade) para aquele das formas de pensamento presentes simultaneamente em “qualquer sociedade”.

A esta modificação proposta por Evans-Pritchard, cabe diferenciar dois aspectos. Primeiro o caráter “funcional-estruturalista” que está intrinsecamente ligado à escola britânica. Em relação a isto, vale dizer que, no presente trabalho, busco compreender não quais as *funções sociais* ou as *estruturas universais* das formas de pensamento, mas sim *como acontecem historicamente* estas formas.

O segundo aspecto vem sendo muito bem trabalhado no Brasil por enfoques diferenciados (Duarte (1995, 1999) Goldman (1994); Viveiros de Castro (2001, 2002) e outros) e refere-se a uma das conseqüências desta generalidade dos modos de pensamento: o fato de que nós mesmos estamos incluídos nisto. Evans-Pritchard percebeu este aspecto como uma questão relevante para a antropologia — ainda que isto não tenha sido um percurso central de sua obra —, chegando a questionar se havia uma mesma lógica do pensamento (mentalidade) entre o filósofo da Sorbonne e o camponês da Bretanha ou o pescador da Normandia, (Cf. GOLDMAN, 1994, p. 185).

O trabalho de Marcio Goldman aborda os problemas levantados por Lévy-Bruhl não em termos de uma racionalidade funcional-estruturalista, mas em termos da diferença, da alteridade própria às diversas formações sociais e da possibilidade ou não de compreendê-las e explicá-las. Goldman enfoca para isto o problema da “crise do sujeito” da antropologia. Trata-se, segundo ele, de um questionamento “do próprio sujeito do conhecimento antropológico, ou seja, de um questionamento, mais do que das técnicas e métodos da

disciplina, de seu próprio projeto básico: o conhecimento do “outro” (GOLDMAN, 1994, p. 21)”.

Vale dizer que a problematização das formas de pensamento no presente trabalho não remete nem a uma naturalização da dimensão psicológica, nem tampouco a um recurso à representação social. O pensamento de Lévy-Bruhl e de outros autores que serão aqui abordados parece oferecer a nós uma via possível de alternativa aos dualismos sujeito-objeto, natureza-cultura, representação-ação etc.

Muitos autores contemporâneos vêm problematizando esta limitação do pensamento científico, como é o caso de Eduardo Viveiros de Castro (2002) sobre o perspectivismo multinaturalista ameríndio e dos antropólogos que nele se inspiram. Trata-se aqui de um percurso que remete ainda à obra de Lévy-Bruhl, mas agora através da influência deste no pensamento de Lévi-Strauss, consideravelmente mais prestigiado no meio antropológico.

Modificando o enfoque antropológico do *conteúdo* para as *formas* de pensamento, a discussão de Lévi-Strauss sobre o totemismo apresenta de modo claro seus dois tipos de pensamento: o científico e o mítico.

Lévi-Strauss não vinculava o totemismo à relação social concreta — como o fazia Radcliffe-Brown —, mas sim a uma lógica de pensar: a lógica do sensível ou o pensamento mítico. A diferença entre as duas formas de pensamento está na dissociação (pensamento científico) ou indissociação (pensamento mítico) em relação ao plano humano do sensível.

Para Lévi-Strauss, entretanto, trata-se de tomar estas formas não mais enquanto etapas de um eixo evolutivo — como era discutido na primeira metade do século XX, principalmente a partir de Lévy-Bruhl —, mas enquanto tipos diferentes de pensamento. Remete-nos, neste sentido, ao “paradoxo do neolítico”:

O homem do neolítico ou da proto-história foi, portanto, herdeiro de uma longa tradição científica; contudo, se o espírito que o inspirava, assim como a todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que o dos modernos, como poderíamos entender que ele tenha parado e que muitos milênios de

estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo admite apenas uma solução: é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico — um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 30).

Por um lado, o pensamento científico opera através de conceitos, pretendendo-se o mais transparente possível em relação ao real. O pensamento mítico, por outro lado, opera através de signos, exigindo que “uma certa densidade de humanidade seja incorporada ao real” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 35), o que nos faz lembrar a noção de “participação” entre o homem e a coisa observada, que Lévi-Bruhl concebeu para o pensamento pré-lógico.

O primeiro, científico e abstrato, é caracterizado por uma transcendência universalizante em relação ao real. O segundo, denso e mágico, é caracterizado, inversamente, pela indissociação entre as analogias e aproximações classificatórias e o plano sensível.

Em termos gerais, observa-se aqui uma inversão: enquanto o pensamento científico cria estruturas através de fatos, o pensamento mítico cria fatos através de estruturas. Os mitos, como nos mostra o autor, decompõem e recompõem conjuntos factuais — tal como nos processos de bricolage — em função de arranjos estruturais tomados alternativamente enquanto fins e meios. Para estas duas formas de pensamento, Lévi-Strauss busca não apenas as estruturas universais do pensamento humano, mas também um solo último comum que, em última instância marca sua preferência à racionalidade científica universalista e sua descrença em que a racionalidade mítica possa dizer algo de interessante sobre não só sobre o sujeito que a produz, mas também sobre os objetos.

A este respeito, Viveiros de Castro (2001) apresenta-nos uma possibilidade de utilização das ferramentas levi-straussianas, na qual abandona a busca de um solo último comum, universal, do pensamento humano e o pressuposto de que, na classificação das formas mítica e científica

do pensamento, apenas a última poderia dizer algo sobre o mundo. E é no próprio pensamento de Lévi-Strauss que Viveiros de Castro irá encontrar essa outra possibilidade.

Essa idéia de que os mitos não nos dizem nada de instrutivo sobre seu objeto (a ordem do mundo, a origem do homem, a natureza do real) mas apenas sobre seu sujeito (a sociedade indígena e a mente humana) é muito complicada. Em primeiro lugar, a sociedade e o espírito são, como Lévi-Strauss não cansa de lembrar, parte do mundo e da natureza. Em seguida, e mais importante, a questão de saber o que os mitos dizem *para* os sujeitos que os contam, antes que apenas *sobre* eles, permanece em aberto; resolvê-la afirmando que os mitos existem para resolver contradições é certamente insuficiente. (...) Com certeza, não se pode esperar nenhuma complacência dos mitos indígenas para com a nossa metafísica; mas daí não se segue que se possa esperar deles que não expressem suas próprias exigências metafísicas, nem que estas não sejam um objeto antropológico e filosófico interessante. (...) Lévi-Strauss ofereceu uma formulação bem mais instigante em seu famoso artigo de 1955<sup>3</sup> sobre a estrutura dos mitos. Em lugar, diz ele, de opor a mentalidade primitiva e o pensamento científico como se os dois modos qualitativamente diferentes de pensar os mesmos objetos — o mesmo mundo —, é preciso *pôr a diferença no mundo*. Pois não são as “operações intelectuais” que diferem, mas “a natureza das coisas sobre as quais incidem essas operações” ( VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 5-6).

Eis aí a base de uma proposta perspectivista baseada no multinaturalismo: mais do que analisar as diferentes “operações intelectuais” frente a uma natureza objetiva e contínua, deve-se analisar as *diferentes naturezas* “sobre as quais incidem essas operações”. Neste movimento, não se trata mais de colocar o mundo entre aspas, mas, pelo contrário, de levá-lo a sério. Não mais fundar uma ordem subjetiva/social descontínua, contingente, frente a uma natureza contínua, universal. O perspectivismo multinaturalista põe-nos a tarefa de compreender não a multiplicidade de sujeitos, de culturas e seus pontos de vista acerca de uma natureza única, mas a multiplicidade de naturezas e os pontos de vista que elas implicam. Não mais, portanto, compreender (mediante um olhar transcendente) as diferentes formas de consciência do mundo, mas sim compreender os diferentes mundos e suas formas correspondentes de consciência. Dissolve-se assim uma filosofia transcendente em privilégio de um pragmatismo.

---

<sup>3</sup> Viveiros de Castro refere-se aqui ao artigo “A estrutura dos mitos”, que pode ser também encontrado no livro *Antropologia Estrutural* (LÉVI-STRAUSS, 1996).

O perspectivismo ameríndio tem sido um campo instigante de problematizações de nossas formas modernas de produção da verdade. Ele põe em xeque as visões representacionistas dos fenômenos sociais, tanto quanto as construções naturalizantes de pessoa que lhes acompanham.

Creio que o trabalho de Martin Holbraad sobre o oráculo de Ifá, em Cuba, pode ser um bom exemplo desses esforços alternativos que são em parte inspirados pelos trabalhos de Viveiros de Castro. Holbraad oferece-nos de modo esclarecedor uma diferenciação entre o pensamento de Lévy-Bruhl e o representacionismo de Evans-Pritchard, por um lado, e entre estes e a alternativa cognitivista de Boyer, por outro. Com isto, ele mostra o quanto a prática divinatória do Ifá é constituída por uma lógica estranha ao pensamento científico, não podendo, portanto, ser compreendida por meio de uma psique individual reificada ou pela distinção dos planos da representação e dos fatos.

Buscando explicitar as limitações e impasses gerados pelos estudos antropológicos sobre adivinhação, Holbraad esquia-se de qualquer esforço em “negar” ou “afirmar” a veracidade das formas divinatórias nos cultos afro-cubanos, questionando a lógica representacionista que serve de pano de fundo destes movimentos. Trata-se, neste sentido, de esquivar-se da divisão ontológica hegemônica entre “fato” e “representação” — característica do pensamento científico e mesmo do senso comum ocidental —, na qual a verdade oracular é geralmente definida como contingente, isto é, como aquilo que pode ou não acontecer.

Neste sentido, uma outra problematização é produzida: não mais aquela do acerto ou do erro, mas sim aquela do jogo de forças ou dos modos de composição entre as palavras e as coisas.

Voltando-se criticamente para dois campos antropológicos de problematização dos modos de pensamento — o representacionista e o cognitivista — Holbraad centra a atenção nos estudos de Evans-Pritchard e Boyer. Conforme aponta, para Lévy-Bruhl os primitivos representariam coletivamente o mundo a partir de uma “mentalidade mística” qualitativamente distinta de

nossa própria, porque fundada em princípios diferentes. Já para Evans-Pritchard, o pensamento mágico *co-existiria* com o pensamento causal-científico do senso comum, numa espécie de complementaridade ou ainda de “bifurcação” do pensamento.

Esta noção de Evans-Pritchard parte do pressuposto lógico de uma realidade dividida em dois planos: aquele dos fatos concretos e aquele dos sentidos, da linguagem, da significação dos fatos. Obviamente Evans-Pritchard desloca desta dualidade a racionalidade científica que utiliza como base própria e que remete necessariamente a uma relação direta com os fatos. A racionalidade científica, neste sentido, é aquilo afirma os fatos como eles são, enquanto as crenças e representações apenas conferem sentido aos fatos. Partindo desta lógica, a racionalidade científica é a única via possível de produção da verdade, restando às demais formas de pensamento o *status* menor de caminhos imperfeitos criados por falta de algo melhor e pela necessidade de significar os fatos.

A questão levantada por Holbraad acerca desta abordagem analítica é que, para sustentar uma explicação do “por que” os Azande acreditam na eficácia do pensamento mágico, Evans-Pritchard propôs que se tratava de uma “falta de alternativa”, quando na verdade seria preciso antes questionar a própria lógica do pensamento causal-científico.

Boyer, por sua vez, buscou esquematizar os mecanismos cognitivos que permitem a representação religiosa das idéias como verdades. Tal como nos mostra Holbraad, para Boyer o que torna uma prática divinatória algo verdadeiro é um tipo de estruturação lógica própria aos mecanismos cerebrais que constituem a humanidade como um todo.

A idéia é que a natureza causal da conexão entre os índices e os fatos que eles descrevem aumenta a probabilidade de os praticantes suporem que o veredito seja verdadeiro. Isto porque, afirma Boyer, desde um estágio muito precoce do desenvolvimento cognitivo humano, as relações causais são representadas como conexões estáveis, de modo que um determinado efeito tende espontaneamente a ser conjugado na mente/cérebro do observador com sua suposta causa. Conseqüentemente, na medida em que as tecnologias oraculares compelem os praticantes a assumir que seus resultados são indiciais, elas tendem também a forçá-los a assumir que esses resultados são verdadeiros (HOLBRAAD, 2003, p. 48).

Holbraad enfatiza a insuficiência de tal pensamento no que se refere a sua questão central: compreender por que estas idéias são tomadas como algo que “não pode não ser verdade”. É para esta relação de necessidade que ele se dirige, em relação à qual o pensamento cognitivista de Boyer não alcança. Holbraad analisa este cognitivismo como uma tautologia na qual a explicação das operações que levam o sujeito a tornar verdadeiro um discurso oracular apenas serviriam para demonstrar os casos em que o discurso oracular é tomado como verdadeiro. Não há em Boyer nenhuma análise que lhe permita dizer por que o oráculo de Ifá é tomado *necessariamente* como verdadeiro.

Assim, para retornar aos Azande, o fato de que, quando os vereditos *são* tidos como verdadeiros, eles são assumidos como sendo causados por, digamos, feitiçaria, não explica de maneira alguma por que os vereditos são tidos como verdadeiros, para começar. De fato, à luz da famosa afirmação de Evans-Pritchard sobre a coexistência das explicações oraculares e de ‘senso comum’ (ver adiante), a questão permanece: por que os Azande presumem que o veneno mata as aves devido à feitiçaria e não à sua toxicidade? (HOLBRAAD, 2003, p. 48).

Na busca por ferramentas analíticas que possibilitem uma melhor compreensão desta questão, Holbraad nos propõe abandonar a lógica da representação em direção a algo que denominou “lógica movente”, a partir da qual os fatos e os discursos estabeleceriam entre si uma espécie de jogo de forças mutuamente constitutivo. Para tanto, realizou uma revisão crítica dos argumentos de Lévi-Strauss e de Sperber, inspirando-se também, como já disse, no perspectivismo de Viveiros de Castro.

Trata-se aqui de questionar a teoria de que a relação significado-significante tende a constituir uma correspondência estável. Nesta lógica, as relações mais instáveis tendem a uma correspondência “futuante” entre significado e significante, isto é, tendem a sobrevoar o plano dos fatos de modo contingencial.

Holbraad questiona o argumento de que os símbolos “flutuantes” seriam o resultado de relações instáveis de significação. Para ele, a “flutuação” não é o *efeito* de uma estrutura de significação instável que sobrevoaria o plano dos significantes, mas sim uma propriedade

constitutiva desta estrutura, na qual significantes e significados seriam produzidos mutuamente. É a partir disto que Holbraad irá sustentar a noção de lógica movente, a qual não remete a uma cadeia causal, mas sim a uma conexão imediata entre o veredito divinatório e o fato.

Penso que as críticas de Holbraad ao representacionismo e ao cognitivismo podem ser realocadas em grande medida para a questão do cristianismo. Refiro-me aqui não ao pensamento religioso cristão como um todo — posto que o cristianismo constitui-se também por pensamentos modernos e lógicas científicas —, mas a um conjunto específico de operações lógicas do cristianismo que extrapolam a racionalidade científica e que reivindicam a diferença qualitativa disto: refiro-me aos acontecimentos do tipo “revelação divina”, de “conversão no Espírito Santo”, dos milagres e de um tipo muito específico de “lógica bíblica”, no qual não mais se trata de *lêr* a Bíblia, mas sim de *ser lido* por ela.

Esta relação com a Bíblia produz um tipo de verdade diferente da verdade científica não em seu conteúdo, mas e sua *forma*: não se trata de alcançar uma verdade, mas sim de ser alcançado ou atingido pela verdade; não é uma leitura feita do sujeito do conhecimento para o objeto do texto, mas sim o oposto — a Bíblia é que vai ativamente em direção ao sujeito do conhecimento. Esta operação lógica será vista largamente no pensamento cristão em torno da ciência e, no caso deste trabalho, em torno da psicanálise e da interioridade psíquica. E mais do que diferenças qualitativas, elas envolvem um tipo de operação lógica que nem Lévi-Strauss, nem Lévy-Bruhl explicitaram de modo sistematizado: uma lógica de englobamento do outro.

Não se trata apenas de fazer conviver a verdade de uma revelação divina e as verdades científicas. Trata-se de compor estas como uma parte integrante do mundo (da verdade e da vontade) daquelas, conseqüentemente, como uma parte ao mesmo tempo diferente e englobada por um todo maior.

É em Dumont que veremos esta operação de modo mais sistematizado, tanto nos modos como ela se faz presente nos mundos não-modernos, quanto nos modos como ela atravessa a nós mesmos, ainda que nos esforcemos por negá-la.

Dumont vê nas diferenças entre as formas de pensamento também um questionamento radical do saber antropológico, mas parte disto para compor um dos alicerces de um novo projeto universalista-holista para a antropologia — na verdade, também uma nova concepção de universalismo e de holismo. Os conceitos “pré-lógico” e “participação mística” são realocados por Dumont através dos estudos antropológicos de Mauss e Lévi-Strauss e, principalmente, da monadologia de Leibniz.

Ainda que Lévy-Bruhl não seja para Dumont um autor tão central, os conceitos dele parecem tocar diretamente em temas centrais deste. Este parece ser o caso tanto do questionamento dos modos próprios a nossa racionalidade moderna e das limitações desta frente a outras não-modernas, quanto no questionamento das operações lógicas que nos levam aos dualismos científicos do tipo sujeito-objeto.

Mas Dumont difere de Lévy-Bruhl e de Lévi-Strauss ao realocar as operações lógicas num outro conjunto lógico: o das oposições englobantes. E é importante ter claro o esforço deste autor por resgatar a noção leibniziana de mônada, criticando os esforços modernos de resgate desta noção.

Se pensarmos, por exemplo, a obra de Gabriel Tarde e os movimentos contemporâneos de resgate deste autor, veremos que as mônadas perdem nele justamente aquela característica do englobamento que Dumont enfatiza. A este respeito, a definição de mônadas e corpos dada por Deleuze pode ser esclarecedora. Não aquela presente nas suas várias incursões sobre Tarde em *Diferença e repetição*, mas aquela definição que ele traz no livro específico sobre Leibniz: *A dobra*. Neste, vemos um esforço do autor em distinguir as mônadas e os corpos naquilo que trazem de irreduzível: as mônadas “são unidades distributivas, segundo uma

relação *cada-um/todo*, ao passo que os corpos são coletivos, rebanhos ou agregados, segundo uma relação *uns-aos-outros*” (DELEUZE, 1991, p. 151 — grifos meus).

Ao abrir as mônadas para pensá-las umas em relação às outras, Tarde caminhou justamente para uma definição leibniziana dos corpos (Cf. TARDE, 2003). Penso que é isto que os tardeanos contemporâneos freqüentemente perdem de vista: a importância em não confundir uma relação *cada-um/todo* (mônadas) com uma relação *uns-aos-outros* (corpos). É justamente esta diferença de operações que Dumont faz questão de demarcar com a distinção entre as oposições englobantes e as oposições dissociativas ou simétricas. E não parece haver definição mais precisa para a noção dumontiana de Valor: uma relação *cada-um/todo*.

Entretanto, frente à universalidade da hierarquia como forma não-moderna, proposta por Dumont, há ainda algumas questões que precisam ficar claras. No campo antropológico, pode-se encontrar um conjunto de pensamentos que nos apresentam outras alternativas às lógicas não-modernas. Este parece ser o caso, por exemplo, do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro ou da lógica movente Ifá, de Holbraad.

De certa forma, isto fica claro nos esforços de Viveiros de Castro, quando se propõe adequar a lógica englobante ao pensamento ameríndio. Para fazer isso, o autor precisou marcar uma distinção em relação ao modo como definimos englobamento e produzir um novo sentido para este termo.

Nas mãos de Dumont, o englobamento gera a característica de uma Totalidade, dentro da qual as diferenças estão ordinalmente aninhadas. Tal estrutura, com efeito, não tem exterior, pois o englobamento é uma operação análoga à notória ‘sublação’ dialética: movimento de síntese inclusiva, de subsunção da diferença pela identidade. A diferença é *interior* ao todo, mas também lhe é *inferior*. A ênfase da etnologia amazônica no papel constitutivo da alteridade, ao contrário, visa um regime no qual o englobamento não produz ou manifesta uma unidade metafísica superior. Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade — apenas diferença, de cima a baixo. A subsunção do interior pelo exterior própria do processo cosmológico amazônico especifica uma estrutura em que o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir ao se pôr *fora* dele.(...) A síntese hierárquica é disjuntiva, não conjuntiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 429).

É assim que Viveiros de Castro procura manter a noção de englobamento, diferenciando-a das formas dumontianas. Como o próprio autor reconhece, Dumont se esforçou em vários momentos por dissociar o englobamento hierárquico de qualquer forma de totalização dialética — o que permitiria distanciar esta noção daquelas variações modernas de holismo totalizante. Mas Viveiros de Castro não acredita que este esforço dissociativo de Dumont tenha sido bem sucedido.

Não pretendo aqui enveredar por uma discussão sobre o caráter *uno* ou *múltiplo* do englobamento hierárquico. A delimitação do campo de análises desta tese oferece um certo conforto sobre isto. Para a problematização das formações modernas do cristianismo e da psicanálise, nenhuma perspectiva *outra* se faz presente. Não há aqui algo central que seja radicalmente estranho a nossa cosmologia moderna, o que torna os modos de englobamento — as relações mundano-divino, as formas de revelação na Bíblia, na conversão etc. — bastante condizentes com aqueles definidos por Dumont.

O que pretendo com esta discussão das cosmologias ameríndias é outra coisa: mostrar que a noção de englobamento ganha em potencial heurístico quando é destituída do lugar de *postulado* — que a pretensão universalista lhe confere inevitavelmente — e realocada enquanto *regimes e dispositivos de valor*. Em outras palavras, creio que ganhamos em amplitude e consistência analítica quando acontecimentalizamos — no sentido foucaultiano do termo — as operações de englobamento hierárquico.

E é assim, pensando *como acontecem* os englobamentos, que podemos ver melhor o quão difícil é o esforço de Dumont por evitar que sua noção seja vista como uma totalização dialética. Em meio a uma sociedade que dissocia radicalmente os planos da verdade e da moral, as totalizações dialéticas constituem uma alternativa de inspiração romântica extremamente sedutora.

Uma compreensão antropológica desta dissociação entre valor e verdade é fundamental para a questão levantada no presente trabalho, posto que ela está no cerne dos jogos de acusações e dos modos de diferenciação ciência *versus* religião.

O percurso que se segue é guiado pelo esforço de compor alianças entre os circuitos antropológicos de problematização das lógicas de pensamento e do perspectivismo àqueles outros circuitos em torno do poder, da política e das práticas cotidianas. Para tanto, analiso inicialmente aquilo que Clifford Geertz (1997) denominou “teorias dos jogos” ao explorar os trabalhos de Irving Goffman. Mas é para um outro modo de pensar os jogos que me direciono: aquele presente nos trabalhos de Norbert Elias. Proponho explorar com isso os limites e impasses da noção de *ação individual*, tanto nas compreensões de poder que ela engendra, quanto na concepção de indivíduo lhe serve de base.

### **1.3 Algumas considerações sobre ação individual e teorias de jogos**

As tensões em torno da ciência e da religião ganharam um tom cada vez mais bélico a partir do século XIX e, ao mesmo tempo, assumiam formas discursivas cada vez mais distintas. Nos circuitos mais fundamentalistas de ambos os lados, uma verdadeira guerra de mundos caracterizou o confronto das visões seculares e cristãs em torno de temas variados nas ciências exatas e humanas, como o evolucionismo de Darwin, o materialismo histórico de Marx, o positivismo de Comte, o biodeterminismo de Kraepelin etc.

Com uma tal guerra, o pensamento científico parece ter realocado freqüentemente o campo religioso nos quadros psicopatológicos da medicina ou naqueles alienantes da sociologia marxista, perdendo de vista um dado importante sobre os modos distintos como estes dois campos operam a lógica científica e a lógica mágico-religiosa. Esquece-se em vários casos que a mundanização operada com Calvino não “vacinou” o cristianismo das revelações divinas as mais variadas, mas apenas reorganizou estas em um outro quadro de produção mundano-

divino. Além disso, entre arminianismos e weleyanismos, a presença do Espírito Santo manteve um contato ainda bastante estreito entre os planos mundano e divino.

No meio cristão intelectual, de Kierkegaard a Wittgenstein os filósofos cristãos buscaram incessantemente marcar a diferença qualitativa entre a fé e a razão. Na ciência do final do século XIX e início do século XX, entretanto, a simples idéia de que a racionalidade científica pudesse ser limitada em seu alcance, como propôs Lévy-Bruhl, provocava grandes polêmicas e repulsas. Era mais fácil classificar as distinções qualitativas a partir da alienação do povo (Marx), ou das neuroses obsessivas (Freud).

Como proponho mostrar neste trabalho, o pensamento religioso cristão traz consigo operações lógicas que não podem ser captadas pela racionalidade científica moderna, tal como foi legitimada entre nós.

Sigo aqui uma inspiração dumontiana para marcar esta diferença. Mas sigo também uma inspiração foucaultiana para conferir à religião um mesmo campo de problematizações que aquele da repressão ao sexo na época vitoriana: é preciso pensar a religião não apenas naquilo que ela reprime, desvia da ‘verdade’ ou aliena no homem; é preciso analisar o pensamento religioso em termos do que ele produz e das lógicas diferenciadas que ele opera. Em outras palavras, proponho analisar aqui as tensões entre a razão e a fé cristã não a partir da lógica de oposição razão-desrazão — na qual a fé é aproximada à “entrega”, ao não-raciocínio, à alienação, à patologia etc. —, mas sim a partir dos investimentos históricos e políticos que entrelaçam as formas de racionalidade e os modos de produção da verdade, do sujeito e da vida social.

Trata-se, em outras palavras, de compor as análises das formas de pensamento com aquelas dos processos político-sociais de transformação social. Mas uma tal problematização exige que repensemos algumas armadilhas de nossos modos modernos de construção lógica do poder, da verdade, da moral e do sujeito. Para tanto, proponho analisar de modo mais detido

algumas questões que considero centrais no campo das ciências sociais: Como abordar as dimensões do poder sem reproduzir aquela substancialização objetivista da ação individual aquela distinção dualista da infra e da superestrutura? Como pensar a dimensão do poder sem dissociá-la, como o fazemos tão bem, dos modos de produção do sujeito e da verdade? Como analisar a verdade científica e as verdades não-científicas sem cair no etnocentrismo que caracteriza nosso próprio meio acadêmico secular? Como analisar a dimensão moral sem reduzi-la aos jogos individuais nem submetê-la à lógica dissociativa verdade *versus* crenças? Não pretendo, com isto, fazer uma exploração extensa das possibilidades de análise destas questões nas ciências sociais. Minhas pretensões são um tanto mais limitadas e visam tão somente utilizar alguns exemplos que sirvam de eixo comparativo para os esforços posteriores de exploração dos pensamentos de Dumont e Foucault.

Nos estudos brasileiros de inspiração dumontiana, aliamos freqüentemente as teorias e conceitos Dumont àqueles de Foucault, de Simmel e/ou de Elias sempre que pretendemos voltar as análises àquele campo mais *denso* de que fala Dumont, para as estratégias cotidianas, para a produção do sujeito singularizado, para a relação entre as ciências (as médico-psiquiátricas, por exemplo) e as formas modernas de governo dos povos e de governo de si.

Em relação a Simmel e a Elias, pode-se perceber com maior freqüência uma contribuição significativa em, pelo menos, duas direções. A primeira é a da melhor compreensão da “gênese” da sociedade moderna proposta por Dumont em termos dos modos específicos de individualismo. Assim, em linhas gerais, pensa-se com Simmel os diferentes individualismos da sociedade ocidental a partir da Idade Média e a importância das transformações nos séculos XVIII e XIX. O autor destaca neste sentido o quanto as noções de liberdade e de igualdade do século XVIII produziram um individualismo “quantitativo” — denominado *singleness* — marcado por uma concepção jurídica e racionalista na qual enfatiza-se o que há

de comum nos indivíduos. Por outro lado, analisa o quanto as noções de liberdade e desigualdade do século XIX acrescentaram um outro individualismo, “qualitativo” — denominado *uniqueness* —, onde se enfatiza justamente o que diferencia um indivíduo de todos os outros. Simmel acredita que os dois tipos de individualismo permanecem sobrepostos historicamente. Pensa-se também com ele a importância dos novos estilos de vida na metrópole e na família (Figueira, S. 1981) para a valorização da *self-cultivation* dos indivíduos.

Com Elias — que segue a indicação weberiana de de uma metodologia centrada na ação individual e na evitação de todo tipo de reificação nocional —, atrela-se à “genese” dumontiana todo um conjunto de análises dos modos de interiorização da vida social próprios ao “processo civilizatório”, das sociedades de corte alemã e francesa e das diferentes formas de construção do Estado Moderno a partir das concepções de *Zivilisation* e *Kultur*.

Em ambos podemos ver uma análise até certo ponto desnaturalizada do indivíduo moderno, tomado como resultante das transformações sociais e históricas mais amplas, as quais adentram — do macro ao microprocesso social — nas formas mesmas como este indivíduo vivencia o mundo e a si mesmo. Ambos apontam de formas diferentes para uma guinada do olhar, da afetação e da ação do indivíduo em direção a si mesmo. Mas é importante notar que em ambos este redirecionamento é visto como o ápice de um avanço e amadurecimento (Simmel), de um processo civilizatório (Elias). Oferecem com isto um custo muito alto para os esforços antropológicos de desconstrução dos etnocentrismos.

Uma segunda direção para as contribuições destes dois autores aos estudos dumontianos é a da busca por ferramentas diretamente ligadas aos planos da política e da ação individual, seja para uma complementação das análises diacrônicas da “gênese” dumontiana, seja para contribuir com as análises sincrônicas dos processos sociais. Isto porque tanto Simmel quanto Elias exploram com grande propriedade as práticas cotidianas em direção ao que Dumont

classifica como “universais densos” — uma contribuição de grande relevância para a perspectiva teórica mais abrangente deste último.

Pode-se com isto compor quadros mais complexos de análises que relacionem, sincrônica e diacronicamente, universais rasos e densos, em seus macro e microprocessos sociais. Mas ainda aqui os custos altos de uma perspectiva moderna estão presentes. Isto porque as ênfases de cada um numa produção social e histórica do individualismo moderno operam também, de modos distintos, uma substancialização do indivíduo (em Simmel) e da ação individual (em Elias) e, conseqüentemente, uma utilização destes como parâmetros de análise.

Assim, nos discursos de Simmel observa-se uma naturalização das categorias “indivíduo” e “sociedade” — determinadas agora como instâncias conflitantes — o que, tal como propõe Dumont, constitui uma perspectiva inerente ao individualismo moderno. Também as figuras do *ego*, do amor e da família deixam entrever a ênfase romântica e vitalista num continuísmo histórico e num evolucionismo social.

Elias, por sua vez, apresenta-nos um circuito diferente. Não há em seus estudos uma naturalização da oposição indivíduo-sociedade. Pelo contrário, o autor oferece uma análise de grande relevância dos modos de construção destes dois termos e das oposições produzidas entre eles nos últimos séculos e, em particular, nas ciências sociais (ELIAS, 1994). Entretanto, Elias permanece atrelado, em suas estratégias analíticas, ao mesmo conjunto de problematizações que se propõe estudar.

Creio que as limitações presentes na teoria dos jogos de Elias são semelhantes em muitos aspectos àquelas de outros circuitos analíticos, como os circuitos norte-americanos que giram em torno da ação e das estratégias cotidianas de interação dos indivíduos (Erving Goffman, Howard Becker e outros). Clifford Geertz (1997) oferece-nos uma análise crítica destas teorias norte-americanas de jogos digna de citação:

O que as une é uma visão de que os seres humanos são mais induzidos por forças que submissos a regras; que as regras são do tipo que permitem

estratégias; que as estratégias são do tipo que inspiram ações; e que as ações são do tipo que compensam por si mesmas — *pour le sport*. Da mesma forma que os jogos — beisebol, ou pôquer, ou parcheesi — criam pequenos universos de significados, nos quais algumas coisas são permitidas e outras não (não se pode dar um xeque-mate no dominó), suas analogias na vida real — como devoção, governo, ou conquista sexual — também têm suas possibilidades e limites (não se faz um motim em um Banco). Ver a sociedade como um conjunto de jogos significa vê-la como uma extensa pluralidade de convenções e procedimentos vários — mundos fechados e sem ar, de jogadas e contrajogadas, a vida *en règle* (GEERTZ, 1997, p. 42-43).

É importante deixar claro que a versão norte-americana das teorias de jogos distancia-se consideravelmente daquela oferecida por Norbert Elias, principalmente em sua extensão às análises históricas. Entretanto, ainda que consideremos estas e outras diferenças, creio que se pode delimitar para as concepções de jogos uma grande contribuição e uma grande limitação analíticas. A contribuição refere-se à ênfase nos acontecimentos ditos “concretos” e nas formações sociais cotidianas a eles relacionadas. Neste sentido, as concepções de jogos, centradas na ação dos indivíduos permitem a compreensão de formações microssociais cotidianas, múltiplas, dinâmicas e em transformação, o que costuma ser uma lacuna nos estudos representacionistas e estruturalistas — centrados freqüentemente em processos mais amplos, macrossociais, e voltados justamente para aquilo que extrapola os acontecimentos e as formações cotidianas.

Mas é exatamente esta redução do social à ação individual que constitui uma limitação sempre que nos propomos compreender de modo mais amplo e sistematizado nossa própria forma de produzir os planos da verdade, do poder, do valor e do sujeito. Em outras palavras, penso que a centralização destas teorias nas ações, estratégias e redes de interdependência constitui uma limitação relevante quando voltadas a campos mais amplos de análise que, se não se descolam, tampouco se resumem à ação dos indivíduos — como os sistemas e formas de crença, de valor, de símbolo ou de perspectiva.

É neste sentido, acredito, que Geertz desafia estas teorias a explicarem algo como a “devoção” (GEERTZ, 1997, p.54).

Ao explicitar de forma um pouco mais clara os motivos que me levam a desviar parcialmente destas teorias, acredito que se tornam mais claros também os motivos de minha incursão por Dumont e Foucault. E é com este intuito que proponho analisar mais detidamente uma das teorias de jogos que goza de grande repercussão no meio acadêmico: aquela de Norbert Elias. Produzidos a partir do final da década de 1930, os estudos de Elias gozam ainda hoje de grande repercussão acadêmica internacional. Eles surgiram em meio a um campo ainda em formação, repleto de tensões e alianças cujos efeitos respiramos hoje intensamente.

Tratava-se nas primeiras décadas do século XX, dentre outras coisas, de definir um estatuto para o indivíduo que não pudesse ser reduzido às determinantes biológicas; de reconhecer ou não a relevância (e a primazia) de sua dimensão singularizada e psíquica e/ou de suas dimensões sociais e interindividuais. O que estava em jogo (e ainda hoje está) não era apenas o indivíduo enquanto um objeto a mais da ciência social, mas sim a própria condição metodológica desta ciência e sua autonomia frente às demais ciências. Certamente Elias oferece ainda hoje uma relevante contribuição a estas questões.

Não me proponho aqui a fornecer uma análise detida da extensa e rica obra de Norbert Elias. Minhas motivações são um tanto mais modestas. Limitam-se a analisar dois aspectos de suas formas de definição do indivíduo e da sociedade. O primeiro refere-se à ênfase metodológica de Elias na ação dos indivíduos — de inspiração weberiana, mas crítica em relação a esta —, que, se não institui o primado do indivíduo para a observação dos processos sociais (como o faz Weber), institui o primado da interdependência dos indivíduos. A segunda forma refere-se à continuidade sociogênese-psicogênese, tão tematizada na primeira metade do século XX e tão politizada sob a égide modernizadora de um humanismo iluminista.

Estas duas formas de problematização encontram-se na base mesma dos grandes dilemas constitutivos das ciências sociais e em suas relações com as ciências psíquicas e com a verdade científica de uma maneira geral. Assim, em última instância, o que está em questão

aqui é o modo como as invenções modernas do plano empírico e da racionalidade científica atravessam nossos modos antropológicos de produção discursiva.

1) No que se refere à ação individual, chama atenção em Elias a noção de *interdependência* dos indivíduos e o lugar central que esta ocupa como o objeto por direito da sociologia.

Elias desenvolve criticamente os conceitos de “indivíduo” e “sociedade”, apontando as armadilhas presentes tanto no senso comum quanto entre os sociólogos. Mostra-nos, neste sentido, o quanto estes conceitos são construídos, na literatura sociológica e, particularmente, em Weber e em Durkheim, como fenômenos estáticos, transformando a sociedade numa abstração e o indivíduo numa entidade isolada, um ser absoluto.

Weber acreditava axiomáticamente no “indivíduo absoluto”, no sentido atrás referido, como sendo a verdadeira realidade social. Procurou forçar esta crença num molde teórico, esperando que a sociologia pudesse, nesta base, estabelecer-se como uma disciplina mais ou menos autônoma. Mas desde o começo que este esforço esteve votado ao fracasso. (...) Weber procurou evitar as armadilhas tanto no seu trabalho teórico como no seu trabalho empírico, representando tudo o que pode ser dito sobre as “sociedades” como abstrações sem realidade atual, e considerando a sociologia como uma ciência generalizadora. O “estado” e a “nação”, a “família” e o “exército” apareciam-lhe, conseqüentemente, como “estruturas sem outro significado que não o de um padrão particular da ação social das pessoas individuais”.

(...)

Emile Durkheim (1158-1917) perfilou a concepção oposta. Também ele se esforçou por encontrar uma solução para o beco sem saída em que sempre se caiu, quando, tal como foi dito, contrapomos o conceito de indivíduo ao de sociedade como se fossem dois fenômenos estáticos (ELIAS, 1980, p. 127-128).

É importante ter claro que, apesar das críticas feitas a Weber no que refere ao uso da noção de “indivíduo”, o desenvolvimento teórico deste servirá de base para inúmeras análises de Elias, que não abre mão de conceber a sociedade menos como um fenômeno abstrato e mais em termos de suas unidades constitutivas: os indivíduos e suas ações. Mas é também neste ponto que ele demarca sua diferença: os indivíduos são pensados em Elias como *indivíduos em relação* de tal forma que o peso maior — seu ponto de partida — está não no indivíduo como um ser absoluto, mas na *interdependência* dos indivíduos.

As teias de interdependência humana parecem ganhar, em Elias, um *estatus* ôntico, isto é, uma concretude que não se dissocia em momento algum dos indivíduos que a constituem. O autor parece preocupar-se constantemente em visar os indivíduos e suas ações (evitando cair nas reificações totalizantes e abstrações que marcam conceitos como “sociedade”, “estrutura”, “Estado”, “economia”, etc.).

A interdependência dos indivíduos remete aqui não a um todo harmônico ou um *holos* supra-individual, mas sim aos “jogos de força” inter-individuais e suas diferentes *configurações*. Trata-se, portanto, de tentar compreender as relações sociais em seu caráter processual, tenso e dinâmico.

Com a noção de configuração, Elias não quer propor algo abstrato como um “tipo ideal” ou uma “estrutura”. Ele a define como um “padrão mutável” formado pelas ações dos indivíduos, que compõe uma equilibração dinâmica “flutuante” das forças em jogo — um equilíbrio dinâmico de poder.

Neste percurso, o poder não pode ser analisado nem como uma propriedade individual, nem como uma entidade supra-individual. Ele é efeito direto da condição de interdependência dos indivíduos.

A teoria dos jogos, das figurações específicas de cada rede de interdependência e a própria noção central da interdependência remete-nos a alguns dilemas na construção das perspectivas compossíveis à teoria dumontiana. O mais explícito, talvez, seja aquele da substancialização do indivíduo — que fundamenta desde a metodologia sociológica até a noção central de *interdependência* —, denunciada por Dumont como um dos efeitos de nosso próprio sistema de valor. Também um outro dilema que pode ser desde já explicitado se refere à limitação que esta centralização na ação individual produz frente às formações simbólicas e discursivas em geral e, mais especificamente, àquelas guiadas pela racionalidade científica e pela objetividade iluminista na qual parece se inserir o próprio projeto eliasiano.

2) Uma outra forma de problematização central no pensamento de Elias refere-se à relação de continuidade entre uma gênese social e uma gênese psíquica, esta última mantendo uma grande proximidade com as problematizações da primeira metade do século XX, inclusive em seus modos de entrelaçamento com a psicanálise.

Trata-se agora de um novo investimento analítico de Elias, onde as configurações de forças e a teoria dos jogos passa a dividir espaço com uma noção social de psicogênese próxima daquela apresentada por Freud em *O mal-estar na civilização*.

As tendências instintivas e o comportamento desse tipo de acordo com o padrão de vergonha e nojo hoje vigente, simplesmente excluiria — como “doente”, “patológica”, “degenerada” — do convívio dos demais uma pessoa que assim procedesse. Se a inclinação para tal comportamento se manifestasse publicamente, a pessoa, dependendo de sua posição social, seria confinada em casa ou internada em uma instituição. (...) De modo geral, sob as pressões do condicionamento, impulsos desse tipo desapareceram da consciência do adulto no estado de vigília. Só a psicanálise é que os descobre sob a forma de desejos insatisfeitos ou irrealizáveis, que são descritos como o nível inconsciente ou onírico da mente (ELIAS, 1994, p. 146).

Com sua perspectiva social e histórica do processo civilizador, Elias constrói um caminho alternativo ao biodeterminismo — tão intensamente presente neste período. Da mesma forma, procura escapar às tendências universalizantes do campo psicológico, de tal forma que as próprias ciências psicológicas são vistas por Elias como resultantes do processo civilizador.

A sociedade está, aos poucos, começando a suprimir o componente de prazer positivo de certas funções mediante o engendramento da ansiedade ou, mais exatamente, está tornando esse prazer “privado” e “secreto” (isto é, reprimindo-o no indivíduo), enquanto fomenta emoções negativamente carregadas — desagrado, repugnância, nojo — como os únicos sentimentos aceitáveis em sociedade. Mas exatamente por causa desse aumento da proibição social de muitos impulsos, pela sua “repressão” na superfície da vida social e na consciência do indivíduo, necessariamente aumenta a distância entre a estrutura da personalidade e o comportamento de adultos e crianças (ELIAS, 1994, p. 147).

É de fato impressionante observar numa obra de 1939 uma análise social consistente das patologias e degenerescências, tomadas como resultantes dos processos sociais de produção de novas formas de repugnância e nojo.

Vê-se em Elias, no final da década de 1930, uma concepção de cultura e doença centrada nos processos sociais e nas transformações históricas. Neste sentido, se por um lado, Elias reproduz em seus discursos uma referência à psicanálise muito próxima das problematizações hegemônicas da primeira metade do século XX, por outro, ele submete a própria psicanálise — seu lugar de itinerário terapêutico e seus pressupostos teóricos — ao processo de sociogênese que propõe elucidar.

Grande parte do que chamamos de razões de “moralidade” ou “moral” preenche as mesmas funções que as razões de “higiene” ou “higiênicas”: condicionar as crianças e aceitar determinado padrão social. A modelagem por esses meios objetiva a tornar automático o comportamento socialmente desejável, uma questão de autocontrole, fazendo com que o mesmo pareça à mente do indivíduo resultar de seu livre arbítrio e ser de interesse de sua própria saúde ou dignidade humana. Só com o aparecimento dessa maneira de consolidar hábitos ou, em outras palavras, de condicionamento, que ganha predominância com a ascensão da classe média, é que o conflito entre impulsos e tendências socialmente inadmissíveis, por um lado, e o padrão de exigências sociais feitas ao indivíduo, por outro, assume a forma rigorosamente definida e fundamental às teorias psicológicas dos tempos modernos — acima de tudo, à psicanálise. É bem possível que sempre tenha havido “neuroses”. Mas as “neuroses” que vemos hoje por toda a parte são uma forma histórica específica de conflito que precisa de uma elucidação psicogenética e sociogenética (ELIAS, 1994, p. 153).

Mas à riqueza teórico-conceitual de Elias atrelam-se algumas dificuldades centrais acerca das questões aqui levantadas em torno os movimentos psicanalítico e cristão: ao submeter suas próprias ferramentas analíticas a uma aliança com estes saberes em seus conteúdos e suas formas de problematização, Elias não pode mais produzir ferramentas eficientes que dêem conta do lugar político que a ciência em geral (e a psicanálise em particular) ocupa nos processos de transformação social. É a própria verdade científica, enquanto produção social e histórica, que escapa a Elias — tal como escapa à grande maioria dos pensadores da época, marcada intensamente pelo cientificismo.

Sem dúvida, seus estudos permitem até hoje abrir novas possibilidades de compreensão do fenômeno psicológico. Centrando suas análises nos fatos empíricos e nas relações

interindividuais, Elias forneceu um rico material sobre os modos cotidianos de organização e produção do indivíduo e da sociedade moderna.

Entretanto, não se pode deixar de observar que eles reproduzem em grande medida as problematizações hegemônicas da primeira metade do século XX — principalmente se considerarmos os entrelaçamentos, bastante freqüentes neste período, da psicanálise, do evolucionismo social e das políticas higienistas de modernização dos povos — sem, no entanto, apresentar ferramentas que permitam analisar as estratégias modernas de produção da verdade científica e as relações desta com os demais planos da moral, do poder e dos regimes de si.

Uma distância imperativa se faz visível entre os trabalhos de Elias e aqueles voltados para as formas de verdade, para as cosmologias, as mentalidades etc. Mesmo que se veja em Elias uma análise de formas distintas de racionalidade (a burguesa e a cortesã), com suas implicações inclusive para a racionalidade científica, tal percurso permanece atrelado aos jogos de interdependência e, conseqüentemente, deixa à sombra qualquer possibilidade de compreensão cosmológica ou perspectivista da verdade científica e das demais verdades não-modernas. Além disso, estamos distantes aqui daquelas problematizações em torno do englobamento hierárquico, as quais exigem uma modificação radical da lógica científica e uma indissociação fato-valor que parece mesmo incompatível com as configurações de poder em Elias.

No final do tópico anterior, foi possível apresentar inicialmente uma noção de valor em termos de *regimes e dispositivos*, mais atenciosa, portanto, à análise de formas de poder e de governamentalidade. Visando agrupar ferramentas conceituais que escapem às armadilhas da racionalidade científica e do primado da ação individual, apresento a seguir algumas considerações acerca das proximidades e incompatibilidades entre os pensamentos de Dumont e de Foucault. Mais uma vez, cabe ressaltar que não se trata de explorar fielmente o conjunto

de problematizações de cada autor. Pelo contrário, o que proponho é realocar as análises que eles oferecem a partir de *alguns* de seus conceitos e construtos mais relevantes para, assim, compor um quadro minimamente consistente de ferramentas analíticas.

#### **1.4 Sobre os “leibnizianismos” de Dumont e de Foucault**

Pode-se dizer que o pensamento de Gottfried W. Leibniz (1646-1716) — apesar de servir direta ou indiretamente de fonte inspiradora em alguns poucos casos — permanece pouco reconhecido e/ou explorado na antropologia, apesar de sua ampla e diversificada potencialidade de vinculação às questões mais polêmicas e atuais deste campo de saber.

Foucault, entretanto, não parece ter em Leibniz uma referência relevante e não explícita, até onde sei, qualquer noção deste filósofo na construção de suas ferramentas analíticas. É a partir da leitura deleuzeana de sua obra que podemos ver o esforço em estabelecer um vínculo com o pensamento de Leibniz. A ênfase aqui não está no conceito de *mônada*, mas sim no de *dobra*. Sob a ótica de Gilles Deleuze (1988), Foucault é o filósofo das dobras por excelência.

Para que possamos compreender melhor as potencialidades antropológicas de uma perspectiva leibniziana do pensamento de Foucault, proponho releitura dos estudos de Michel Foucault a partir de uma questão *menor, intersticial*, que se faz presente de modos diferentes ao longo de toda a sua obra e na base mesma de seu esforço analítico: trata-se da dimensão do *outro* ou *duplo* de nossa ontologia histórica. Acredito que a análise mais detida desta questão torna viável uma aproximação potencial entre Foucault e Leibniz que complementa aquela apresentada por Deleuze. Por fim, analiso de forma sucinta e ainda inicial os modos como a obra de Foucault vem sendo apropriada pelos estudos dumontianos na antropologia da saúde brasileira.

##### 1.4.1 Repensando o lugar do “outro” na ontologia histórica de Michel Foucault

Como afirma o próprio Foucault em seus últimos escritos, seu trabalho pode ser definido como uma “ontologia histórica de nós mesmos” a partir da qual são analisados os modos de

constituição dos sujeitos de saber, dos campos de poder e da ética (Cf. FOUCAULT, 1995, p. 262). Com o termo “ontologia histórica”, ele parece cunhar o seu terceiro e último empreendimento: aquele das formas de produção da ética e dos regimes de si. Ainda aqui, como nos outros dois empreendimentos (o da arqueologia e o da genealogia), trata-se de uma concepção basicamente inspirada no perspectivismo nietzscheano.

Nos três empreendimentos foucaultianos pode-se dizer que seu trabalho esteve continuamente produzindo e remetendo-se a “outros” em relação a “nós”. Não me refiro apenas àqueles “outros” que compõem o quadro variado do louco (o outro da razão), do criminoso, do prisioneiro, dos anormais etc. Mais especificamente, refiro-me a um grupo de “outros” que se aproximam um pouco mais de nossas concepções correntes de “cultura” e de “camadas sociais”: os chineses, os egípcios e os indianos; o poder e a verdade entre os gregos antigos anteriores ao surgimento da filosofia; os germânicos otomanos e os pagãos da Idade Média; os proletários, as camadas populares da Idade Moderna; e os “ditos primitivos”.

É principalmente em relação a este conjunto de “outros” que me dirijo agora. É nele que veremos de forma mais explícita em Foucault um esforço por compor também outros regimes de verdade e de poder, montando com isto quadros comparativos que poderiam perfeitamente ser publicados em revistas antropológicas. Foucault certamente não apresentava qualquer pretensão de definir desta forma seus estudos e não é neste sentido que dirijo as análises que se seguem. Pelo contrário, deve-se ter claro, ele destinou estes outros permanentemente a um lugar lateral e pouco sistematizado em suas obras.

Proponho com isto apenas encontrar algumas zonas de proximidade que permitam uma relação mais clara entre as questões antropológicas e aquelas “problematizações” genealógicas de Foucault.

É a partir de seu enfoque genealógico que se pode visualizar mais claramente as linhas histórico-ontológicas que constituem, no conjunto de suas obras, as sociedades *outras*. Isto se

deve, em grande medida, ao modo como Foucault define, no campo do Direito, os regimes de verdade-poder nas *outras* sociedades. Nelas, a produção da verdade não se dissocia em momento algum dos fatos e sujeitos concretos que a produzem; uma verdade indissociável do acontecimento no momento mesmo de sua atualização, de tal forma que não se trata de encontrar a verdade *por trás* dos acontecimentos, mas sim *através* deles.

É assim que Foucault irá nos apresentar em seus estudos da década de 1970 a diferenciação entre dois regimes de verdade: o regime de *verdade-prova* (próprios aos “outros” e que se tornam progressivamente laterais e sobrepostos) e o regime de *verdade-constatação* (que constitui a base operacional das verdades científicas, tal como as conhecemos hoje).

A passagem da verdade/prova à verdade/constatação é sem dúvida um dos processos mais importantes na história da verdade, ainda que a palavra “passagem” não seja inteiramente adequada, pois não se trata aí de duas formas estranhas entre si que se oporiam e das quais uma triunfaria sobre a outra. A verdade/constatação na forma do conhecimento talvez não passe de um caso particular da verdade/prova na forma do acontecimento; acontecimento que se produz como podendo ser de direito repetido sempre e em toda parte. Ritual de produção que toma corpo numa instrumentação e num método a todos acessíveis e uniformemente eficaz; saída que aponta um objeto permanente de conhecimento e que qualifica um sujeito universal de conhecimento. É esta forma singular de produção da verdade que pouco a pouco foi recobrando as outras formas (FOUCAULT, 1979a, p. 116).

Nestes estudos genealógicos apresentados por Foucault acerca da verdade-prova, algumas questões são especialmente relevantes para as análises desenvolvidas no presente trabalho: trata-se primeiramente de conceber um modo de produção da verdade vinculado diretamente a um fato ocorrido e à ação dos personagens concretos a ele associados. Há portanto, no sistema de provas, uma relação indissociável entre o plano concreto do poder, da força, dos acontecimentos e dos sujeitos de ação e o plano do saber e da verdade. Todo o processo — o acontecimento, a acusação, os procedimentos de prova, a vitória ou fracasso — ocorre de tal modo que a produção da verdade permanece continuamente subordinada aos acontecimentos concretos e ao jogo de forças entre os sujeitos envolvidos. Mesmo se pensarmos nas provas de

tipo mágico-religioso, o que vemos é antes um jogo que visa determinar não “qual é a verdade”, mas sim “quem será o vitorioso”.

Além disso, é interessante observar que o progressivo deslocamento e recobrimento da verdade-prova pela verdade-constatação, tal como apresentado por Foucault, implica justamente uma dissociação progressiva entre o acontecimento, o sujeito da ação e a verdade. Tal dissociação será apresentada pelo autor por dois caminhos: aquele da constituição de um sujeito do conhecimento; e aquele da constituição de um campo jurídico e de uma forma de governamentalidade.

Temos assim um processo de transformação histórico-ontológico no qual a constituição de um sujeito do conhecimento não se dissocia da constituição de um sujeito do poder. Uma indissociação que se faz presente em todo o processo de deslocamento e/ou recobrimento de um regime de poder-saber para outro. Ocorre que, ao longo deste percurso analítico, Foucault recorre continuamente — de forma ora mais ora menos sistematizada — a uma espécie de *outro histórico-ontológico de nós mesmos*. Não se trata aqui de um “outro histórico”, nem de um “outro geográfico”. Foucault não está interessado, ao apresentar este “outro”, em compreender sistematicamente uma outra época ou um outro território ou cultura. Sua preocupação tampouco é compreender sistematicamente outros modos de constituição do sujeito do conhecimento, do sujeito do poder e do sujeito da moral. Se o faz de formas mais ou menos sistematizadas é antes num esforço de levar a cabo seu empreendimento central de uma ontologia histórica de *nós mesmos*. Trata-se, portanto, de um empreendimento de análise dos diferentes jogos de força, de seus regimes, seus embates, suas dobras e do modo como vieram a constituir, ao longo da história, os regimes — de verdade, de poder e de subjetivação — atualmente dominantes na sociedade ocidental moderna.

Outra variação refere-se às formações sociais que, situadas no tempo moderno, constituem variações relevantes em relação ao movimento dominante. São os movimentos menores,

pensados antes por distinções espaciais do que temporais. Se a primeira variação pode ser encontrada fartamente ao longo de quase todos os trabalhos de Foucault, esta segunda variação mereceu do autor apenas algumas poucas páginas nos trabalhos aqui analisados. Assim, em *A vontade de saber* (VS) Foucault dedica algumas poucas páginas à discussão do que chamou “camadas populares” e “proletariado”, que aparecem aqui como o outro das classes burguesas, com o aparente objetivo de demarcar antes um modo de funcionamento do dispositivo de sexualidade.

Trata-se de compreender o dispositivo de sexualidade de forma indissociada dos mecanismos de saber-poder imbricados à ascensão da burguesia como classe dominante.

É, sem dúvida, preciso admitir que uma das formas primordiais da consciência de classe é a afirmação do corpo; pelo menos, foi esse o caso da burguesia no decorrer do século XVIII; ela converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia; compreende-se porque levou tanto tempo e opôs tantas resistências a reconhecer um corpo e um sexo nas outras classes — precisamente naquelas que explorava. As condições de vida impostas ao proletariado, sobretudo na primeira metade do século XIX, mostram que se estava longe de tomar em consideração o seu corpo e o seu sexo: pouco importava que essa gente vivesse ou morresse, de qualquer maneira se reproduziria sozinha (FOUCAULT, 1988, p. 119).

Sem remeter (pelo menos não explícita e sistematicamente) esta discussão aos discursos sociológicos e antropológicos, Foucault analisa as ditas “camadas populares” e o “proletariado” como formações *menores* de constituição dos sujeitos (seu tema central) — como que uma ontologia histórica menor (algo que também arriscaria chamar de Ethos menores) das sociedades ocidentais modernas.

Em face de tudo isso, as camadas populares escaparam, por muito tempo, ao “dispositivo de sexualidade”. Estavam, decerto, submetidas, conforme modalidades específicas, ao dispositivo das “alianças”: valorização do casamento legítimo e da fecundidade, exclusão das uniões consanguíneas, prescrição de endogamia social e local (FOUCAULT, 1988, p. 114 -115).

É importante ressaltar que, como não poderia deixar de ser, Foucault rejeita aqui qualquer possibilidade de compreensão deste recobrimento e de seus efeitos de classe por meio de uma teoria da repressão. Se o dispositivo de aliança se desloca progressivamente do centro para a

margem da vida social, isto não se dá por meio de um investimento intensivo de repressão e exclusão deste, mas sim por um investimento intensivo de auto-afirmação do dispositivo de sexualidade enquanto instrumento de poder, primeiramente das classes burguesas e, posteriormente, estendido a toda a sociedade.

É preciso também distinguir, nos trabalhos de Foucault, um tipo de “outro” mais próximo daquele da antropologia clássica, isto é, um “outro” *distinto de nós*, que não participa explicitamente de nossa constituição histórico-ontológica e que é referenciado como contraponto mais amplo e distanciado. Nos textos aqui abordados Foucault recorre a este “outro distinto” pouquíssimas vezes — por exemplo, ao comentar sobre a referência à *ars erotica* chinesa no primeiro volume de *História da Sexualidade* (p. 259) — esquivando-se deliberadamente de uma análise mais sistematizada dos mesmos.

Pode-se observar em seu trabalho o quanto a referência a uma cultura chinesa difere como recurso analítico das referências às culturas grega e cristã. Enquanto estas duas remetem a um outro intrínseco à formação da cultura moderna (uma espécie de outro do lado de dentro), a cultura chinesa remete a um outro em relação a todas as demais (um outro do lado de fora), o que amplia sobremaneira a noção de “nós” em Foucault. A mesma estratégia analítica pode ser observada em relação a outras sociedades orientais (Índia, Japão, Egito, etc.) e às “ditas sociedades primitivas”. A respeito destas últimas, vale dizer que se trata de uma referência ora mais ora menos explícita aos objetos de estudo da etnologia — ou, mais especificamente, de uma referência aos trabalhos de Lévi-Strauss —, inicialmente abordada somente enquanto campo de saber.<sup>4</sup> Suas raras referências às “ditas sociedades primitivas” em *A verdade e as formas jurídicas*, apontam inicialmente para as formas de rivalidade entre estas e as

---

<sup>4</sup> Não me deterei aqui nas formas diferenciadas de relacionamento do autor com a etnologia ao longo de suas obras. Trata-se de um estudo sem dúvida de grande relevância para o percurso de análise que venho propor, mas que requer tempo e esforço analítico por hora inacessíveis. No momento, gostaria apenas de expor algumas análises comparativas apontadas por Foucault.

sociedades feudais, justamente para demarcar a ênfase diferenciada no prestígio e nas formas belicosas.

É interessante, aliás, comparar a sociedade feudal na Europa e as sociedades ditas primitivas estudadas atualmente pelos etnólogos. Nestas, a troca de bens se faz através de contestação e rivalidade, dadas sobretudo em forma de prestígio, ao nível das manifestações e dos signos. Na sociedade feudal, a circulação dos bens se faz igualmente em forma de rivalidade e contestação. Mas rivalidade e contestação não mais de prestígio e sim belicosas. Nas sociedades ditas primitivas as riquezas se trocam em prestações de rivalidade porque são não somente bens mas também signos. Nas sociedades feudais, as riquezas se trocam não apenas porque são bens e signos, mas porque são bens, signos e armas. A riqueza é o meio pelo qual se pode exercer tanto a violência quanto o direito de vida e de morte sobre os outros. Guerra, litígio judiciário e circulação de bens fazem parte, ao longo da Idade Média, de um grande processo único e flutuante (FOUCAULT, 1979b, p. 63-64).

Toda a rápida discussão acerca da comparação entre as sociedades feudais e as “ditas primitivas” aparece, primeiramente, para demarcar algumas características dos regimes de prova e, além disso, para demarcar um processo intenso de acumulação de bens que culminou na formação das grandes monarquias e na consolidação do inquérito como novo sistema jurídico-político.

É possível pensarmos, aqui, que o que se pode ver de interessante em sua referência aos estudos etnológicos não parece ser uma contribuição direta à compreensão dos processos histórico-ontológicos de nós mesmos. Parece mais uma preocupação em apontar que o regime de verdade-prova e a “guerra” ou jogo de forças que o constitui não remete necessariamente a uma acumulação belicosa de bens e armas. No trecho citado, Foucault parece preocupado em mostrar outras possibilidades de disputa de forças e de guerra, outras possibilidades de regimes de verdade-poder.

Se por um lado este recurso a um outro distinto é extremamente raro em sua freqüência e esquivo em sua sistematicidade, por outro lado, ele parece estar intimamente vinculado às questões centrais do autor e à constituição mesma de suas ferramentas analíticas.

Nas sociedades “ditas primitivas”, tal como apresentadas sucintamente por Foucault, destaca-se a forma da “localidade”, isto é, da inscrição local dos regimes de poder. Neste ponto,

Foucault está preocupado menos com as diferenças (como no caso do prestígio e da aquisição belicosa de bens e armas) e mais com as semelhanças em relação à sociedade feudal.

Na sociedade feudal e em muitas sociedades que os etnólogos chamam de primitivas, o controle dos indivíduos se faz essencialmente a partir da inserção local, do fato de pertencerem a um determinado lugar. O poder feudal se exerce sobre os homens na medida em que pertencem a uma certa terra. A inscrição geográfica local é um meio de exercício de poder. Este se inscreve sobre os homens por intermédio da sua localização. Ao contrário, a sociedade moderna que se forma no começo do século XIX é, no fundo, indiferente à pertinência espacial dos indivíduos; ela não se interessa pelo controle espacial dos indivíduos na forma de sua pertinência a uma terra, a um lugar, mas simplesmente na medida em que tem necessidade de que os homens coloquem à sua disposição seu tempo (FOUCAULT, 1979b, p. 116).

A inscrição local do regime de poder aqui apontada nos remete novamente à problemática central do presente trabalho: a do deslocamento progressivo observado, nos trabalhos de Foucault, entre os planos da verdade, do poder e do sujeito em relação à dimensão do acontecimento.

Como já foi dito, para Deleuze, Foucault é o filósofo das dobras por excelência. Entretanto, como afirma o próprio Deleuze, não se pode dizer que Leibniz tenha exercido alguma influência direta no pensamento de Foucault. Tratar-se-ia, antes, de uma espécie de “leibnizianismo” presente na obra de Foucault; um processo comparativo patrocinado por Deleuze no qual a noção de *dobra* é central.

Essa idéia da dobra (e desdobra) sempre obcecou Foucault: ela aparece não só em seu estilo e sua sintaxe, mas também caracteriza a operação da linguagem no livro de Roussel (“dobrar as palavras”), e a operação do pensamento em *As palavras e as coisas*. Dobras e desdobras, é isto sobretudo o que Foucault descobre em seus últimos livros como sendo a operação própria a uma arte de viver (subjetivação) (DELEUZE, 1992, p. 138).

Pode-se dizer que a noção de dobra ocupa um lugar central também na leitura que Deleuze faz de Leibniz. Na leitura que faz de Foucault, no entanto, Deleuze remete-se poucas vezes ao conceito de mônada. Este aparece na maioria das vezes de forma indireta, para abordar o tema do “duplo” — do dentro e do fora —, tomado enquanto um recurso lógico que, vale dizer, tem grande valor estratégico na visão deleuzeana de Foucault e de Leibniz.

Ora é a dobra do infinito, ora a prega da finitude que dá uma curvatura ao lado de fora e constitui o lado de dentro. (...) Dentro como operação do fora: em toda a sua obra, um tema parece perseguir Foucault — o tema de um dentro que seria apenas a prega do fora, como se o navio fosse uma dobra do mar. (...) Ou melhor, a obsessão constante de Foucault é o tema do duplo. Mas o duplo nunca é uma projeção do interior, é, ao contrário uma interiorização do lado de fora (DELEUZE, 1988, p. 104-105).

Como vimos até aqui, o pensamento foucaultiano remete-nos, de fato, às dobras e desdobras de “nós mesmos”. Mas é justamente este “nós mesmos” que estabelece um tipo específico de *duplo* em Foucault e se faz presente como uma mônada em constante mudança. Neste sentido, o esforço de Foucault para analisar as dobras é acompanhado em toda a sua obra por um movimento paralelo e marginal de insistente referência a um “nós” e a um “outro”, isto é, a outras formações sociais.

Mas é preciso deixar claro que, ao lidar com o campo social, Foucault mira antes nas estratégias que o atravessam e não no *todo* deste campo. De fato, se a referência a um “nós” e a um “outro em relação a nós” é pouco sistematizada em seus trabalhos, creio que isto se deva, como já foi dito, ao esforço do autor de analisar não o campo social como um todo-em-si, mas antes analisar as estratégias que o compõem.

#### 1.4.2 Algumas análises introdutórias sobre os leibnizianismos de Dumont e Foucault

Certamente são necessárias muitas ressalvas para pensarmos uma aproximação consistente destes autores no que se refere ao uso combinado, mesmo que parcialmente, de suas ferramentas e estratégias analíticas. Primeiramente, não há em Foucault qualquer projeto de construção de um saber científico ou mesmo de compreensão generalizada do campo social — daí, por exemplo, o lugar marginal em suas análises do “outro”. Poderíamos dizer que se Foucault tematiza a ciência ou o projeto científico, não o faz com o intuito de estabelecer um novo projeto científico mais viável que os outros, mas sim de compreender o modo como estes projetos de cientificidade (os regimes de verdade que eles engendram) são eles mesmos jogos de poder que investem modos de subjetivação.

Se Foucault analisa os modos de subjetivação, isto não quer dizer que ele tematize o “sujeito”, a “pessoa” ou o “indivíduo” (tal como o concebemos comumente na obra dumontiana). Apesar de serem questões e temas até certo ponto afins, não são apenas questões diferentes sobre um mesmo tema; são questões diferentes sobre temas diferentes. Dito de outra forma, se por um lado Dumont e Foucault podem se aproximar até certo ponto no que se refere à problematização do “indivíduo” enquanto produzido sócio-historicamente; por outro lado, nem a noção de “indivíduo” nem a de “produção social” são definidas da mesma forma por estes autores. Além disso, o “indivíduo” enquanto tema não parece ser tão enfatizado em Foucault como o é em Dumont.

A questão fica ainda mais interessante se observarmos que a forma como os estudos dumontianos vêm se apropriando da obra de Foucault têm privilegiado sobremaneira justamente um período do autor onde o tema do sujeito praticamente não se faz presente de forma central (aquele que vai até *A vontade de saber*).

Em vários outros pontos, estes pensadores parecem ser incompatíveis. A questão dumontiana do englobamento e inversão no plano do *valor* ou *fato-valor* e dos universais-mônadas parece não se coadunar tão facilmente com as temáticas foucaultianas dos *regimes*, dos *jogos* e dos *dispositivos* — não parece ser o mesmo objeto e é difícil pensar até que ponto o tema do valor pode ser analisado em conjunto com os temas da verdade, do poder e da ética. A questão pode ser ainda mais complexa se considerarmos o modo como Dumont parece fazer girar a dimensão do poder (ou sua visão do que venha a ser o “poder”) em torno daquela dos sistemas de valor.

Contudo, algumas estratégias e ferramentas de análise não são de todo incompatíveis e acredito que as aproximações entre elas podem trazer grandes contribuições para as discussões atuais do campo antropológico.

Certamente, como vimos, Dumont e Foucault utilizam percursos díspares de análise e abordam temas que não se equivalem — o *Valor* em Dumont, a *Verdade*, o *Poder* e a *Ética* em Foucault. No entanto, o pensamento de Foucault é reconhecido, ainda assim, como uma forte contribuição aos estudos dumontianos. Podemos nos perguntar, portanto, o que torna a contribuição de Foucault tão importante e freqüente nos estudos dumontianos na antropologia da saúde brasileira.

Sobre isto, a questão da “dessubstancialização” dos termos em jogo parece constituir um dos pontos centrais desta aproximação. Tanto Dumont quanto Foucault viabilizaram não apenas a dessubstancialização do sujeito moderno, mas também a desnaturalização das verdades científicas e dos projetos políticos de modernização. Em ambos a racionalidade científica é tomada como produto e produtora dos modos de organização da sociedade e não mais como instrumento “objetivo” de compreensão e controle das leis universais da sociedade e do indivíduo.

Nestes estudos, os trabalhos de Foucault são utilizados freqüentemente para compreender o modo como se constitui historicamente a medicina científica, a psiquiatria, a psicologia e a psicanálise, assim como para a desnaturalização do campo “psi”. Permitem assim compreender melhor as formações discursivas e os entrelaçamentos destes campos com os regimes de poder e seus dispositivos disciplinares. Trata-se certamente de uma contribuição sem igual na literatura contemporânea e de importância indiscutível para os estudos que se proponham compreender a participação dos saberes e práticas médicos e “psi” na consolidação da pessoa moderna.

Assim, Foucault vem instrumentalizar os antropólogos na compreensão de outros processos de consolidação da modernidade que não aqueles circunscritos aos planos da filosofia, da religião, da política e da economia, tal como compreendidos comumente — mas que, se lhes

escapam por um lado, estão na base de sustentação de seus regimes de enunciação e visibilidade e de seus dispositivos os mais variados.

Mas é importante ressaltar que as análises de Foucault não são produzidas em relação a uma referência a outras culturas (pelo menos não explícita e sistematicamente, como vimos), mas sim a partir de uma desnaturalização “de dentro”, ou ainda daquilo que ele mesmo denominou ontologia histórica de nós mesmos.

Além disso, como tentei mostrar, a ontologia histórica de nós mesmos permite visualizar um processo de transformação deste campo que trás como lógica justamente aquela da *dobra* e do englobamento (ainda que Foucault não explore estas noções). A partir deste enfoque é possível visualizar de forma mais clara o quanto a sobreposição histórica dos regimes de verdade, dos regimes de poder e dos regimes de subjetivação — da *verdade prova* para a *verdade acontecimento*; dos *dispositivos de aliança* para os *dispositivos de sexualidade* — podem aliar-se à análise dumontiana do processo moderno de dissociação entre fato, verdade e valor.

É importante ter claro que as problematizações que guiam o seu percurso analítico mostram-nos uma especificidade: a definição do “nós mesmos” em Foucault, é aquela na qual os dispositivos disciplinares e os regimes de verdade-constatação já se consolidaram em seus processos de sobreposição. Trata-se de um circuito social especificamente moderno, ou melhor, de um circuito moderno específico em meio ao conjunto maior de circuitos modernos que compõem nossa sociedade ocidental.

Talvez por isso — pelo seu circuito de problematizações e pela sua forma específica de definir “nós mesmos” — a dimensão moral-religiosa não ocupe um lugar tão central em suas construções dos séculos XVIII e XIX. Quando aparece, é quase sempre como algo destinado a ser sobreposto por outros regimes e tecnologias.

Além disso, as ênfases dadas por Foucault ao inquérito e à confissão remetem o campo de problematizações da religião à relação especificamente mundanizada da Igreja. Todo um conjunto de dispositivos e regimes de verdade direcionados à relação mundano-divino que ele mesmo cita (a revelação divina, a conversão/renascimento, a palavra bíblica, os milagres) é abordado de modo esporádico e pouco sistematizado. De fato, é somente em suas últimas obras que o cristianismo parece ocupar um lugar maior em suas análises e, ainda assim, Foucault não sistematiza mais do que os primeiros séculos; um trabalho interrompido de forma drástica.

Desta forma, o campo de questões que guia esta tese exige uma complementação das problematizações de Foucault. Volta-se agora para as formas como os regimes morais, as verdades-prova e os dispositivos de aliança persistiram à sobreposição daqueles outros regimes disciplinares e das verdades-constatação; ou ainda para a forma como estes outros laterais dos discursos de Foucault chegaram a inverter a sobreposição, recobrando os dispositivos de sexualidade pelos de aliança.

Abre-se assim um espaço para outros constructos acerca das formas de pensamento e dos modos de produção política dos governos dos povos e de si. Há aqui um campo fértil para os estudos antropológicos.

Por enquanto, basta dizer que àquela acontecimentalização do valor que propus anteriormente, acrescento um redirecionamento da ontologia histórica de nós mesmos. E este redirecionamento não implica nenhuma inovação em suas ferramentas analíticas, mas tão somente uma ênfase naqueles regimes *menores* de sua ontologia histórica.

Creio que as análises que ofereço a partir da terceira unidade podem clarear melhor estas e outras questões, exemplificando e oferecendo possibilidades analíticas concretas para o que estou propondo. É nas duas últimas unidades que as problematizações passam a girar em torno das perspectivas propriamente cristãs e das relações mundano-divino que elas implicam.

## UNIDADE II — CAMINHOS HISTÓRICOS DA INTERIORIDADE PSICANALÍTICA NO MOVIMENTO PROTESTANTE

### CAPÍTULO 2 – UM CONTEXTO E UMA QUESTÃO PARA O CRISTIANISMO: A PSICANÁLISE

No final do século XVIII e durante todo o século XIX houve na Europa um deslocamento progressivo das discussões médicas sobre a sexualidade e sobre a *convulsão* em relação às instituições eclesiásticas. Trata-se de um deslocamento que vai ao encontro de um amplo processo de dessacralização da racionalidade moderna, das instituições sociais e das formas de governamentalidade.

Todo um conjunto extenso de tecnologias de produção dos corpos e dos espaços e dos sujeitos adentrou cada vez mais as famílias, as escolas, os hospícios, as fábricas, as ruas, Tal como o fez a Igreja desde o período renascentista, estas tecnologias colocavam também no centro da vida social o tema da sexualidade, mas agora como dispositivos governamentais. Assim, por exemplo, as cruzadas anti-masturbação surgidas no final do século XVIII e na primeira metade do século XIX direcionam os pais a um controle intensificado dos impulsos sexuais nas crianças (tomados como anomalia patogênica).

Junto a isso, a ciência moderna presenciou um conjunto de transformações que a distanciou de forma cada radical da Igreja, tais como: uma racionalidade científica cada vez mais mundanizada e avessa às construções abstratas da filosofia, que surgia na França em meados do século XIX, com o positivismo de Comte; uma visão biodeterminista da espécie humana que surgia na Inglaterra, onde Charles Dawin lançava *A origem das espécies* (1851); uma visão biodeterminista da sexualidade, coroada pelo famoso estudo de perversões sexuais

*Pythopathia Sexualis* (1886), do almeão Krafft-Ebbing;<sup>5</sup> Nietzsche anunciava na filosofia a morte de Deus e, nos recentes estudos da sociologia o socialismo de Karl Marx denunciava a religião como o *ópio do povo*.

Estes e outros estudos consolidaram um deslocamento progressivo entre os planos da verdade e da moral que tornou a Igreja não mais uma precursora, mas sim um alvo dos saberes científicos. Do estudo das convulsões àqueles da histeroepilepsia (que reinou no século XIX) e da histeria de Charcot, a Igreja e as manifestações religiosas passavam cada vez mais a serem consideradas como formas patogênicas e como sintomas patológicos.

Em meio a estas e outras tensões surgiam os estudos de Freud na virada para o século XX, trazendo consigo uma mundanização ainda mais radical de uma pedra de sustentação do pensamento cristão em um período tão conturbado: a relação pais-filhos, o amor e a formação moral. Se considerarmos a imagem que a psicanálise conquistou ao longo do século XX, nenhum outro saber combateu e dessacralizou tão frontalmente estes últimos redutos religiosos, mostrando ao mundo a necessidade de abalar a barreira moral e libertar o sujeito (e sua sexualidade) das amarras enrijecidas por uma sociedade repressora e hipócrita.

Nestes termos, como compreender os recentes investimentos cristãos na psicanálise que não por meio da ingenuidade ou da má-fé? Mais ainda, como compreender os esforços cristãos em direção à psicanálise ao longo de toda a sua história?

Certamente não é usando como base esta hipótese repressiva — que Foucault tão bem desconstruiu — que poderemos analisar o que estes investimentos produzem. Se este é o sentido mais comum de apreensão da psicanálise, através do qual os cristãos e os não-cristãos guiam há um século seus ataques mútuos, é preciso ter claro que, entre defensores e

---

<sup>5</sup> Uma ótima análise da obra de Krafft-Ebbing e das transformações classificatórias da medicina dos séculos XVIII e XIX pode ser encontrada em Foucault (2001), principalmente em sua aula de 26 de fevereiro de 1975; para uma análise da sexualidade das crianças e das cruzadas anti-masturbação, uso como referência o mesmo autor e obra, em suas aulas de 5 e 12 de março de 1975.

acusadores, este discurso só nos permite ver *o que não há* do outro lado ou o que o outro *não consegue ver*.

Não é possível entender a partir deste enfoque por que líderes religiosos arriscam seu prestígio sujeitando-se a retaliações tanto de seus superiores quanto de seus fiéis da igreja. Também não se pode compreender com ele por que inúmeros intelectuais e psicanalistas bem conceituados arriscam seu lugar de prestígio e sujeitaram-se a retaliações do meio acadêmico. Não é possível, por fim, compreender como estes investimentos persistiram ao longo de um século em vários países do mundo ocidental e como eles exploraram as mais variadas teorias psicanalíticas (kleinianas, annafreudianas, lacanianas etc.).

Mais do que listar as incontáveis limitações desta perspectiva, prefiro analisá-la como um dos efeitos dos modos sociais de produção do mundo e do sujeito modernos, modos estes que nos acompanham ainda hoje.

## **2.1 Algumas considerações sobre a análise dos fenômenos religiosos nos escritos de Freud**

Antes de adentrarmos nos investimentos cristãos em direção à psicanálise, é importante ter claro minimamente quais eram os posicionamentos teóricos e institucionais de Freud a esse respeito.

A relação entre a história da difusão da psicanálise e os movimentos cristãos pode ser melhor compreendida quando entrelaçamos os posicionamentos de Freud acerca da religião e da análise leiga. Se, por um lado, a defesa da análise leiga por Freud gerou a simpatia e a adesão de teólogos e líderes cristãos de vários países, por outro, os posicionamentos dele sobre o fenômeno religioso produziram o efeito contrário. Ainda que uma minoria quando comparados ao conjunto predominantemente reativo dos católicos e protestantes em relação à psicanálise, tais simpatizantes iriam compor a base psicanalítica de um processo mais amplo de difusão e aceitação das ciências “psi” no meio cristão — o que se tornou mais explícito para nós brasileiros apenas a partir da segunda metade do século XX.

Ateu confesso, Freud manteve ao longo de sua obra um posicionamento cético e coerente sobre o fenômeno religioso, analisando-o sempre à luz da razão científica. Neste sentido, Freud segue a linha hegemônica da medicina de sua época, na qual os fenômenos religiosos são vistos como sintomas patológicos ou como fatores patogênicos. Seu grande interesse em estudar fenômenos religiosos seguia especificamente as linhas iluministas de Charcot (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 367).

Publicou em 1907 um trabalho sistematizado de leitura psicanalítica de fenômenos religiosos intitulado *Atos obsessivos e práticas religiosas*, no qual estabelecia uma associação direta do fenômeno religioso às formas de neurose obsessiva.

Isto, entretanto, não impediu que, já nas primeiras décadas do século XX, dezenas de padres e pastores simpatizassem com a psicanálise, participando direta ou indiretamente da consolidação deste saber e até mesmo da formação, em seus próprios países, das sociedades psicanalíticas filiadas à *International Psychoanalytical Association* (IPA).

Em 1912 Freud criou a *Imago; Revista para a Aplicação da Psicanálise às Ciências do Espírito*, dirigida por ele mesmo e destinada a publicações de psicanalistas não-médicos. A participação de analistas não-médicos no período do entre-guerras foi de grande importância para a difusão das sociedades e grupos de estudo psicanalíticos. Permitiu também uma maior aproximação deste saber com os movimentos crescentes do higienismo mental e da pedagogia e, além disso, contribuiu para a conquista de novos simpatizantes nos meios católico e protestante. Entretanto, ela também gerou inúmeros conflitos e cisões em diversas sociedades psicanalíticas na Europa e na América.

Em 1911, em carta a Ferenczi, Freud afirmou estar pensando sobre as origens pulsionais da religião e, em 1913, publicou *Totem e Tabu*, onde expôs a hipótese de que o fenômeno religioso teve sua origem na transição do animismo (quando os homens se desejavam algo da Natureza) para o totemismo (caracterizado pelo momento da evolução humana em que se

estabeleceu uma ligação entre a dimensão animal e aquela familiar do clã). Estudioso da antropologia e conhecedor das obras de Fraser, Freud buscava com seu trabalho uma característica universal das sociedades primitivas: a proibição do incesto. Em outras palavras, a origem da religião coincide, segundo ele, com o período em que a família e o clã assumem um lugar central na vida dos homens, gerando, sob a forma do mito do pai da horda primitiva, a proibição do incesto e as restrições morais, o que foi bem resumido no seguinte trecho de Sérgio Nazar David:

Num tempo primitivo, os homens viviam em pequenas hordas, cada qual sob o poder de um macho que se apropriava de todas as fêmeas. Um dia, os filhos da horda primitiva rebelaram-se contra o pai. Mataram-no e comeram seu cadáver. Após o assassinato, renegaram sua má ação e, em seguida, inventaram uma nova ordem social, através da renúncia à posse das mulheres da tribo (exogamia) e da proibição do assassinato do substituto do pai (totem). Desse modo — com proibição do incesto (interdição à posse das mulheres da tribo) e proibição de matar o pai (o pai-totem) — estariam fundadas a religião, a organização social e as restrições morais (DAVID, 2003, p. 38).

No mesmo ano de 1913, Freud escreveu o prefácio do livro *O método psicanalítico* escrito pelo psicanalista e pastor reformista suíço Oskar Pfister, um de seus discípulos. Freud manteve com este uma freqüente e amigável correspondência ao longo de trinta anos — de 1909 a 1939, ano de sua morte. As propostas de vinculação entre a psicanálise e a ética cristã elaboradas por Pfister, entretanto, jamais tiveram qualquer incentivo ou aceitação por parte de Freud, que as considerava resquícios junguianos de seu discípulo.

Em 1926 Freud teria oficializado sua posição acerca da relação da psicanálise com a medicina. No trabalho intitulado *A questão da análise laica*, Freud pretendia — tal como disse em carta a Pfister — defender a psicanálise dos médicos. E com a publicação de *O futuro de uma ilusão*, em 1927, Freud pretendia defendê-la dos teólogos.

Não sei se o senhor adivinhou a ligação secreta entre a *Análise laica* e a *Ilusão*. Na primeira quero proteger a análise dos médicos, na segunda, dos sacerdotes. Quero entregá-la a uma categoria que ainda não existe, uma categoria de curas de alma seculares, que não necessitam ser médicos e não podem ser sacerdotes (FREUD, 1998, p. 167).

Quando Freud publicou *O futuro de uma ilusão*, escreveu a Pfister solicitando deste um artigo de crítica a sua obra:

Faço questão de que o senhor publique uma crítica — na *Imago*, se quiser — e espero que nesta o senhor ressalte expressamente a nossa límpida amizade mútua e sua adesão inabalável à análise.(...) Retenhamos como dado que as opiniões do meu texto não são nenhum componente do edifício da teoria analítica. É minha posição pessoal, que coincide com a de muitos não-analistas e pré-analistas, e certamente também não é compartilhada por muitos fiéis analistas. Se usei certos argumentos da análise, na verdade usei apenas um, isto não precisa impedir ninguém de utilizar a metodologia imparcial da análise também para o ponto de vista contrário (FREUD, 1998, p. 156).

O explícito cuidado e a cordialidade de Freud em sua solicitação a Pfister podem ser melhor compreendidos se considerarmos as tensões da época, marcada pela efervescência política do nazi-fascismo, do anti-judaísmo e do anti-pansexualismo (ROUDINESCO e PLON, 1998, 368). Frente a isto, é bastante razoável que Freud não quisesse estremecer por demais o apoio que a psicanálise havia conquistado junto à Europa cristã.

Neste último trabalho, Freud modificou substancialmente sua estratégia de consideração do fenômeno religioso: não se tratava mais de citá-la como um exemplo de neurose obsessiva, ou ainda como uma conseqüência inevitável da instituição dos clãs e da proibição do incesto; tratava-se sim de direcionar-se para o fenômeno religioso e denunciá-lo como uma ilusão, uma limitação do homem frente às adversidades do mundo. Recorro mais uma vez à síntese clara de David:

Para Freud, a religião atende, acima de tudo, a fortes e antigos anseios da humanidade: o anseio pelo pai, o anseio de defesa contra as forças esmagadoramente superiores da natureza e o anseio de retificar as deficiências da cultura. Com a religião, o homem realizaria uma espécie de intoxicação, que o afasta de parcelas indesejáveis da realidade, mas também da especificidade de seu desejo. (...) A religião foi incluída por Freud no rol das ilusões. Uma ilusão não é um erro. É simplesmente algo que não precisa se confirmar. Basta acreditar nela, independentemente de qualquer verificação. É uma ilusão exatamente por isso: não defende o homem da natureza (majestosa, cruel, inexorável), não retifica a cultura (permanece o mal-estar do homem na cultura), mas precisa manter essa promessa de que é, será ou seria possível fazê-lo. Em outras palavras, a religião ilude o homem porque, baseada em uma hipótese superior dominante, propõe-se a não deixar nenhuma pergunta sem resposta. Desse modo, tudo que inquieta o homem teria uma solução (DAVID, 2003, p. 07-08).

Para Freud, a religião teria por característica eliminar o mal-estar imanente à condição social do homem, seja suprindo sua sede de conhecimento, seja confortando-o nos desventurados confrontos com a natureza, seja ainda estabelecendo regras morais, preceitos e proibições.

Freud resgatou neste trabalho seu texto anterior sobre as neuroses obsessivas:

Tanto o homem de fé quanto o neurótico obsessivo querem ser salvos, e crêem também possível resguardarem-se de toda e qualquer angústia através do conjunto de atos que se impõem por dever. (...) Renúncia ao desejo (tentação) e proteção contra uma punição (desgraça) sempre iminente parecem estar na base da religião e da neurose obsessiva. Em *O futuro de uma ilusão*, referindo-se recapitulativamente a *Atos obsessivos e práticas religiosas*, Freud dirá que os devotos acabam por se salvaguardar do risco de certas enfermidades neuróticas. A religião (neurose universal) os livra de uma neurose pessoal. A religião é uma neurose obsessiva universal porque vem em substituição à renúncia ao impulso sexual. A neurose é uma religião individual porque se arma sob o peso dos deveres, sempre imperativos, sempre categóricos (DAVID, 2003, p. 37).

A difusão crescente de experiências de aplicação da psicanálise no meio cristão — como veremos, em 1926 ela já era utilizada por pastores e capelães norte-americanos em hospitais psiquiátricos; no início da década de 1930, médicos e pastores ingleses a aplicavam em clínicas vinculadas a templos religiosos — foi acompanhada de uma transformação no modo como Freud abordou o fenômeno religioso, não em termos de seu posicionamento cientificista e secularizado, mas em termos de sua estratégia analítica. Neste sentido, enquanto em seus primeiros escritos o fenômeno religioso é um meio para se compreender as variações da neurose obsessiva, em seus últimos escritos sobre o fenômeno religioso, este assume o lugar de tema central.

Em seu percurso, Freud parece ter se distanciado cada vez mais de temas fortes de sua época, como aqueles de seus simpatizantes cristãos ou mesmo dos simpatizantes do higienismo, centrados que estavam nos temas da ética, da sublimação consciente e da forte relação, própria à época, entre a psicanálise, a educação e a higiene mental. Lacan se referiu freqüentemente a este distanciamento progressivo de Freud de uma teoria do eu ou de uma filosofia do sujeito para construir sua própria escola (Cf. BIRMAN, 1997).

Para compreender o posicionamento cristão em relação à insistência de Freud em explicar as discrepâncias de propostas e perspectivas, pode-se vislumbrar um caminho de análise ao observarmos os focos de atenção em jogo: para Freud, por um lado, o que estava em jogo era o próprio ato religioso e suas implicações (a fé como crença inquestionável, a salvação e as restrições morais) enquanto manifestação de uma neurose obsessiva (1907) ou de uma defesa frente ao *desamparo* (1927); por outro lado, para a maioria dos posicionamentos cristãos simpáticos à psicanálise, o que estava em jogo era a neurose obsessiva enquanto fator que desviava o cristão de seu caminho em direção a Deus. Para a maioria dos pensadores cristãos simpatizantes à psicanálise, os estudos desta constituíam uma ferramenta imprescindível à busca da verdade, tomada como sinônimo de Deus — o que pode ser observado na carta de Pfister a Freud, escrita em 1918, quando o primeiro afirma:

Aliás, o senhor primeiramente não é judeu, o que lamento muito na minha admiração desmedida de Aimós, Isaías, Jeremias, do poeta de Jó e de Eclesiastes; e em segundo lugar *o senhor não é ateu, pois quem vive para a verdade vive em Deus*, e quem luta pela libertação do amor, segundo 1 João 4.16, permanece em Deus. Se o senhor se conscientizasse e experimentasse a sua inserção nos processos mais amplos (...) ver é tão necessário como a síntese das notas de uma sinfonia beethoveniana para formar a totalidade musical, eu gostaria de dizer também do senhor: “jamais houve cristão melhor” (FREUD, 1998, p. 86-87 — grifos meus).<sup>6</sup>

Voltamos aqui inevitavelmente aos esforços teológicos próprios do século XIX de indissociação entre a fé cristã e a razão moderna: entrelaçam-se nestes esforços tanto as influências de um racionalismo cristão que aposta na livre-consciência como forma privilegiada de aproximação com Deus, quanto as influências kantianas segundo as quais a verdade não pode jamais ser alcançada diretamente pela razão — tal como pretendiam os racionalistas do século XVII —, mas sim indiretamente, através de um processo de descortinamento sistematizado.

---

<sup>6</sup> Fica explícito aqui que a questão maior para Pfister não é a dos conteúdos da psicanálise, mas sim a relação entre Deus e a verdade mundana, relação esta que deve ser sintética (como nas sinfonias), englobante, e que não necessariamente está em confronto com a verdade científica, posto que ambas as verdades (divina e mundana) se encontram em planos distintos. Proponho abordar este tema de modo mais sistematizado nas próximas unidades.

Trata-se de um imbricamento histórico de invenções da verdade e da razão que visa driblar o movimento moderno secularizante de dissociação radical entre os planos da verdade, da moral e dos fatos. Eis aí, como veremos, a base distintiva entre as posturas de Freud e as de seus simpatizantes cristãos.

## **2.2 Histórias “Impuras”: a difusão da psicanálise nos meios católicos e protestantes do século XX**

As questões da ética, da sublimação dos instintos sexuais e da educação estiveram quase sempre na base dos empreendimentos de apropriação e difusão da psicanálise no meio cristão. Pode-se observar isto já nos primeiros esforços de Freud em difundir internacionalmente a psicanálise. Na primeira metade do século XX, tais empreendimentos estiveram freqüentemente associados aos discursos e práticas higienistas e aos conflitos da teologia cristã com as teorias biodeterministas, como o evolucionismo darwiniano e as teorias da degenerescência.

Os historiadores colocam a relação de Freud com Jung de 1906 a 1914 (ano em que Jung se desvinculou da psicanálise, criando a partir de então a “psicologia analítica”) como um marco histórico da difusão da psicanálise para além do restrito círculo judeu vienense. Pode-se destacar a importância desta relação por pelo menos dois fatores: primeiro por vincular a psicanálise a um circuito médico-psiquiátrico, que gozava de grande respeitabilidade no campo científico — Jung trabalhava no hospital psiquiátrico de Zurique com Bleuler, um médico-psiquiatra respeitado no circuito médico internacional. Além disso, a presença de um cientista não-judeu ajudou a desvincular a psicanálise do judaísmo.

Este último fator é de especial relevância para o presente estudo, visto que, se, por um lado, a adesão de Jung à psicanálise promoveu uma desconstrução da psicanálise como uma ciência judaica, por outro ela está na base de uma nova vinculação da psicanálise, agora com o protestantismo. O fato de Jung ser filho de um pastor protestante suíço é marcado até os dias

atuais em monografias e em artigos de revistas teológicas brasileiras, européias e norte-americanas — ainda que ele não tenha reivindicado esta herança e que tenha dado, em seus estudos, uma grande atenção às religiões orientais. Além disso, foi Jung quem apresentou Freud a Oskar Pfister, pastor da Igreja Reformada Suíça.

Pfister foi um personagem de grande relevância para a difusão da psicanálise no meio cristão, empreendendo esforços diretos neste sentido seja através da publicação de livros e artigos, seja através do investimento na formação teológica, ministrando cursos de psicanálise e organizando grupos de estudo.

Durante as primeiras décadas do século XX a relação entre psicanálise e educação assumiu um lugar estratégico no meio científico na medida em que se associava às teorias e políticas civilizatórias de higiene mental. Soma-se a isto a ênfase histórica das denominações protestantes na educação como veículo de transformação individual e social, que pode ser encontrada desde os seus fundadores: Lutero, Calvino, Wesley e outros. A relação entre esta ênfase protestante e os movimentos civilizatórios pode ser vista, por exemplo, no missionarismo norte-americano da virada do século XIX para o século XX em relação aos povos pagãos primitivos, como no caso dos missionários batistas, metodistas e presbiterianos que vieram para o Brasil neste período.

A vinculação entre esta ênfase protestante e os discursos e práticas científicos do higienismo pode ser encontrada explicitamente nos cursos de formação dos seminários teológicos europeus e norte-americanos (com os quais os seminários brasileiros mantinham forte relação desde o início do século). Assim, por exemplo, pode-se encontrar nestes cursos, nas décadas de 1920 e 1930, a presença de linhas inteiras de formação teológica voltadas para os problemas sociais e para o papel transformador das missões e/ou das atividades pastorais, com disciplinas como “Medicina Higienista”, “Psicologia da Educação”, “Sociologia da

Educação” e outras<sup>7</sup>. Neste mesmo período, nos Estados Unidos, seminários renomados de denominações batistas, metodistas e presbiterianas mostravam uma preocupação contínua com a formação dos povos, a saúde, a educação e os processos civilizatórios a respeito dos quais os teólogos e futuros pastores deveriam estar atentos em seus ministérios e em suas missões expansionistas.

Discursos higienistas e eugênicos compunham, no período do entre-guerras, um quadro nem sempre bem delimitado de embates e associações que efervesciam no cenário mundial. Serviram de base não apenas para as políticas civilizatórias de educação e saúde, mas também para os movimentos nacionalistas nazi-facistas e as mais diversas campanhas segregacionistas (racistas, judeofóbicas etc.).

Quanto à difusão da psicanálise neste mesmo período, vale dizer que, com o progressivo reconhecimento e difusão internacionais, o tema da sublimação consciente dos instintos sexuais foi constituindo-se numa das grandes alternativas à rigidez das teorias vigentes da degenerescência. É neste contexto turbulento que as propostas de Pfister foram difundidas.

Enquanto os movimentos higienistas receberam bem seus esforços de aproximação entre psicanálise e educação — o que resultou na “pedanálise” —, os movimentos cristãos receberam seus esforços de aproximação entre a psicanálise e o cristianismo de forma muito mais tensa e reativa. Apesar dos esforços frequentes de Pfister, a difusão da psicanálise no campo religioso protestante foi bastante difícil na primeira metade do século XX, como ele mesmo expressa em sua carta a Freud, em novembro de 1926:

Causa-me grande sofrimento o fato de que os teólogos mostrem-se tão lamentavelmente retardatários e falhos. Há mais de dezoito anos que me dedico a isso. Muitas coisas foram aceitas pelos pedagogos, e ouço dizer por todos os lados que a análise encontra-se cada vez mais no centro dos interesses. Os teólogos perderam-se demasiadamente em tolas disputas de princípios para quererem ocupar-se muito com o bem-estar espiritual dos leigos — e o deles mesmos. Entretanto, nem tudo foi em vão. Estou me preparando para redigir, para a grande enciclopédia “A religião na história e

---

<sup>7</sup> Os dados a esse respeito foram encontrados nos arquivos do Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, fundado em 1888.

no presente”, o verbete “Sigmund Freud” (PFISTER, fragmento de carta a Freud de 10/09/1926, apud BIRMAN, 1984, p. 43).

Isto se deve em parte aos posicionamentos do próprio Freud como um ateu e à sua busca pelo reconhecimento científico da psicanálise. Deve-se também ao modo como Freud analisava o fenômeno religioso em seus trabalhos. Em seus textos, Freud oferece vários motivos para não ser bem recebido no campo religioso: relaciona os atos religiosos a uma psicopatologia — a neurose obsessiva; analisa o fenômeno ‘religião’ a partir do enfoque dessacralizado da teoria psicanalítica, associando-o à ilusão característica de nossa condição desamparada no mundo; propõe-se a desvincular radicalmente a psicanálise e seu método interventivo da visão e das práticas dos sacerdotes e teólogos e de seus esforços de cristianização da psicanálise; distancia progressivamente sua noção de psicanálise dos esforços educacionais e das “teorias do eu”.

A aceitação da psicanálise no meio científico pode ser observada de forma mais explícita a partir de 1909, data de sua chegada oficial aos EUA. Mas deve-se ter claro que Freud já era conhecido e citado por grandes nomes norte-americanos, como William James.

Pode-se dizer, em termos gerais, que um grande investimento intelectual e político na educação e saúde das crianças, na família, na prevenção e tratamento dos degenerados e na modernização dos povos constituiu um campo fértil (ainda que diverso e muitas vezes tenso) para a difusão da psicanálise. Nos meios católico e protestante, entretanto, sua difusão permaneceu restrita a alguns poucos movimentos no período do entre-guerras, ocorrendo com maior desenvoltura após a Segunda Guerra Mundial.

Bastante representativo disto é o caso da Igreja Católica na Itália e na França, que já havia assimilado em seu circuito de estudos teológicos a psiquiatria alienista e a psiquiatria dinâmica ao longo do século XIX.

... no decorrer do século XIX, a Igreja havia adotado progressivamente os princípios da psiquiatria dinâmica e da revolução pineliana, deixando de considerar a loucura uma possessão. Além disso, a encíclica *Rerum novarum*, promulgada em 1891 pelo papa Leão XIII valorizava as pesquisas científicas em detrimento do obscurantismo (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 367).

Destaca-se na Itália, neste período, a figura do padre Agostino Gemelli, monge franciscano e médico que, apesar de sua formação com o psiquiatra Emil Kraepelin, aceitou os princípios da psiquiatria dinâmica, buscando entrelaçá-los ao campo neoescolástico. Gemelli realizou em 1921 uma campanha antipansesexualismo e fundou no mesmo ano a Escola de Psicologia Experimental da Universidade Católica Sagrado Coração de Milão. Destaca-se também, ainda no período do entre-guerras, em Roma, a cruzada antifreudiana e judeofóbica do padre alemão Wilhelm Schmidt.

Estes investimentos anti-psicanalíticos são mostras do modo reativo predominante na Igreja Católica durante a primeira metade do século XX. Mas pode-se ver já nessa época uma variedade de investimentos, ainda que tímidos, de aproximação com a psicanálise por parte de membros do clero. Dentre os inúmeros fatos relevantes deste período, destaco a encíclica do Papa Pio XI denominada *Divini illius Magistri*, de 1929. Nela, Pio XI dava espaço aos investimentos tomistas da educação cristã, ao mesmo tempo que aproximava ainda mais a Igreja Católica dos esforços civilizatórios da época, direcionando-se para os temas dos cuidados com as crianças e do desenvolvimento saudável da personalidade — prevenindo o que veio a ser chamado nas décadas seguintes de “personalidade delinqüente”. Este é um passo importante, a meu ver, para a maior flexibilidade da Igreja Católica — com o papa Pio XII e com o Concílio Vaticano II — observada nas décadas seguintes em relação aos saberes psicológicos e mesmo psicanalíticos (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 368). Os estudos de personalidade delinqüente marcaram as décadas seguintes nos meios católico e protestante, e a psicanálise encabeçava a lista de teorias a respeito. O livro de August Aichhorn, *Juventude abandonada*, de 1925, tornou-se uma referência internacional no assunto.

Os investimentos de simpatizantes católicos da psicanálise tornaram-se mais explícitos e numerosos após a Segunda Guerra Mundial, quando vários pequenos movimentos pertencentes a ordens diferentes (tomistas, jesuíticos, carmelitas, dominicanos, beneditinos,

franciscanos e outros) ganharam visibilidade, pleiteando no Vaticano o reconhecimento de seus esforços.

Assim, neste mesmo período na França, numerosos intelectuais católicos passaram a investir explicitamente na psicanálise e, não raras vezes, a investir contra as posições tomadas no Vaticano. Os temas mais freqüentes giravam em torno da aproximação possível entre psicanálise e teologia cristã, da vocação e da saúde mental dos cristãos, mais especificamente a dos próprios sacerdotes — temas que também podem ser encontrados nas discussões católicas brasileiras na década de 1950.

Destaca-se neste período o aparecimento de revistas que, voltadas aos estudos psicanalíticos, permaneciam abertas aos temas teológicos, como a revista *Psyqué*, fundada pela psicanalista católica Maryse Choisy em 1946, o *Supplément à La Vie spirituelle*, criada pelo sacerdote dominicano Albert Plé em 1947 e a aceitação, na mesma época, de artigos que tematizavam a psicanálise na revista *Les Études carmelitaines*, então dirigida pelo padre Bruno de Jésus-Marie. Destacam-se também nos anos 1940 e 1950 as publicações do padre jesuíta Louis Beirnaert, que se tornara psicanalista lacaniano, e a tese publicada em 1952 do padre secular Marc Oraison que, dedicada aos problemas sexuais da vida cristã clerical, foi condenada pelo Santo Ofício no ano seguinte (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 368).

É importante dizer que, no caso francês, os intelectuais católicos foram participantes ativos na consolidação de instituições psicanalíticas internacionalmente reconhecidas, como a liderada por Jacques Lacan. Na busca por alianças fora do círculo médico, a Sociedade Francesa de Psicanálise, criada por Daniel Lagache, mantinha em seus quadros de alunos um número considerável de cristãos praticantes, sacerdotes e simpatizantes do comunismo. O próprio Lacan — que, como Freud, era um ateu confesso, mas que, além de sua grande erudição na arte, história e filosofia cristã, via na aliança com os sacerdotes católicos uma forte contribuição para a consolidação da Escola Freudiana de Psicanálise —, solicitou a ajuda de

seu irmão Marc-François Lacan, monge beneditino, para conseguir uma audiência com o Papa Pio XII — que vinha acompanhando de perto os congressos e esforços católicos em relação à psicologia e à psicoterapia —, o que jamais veio a acontecer (Cf. ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 370). Também Françoise Dolto, psicanalista e católica praticante, foi uma das grandes personagens na difusão do pensamento lacaniano<sup>8</sup>, e uma referência na prática clínica, não raras vezes citada por Lacan.

As décadas de 1950 e 1960 foram também um período de grande transformação interna para a Igreja Católica, promovendo uma redefinição da fé cristã e uma aproximação considerável desta com o plano da individualidade e da interioridade psíquica. Tratava-se de um período ainda tenso de reflexão e reconstrução de uma sociedade abalada pela Segunda Guerra Mundial. Inúmeros movimentos surgiram neste período trazendo propostas alternativas para a organização da vida social. A Igreja Católica reavaliava seus discursos do período entreguerras — como aquele judeofóbico —, suas resistências à ciência moderna, o que pode ser visualizado na postura mais participativa do papa Pio XII nos congressos científicos e, posteriormente, nas novas diretrizes do mundo católico, trazidas pelo Concílio Vaticano II, um tanto mais abertas às dimensões psíquicas e sociais da humanidade.

A atenção direta do papa Pio XII ao *V Congresso de Psicoterapia Católica e Psicologia Clínica*, em 1953, e ao *XIII Congresso Internacional de Psicologia Aplicada* foi de grande importância para o fortalecimento dos investimentos católicos na psicologia, na psiquiatria e na psicanálise. Apesar de manter uma postura de ressalvas em relação à psicanálise, o papa Pio XII tampouco a condenou, o que por si só já estimulava fortemente pensadores como o psiquiatra e psicanalista Gregory Zilboorg (1962) — cujos escritos influenciaram enormemente os teólogos e psiquiatras desde a década de 1930, tendo se convertido oficialmente ao catolicismo em 1953. Para ele, apesar de não citar explicitamente a

---

<sup>8</sup> Seu livro *O evangelho à luz da psicanálise* foi traduzido para o Brasil em 1979, pela editora Imago. Cf. Dolto, F. (1979).

psicanálise, o papa Pio XII contribuiu enormemente para as aproximações entre esta e a perspectiva cristã do catolicismo. Após enfatizar a postura do Papa de aprovação religiosa e moral da psicologia moderna e as restrições éticas desta ciência, Zilboorg avalia positivamente os discursos e as novas possibilidades de investigação então abertas no meio católico.

Em seus últimos escritos, Zilboorg cita o diálogo com vários líderes cristãos que, como ele, esforçavam-se em aproximar a psicanálise do cristianismo. Dentre os católicos, cita o frei franciscano irlandês Peter Dempsey — e seu livro *Freud, psychoanalysis and catholicism*, publicado em 1956 — e recomenda os artigos do frei canadense Noel Mailloux, do frei francês Albert Plé e do frei belga Augustin Leonard.

No campo psicológico mais amplo, destaca-se também na década de 1950 a atuação do padre Bernhard Häring. Seu livro, *A lei de Cristo*, foi publicado em 1954 e rapidamente traduzido para várias línguas, gozando de grande aceitação no meio católico. Conforme Sanchis (2005, p. 26-29), Häring teve grande influência na construção das novas diretrizes apresentadas no Concílio Vaticano II, participando ativamente da Constituição *Gaudium et Spes* — juntamente com os chamados bispos do Terceiro Mundo, como D. Helder Câmara. Seu texto traz as marcas explícitas de uma psicologização da vida cristã aliada à maior atenção às condições sociais e econômicas dos cristãos. Vemos esta forma de aliar a dimensão psíquica às lutas sociais expandir-se no cristianismo brasileiro até os dias atuais, ainda que por percursos diferentes nos católicos e nos protestantes.

Além dos trabalhos de Freud sobre a religião, um outro psicanalista judeu, Erich Fromm, investiu na relação da psicanálise com o fenômeno religioso. Fromm publicou vários artigos e livros a este respeito, dentre os quais destacam-se *A evolução do dogma de Cristo*, em 1930, e *Psicanálise e Religião*, em 1954. Com uma perspectiva enfaticamente sócio-histórica e

humanista da psicanálise e do sujeito, Fromm não abriu mão de ver nela um propósito ético maior, voltado para a humanidade.

A postura mais aberta de Erich Fromm acerca da relação entre psicanálise e religião — mantendo diálogos freqüentes com líderes religiosos cristãos — também foi marcante no meio católico. Suas incursões no México são de especial interesse para o presente estudo. Além de fundar, em 1956, a Sociedade Mexicana de Psicanálise, Fromm estabeleceu neste país um forte diálogo com lideranças religiosas, apoiando a experiência do mosteiro beneditino de Cuernavaca, onde foi organizado um trabalho de psicanálise de grupo junto aos mestres e seminaristas. Esta experiência ocorreu entre 1961 e 1963, ganhou grande notoriedade internacional, intensificando as pressões à Igreja Católica pelo fim do celibato e resultou no desligamento da maioria dos monges e no fechamento do mosteiro por intervenção do papa Paulo VI. Apesar disso, o Vaticano conteve-se em sua relação com a psicanálise, mantendo com ela a postura já consolidada por Pio XII de reservas e respeito (Cf. ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 369).

No contexto protestante europeu, pode-se observar vários investimentos de difusão da psicanálise em diversos países, muitas das quais serviram de base para a formação das sociedades psicanalíticas atualmente reconhecidas pela IPA.

Na Suíça, a psicanálise teve já na fundação de sua sociedade psicanalítica a presença de dois pastores: o já citado Oskar Pfister e o reverendo Adolf Keller — este último, inicialmente investido na psicanálise freudiana, seguiu os caminhos da psicologia analítica após a dissidência de Jung (Cf. CHEMOUNI, 1991, p. 30)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> É interessante notar que as análises de ROUDINESCO e PLON (1998) enfocam privilegiadamente as relações da psicanálise com o meio católico. Assim, para analisar as relações da psicanálise com o meio protestante utilizei o trabalho de Jacquy Chemouni (1991), que expõe de modo sucinto os personagens responsáveis pela fundação de sociedades psicanalíticas nos mais diversos países da Europa e de outros continentes. Para uma análise dos circuitos paralelos às sociedades psicanalíticas, uso principalmente as obras de Hurding (1995) e Blaser (2002).

A participação de Pfister foi de grande importância não só para a formação da Sociedade Suíça de Psicanálise, vinculada à IPA, mas também para a sua constituição como uma instituição aberta a psicanalistas não-médicos. Além de Pfister e de seu colega, o reverendo Keller, destaca-se o trabalho um tanto mais eclético do médico-psiquiatra também suíço Paul Tournier<sup>10</sup>, que desempenhou um papel importante na difusão dos pensamentos de Freud, Jung e Adler nos meios médico e protestante europeu, mediante sua luta pela humanização da prática médica — uma versão integralista da medicina a que chamou “medicina da pessoa” — entre as décadas de 1930 e 1950.

Na Holanda, a organização de uma sociedade psicanalítica ocorreu por meio dos contatos pessoais de Freud com a resistência do meio cristão. Mas esta resistência inicial mudou entre os teólogos a partir da década de 1930, o que ficou explicitado no trabalho de Willem J. de Haan, *A psicologia moderna e a Bíblia*, de 1937. Na mesma década, a questão da análise leiga dividiu os psicanalistas holandeses em sociedades médicas e não-médicas (Cf. CHEMOUNI, 1991, p. 74).

Na Noruega, a primeira conferência sobre a técnica psicanalítica foi realizada por Johannes I. Stromme, em 1915. Psiquiatra formado em Zurique, Stromme analisou-se com Pfister e foi altamente influenciado pelos trabalhos de Jung — ainda que nunca tenha se filiado à *International Psycho-Analytical Association*. Os irmãos Harald e Kristian Schjelderup foram também de grande importância na consolidação da psicanálise norueguesa. O primeiro, um professor de filosofia da Universidade de Oslo —seu livro *Psicologia* influenciou várias gerações de psicólogos noruegueses — e o segundo, um teólogo liberal que se tornaria bispo em 1947. Ambos traduziram vários escritos de Freud e, em 1932, publicaram juntos o trabalho intitulado *Sobre três aspectos principais de experiência e de forma religiosas e sua*

---

<sup>10</sup> Sobre a história de Paul Tournier e sua influência nos meios evangélico e médico de meados do século XX conferir Hurding (1995, p. 363-366) e Blaser (2002).

*psicologia de base*, que, entretanto, foi traduzido para o norueguês somente em 1972 (Cf. CHEMOUNI, 1991, p. 59-60).

Na Dinamarca, Pfister também exerceu grande influência na formação da Sociedade Dinamarquesa de Psicanálise — reconhecida pela IPA como grupo de estudos em 1953 e como sociedade independente em 1957 —, tendo visitado este país em 1936 e em 1950 e recomendado os psicanalistas dinamarqueses à IPA (Cf. CHEMOUNI, 1991, p. 63).

Na Inglaterra, a difusão da psicanálise através dos esforços de Ernest Jones a partir da primeira década de 1900 impulsionou diversos circuitos acadêmicos de discussão e publicação de trabalhos. A ênfase da psicanálise britânica nos temas da orientação infantil e do trabalho social constituíram também fatores que reforçaram a adesão de pastores e líderes protestantes. Isto pode ser observado pelas inúmeras publicações de artigos e livros, tais como a tradução do francês para o inglês, em 1923, do livro *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, publicado originalmente em 1920, por Georges Berguer; ou ainda o livro *Freud and Christianity*, publicado em Nova York, em 1948 pelo capelão anglicano Roy Stuart Lee, da Igreja Anglicana de St. Marie, em Oxford.

Foram também de grande relevância os empreendimentos de Leslie Dixon Weatherhead a partir da década de 1930. Pastor metodista inglês, Weatherhead entrelaçava os saberes teológicos reformistas com aqueles da psicanálise freudiana (esta de forma mais enfática) e da psicologia analítica junguiana, animando o meio protestante com publicações polemizadoras, ampla e tensamente difundidas, e conseguindo muitos seguidores. Além disso, Weatherhead adotou uma proposta interventiva vanguardista ao criar, juntamente com outros seis médicos e psicoterapeutas cristãos, o “City Temple Psychological Clinic”, uma instituição de tratamento psicoterapêutico vinculada a sua igreja em Londres. Esta experiência ganhou difusão internacional na década de 1950, tornando-se amplamente aceita atualmente entre os que

buscam uma aproximação entre a vida congregacional e os saberes e práticas psicológicos (Cf. HURDING, 1995, p. 251).

No meio judeu austríaco, berço da psicanálise, ocorreram inúmeros movimentos para além daqueles incentivados pelo próprio Freud, em sua revista *Imago*, tais como o do Círculo Vienense de Psicologia Profunda, criado por Igor Caruso em 1947 (Cf. GAUER e GOMES, 2005). Psicanalista leigo e teólogo, Caruso propôs uma adequação da psicanálise às questões fundamentais da filosofia e da espiritualidade. Sua perspectiva acerca da psicanálise o aproximava bastante do pensamento do judeu Viktor Emil Frankl, desenvolvida também em Viena, que culminou na criação da “logoterapia”.

Apesar da assumida influência psicanalítica, Frankl distancia-se desta ao negar o caráter fundamentalmente conflitante do ego e do inconsciente para fundar um “inconsciente espiritual”, integrado e transcendente, sob a forma de um “Deus inconsciente”. Sua proposta tornou-se mundialmente conhecida após a publicação de sua experiência num campo de concentração durante a Segunda Guerra Mundial (Cf. FRANKL, 1992). Na América Latina, Frankl ficou conhecido em vários países, como México, Porto Rico, Peru, Argentina e Brasil<sup>11</sup> nos quais, com exceção do México, foram criados institutos de logoterapia. Como veremos mais adiante, Igor Caruso e Viktor E. Frankl tiveram grande influência na difusão da psicanálise do meio cristão brasileiro a partir da década de 1950.

Nos Estados Unidos, a relação das denominações protestantes com os saberes e práticas ‘psi’ parece coincidir com a legitimação de seus três campos (psiquiatria, psicologia e psicanálise) no próprio meio científico, o que atravessa também os investimentos dos seminários teológicos em temas como higiene mental e psicologia nas primeiras décadas do século XX. Como afirma Taubes (1998), ao longo de todo o século XIX, grupos de médicos-psiquiatras (muitos dos quais pertencentes a grupos religiosos protestantes) posicionaram-se apoiando e

---

<sup>11</sup> Em 1985, Viktor E. Frankl recebeu o prêmio “Oskar Pfister”, da *American Psychiatry Association*, no Texas.

instituindo as atividades de capelães nos hospitais psiquiátricos, ainda que sustentassem cientificamente o caráter benéfico desta prática.

Mas para compreendermos melhor o modo como as ciências “psi” se difundiram neste país, é interessante pensarmos também o quão específico era no século XIX e início do século XX a relação entre o Estado, a Ciência e as seitas protestantes. Refiro-me especificamente ao caráter prático e burocrático com que estes campos foram produzidos durante o século XIX. Para analisar isto proponho um breve retorno a Max Weber, não para expor seu pensamento altamente complexo e sistematizado, mas apenas para visualizar alguns pontos selecionados e integrá-los ao eixo de análise que proponho neste trabalho.

A relação direta que ele faz entre a ética protestante e o desenvolvimento do capitalismo, mostra como a ética das seitas protestantes — não a doutrina, mas as formas de conduta ética — se alia às formas sociais necessárias ao desenvolvimento do capitalismo.

A distinção que Weber faz entre igrejas e seitas protestantes é de grande relevância aqui. Diferentemente das igrejas, com suas lógicas de pertencimento herdado, involuntário, nas seitas toda a dinâmica de pertencimento está fundada nas escolhas e ações voluntárias intrínsecas ao indivíduo, isto é, no seu livre-arbítrio (Cf. WEBER, 1982c, p. 361). Esta aparente liberdade é acompanhada de uma investigação minuciosa e ininterrupta da conduta deste indivíduo que pretende ingressar numa denominação — durante e após o seu batismo.

Não vou me adentrar por demais neste ponto. Ressalto apenas o modo instigante com que ele associa uma forma religiosa, um modo de conduta ética que lhe é própria e uma forma de organização econômica, pragmática e capitalista. Ambas intrinsecamente ligadas por meio dos jogos de prestígio social e dos privilégios individuais que o pertencimento religioso proporciona (o carimbo de cidadão honesto).

Um ponto central para nos retermos a esse respeito é o do deslocamento que a vida religiosa nas seitas opera na relação do indivíduo com o plano mundano. Não é mais a virtude de um

pertencimento herdado e de uma mediação eclesiástica que dita a relação mundano-divino — ainda que, nas seitas, um pertencimento seja também central para esta relação. Não são os fatos mundanos tal como nos são dados (a herança de uma terra, o nascimento nesta ou naquela família, nesta ou naquela religião) que ocupam o centro, mas sim as ações do indivíduo e as conquistas daí resultantes. As mediações mundanas que extrapolam o indivíduo são substituídas pela contínua ação voluntária e pela capacidade/merecimento individual, compondo com isto toda uma complexidade de organizações sociais. Não mais, enfim, uma obrigação exterior, mas sim uma escolha voluntária, interior, do indivíduo.

A este respeito, Weber relaciona a ética das seitas protestantes à forma como o Estado norte-americano e o pertencimento civil são organizados. Enquanto no período colonial em muitos lugares a cidadania plena estava diretamente atrelada ao pertencimento religioso (era este último que provava que um indivíduo era qualificado e merecedor de uma condição civil de cidadão pleno), a partir do século XIX nos Estados Unidos operou-se uma separação entre Estado e Igreja, formando assim um tipo de governo que Weber qualificou principalmente por seu caráter capitalista e burocrático de eficácia.

Para Weber, no caso norte-americano não se trata de aliar o Estado a uma lógica partidária carregada de *Weltanschauungen*, como ele via nos partidos alemães de sua época (Weber, 1982a, p. 134), mas sim de pensar a eficácia do Estado em relação a este ou aquele determinado grupo econômico. A democracia norte americana é definida por ele como algo que submete a burocracia às máquinas partidárias capitalistas e sem princípios; e atrela isto à realização pessoal que o Estado deve proporcionar aos cidadãos.

Além disso, a relação entre esta marca pragmática dos norte-americanos e aquela marca mais densa das *Weltanschauungen* dos alemães pode ser vista também no campo acadêmico. Em

suas tendências liberais e evolutivas<sup>12</sup>, Weber ressalta várias vezes sua admiração pelos Estados Unidos. Entretanto, ele define de modo pejorativo a formação acadêmica norte-americana, contrastando-a com a dos alemães.

O rapaz americano aprende muito menos do que o rapaz alemão. Apesar de um número incrível de exames, sua vida escolar não o transforma na criatura absoluta dos exames, como ocorre com os alemães. Pois na América a burocracia, que pressupõe o diploma de exame como o bilhete de entrada para o reino das prebendas, está apenas em seus primórdios. O jovem americano não tem respeito por coisa alguma, nem por ninguém, pela tradição ou pelo cargo público — a menos que seja pela realização pessoal dos homens individualmente. É a isso que o americano chama de “democracia”. É esse, porém, o significado de democracia, por mais deformada que sua intenção possa ser na realidade, e a intenção é o que conta, aqui. A concepção que o americano tem do professor que o enfrenta é: ele me vende seu conhecimento e seus métodos em troca do dinheiro do meu pai, tal como o verdureiro vende repolhos à minha mãe. Eis tudo.(...) E nenhum jovem americano pensaria que o professor lhe possa vender uma *Weltanschauung* ou um código de conduta (WEBER, 1982b, p. 176-177).

É preciso deixar claro que, tal como Freud, Weber confere à ciência a tarefa de não se vincular a nenhuma *Weltanschauung*. E, referindo-se ao socialismo marxista e às efervescências ideológicas de sua época, lamenta que os estudantes alemães procurem freqüentemente em seus professores a figura de um conselheiro ou de um líder político.

Proponho aqui centrar a atenção neste caráter pragmático e utilitário que Weber atribui com freqüência aos norte-americanos, especificamente no modo como eles conduzem a relação com a ciência: um modo centrado mais na realização pessoal do que na apreensão de uma *Weltanschauung*, ou ainda, centrado mais na utilidade desta ciência do que no sentido esclarecedor que ela pode proporcionar (Cf. WEBER, 1982b, p. 178-179).

Penso que este caráter específico, utilitário e pragmático está na base constitutiva das formas psicanalíticas que lá se produziram ao longo do século XX. A *ego psychology* e as demais teorias freudianas difundidas nos Estados Unidos trazem como característica comum essa

---

<sup>12</sup> Sobre tais tendências, afirmam H. H. Gerth e C. Wright Mills: “A opinião de Weber sobre o “desencantamento” encerra um elemento do liberalismo e da filosofia iluminista que construiu a história do homem como um “progresso” unilinear na direção da perfeição moral (sublimação), ou no sentido da racionalização tecnológica cumulativa. Não obstante, a sua aversão cética a qualquer elemento “filosófico” na ciência empírica excluiu qualquer construção explícita do tempo histórico em termos de “ciclos” ou evolução “unilinear”” (GERTH e MILLS, 1982, p. 69).

“ética pragmática do homem” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 170), sua centralidade no “eu” e na integração do homem à sociedade.<sup>13</sup>

Há, neste sentido, uma discrepância em relação às formas psicanalíticas européias que pode ser bem visualizada no modo pejorativo com que Elisabeth Roudinesco e Michel Plon analisam o fato:

As diferentes correntes desse freudismo norte-americano, quaisquer que sejam suas (numerosas) variações, portanto, são quase sempre perpassadas por uma religião da felicidade e da saúde, contrária tanto à concepção vienense do mal-estar da *Kultur* quanto ao recentramento kleiniano do sujeito numa pura realidade psíquica, ou à visão lacaniana do freudismo como uma peste subversiva. Aliás, é em razão dessa contradição radical entre as interpretações européias e norte-americanas da psicanálise que o kleinismo, o lacanismo e o freudismo “original” (vienense e alemão) não puderam implantar-se como tais nos Estados Unidos. Quanto aos partidários da “esquerda freudiana” (em torno de Otto Fenichel), foram obrigados a renunciar a suas atividades porque elas eram julgadas “subversivas” no solo norte-americano. Depois de sofrerem os ataques do macarthismo, eles tiveram que se medicalizar, recalcar seu passado europeu e se transformar em técnicos da adaptação. Daí a ortodoxia burocrática que acabaria por desacreditar a imagem do psicanalista e deixar o campo livre à supremacia dos laboratórios farmacêuticos, fornecedores de “pílulas da felicidade”, ou às diversas terapias da *New Age* — tratamentos xamanísticos e experiências de espiritismo, vidência ou telepatia (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 170).

Obviamente, não se pode reduzir toda a complexidade de um país e as transformações de um século inteiro a um conjunto simplista de formações culturais. O que proponho aqui é antes pensar as análises weberianas como uma linha ou dobra sócio-histórica que, em meio a outras, persiste como circuito delimitado ou como tendência nas produções de saber. Nela, trata-se mais de considerar a ciência em termos do que ela proporciona de útil ao indivíduo do que em termos das formas de apreensão do mundo que ela traz.

Voltemos então ao percurso histórico dos investimentos cristãos na psicanálise.

Em primeiro lugar, pode-se analisar a relação que o campo médico-psiquiátrico e aquele das sociedades psicanalíticas ligadas à IPA mantiveram com os temas e movimentos cristãos.

Neste meio é importante ter claro que, longe do que acreditamos ser hegemônico no Brasil,

---

<sup>13</sup> Deve-se pensar estas formas pragmáticas da psicanálise também em suas relações com os psicanalistas judeus, influentes nas sociedades psicanalíticas ao longo do século XX, o que entretanto, extrapola e muito os limites do presente trabalho.

pode-se observar ao longo de todo o século XX uma relação estreita — apesar dos inúmeros conflitos trazidos pela vinculação progressiva da medicina ao positivismo, ao biodeterminismo e ao evolucionismo darwiniano — com as instituições religiosas protestantes e judaicas, inclusive em termos prático/terapêuticos. Com relação à variação católica, estas aproximações tornaram-se menos repulsivas a partir do final da década de 1940 como indicam já nesta época os escritos de Gregory Zilboorg (Cf. ZILBOORG, 1962).

Entre as décadas de 1920 e 1950, a psicanálise norte-americana viu uma ampla difusão e um conjunto diversificado de releituras, manifestadas através das várias sociedades psicanalíticas formadas neste período. Com a iminência da Segunda Guerra Mundial, muitos psicanalistas renomados austríacos e alemães foram para a Inglaterra e para os Estados Unidos, o que gerou, no período pós-guerra, o surgimento de novas sociedades psicanalíticas.

Na década de 1940 — tal como já havia acontecido em muitos países europeus no período do entre-guerras, após a publicação por Freud, em 1927, do artigo “A questão da análise leiga” —, as sociedades psicanalíticas presenciaram uma separação dos psicanalistas médicos e não-médicos. Tal movimento gerou, entre os não-médicos, a corrente dita “culturalista” da psicanálise norte-americana, voltada para a importância dos fatores morais e culturais na organização da personalidade.

A difusão da psicanálise neste período também ocorreu nos espaços públicos, como escreveu Gregory Zilboorg em 1939: “Em certas ruas de Hollywood, anúncios em neon vermelho proclamam os méritos da psicanálise junto com os das loções capilares e dos laxantes antiinflamatórios” (In: RUSSO, 2002, p. 16). Zilboorg, que se tornou oficialmente católico alguns anos antes de sua morte, ficou conhecido no meio internacional por buscar insistentemente pontos comuns entre a psicanálise e o cristianismo.

No campo psicanalítico norte-americano, a participação dos cristãos tornou-se ao longo do século intrínseca às próprias sociedades psicanalíticas, inclusive àquelas subordinadas à IPA.

Em 1949, Zilboorg escreveu sobre as tensões entre psicanalistas e psiquiatras cristãos e seculares da *American Psychoanalytic Association*: “Yet it should not be forgotten that among the members of the American Psychoanalytic Association there are God-fearing Protestants and devout Catholics, who are also Freudian psychoanalysts” (ZILBOORG, 1962, p.59).

As décadas de 1950, 1960 e 1970 foram um período de ampla difusão da “ego psychology”, criada na década de 1940 e que se fortaleceu no meio norte-americano, com sua ênfase na auto-realização do eu e em sua dimensão adaptativa e funcional. Esta difusão ocorre junto com a das psicologias humanistas norte-americanas — tais como a gestalt-terapia de Pearls e a Abordagem Centrada na Pessoa, de Rogers.

Neste sentido, pode-se ver a participação dos psiquiatras (e dos psiquiatras-psicanalistas) cristãos e suas influências políticas explicitamente morais nas sociedades psiquiátricas mais tradicionais, como a *American Psychiatry Assotiation* (APA). Destaca-se o reconhecimento dado por esta instituição aos estudos voltados para a integração entre a psiquiatria e o campo religioso com a criação, em 1983, do Prêmio “Oskar Pfister”.

Curiosamente desconhecido no Brasil (ou ao menos não popularizado), onde os psiquiatras permanecem continuamente antenados aos movimentos norte-americanos, este prêmio já foi dado a pensadores renomados, como a Wayne Oates em 1984, a Viktor E. Frankl em 1985, a Peter Gay em 1990 e a Paul Ricoeur em 2000.

As vertentes cristãs do meio psiquiátrico e psicanalítico norte-americano influenciaram fortemente as discussões em torno da manutenção ou não da homossexualidade nos quadros da terceira versão do *Diagnostic and Statistical Manual*<sup>14</sup> (DSM III), e em sua revisão em 1987 (DSM III R). Uma análise bastante interessante disto pode ser encontrada no trabalho de Jane Russo (2004), mostrando-nos que os circuitos conservadores psicanalíticos e

---

<sup>14</sup> Uma referência mundial em classificações psicopatológicas, sendo leitura quase obrigatória em nossos cursos de medicina e de psicologia e amplamente usado pelos psiquiatras brasileiros.

psiquiátricos da APA, com suas clínicas de “terapia reparativa” da homossexualidade, permanecem ainda hoje politicamente influentes neste meio.

Vale destacar aqui o surgimento na década de 1970 do *Exodus*, um movimento cristão interdenominacional que promove o tratamento de homossexuais egodistônicos<sup>15</sup>. Trata-se de um grupo que em trinta anos espalhou suas missões por todo o mundo e que, desde o início da década de 1980, está presente também no Brasil, financiando e ajudando a organizar serviços de “cura” da homossexualidade mediante “o poder de Jesus Cristo”<sup>16</sup>. Tais serviços vem gerando, desde o final da década de 1990, confrontos políticas e jurídicas com os movimentos brasileiros pró-homossexualidade e com o Conselho Federal de Psicologia. Nos Estados Unidos, o Exodus envolve diretamente um grande número de profissionais de “psi”.

Uma outra via que também vem sendo objeto de atenção dos cristãos: a neurociência. Uma rápida incursão nas publicações dos últimos dez anos do *Journal of Neuropsychiatry & Clinical Neuroscience* é suficiente para visualizar o crescimento desta via de relação cristianizada com a medicina e a psiquiatria. Ambas as vias da psiquiatria cristã dos EUA (a psicanalítica e a neuropsiquiátrica) chegam atualmente no Brasil, com publicações voltadas para leigos e para acadêmicos.

No caso da psicanálise, um marco entre os psicanalistas cristãos brasileiros é a publicação do livro de Dan Blaser, *Freud versus Deus* (BLASER, 2002). No caso da relação entre Neurociência e religião, destaco o trabalho de Raul Marino Jr. (2005), professor titular da Faculdade de Medicina da USP e pesquisador do *National Institutes of Health*, nos Estados Unidos. Em seu livro, *A religião do cérebro*, Marino Jr. apresenta-nos, para além de estudos

---

<sup>15</sup> Termo do manual internacional *Classificação de Transtornos Mentais do CID 10* (1998), denominado “transtorno de preferência sexual (egodistônica)”, codificado como F66.1. Segundo este manual, a egotistonia caracteriza-se pelos “pensamentos”, “impulsos”, “comportamentos” e “sentimentos” que perturbam e contrariam a pessoa. A discussão sobre egodistonia é frequentemente remetida ao DSM IV em torno dos “transtornos de identidade de gênero” e dos “transtornos obsessivo-compulsivos”.

<sup>16</sup> No site oficial do Exodus, encontra-se a seguinte definição: *Exodus Global Alliance is a world-wide Christian organization helping people affected by homosexuality and promoting the message that “Change from homosexuality is possible through the power of Jesus Christ”* (Cf. <http://www.exodusglobalalliance.org>).

mais antigos, uma boa mostra do já extenso conjunto de trabalhos norte-americanos que se avolumou nesta área desde a década de 1990, além da recém criada “neuroteologia”.

Como bem lembra Marino Jr., há mais de um século esta relação já havia sido indicada por William James, ao publicar *Religion and neurology* em 1901. Entretanto, deve-se considerar aqui o contexto específico deste investimento de final do século XX — ele se dá curiosamente em um período onde a psiquiatria internacional presencia o forte retorno ao biodeterminismo e ao objetivismo anti-teórico. Mas, longe das tensões que marcaram a esperança biodeterminista e evolucionista das ciências médicas há cem anos atrás, o que vemos agora é um paradigma da cientificidade abalado e flexibilizado. E é justamente explorando as lacunas e obscuridades não explicadas pela ciência que esta versão cristã parece guiar as neurociências em direção a uma perspectiva cristianizadora.

No caso brasileiro, entretanto, estas variações cristãs não parecem encontrar chancela nas associações tradicionais de psiquiatria e de psicanálise, ao menos não de forma explícita e oficial, como ocorre nos Estados Unidos.

Quanto à difusão da psicanálise no meio cristão norte-americano para além do circuito médico-psiquiátrico e das sociedades psicanalíticas, a experiência de Antoin Boisen e Russel L. Dicks foi um marco no meio protestante. Inspirados nos estudos de Freud e de Jung, estes dois capelães criaram em meados de 1920 o *Clinical Pastoral Education* (CPE). A experiência visava estimular os teólogos e estudantes de teologia a participarem de seminários e discussões sobre casos clínicos junto às equipes de profissionais dos hospitais psiquiátricos. Gerou-se a partir daí a *Association for Clinical Pastoral Education* (ACPE), instituição que cresceu e se difundiu ininterruptamente por todo o território norte-americano — ainda que sob fortes resistências tanto do meio científico quanto do meio protestante —, principalmente após a 2ª Guerra Mundial.

Pode-se observar a partir da década de 1940 o surgimento de vários trabalhos de difusão da ACPE em hospitais e universidades, tal como o realizado pelo pastor batista Wayne Oates (Ph.D. em psicologia da religião em 1947, com a dissertação *The significance of the Work of Sigmund Freud for the Christian Faith*), ou aquele realizado pelo pastor luterano David Belgum (que em 1956 implantou o CPE no Hospital Geral de Minneapolis e em 1964 introduziu a CPE no hospital da Universidade de Iowa, juntamente com uma equipe de médicos e discípulos que o sucederam nas décadas seguintes).

Trata-se de um período repleto de embates e entrelaçamentos entre os campos religioso, psicológico e psicanalítico. Trata-se também de um período de grande mobilização e transformação social, com o surgimento e consolidação de movimentos históricos marcantes: o fim da Segunda Guerra e o advento da guerra fria, a guerra do Vietnã, as lutas pela igualdade racial, a revolução sexual, o movimento feminista, a nova era etc. Soma-se a isto o movimento de renovação no campo protestante, que enfatizou as questões da saúde e do bem-estar individual e social. É neste contexto que veremos, entre os cristãos norte-americanos, um progressivo investimento na psicologização da vida social e intra-familiar.

Muitas instituições protestantes de formação em psicologia foram criadas a partir da segunda metade do século XX, tais como a Fundação Cristã Narramore, criada no início da década de 1950 — pertencem a ela a “Rosemead School of Psychology”, criada em 1968 e o *Journal of Psychology and Theology*, fundado em 1973 —, ou ainda o Seminário Teológico Fuller, criado em 1947, com sua Escola de Psicologia de Fuller, criada em 1965. Com elas um número crescente de autores passaram a servir de ícones da psicologização da vida religiosa ou da releitura bibliocêntrica dos discursos e práticas “psi”.

Apesar das resistências que sofreu no meio religioso e acadêmico, a ACPE teve grande expansão ao longo do século XX, criando associações espalhadas pelo território norte-americano; incentivando missões em defesa do aconselhamento cristão em mais de setenta

países espalhados pelos cinco continentes; inspirando e apoiando a criação de instituições formadoras de psicologia e psiquiatria e sendo, portanto, uma das grandes protagonistas da aproximação entre o movimento protestante e os saberes e práticas psi.

É importante ter claro que na difusão da ACPE ao longo do século XX a psicanálise tornou-se uma entre várias possibilidades de produção da interioridade psíquica e de intervenção terapêutica. A profissionalização do aconselhamento cristão no final da década de 1960 foi um fator importante para a difusão desta prática além dos limites congregacionais. Desde então, a produção bibliográfica religiosa voltou-se intensa e progressivamente — com uma linguagem simples e diretiva — para as frentes hoje chamadas de “auto-ajuda” e/ou de “cura interior”.

Uma das características gerais desta produção bibliográfica é a não identificação denominacional dos autores e de seus textos — o que permite que sejam lidos pelo público em geral, protestante ou católico, assumidamente cristão ou não. Nas três últimas décadas, além da produção bibliográfica, os discursos e práticas da cura interior vêm produzindo em todo o mundo um número crescente de missões, cursos e ministérios congregacionais.

Este estilo terapêutico impregnou os movimentos de expansão do aconselhamento cristão após sua profissionalização.

Gary R. Collins é mais uma referência internacional na atualidade, sendo reconhecido imediatamente pelos estudiosos de aconselhamento e cura interior com quem conversei e também amplamente citado nos textos e livros sobre o assunto. Seu livro *Aconselhamento cristão: edição século 21*, foi trazido a mim pelas pessoas com quem conversei como uma referência obrigatória para quem quer aprofundar-se no aconselhamento psicológico cristão. Trata-se de um manual extenso de 700 páginas onde se pode encontrar as variações teóricas e os autores mais comentados ao longo do século XX em torno de temas definidos como centrais para o aconselhamento. Uma rápida explanação dos principais temas abordados neste

livro pode exemplificar bem a amplitude de investimentos nesta área: relações da pessoa com a igreja e com a vida congregacional; questões pessoais de auto-estima, luto, ansiedade, solidão, depressão, ira, culpa etc.; desenvolvimento moral das crianças e adolescentes; relações pais-filhos e vida conjugal; questões sexuais e relacionais em torno do casamento; homossexualidade; relações interpessoais; transtornos mentais e outros transtornos de conduta, como vícios, compulsões e alcoolismo; questões financeiras; questões de trabalho e de vocação e outras.

As formas de invenção da interioridade próprias ao aconselhamento cristão promoveram, ao longo de todo o século XX, uma diversidade de debates que, para os fins a que se propõe este trabalho, pode ser agrupada em linhas gerais da seguinte forma: o conjunto mais amplo, entre cristãos e não-cristãos, que abarca possibilidades ou não de comunicação entre a razão científica e a fé religiosa; o conjunto de questões internas ao meio cristão, entre os ditos “integracionistas” e os “separatistas”; aquele, restrito aos integracionistas, sobre os modos de relacionar ou não as ciências ‘psi’ e os escritos bíblicos; e aquele ainda mais restrito aos conselheiros — mas também presente no meio psicológico secularizado —, entre propostas terapêuticas diretivas e não-diretivas.

Um outro percurso, bibliocêntrico, do aconselhamento cristão fortaleceu-se também a partir da segunda metade do século XX, como reação aos ‘humanismos’ e ‘psicologismos’ crescentes no meio cristão — tais como aqueles intrínsecos à ACPE —, defendendo o primado da palavra bíblica e da espiritualidade como o único caminho verdadeiro para a cura. Os esforços aqui são ainda variações que vão de um reenquadramento bíblico total ou parcial da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria até uma rejeição completa destes saberes, sob a forma de um anti-intelectualismo radical.

O uso mais específico da psicanálise nestes discursos parece variar entre um estilo, mais raro, que entrelaça e debate as visões de mundo em jogo e um outro estilo, mais utilitarista,

marcado pela apropriação contingencial de técnicas psicoterápicas e de classificações psicopatológicas.

Em linhas gerais, a produção bibliográfica contemporânea que entrelaça as perspectivas cristã e psicológica neste conjunto discursivo caracteriza-se, predominantemente, pelo uso instrumental da psicanálise, seja ele voltado para a compreensão de psicopatologias específicas relacionadas a algum distúrbio da sexualidade — tal como é considerada frequentemente a homossexualidade, mas também da culpa, do medo, da mentira etc. —, seja ainda voltado para uma psicologização da fé cristã, através de uma releitura dos escritos bíblicos e de seus personagens. Junto a isto, é comum observar nestas publicações a associação com outras correntes psicoterápicas, o que reflete uma preocupação menos em adequar-se ao ponto de vista de um corpo teórico-conceitual e mais em adequar os vários caminhos teórico-conceituais aos problemas e situações relevantes na visão de mundo e nas condutas do dia-a-dia cristão.

Com a expansão, na segunda metade do século XX, de instituições protestantes de formação em psicologia e medicina — algumas conquistando reconhecimento nacional e internacional no meio científico —, tornou-se ainda mais difícil distinguir claramente entre o meio acadêmico científico e aquele eclesiástico. Soma-se a isto o notável crescimento, no mercado editorial das décadas de 1980 e 1990 — voltado tanto para o público cristão quanto para o público leigo em geral —, da literatura classificada comumente de “auto-ajuda”. Carregadas implícita ou explicitamente de referências e valores cristãos, esta literatura constitui em sua base um primado da relação consigo, além de apresentar muitas vezes um corpo diversificado de teorias e técnicas psicológicas.

Seja na Europa, nos Estados Unidos ou no Brasil<sup>17</sup>, as últimas décadas do século XX, mostram um período histórico de transformações significativas no campo religioso, cada vez

---

<sup>17</sup> Não foi possível aqui compor uma análise sistematizada desta questão para a América Latina.

mais centrado, conforme nos indica Hunter, J. (2000), no “subjetivismo” (*self-esteem*) e no bem-estar mundano (*well-being*). Por mais tensa que seja sua confrontação com as correntes ortodoxas do protestantismo, esta psicologização da vida religiosa parece indicar não uma crise do campo religioso protestante, mas sim uma guinada deste campo rumo aos circuitos de produção da vida social urbana próprios do final do século XX, tal como analisa Colin Campbell (1997).

Proponho agora analisarmos os percursos específicos de entrelaçamentos da psicanálise e do movimento protestante no Brasil.

## CAPÍTULO 3 - SOBRE O MOVIMENTO PROTESTANTE E A DIFUSÃO DA PSICANÁLISE NO BRASIL

### **3.1 A psiquiatria, a psicanálise e o povo na Primeira República**

Assim como na Europa e nos Estados Unidos, a difusão da psicanálise no meio cristão brasileiro está intimamente relacionada ao campo de problematizações próprio do final do século XIX e início do século XX: aquele da consolidação do Estado Moderno, das teorias da degenerescência, do higienismo social e mental e das políticas de modernização do povo. Entretanto, para compreendermos melhor esta difusão histórica é preciso explicitar inicialmente o modo singular como este campo de problematizações modernistas será instaurado no Brasil.

Ao ler os trabalhos de Oskar Pfister, um leitor atento às políticas brasileiras de higiene mental da primeira metade do século XX perceberá a grande proximidade entre as propostas deste autor direcionadas à educação e os modos de apropriação da psicanálise na Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM). Mais do que uma coincidência, é preciso salientar que a obra de Oskar Pfister foi uma das fontes de inspiração de Arthur Ramos, um dos fundadores da LBHM.

Criada em 1926, a clínica psicanalítica da LBHM foi um marco da consolidação da psicanálise no Brasil. Ela constituía uma nova forma higienista de encarar o problema da modernização do povo brasileiro, fazendo frente às teorias eugênicas fatalistas. Estas últimas, por sua vez, centravam a atenção nas características raciais do povo, de tal forma que, em sua vertente mais radical, a mistura de raças faria do Brasil um ambiente propício às doenças e à degeneração da espécie humana. Outras vertentes eugenistas como a de “branqueamento” do povo — através do incentivo à vinda de imigrantes brancos europeus — mostram os esforços políticos e intelectuais empreendidos para ‘formar’, literalmente, um povo menos “instintivo” e mais “civilizado”, preparando-o para os novos valores do mudo moderno.

Constituindo-se assim numa contribuição de peso para a consolidação do pensamento higienista (centrado nos investimentos sociais de educação e saúde), a apropriação da psicanálise permitiu que a questão biológica das raças e dos instintos fosse deslocada para aquela da relação consciente/inconsciente. Neste sentido, o principal ingrediente do processo civilizador passava não mais pela composição das raças, mas sim pela sublimação dos instintos sexuais.

Tem-se aí a resposta possível ao desafio colocado pela necessidade de “civilizar” um povo, por suas raízes culturais e raciais, naturalmente indisciplinado e licencioso: a mesma força responsável por seu primitivismo pode ser utilizada para a sua “redenção”. A energia libidinal, por sua maleabilidade (não tem objeto pré-determinado, nem direção pré-concebida), pode ser desviada do sensualismo estrito para fins culturalmente superiores. Afirma-se, assim, sem contradição, a força do sensualismo e da disciplina (RUSSO, 1998, p. 100).

Tratava-se, então, de uma questão de educação e de higiene mental, centrada nas formas de organização intra-familiar e nos cuidados com as crianças. É neste contexto que a “pedanálise” de Oskar Pfister — que gozava então de crescente aceitação internacional — foi integrada aos esforços civilizatórios dessacralizados de Arthur Ramos e da LBHM (Cf. DUARTE, 2000, p. 122).

É também sob a influência do movimento higienista que foi criada em 1927 a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo e, no ano seguinte, a do Rio de Janeiro. Os saberes da psicanálise foram amplamente difundidos no período de 1930 a 1960 entre médicos-higienistas, psiquiatras, criminalistas, médicos legistas e pedagogos. Encarada em seu início menos como uma proposta clínica e mais como uma nova ferramenta para pensar a civilização do povo, a psicanálise brasileira manteve traços deste último aspecto ao longo de todo o século XX, carregando e expandindo — na forma de uma mancha semântica — a ética civilizatória da relação entre impulsos sexuais, sublimação e liberdade de consciência. Nas sociedades psicanalíticas, entretanto, seu centro foi deslocado progressivamente em direção às questões clínicas.

No início da década de 1930, Gastão Pereira da Silva iniciava seu empreendimento de popularização da psicanálise, na contra-corrente dos movimentos oficiais de apropriação deste saber. Criou nesta década o “Curso de psicanálise por correspondência” e escreveu, entre 1930 e 1956, 16 livros sobre psicanálise voltados para o público leigo. Além disso, neste período Gastão também produziu programas de rádio, rádio-novelas, peças de teatro, romances e biografias, onde investia freqüentemente na difusão dos saberes psicanalíticos. Seus livros e artigos apresentavam mais freqüentemente temas como a educação sexual, os cuidados com os filhos, criminalidade e lições básicas de psicanálise para o público leigo (Cf. RUSSO e CARRARA, 2002, p. 279-280).

Entretanto, é importante dizer que Gastão tinha pouco prestígio nos meios intelectual e político de sua época. Os membros destes circuitos preferiam manter uma certa distância em relação a ele, associando-o muitas vezes aos adeptos da sexologia — personagens também discriminados pelos médicos, principalmente os médicos-psicanalistas, que atribuíam aos sexólogos e à sexologia interesses escusos.

É importante que se tenha claro esta diferença de posturas em relação ao povo: enquanto os intelectuais viam no Estado e neles mesmos o único caminho possível de transformar, corrigir e melhorar o povo em direção à civilidade, os outros esforços de popularização da psicanálise como os de Gastão traziam como proposta deixar que o povo se apropriasse da psicanálise. Por um lado, a psicanálise serve de ferramenta civilizatória para apropriar o “outro”, o incivilizado, o povo; por outro lado, a psicanálise, enquanto ferramenta civilizatória, deve ser apropriada por este “outro” e tomada não mais como algo que vem de fora e de cima.

No pensamento sociológico brasileiro deste período, os discursos em torno do Estado e do povo aproximavam-se em grande medida daqueles da LBHM. Para muitos intelectuais o povo brasileiro era considerado imaturo, fragmentário e incapaz de organizar-se politicamente de

forma coletiva (Cf. SADER e PAOLI, 1986). Encaixavam-se neste quadro intelectuais de renome da época, como Oliveira Vianna, Alberto Torres e Azevedo Amaral.

Oliveira Vianna, por exemplo, viu-se diante da questão da *diversidade* do povo brasileiro como algo que impossibilitaria, em sua própria existência, a participação social e política popular nos destinos da sociedade. (...) Tratava-se de grupos fragmentados e dispersos, divididos, sem comunicação interna real e sem um sentido coletivo solidário. Sua *forma* se esgotaria em seu próprio particularismo e localismo; desse modo, cada feição popular, cada costume regional, cada universo cultural acabaria por ter uma história e uma expressão tão própria que impediria a apreensão ordenada de um tipo caracterizável. Esta diversidade dos grupos sociais populares é interpretada como *imaturidade* diante da urgente necessidade que tem a sociedade brasileira de construir um “ideal coletivo, em torno do qual gravitem as energias nacionais numa polaridade espontânea e consciente” — razão pela qual esta construção deveria vir de fora, pela “ação lenta e contínua do Estado” (SADER e PAOLI, 1986. p. 42-43).

Junto a estes estavam os anarquistas e também os socialistas interessados em organizar uma classe operária. Ambos manifestavam um grande desapontamento frente aos trabalhadores brasileiros.

Inúmeras vezes os anarquistas exasperaram-se com a falta de motivação política dos “operários nativos”, com o “desejo de paz egoísta embalado pela ilusória esperança de um bem individual conquistado com leve esforço”, com a “não existência de um proletariado verdadeira e propriamente dito” — embora acreditassem firmemente na capacidade espontânea de enfrentamento de classes, mesmo quando ela fosse “inesperada” e “impensada” pelos militantes. Os socialistas parecem mais desanimados do que todos perante a imagem de uma classe heterogênea(...). Todos lamentavam que as tentativas de organização fossem vistas como “um estorvo às suas (dos trabalhadores) aspirações” e viam os trabalhadores brasileiros como individualistas e desorganizados, além de subordinados por padrões de relacionamento pessoal e local aos seus patrões (SADER e PAOLI, 1986, p. 44).

É assim que, seguindo as frentes mundiais de modernização civilizatória, o povo brasileiro foi considerado hegemonicamente no meio intelectual a partir dos ideais modernos de civilidade que lhes eram completamente extrínsecos. Tudo isto atrelado às tensões entre o higienismo e as teorias da degenerescência, cuja visão das raças primitivas e da mestiçagem dificultava ainda mais qualquer esperança de modernização.

Havia, portanto, um desconforto generalizado acerca da viabilidade do Estado moderno no Brasil. E para lidar com esse desconforto, tornou-se cada vez mais forte entre todos a idéia de

que o Estado deveria ocupar o lugar de protagonista nesse processo. Não se tratava, como se fazia crer desde a Revolução Francesa, de uma progressiva transformação/evolução social que gerasse, conseqüentemente, um governo e um Estado modernos. Tal processo deveria ser invertido no Brasil, cabendo ao Estado a função de transformar o povo e não o inverso. Mais do que isto, ao Estado e aos intelectuais caberia a tarefa de produzir o povo brasileiro. Este, por sua vez, mantinha com o Estado e com os ideais republicanos um grande afastamento, apenas acompanhando ou se defendendo dos movimentos que surgiam, sem deles participar, como nos mostra José Murilo de Carvalho:

A participação na política nacional, inclusive nos grandes acontecimentos, era limitada a pequenos grupos. A grande maioria do povo tinha com o governo uma relação de distância, de suspeita, quando não de aberto antagonismo. Quando o povo agia politicamente, em geral o fazia como reação ao que considerava arbítrio das autoridades. Era uma cidadania em negativo, se se pode dizer assim. O povo não tinha lugar no sistema político, seja no Império, seja na República. O Brasil era ainda para ele uma realidade abstrata. Aos grandes acontecimentos políticos nacionais, ele assistia, não como bestializado, mas como curioso, desconfiado, temeroso, talvez um tanto divertido (CARVALHO, 2001, p. 83).

É para a relação dos movimentos católicos e protestantes com este Estado e com este povo brasileiro, tal como produzidos no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, que proponho agora direcionar as análises.

### **3.2 O século XIX e a primeira metade do século XX: educar, evangelizar e civilizar (ou: o controle das paixões e o cristão e o civilizado)**

A chegada dos protestantes no Brasil ao longo do século XIX deve ser entendida em sua diversidade de formas, tais como a dos imigrantes europeus luteranos e anglicanos, a dos imigrantes e missionários ingleses e norte-americanos (do norte e do sul) batistas, metodistas e presbiterianos e, já no início do século XX, a dos missionários pentecostais norte-americanos (Cf. MAFRA, 2001). Trata-se, portanto, de um campo diversificado de movimentos que se distinguem por motivos variados. Assim, por exemplo, destaca-se o modo como as Igrejas Luterana e Anglicana no Brasil permaneceram atreladas a suas comunidades

de imigrantes, diferindo (tanto em suas estratégias de formação eclesial quanto em suas construções teológicas) das atividades expansionistas dos missionários batistas, metodistas e presbiterianos ou ainda daqueles refugiados norte-americanos.

Pelo menos duas características comuns foram atribuídas ao povo brasileiro pelos primeiros missionários protestantes: a de que este povo tende ao vício, devido à incivilidade; e a de que o sincretismo religioso atrelado à presença hegemônica da Igreja Católica era um fator prejudicial à civilidade e à salvação deste povo. Enfim, para estes missionários o povo brasileiro necessitava urgentemente da ação dos missionários e dos princípios e idéias religiosas corretas que eles difundiam, tal como nos mostra Clara Mafra em relação à missão presbiteriana dirigida por Ashbel Green Simonton, a partir de 1859:

Para os partidários desta teologia, a América católica, especialmente o Brasil, era terra de idólatras e pagãos. Sem acesso à palavra escrita, sem padres e conselheiros devidamente formados, com uma adesão da população ao catolicismo de forma um tanto tênue, ritualística e exteriorizada, os brasileiros pareciam viver “sob o domínio das trevas e dos vícios”. Na perspectiva daqueles protestantes, nascidos e criados em meio a uma religiosidade civil típica do *melting pot* americano, não parecia plausível uma experimentação religiosa mais multiforme, sincrética e volúvel, e ainda assim permanente, como a que se realizava no território brasileiro (MAFRA, C. 2001, p. 8-9).

Segundo Mafra (2001), a presença de Simonton no Brasil pode ser considerada um marco no missionarismo norte-americano, antes direcionado apenas aos países não-cristãos. Sua chegada ao Brasil resultou de uma mudança progressiva do missionarismo, no qual os latino-americanos não eram mais considerados cristãos católicos, mas sim pagãos. Simonton consolidou no Brasil a atividade missionária permanente, diferenciando-se daquelas missões pontuais que o antecederam.

A vinda de dezenas de missionários presbiterianos, metodistas e batistas no final do século XIX foi marcada pela ênfase destes no ensino regular, criando escolas que se tornaram referência dentro e fora do meio protestante. Coincidiu com as transformações políticas, a consolidação do Estado republicano, a dissociação entre este e Igreja Católica e os projetos civilizatórios centrados, eles também, na educação e na saúde do povo. Perseguidos

constantemente pela Igreja Católica, os protestantes brasileiros tinham vários motivos para festejar a proclamação da república em 1889.

Os cristãos protestantes possuíam um número muito pequeno de representantes no país, o que nos faz crer que sua participação política não tenha sido de grande relevância no final do século XIX. Entretanto, pode-se dizer que houve freqüentemente entre republicanos e protestantes relações de apoio mútuo tanto em relação à difusão dos ideais modernos quanto em relação ao confronto com a Igreja Católica.

A ênfase na conversão caracterizava a posição dos missionários e ditou a maior parte de seus escritos e interações com os países europeus e com os EUA. Destaca-se neste sentido a postura mais agressivamente expansionista dos missionários batistas, a partir de 1882, que eram com isso mais abertos em seus critérios de conversão e de formação religiosa dos pastores e que, segundo Mafra (2001, p. 27) tiveram, conseqüentemente, um grande crescimento no número de convertidos, comparados com as demais denominações protestantes da época. Na busca pelo seu crescimento, a Igreja Batista permitiu toda uma flexibilização das noções básicas do protestantismo, gerando um campo de difícil delimitação teológica que, a partir da década de 1910, foi em parte realocado para o nascente campo pentecostal brasileiro.<sup>18</sup>

Marcadas pela expansão no meio rural e nas classes economicamente menos abastadas, as igrejas pentecostais Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus permaneceram quase completamente distantes dos discursos e práticas da elite intelectual brasileira em torno da modernização do povo e do Estado. Seus raros esforços neste sentido tiveram influência direta dos missionários norte-americanos e de uma minoria voltada para a sistematização da conduta moral no pentecostalismo, o que pode ser visto, por exemplo, em alguns artigos do periódico “Mensageiro da Paz”, da Assembléia de Deus.

---

<sup>18</sup> Veremos também a respeito da SPOB esse mesmo tema da flexibilização própria aos batistas e das dificuldades frente aos movimentos renovadores na década de 1990.

Ainda assim, numa coletânea recente de artigos deste periódico desde o seu surgimento, em 1919 (MESQUITA, 2004), observa-se que todos os artigos, sem exceção, tomam como fonte última de suas argumentações a Bíblia, de tal forma que todos os saberes extra-bíblicos são analisados em função de sua maior ou menor proximidade com ela ou, o que é sinônimo neste caso, em função de sua maior ou menor valia e veracidade.

Para a grande maioria dos pentecostais, o mundo letrado permanecera longínquo e mesmo evitado como forma de aproximação com Deus. A consolidação e difusão de suas crenças dava-se quase que unicamente pela oralidade.

É de se compreender, portanto, que esta variação tenha se expandido com maior eficiência nas ditas camadas populares da área rural e, posteriormente, da periferia urbana. São estas camadas sociais que permaneceram historicamente à margem dos projetos de modernização e, ironicamente, foi justamente em direção a elas que se dirigiram os discursos e práticas modernizadores — o que aponta, entre outras coisas, para o caráter ainda limitado e pouco difundido do Estado moderno e de seus mecanismos institucionais durante a maior parte do século XX.

Esta postura do movimento pentecostal ia de encontro àquela dos luteranos, presbiterianos, metodistas e batistas, que se centravam na educação regular como principal estratégia de consolidação e difusão do protestantismo. A ênfase na educação e na civilidade — somada à ênfase no controle e auto-controle cotidiano da conduta moral e civil entre seus membros — fazia com que estes movimentos fossem ao encontro dos esforços igualitários e disciplinadores das paixões, próprios aos discursos modernistas da época.

No meio católico o espaço de participação maior dos leigos, as irmandades, tendiam a reproduzir o comportamento convencional, repondo os indícios de prestígio da sociedade abrangente. No meio protestante, em contraponto, os trabalhadores urbanos podiam encontrar na igreja um espaço de treinamento de uma outra postura e conquistar uma forma de

tratamento mais refinado na relação com os outros, um estilo mais educado no manejo da palavra, um freio para a intemperança. Neste sentido, havia um certo prazer por parte desses conversos em encontrar um freio disciplinar dirigido para o comportamento individual mesmo quando os quereres divididos os atormentassem. É assim que no tratado “Existirá um Deus?” encontraremos o estranho elogio desta “consciência que me proíbe os prazeres que meu coração deseja, e que me aprova quando refreio as minhas paixões, [pois que] só pode ser obra de uma vontade santa” (MAFRA, 2001, p. 24).

É verdade que o tema dos “instintos e volições” e da necessidade de regulá-los já era alvo dos filósofos e teólogos católicos durante o século XIX (Cf. JACÓ-VILELA e KEIDE, 1999, p. 265). Estes estudos, por sua vez, estavam ainda passando por uma grande transformação em torno dos modos de definir a alma e o corpo, num processo que realocava cada vez mais a discussão no plano físico-fisiológico e, com isto, deslocava-a progressivamente também dos filósofos e padres para os médicos (Cf. JACÓ-VILELA e KEIDE, 1999, p. 276). Com isto, uma mundanização da alma se operava tanto no meio médico quanto na teologia católica.

A psicologia na teologia moral aparece em manuais e livros que se dedicam ao estudo das paixões e enfermidades da alma. As paixões, como emoções fortes e intensas, são vistas como expressão da unidade psicossomática e constituem um recurso muito útil para a conservação do homem; mas são vistas também como algo que precisa ser controlado pela razão, para que não assumam um caráter patológico. Assim, muitos comportamentos psicológicos do homem foram abordados nas disciplinas éticas (BOCK, 1999, p. 67).

Mas ela não ocorreu sem grandes conflitos políticos entre os médicos e a Igreja Católica em torno da fisiologização progressiva da alma, do materialismo positivista, da república laica, do evolucionismo e de outras tendências modernas que se tornavam cada vez mais fortes no meio intelectual brasileiro. Além disso, como nos mostra a citação anterior de Clara Mafra, este controle não parecia constituir uma prática cotidiana central para os cristãos católicos.

Neste sentido, as práticas cotidianas e a vida congregacional dos protestantes brasileiros pareciam mais atentas com os novos ditames disciplinares da ciência. Os estudos que eles empreendiam, por exemplo, acompanhavam também as discussões européias e norte-americanas que vigoraram até o final do século XIX em torno de temas que interagem com a psicologia, a psiquiatria e a pedagogia da mesma época.

Este é o caso, por exemplo, da relação de respeito e referência que Prudente de Moraes manteve com a Igreja Metodista e, especificamente, com a missionária norte-americana Martha Watts. Juntamente com seu irmão, o também republicano Manoel de Moraes, ele havia solicitado a um pastor metodista que trouxesse uma educadora para a cidade de Piracicaba de forma a implantar um novo sistema educacional mais atento com os ideais modernos. Criou-se assim o Colégio Piracicabano em 1881.

O prestígio de Martha Watts, com seu método considerado “moderno e humanizante” (MESQUITA, 2001, p. 10), expandiu-se para além dos limites protestantes. Tendo sido convidada pelo próprio Prudente de Moraes, quando governador de São Paulo, para reformar o sistema educacional do Estado, a mesma recomendou-o uma amiga presbiteriana. O método educacional implementado por Martha Watts tornou-se, assim, referência estadual na virada do século XIX para o XX.

Seguindo uma orientação semelhante àquela de Simonton, Martha Watts considerava a Igreja Católica de modo pejorativo, relacionando-a quase sempre à ignorância e perdição do povo, tal como nos mostra em uma carta de abril de 1889, endereçada às mulheres metodistas da *Woman's Missionary Society*, nos Estados Unidos:

Sempre que vamos a algum lugar onde podemos ver qualquer uma das falácias da Igreja Católica e ver com que ânsia as massas seguem, buscando não sabem o quê, ficamos desconsolados e imaginamos como o nosso povo pode olhar com complacência para o catolicismo, pois de fato ele é o mesmo em qualquer lugar. Nos Estados Unidos ele é refinado e as cerimônias idólatras são escondidas na igreja, e não ostentadas pelas ruas, como acontece aqui. Sabemos que as massas avançam cegamente, sem saber para onde estão se dirigindo, e nós não temos o poder para conduzi-las (Martha Watts, apud MESQUITA, 2001, p. 87).

E em 1890, a respeito da proclamação da república, escreveu também:

O Brasil está indo para frente, e devemos seguir com ele, carregando a religião do Evangelho pois os líderes não percebem a necessidade de eles próprios o buscarem. Eu não escrevi sobre a República, mas digo que a vida tem tido um sentido maior no Brasil desde 15 de novembro de 1889. Desde 7 de janeiro — dia de oração pelas nações — todos os homens são livres para louvar a Deus de acordo com o que dita suas próprias consciências neste Brasil beato e dirigido por padres. “Glória a Deus nas alturas! (Martha Watts, apud: MESQUITA, 2001, p. 90)

Disciplinarização da vida intra-familiar, internalização das normas de conduta, controle do corpo e das paixões, aversão a uma sociedade promíscua e viciosa, zelo pela obediência às leis e pela civilidade e outros aspectos centrais da vida cotidiana dos protestantes iam ao encontro dos esforços empreendidos pelos médicos higienistas e pelos demais intelectuais republicanos da época.

Pode-se citar também o trabalho do repórter João do Rio na virada do século XIX para o século XX, acerca das proximidades entre a religião protestante e o ideário republicano, resgatado no artigo de Lyndon de Araújo dos Santos (2003, p. 68). João do Rio escreveu para os jornais da época vários textos descrevendo as cerimônias religiosas protestantes, além de relatos dos próprios protestantes, como este abaixo do pastor João Manuel G. dos Santos, da Igreja Evangélica Fluminense:

A única religião compatível com a nossa República é exatamente o evangelismo cristão. Submete-se às leis, prega o casamento civil, obedece ao código e é, pela justa pureza, um esteio moral. A propaganda torna cada vez mais claras essas idéias, no espírito público aos poucos se cristaliza a nítida compreensão do dever religioso. Os evangelistas serão muito brevemente uma força nacional, com chefes intelectuais, dispendo de uma grande massa.

Vários periódicos protestantes ofereciam aos seus leitores textos sobre conduta e higiene nos espaços públicos e privados. A ênfase dos textos girava em torno de quatro temas: o combate ao uso do álcool e de outros vícios, como o fumo e os jogos; a circulação e purificação do ar dentro nos espaços da casa; a boa higienização dos alimentos; e a boa conduta tanto nos espaços públicos quanto na vida intrafamiliar. Havia em boa parte destes textos uma

referência explícita às políticas sanitaristas e de urbanização, como nos mostram as análises de Almeida (2003) sobre um texto metodista de 1911:

Na coluna denominada "O Lar", do Expositor Cristão, T. H. Lander, esposa de renomado missionário norte-americano, publicava textos relacionados aos valores sociais considerados pelos metodistas como pilares da ordem republicana, que em muito se assemelhavam aos defendidos pela intelectualidade e administradores públicos com ela comprometidos. Em artigo publicado no final de junho de 1911, com título significativo – "O valor da limpeza", a autora faz elogios às autoridades brasileiras pelo cuidado para com as estruturas físicas das cidades, para com alguns projetos de embelezamentos urbanos e para com os comunicados oficiais sobre os hábitos de higiene coletiva. (...) Seus conselhos afunilam até chegar ao seu propósito principal, costurado desde o início do texto – a qualidade do ar no ambiente interno da residência. (...) Dois princípios culturais devem ser levados em consideração ao interpretar as palavras da redatora do texto. Um se refere ao apego dos protestantes de cultura religiosa aquinhoada nos Estados Unidos, ao hábito da higiene doméstica e, neste sentido, ser fisicamente saudável, residir em ambiente primado pela limpeza e se dedicar ao trabalho seria um dever do cristão protestante, pois este estaria constantemente sendo observado, em sua conduta, pelo restante da sociedade. (...) Outro princípio eminente no texto de Lander é a influência do liberalismo positivista no pensamento protestante do período. Cuidados com a higiene doméstica era um dos requisitos básicos para se constituir uma sociedade ancorada no progresso e civilidade, segundo o positivismo em voga na área médica (ALMEIDA, 2003, p. 50-51).

Apesar dos embates intensos neste período das teologias cristãs com o evolucionismo, o marxismo e o positivismo efervescentes no campo médico— mas também devido justamente a esse confronto, como que buscando sustentar alternativas viáveis à relação entre ciência e religião cristã —, os movimentos protestantes aliaram-se frequentemente aos investimentos modernizadores do higienismo mental na medicina e na pedagogia.

Entretanto, vale destacar que a internalização das normas e a disciplinarização dos corpos e dos prazeres, ainda que vinculados aos esforços higienistas de educação sexual e de controle dos instintos, não parecem ter consolidado, entre os protestantes brasileiros, uma psicologização do indivíduo, tal como é concebida nos dias atuais. Trata-se sim de uma individualização e de uma psicologização do indivíduo, mas que tem como fim último o povo, a nação o Estado e os ideais modernos — ainda que para isso adentre no mundo íntimo e privado da vida familiar, dos corpos e paixões — e não o indivíduo singularizado frequentemente citado no final do século XX.

O que se pode perceber na primeira metade do século XX, no Brasil, é um número restrito de experiências. A mais marcante, talvez, refere-se ao empreendimento da Editora Calvino — cuja vinculação religiosa, apesar do nome, não é clara — nas décadas de 1930 e 1940, que publicou livros sobre sexologia e psicanálise.

Alguns fatores parecem ter dificultado a difusão da psicanálise no meio religioso na primeira metade do século XX, dentre os quais é possível citar o caráter secularizado do intelectualismo civilizatório, fortalecido em todo o mundo ocidental e as tensões geradas pelas campanhas católicas e protestantes contra o pansexualismo (do qual Freud era tido como o grande representante), o evolucionismo e o materialismo.

Além disso, um outro fator parece ter grande relevância: apesar de suas condutas antenadas com as propostas republicanas e higienistas, os protestantes, em sua grande maioria, mantinham um certo distanciamento em relação à política social e ao Estado. Para compreender isto, por um lado, deve-se considerar a separação que se operou nos Estados Unidos, durante o século XIX, entre Estado e religião, constituindo assim uma relação cada vez mais pragmática do mercado e do Estado com as seitas protestantes. Rubem Alves (1979, p. 237) aponta para o modo como o modelo político-econômico dos Estados Unidos estava implicitamente presente (vale lembrar nossos episódios nacionalistas do período Vargas e do período militar) entre os líderes protestantes, o que foi alvo de acusações dos jornais da primeira metade do século XX.

Deve-se levar em conta, neste sentido, as produções protestantes em torno da aversão às coisas mundanas, incluindo aí a sociedade e também o Estado. Não se pode esquecer, por exemplo, que o sectarismo protestante foi potencializado pela visão negativa que os missionários produziam acerca do povo brasileiro, tomado como repleto de vícios, imundo e corrupto em seu catolicismo-pagão. É assim que se atrelava ao estilo civilizado do protestante não um projeto político para a sociedade, mas um projeto missionário: retirá-los da perdição

católico-pagã e levá-los para o caminho da salvação. Uma vez convertido, o cristão deveria se distanciar desse mundo sujo.

O dever do cristão é afastar-se completamente desse mundo, renegá-lo como criação do diabo e seus agentes. A intervenção nesse mundo/sociedade perdida tem que ser espiritual, através da conversão pessoal de cada homem. “Converta-se o homem e a sociedade se transformará”, é a máxima pietista e individualista que permearia a ética social do protestantismo brasileiro, na sua primeira fase. Os problemas sociais, como a fome, a miséria e a corrupção são frutos do pecado individual, portanto devem ser resolvidos através da mensagem evangélica que atinge e transforma as almas e não com um programa político-estrutural para a sociedade (SILVA, 1996, p. 134).

Ainda que houvesse já alguns movimentos de representatividade política e de participação nos mecanismos de Estado — como aqueles resultantes da relação entre Martha Watts e Prudente de Moraes —, a relação com a política era geralmente de conformidade às normas e à legalidade (SILVA, 1996, p. 136). A correção civil remetia na maioria dos casos menos a um engajamento político ativo e mais a uma obediência e conformidade moral — o que não se distancia tanto das metas higienistas desta época.

Foi assim que a estreita relação que a psicanálise teve com as políticas de Estado na primeira metade do século XX não parece ter constituído um fator de atração aos movimentos protestantes.

Mas, foi justamente o envolvimento da psicanálise com o higienismo mental (em sua versão anos 50 da “personalidade delinqüente” em áreas como a psicologia e a medicina legal) que serviu de solo fértil para uma aproximação deste saber junto aos pensadores, teólogos e sacerdotes católicos e protestantes.

As décadas de 1930 e 1940 formaram o palco de um conjunto de movimentos afins, mas pouco explorados na literatura histórico-antropológica em termos de suas relações com os movimentos protestantes brasileiros. Viu-se neste período uma ampla difusão da sexologia e os primeiros esforços de popularização da psicanálise e de oficialização da psicologia. Sobre estes três pode-se citar, como exemplos: a inclusão no calendário brasileiro do “Dia do sexo”, criado para ressaltar as campanhas de educação sexual; o lançamento, na mesma época, da

coleção “Freud ao alcance de todos”, da editora Calvino, as obras e os esforços literários e radiofônicos de Gastão Pereira da Silva (Cf. RUSSO, 2002, p. 23-28); e a primeira tentativa de organização de um curso profissionalizante de psicologia, que enfrentou forte resistência da Igreja Católica.

No cenário internacional cresceu a aceitação da psicanálise nos países protestantes, surgindo com isto movimentos e instituições religiosas que se tornaram famosas, voltadas para os saberes e práticas psicológicos e psicanalíticos — como aqueles já citados da ACPE, nos Estados Unidos e do “City Temple Psychological Clinic”, do pastor metodista Leslie Dixon Weatherhead, na Inglaterra. Nos Estados Unidos, como já vimos com Gregory Zilboorg, esta época foi marcada por uma grande popularização da psicanálise e da discussão entre psicanálise e religião, tanto entre o público leigo, quanto dentro das duas grandes associações nacionais psicanalíticas e psiquiátricas.

Além disso, deve-se levar em conta que o grande número de missionários que vinham ao Brasil permitiu um acompanhamento eficaz, pelos movimentos protestantes brasileiros, das principais polêmicas, discussões e acontecimentos nos campos religiosos da Europa e dos Estados Unidos. Isto pode ser observado, por exemplo, numa consulta rápida aos arquivos do Seminário Presbiteriano de Campinas, fundado em 1888, onde podemos ver vários periódicos protestantes do início do século nos quais aparecem, ainda que de forma esporádica, temas ligados diretamente à psicologia e à higiene mental. A formação teológica no Brasil seguia na época os moldes dos seminários norte-americanos os quais, como já foi explicitado nos tópicos anteriores, mantinham um certo número de disciplinas voltadas para a psicologia (sua aplicabilidade na educação e no aconselhamento pastoral) e para a medicina higienista.

No Rio de Janeiro, a forte ligação com os médicos de renome da época, como Juliano Moreira e Arthur Ramos, manteve a formação em psicanálise num circuito estritamente médico e avesso às tentativas de popularização deste saber, como aquelas feitas por Gastão Pereira da

Silva (RUSSO, 2002, p. 19). Mas em outros territórios brasileiros um atravessamento marcante entre o meio cristão e os campos da medicina e da psicologia pôde ser observado.

Isto pode ser bem visualizado no caso da instituição da psicologia científica e da psicanálise no Rio Grande do Sul, cujo processo reuniu esforços tanto dos médicos positivistas, quanto de grupos religiosos católicos e protestantes desde a década de 1930. Assim, neste processo, o metodista Oscar Machado da Silva (que tinha forte ligação com os behavioristas norte-americanos Edward Lee Thorndike e John B. Watson) foi o primeiro professor de psicologia da Universidade de Porto Alegre<sup>19</sup>, em 1943. Em sua aula inaugural, ele já vinculava o papel social civilizador da psicologia a um discurso fortemente enviesado pela visão teológica (GAUER e GOMES, 2005, p. 23).

Seu sucessor Décio de Souza mantinha contatos com a escola alemã da psicologia da gestalt e, a partir do final da década de 1940, tornou-se um dos grandes representantes da escola kleiniana no Rio de Janeiro. Ao deixar sua vaga de Porto Alegre, indicou-a para o psiquiatra católico tomista Victor de Britto Velho, que já o auxiliava na disciplina e que ensinava psicanálise de modo crítico, sem abrir mão de sua perspectiva cristã. Desde o final da década de 1940, Victor de Britto Velho difundiu entre seus alunos as obras de estudiosos de psicanálise como Joseph Nuttin e Roland Dalbiez (GAUER e GOMES, 2005, p. 28). As vertentes cristãs de difusão e invenção da psicanálise no Rio Grande do Sul fortaleceram-se ainda mais a partir da década de 1950 e continuam representativas no âmbito nacional até os dias atuais. Tais vertentes deste Estado participam ativamente, por exemplo, do movimento atual de difusão e releitura da obra de Oskar Pfister e da sua correspondência com Freud. De modo geral, entretanto, foi na segunda metade do século XX que se produziu de forma mais explícita — mas ainda minoritária — uma aceitação progressiva das ciências “psi” e, especificamente, da psicanálise no meio protestante brasileiro.

---

<sup>19</sup> Que se tornou mais tarde a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Também no meio católico brasileiro, a consolidação de investimentos na psicanálise — seguindo as posições européias e norte-americanas — ocorreu de forma mais intensa e explícita somente a partir da década de 1950.

Na primeira metade do século XX, os católicos brasileiros pareciam ir ao encontro dos posicionamentos de Roma em relação à psicanálise — como vimos anteriormente, com relação às cruzadas anti-panssexualistas do padre Agostino Gemelli, ex-aluno de Kraepelin. Bastante influente no meio intelectual e político, a Igreja Católica se contrapôs fortemente à criação, no Rio de Janeiro, do primeiro curso de psicologia em 1932. Este, por sua vez, devia-se ao surgimento do Instituto de Psicologia da Secretaria do Estado de Educação e Saúde Pública, organizado pelo polonês Waclaw Radecki. Avessos ao estudo “materialista” da mente humana proposto por Radecki, a Igreja e os intelectuais católicos exerceram forte resistência ao novo curso (RUSSO, 2002, p. 35). Ainda assim, pôde-se ver alguns casos de inserção da psicologia neste meio, como aquele da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Instituto Sedes Sapientiae, criado em 1933 por membros da Igreja Católica e voltado para o público feminino. Longe de ser dúbia, esta estratégia da Igreja era antes um esforço em duas frentes: frear o crescimento da visão materialista da ciência e reconquistar a intelectualidade brasileira apresentando uma visão humanista de ciência. Tratava-se já naquele momento da busca por uma “boa psicologia”.

Num outro campo de batalhas, os psiquiatras brasileiros — que, no final do século XIX, apoiavam os ideais republicanos e a laicização do Estado e confrontavam-se freqüentemente com as madres das Santas Casas de Misericórdia — mantiveram no século XX uma visão pejorativa das questões religiosas. Tal como Freud e a grande maioria dos psiquiatras do final do século XIX, eles tomavam os fenômenos religiosos como fonte de patologias e entrave ao processo civilizatório do povo brasileiro.

Somando a postura católica à pietista anti-política do protestantismo veremos um quadro difícil para os cristãos que investiam no mundo psiquiátrico neste período, ainda que seus estilos de vida pudessem ir ao encontro daqueles “civilizados” que tanto buscavam os higienistas.

Para o grupo menor de psiquiatras-psicanalistas engajados em alguma religião cristã restava a opção entre o discrição/anonimato ou a discriminação/exclusão da vida acadêmica e/ou eclesiástica. É assim que vemos, entre os poucos registros no meio acadêmico desta época, personagens discretos, inseridos neste meio sem polemizá-lo com temas religiosos e inseridos no meio religioso sem polemizá-lo com temas “psi”; uma tensão até hoje hegemônica nas faculdades de medicina e nos seminários.

Pôde-se ver o quanto a intensificação das relações bélicas entre ciência e religião — e entre estas e o Estado Moderno — marcou e marca até hoje nossos modos de ver e de problematizar este tema dentro da academia e constitui também o solo fértil para as surpresas e indignações dos psicólogos e psicanalistas seculares frente à difusão contemporânea destes saberes nos meios religiosos. Se observarmos, por exemplo, a história das sociedades psicanalíticas brasileiras vinculadas à ABP contadas pelas próprias em seus sites oficiais, veremos um grande silêncio em relação aos investimentos religiosos ou ainda aos movimentos de popularização da psicanálise e de defesa da análise leiga anteriores à profissionalização da psicologia. No meio cristão, entretanto, as relações com a psicanálise tornaram-se cada vez mais difundidas e diversificadas a partir da década de 1950, formando um circuito paralelo que constitui a base dos polêmicos movimentos contemporâneos.

### **3.3 A segunda metade do século XX: a psicologização do plano religioso e a cristianização do plano psíquico no mundo cristão**

Após a Segunda Guerra, a atenção americana em geral, e missionária (católica e protestante) em particular, se volta para a América Latina, impulsionada pelo novo papel internacional americano, pela importância estratégica do

“hemisfério ocidental”, e pela mão-de-obra missionária deslocada após o fechamento da China (FREESTON, 1994, p. 72).

No Brasil, pode-se ressaltar neste período a figura do jornalista presbiteriano Roque Theóphilo, que manteve programas de rádio desde 1956 e cujo programa “O amigo psicólogo” criado em 1963, foi apresentado em emissoras televisivas como a Tupi-Difusora, a TV Cultura e a TV Excelsior, permanecendo no ar na Rádio Bandeirantes até meados de 1980. Theóphilo trabalhou também na Universidade Mackenzie, criando lá um serviço de orientação vocacional.<sup>20</sup>

Outro caso paulista e também presbiteriano mais ligado ao campo médico foi o de Odon Ramos Maranhão, professor de medicina legal da Faculdade de Direito da USP e um dos fundadores do Seminário Presbiteriano Conservador, na cidade de São Bernardo do Campo, em 1953. Maranhão foi um dos responsáveis, no Brasil, pela difusão no meio jurídico da noção de “personalidade delinqüente”, como definida por psicanalistas como o austríaco August Aichhorn. Escreveu em 1962 o livro *Curso Básico de Medicina Legal*, que se tornou uma referência nacional e que vem sendo reeditado até os dias atuais<sup>21</sup>. Nele, Maranhão trouxe uma concepção psicanalítica da delinqüência, baseada na má formação do complexo de Édipo, mantendo em seus escritos um diálogo com as principais teorias psicanalíticas de sua época, inclusive a kleiniana, bastante difundida e aceita na décadas de 1960 e 1970.

No campo religioso, apesar de ter ministrado cursos e publicado artigos em revistas de teologia, Maranhão manteve-se restrito ao papel social da igreja, sem aprofundar-se numa discussão teológica da interioridade psicanalítica, como muitos vinham fazendo na Europa e nos Estados Unidos desde Oskar Pfister. Neste sentido, a igreja era vista como um poderoso instrumento civilizatório, capaz de promover, desde que voltada para o amor verdadeiro, o

---

<sup>20</sup> Os dados aqui expostos foram encontrados nos arquivos da Universidade Mackenzie e no site <http://www.psicologia.org.br>, acessado em 19 de novembro de 2005.

<sup>21</sup> Cf. Maranhão, O. R. (1962), p. 69. Sobre Odon Ramos Maranhão, tomo como referência os arquivos da Faculdade de Direito da USP e da Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, em São Paulo.

bom desenvolvimento edipiano do indivíduo. O papel da educação é aqui central e, em alguns trechos de seus escritos, ela é tomada como sinônimo de psicoterapia.

A consideração do plano religioso menos em seus aspectos teológicos e mais em seus aspectos mundanos (ou sócio-psicológicos) vai ao encontro do modo dessacralizado e cientificista com que Odon Ramos Maranhão se dirigia à psicanálise. Apesar de sua leitura deste saber aproximar-se de um higienismo mental já conhecido no meio religioso protestante, ele parece ter mantido uma distância sistemática entre os dois campos.

Tal postura pode ser melhor compreendida ao considerarmos as diferenças próprias às relações entre ciência e religião em cada campo. Se, por um lado, a difusão dos discursos psicológicos e psiquiátricos do higienismo mental atravessaram — ainda que tensamente — os seminários teológicos ao longo da primeira metade do século XX, por outro lado, a direção inversa, do meio letrado intelectual em relação ao campo religioso, não obedeceu às mesmas tendências, mantendo um abismo reforçado pela estigmatização e desqualificação de quaisquer esforços intra ou extra acadêmicos neste sentido. Em outras palavras, enquanto no campo religioso pôde-se ver um conjunto tenso — e ainda minoritário, é importante dizer — de relacionamentos com a ciência, no campo acadêmico, diferentemente, as tensões deram lugar a um silêncio ou evitação, sob o risco da perda de respaldo científico e de prestígio acadêmico.

Assim, a postura sustentada por Odon Ramos Maranhão (tanto quanto aquela do psiquiatra e católico José Leme Lopes, no Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil, na cidade do Rio de Janeiro) de ocupar publicamente um lugar de destaque no campo médico e no meio religioso foi um marco para a época, servindo de fator motivador<sup>22</sup> para que muitos médicos cristãos (e, na década de 1970, também para os psicólogos cristãos) assumissem publicamente seus investimentos na ciência e na religião.

---

<sup>22</sup> Como veremos mais adiante, no relato do psiquiatra cristão Uriel Heckert, um dos fundadores do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos, em 1976.

No meio católico, esta mudança pôde ser claramente observada com a criação, em 1953, do curso de psicologia na Pontifícia Universidade Católica (PUC-RJ). Tratava-se então de uma busca pela “boa psicologia” (RUSSO, 2002, p. 37), que teve desde o início uma forte influência psicanalítica. Um personagem relevante para esta abertura à psicanálise no curso de psicologia da PUC-RJ parece ter sido o padre húngaro Antonius Benko.<sup>23</sup> Foi a partir de 1957, quando o padre Benko assumiu o Instituto de Psicologia Aplicada da PUC/RJ, que a psicanálise foi oficializada como disciplina no curso de psicologia. Foi também sob a direção dele que o curso deslocou-se da Santa Casa para o campus da Gávea.

O curso, entretanto, só foi reconhecido na década seguinte devido à morosidade administrativa em regulamentar a profissão do psicólogo em nosso país, o que só aconteceu em 1962.

É importante lembrar que na década de 1930 a Igreja Católica havia se posicionado ativamente contra a formação de um curso de psicologia inspirado, na época, pela vertente psicológica norte-americana e pelos investimentos nos testes psicológicos e na seleção e orientação profissional. A mudança da Igreja Católica brasileira está atrelada a pelo menos dois aspectos relevantes. O primeiro refere-se à abertura progressiva da igreja em relação à modernidade, a partir da década de 1910, visando conquistar a elite brasileira e reafirmar seu lugar político na relação com o Estado.

Dá-se então a tentativa de reconquistar as elites: Páscoa dos militares, que abandonarão rapidamente as águas positivistas para se “catolicizar”, instituição dos capelães militares, Páscoa dos universitários, fundação das Universidades Católicas (...). Novo tipo de articulação entre a modernidade (Iluminismo, a razão, a ciência) e o juridismo autoritário tradicional. No fundo, o advento de certa versão da modernidade kantiana, possivelmente ilustrada pela figura de Pio XII, o qual, em razão de suas constantes intervenções em congressos científicos celebrados em Roma, tornou o

---

<sup>23</sup> Sobre o padre Antonius Benko, agradeço aqui as informações cedidas por Ana Maria Jacó-Vilela (Coordenadora do projeto “Memória e História da Psicologia no Brasil: o caleidoscópio institucional”, do Instituto de Psicologia da UERJ). Um estudo mais detido de sua importância na história da psicologia brasileira foi realizado pelo Conselho Federal de Psicologia, através do “Projeto Memória da Psicologia Brasileira”, com coordenação geral de Ana Maria Jacó-Vilela – IP/UERJ — com a produção de um vídeo-documentário intitulado “Padre Benko no Brasil: Sua Contribuição à Psicologia”, resultado das pesquisas de uma equipe formada por Antônio Carlos Cerezo (coord), Jessé Guimarães da Silva e Ana Paula M. Bittar.

pensamento da Igreja presente nos problemas da cultura moderna sob a forma de pronunciamentos autoritariamente definidores. (SANCHIS, 2005, p. 24)

A esse respeito vale ainda dizer que, apesar da maior proximidade com a ciência, a postura autoritária de Pio XII aliava-se também a uma moral rígida que não abria muitos espaços para a flexibilização necessária a qualquer aproximação que se pretendesse com a psicanálise. Entretanto, sua já citada participação em dois congressos de psicologia serviu de motivador para muitos membros do clero, inclusive no Brasil.

O segundo aspecto refere-se ao conjunto de transformações da Igreja Católica na Europa, a partir do final da Segunda Guerra Mundial, que resultou num amplo processo de renovação na década de 1950 e guiou, na década seguinte, as proposições do Concílio Vaticano II. A relação com a psicanálise mudou consideravelmente. As campanhas judeofóbicas e anti-pansexualistas das décadas anteriores — consideradas uma página infeliz da história do catolicismo — desapareceram, surgindo então uma postura simultânea de silêncio, de reserva, e de relativa convivência do papa Pio XII com relação aos sacerdotes que se envolviam com este saber.

Além disso, o processo de renovação instaurado a partir da década de 1950 tornou a Igreja Católica cada vez mais aberta para a consideração da dimensão psíquica da conduta humana e da fé cristã. Conforme nos mostra Pierre Sanchis, um grande marco neste sentido foi o livro *A lei de Cristo*, do padre Häring, amplamente difundido e aceito no meio eclesiástico, que representava uma alternativa à moral “legalista, externalista e extrínseca” (SANCHIS, 2005, p. 28) vigente até então, rumo a uma harmonização entre a ética cristã católica e a interioridade subjetiva. Resenhado na *Revista Eclesiástica Brasileira* em 1957 e traduzido em 1960, o livro de Häring entusiasmou vários membros do clero no Brasil e no mundo, exercendo também uma forte influência no Concílio Vaticano II.

É significativo o fato de que Häring, durante o Concílio Vaticano II, tenha sido o secretário da comissão de redação do famoso “Esquema XIII”, documento não previsto na preparação oficial do Concílio, mas que um grupo de bispos do Terceiro Mundo liderado por d. Helder Câmara sempre solicitara.

Este texto sobre as relações da igreja com “o mundo de hoje” se tornaria a Constituição *Gaudium et Spes* (SANCHIS, 2005, p. 29).

A principal marca da Constituição *Gaudium et Spes* é a abertura que ela oferece em relação aos saberes seculares da ciência. Pierre Sanchis (2005) analisa com clareza o modo como estas novas diretrizes foram bem recebidas no meio católico brasileiro.

Uma restauração cuja necessidade era urgente no Brasil, se acreditarmos no testemunho de frei Cláudio, carmelita holandês que mais tarde se engajaria em uma experiência de psicologia pastoral: “Quando cheguei ao Brasil em 1950, no âmbito da Igreja a convivência era muito sacralizada, uniformizada, sem mudanças (...) o sujeito tinha pouca chance de emergir”. Nessa entrevista realizada em setembro de 2001, ele explicita que por “sujeito” entende “as condições de abertura para identidade, autonomia, solidariedade, condições sem as quais (...) não pode se afirmar”. Assim, continua o depoimento, tomou-se consciência de que, para essa feliz restauração do “Homo christianus”, era necessária a competência das ciências do homem (SANCHIS, 2005, p. 29).

Apesar de a Igreja Católica ter se direcionado à elite intelectual brasileira desde meados da década de 1910, foi somente nas décadas de 1950 e 1960 que ela de fato operou internamente uma abertura progressiva na formação teológica em relação às ciências seculares. Esta abertura constituiu o solo fértil para várias experiências de aproximação do clero com a sociologia, a psicologia e a psicanálise, o que foi ainda mais intensificado após o golpe militar, em 1964.

É preciso ter claro o quanto estas transformações deixavam os católicos liberados a investir nas questões sociais e políticas deste período. Neste sentido, a relação com uma interioridade subjetiva e com as questões sociais emergentes nas zonas rurais e urbanas foram freqüentemente unificadas em um mesmo movimento progressista, o que marca uma diferença importante acerca das formas de produção da psicanálise nos circuitos cristãos paralelos e nos circuitos acadêmicos em geral.

No que se refere especificamente à difusão da psicanálise, destaca-se o papel do padre Malomar Lund Edelweiss, que fez em 1953 um curso de “psicanálise didática” em Viena<sup>24</sup>,

---

<sup>24</sup> Vale dizer que Edelweiss teve consentimento de seu bispo, Edênio Vale. Este, por sua vez, criou em São Paulo o campo ainda atual da “psicologia da religião”.

com Igor Caruso.<sup>25</sup> Por criticar as posições de Freud em relação à religião, Caruso teve uma boa aceitação no meio cristão brasileiro.

Em 1956, Edelweiss fundou o Círculo Brasileiro de Psicologia Profunda — chamado pouco depois de Círculo Brasileiro de Psicanálise — e, em 1963, fundou o Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (Cf. SANCHIS, 2005, p. 30). Visitou também no mesmo período o Rio Grande do Sul, incentivando a fundação lá de um outro Círculo Psicanalítico e expandindo ainda mais a proposta de Igor Caruso. Com isto, Edelweis ajudou a organizar e fortalecer no sul o movimento dos psicanalistas leigos, do qual participavam vários sacerdotes e cristãos católicos e protestantes, que hoje é também conhecido como movimentos ou grupos “carusianos” (Cf. GAUER e GOMES, 2005).

Pierre Sanchis (2005) aponta em seu artigo outros dois movimentos ligados ao ensinamento da psicanálise: um primeiro dos jesuítas, que criaram em 1966 o curso *Christus Sacerdos*, na cidade gaúcha de São Leopoldo, com ênfase psicanalítica; e o segundo dos carmelitas ex-alunos do curso de São Leopoldo, que criaram, em 1972, em Belo Horizonte, o Centro de Integração Psicoteológica, aberto inicialmente a religiosos e, posteriormente, também a leigos.

É preciso destacar que importantes obras, para além de *A lei de Cristo*, do padre Häring, foram traduzidas ou difundidas neste período. Assim, na década de 1960 livros como *Psicanálise e Religião: Freud e Jung*, de Erich Fromm e o livro póstumo de Gregory Zilboorg, *Psicanálise e religião*, tornaram-se amplamente difundidos no Brasil. E entre os autores brasileiros, Gastão Pereira da Silva teve suas obras reeditadas pela Editora Itatiaia no final desta década. Um de seus livros *Deus e a angústia humana* tornou-se mais uma

---

<sup>25</sup> Quanto à difusão dos trabalhos de Pfister no Brasil, é importante dizer que o fato de sua correspondência com Freud somente ter sido publicada em 1963 e traduzida para o francês em 1966 contribuiu para que este autor tenha sido pouco conhecido no contexto brasileiro em seus esforços cristãos de leitura da psicanálise. Suas cartas foram traduzidas e publicadas no Brasil apenas recentemente, em 1998, por uma editora cristã (Editora Ultimato) e pelo trabalho da psicanalista Karin H. K. Wondracek, representante do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos do Rio Grande do Sul.

referência da época para a relação entre psicanálise e religião. Na década de 1970 foi a vez do livro *O evangelho à luz da psicanálise*, expondo a visão católica da psicanalista lacaniana Françoise Dolto, publicado pela editora Imago — a mesma editora que organizou a tradução das *Obras Completas*.

Nas décadas de 1960 e 1970 a experiência mexicana de Cuernavaca tornou-se bastante conhecida nos meios católico e protestante brasileiros, ajudando a tornar freqüente a discussão sobre as relações possíveis entre psicanálise e religião.

A vida acadêmica brasileira da década de 1960 viu ainda a influência do vienense Viktor Emil Frankl, com sua “logoterapia”. É verdade que esta influência já era observada na década anterior com a vinda para o Brasil de Igor Caruso. Em 1948, Frankl proferiu uma conferência em Viena, lançada em forma de livro sob o título *A presença ignorada de Deus* (FRANKL, 1992). A versão brasileira deste livro, de 1992, apresenta uma lista de referências internacionais à logoterapia organizada por Izar A. de Moraes Xausa, onde constam dois capítulos de Emílio Mira y López (um dos grandes nomes da história da psicologia no Brasil) publicados em Buenos Aires nas décadas de 1950 e 1960: “La psicoterapia existencial de Frankl”, de 1955; e “La logoterapia de Viktor E. Frankl”, de 1963.

A influência do espanhol Emílio Mira y López na psicologia brasileira deve-se principalmente a seu envolvimento com o Instituto de Seleção e Orientação Profissional em 1947, dois anos depois de sua primeira visita ao país (JACÓ-VILELA, 1999, p. 251). Entretanto, com sua produção numerosa em torno de temas variados da psicologia, é difícil analisar o lugar ou relevância que ele dava à logoterapia de Frankl.

Além deste autor, constam também vários outros autores e inúmeras publicações argentinas, espanholas, mexicanas e brasileiras (estas últimas principalmente a partir do final da década de 1960).

Para além das variações de influência psicanalítica, como a logoterapia, veremos também aquelas que pleiteiam para si o lugar e o nome de psicanálise. Paralelas em sua grande maioria e renegadas num período onde a psicanálise era ainda um campo hegemonicamente médico, estas variações irão compor uma história de lutas pela regulamentação da profissão de psicanalista na década de 1970, lideradas pelo movimento cristão ecumênico do Centro de Debates e Estudos de Psicanálise (CADEP) e sua Escola Superior de Psicanálise (ESP).

Entretanto, antes de adentrar neste circuito paralelo, extra-acadêmico, é necessário analisar de forma mais detida o modo como a psicanálise, o Estado e o cristianismo se produziram e se atravessaram em meio às transformações culturais que marcaram a segunda metade do século XX. Centro aqui as atenções àquelas transformações do meio acadêmico e da parcela cada vez mais “moderna” e “psicologizada” das camadas médias e da elite.

### **3.4 Psicanálise, cristianismo e modernização no Brasil: algumas variações da segunda metade do século XX**

No final do século XX, viu-se formar uma variedade crescente de investimentos cristãos na psicanálise ou contra ela, redirecionando suas bases teórico-conceituais, ressignificando temas e conceitos específicos, realocando as ferramentas clínico-interventivas etc. Mas esta variedade de investimentos tem sua raiz nas transformações sociais que sucederam a Segunda Guerra Mundial.

Neste sentido, é preciso analisar o modo como foram transformados neste período os lugares do Estado, da academia, da psicanálise e dos movimentos cristãos. Da mesma forma, é preciso analisar como estas instituições sociais passaram a se relacionar com o povo — este eterno “outro” de nós mesmos.

A primeira marca relevante desta época é a da esperança de uma modernização iminente. Nas décadas de 1950 e 1960 novas e velhas formas de política (o humanismo, o nacionalismo, o fortalecimento do partido comunista), de economia (o desenvolvimentismo, o crescimento e

modernização do parque industrial), de trabalho (o crescimento do operariado e do trabalho sindicalizado), de consumo (uma grande importação de bens e estilos norte-americanos) de mídia (a televisão, a indústria cinematográfica) dentre outras davam às grandes cidades a forte impressão de uma rápida modernização — o que sustentava o valor político da famosa expressão de J. Kubitschek: “cinquenta anos em cinco”.

Junto a isso, uma também rápida migração para as cidades de uma ampla parcela da população rural — 24% da população rural na década de 1950, 36% na década de 1960 e ainda maior na década de 1970, com 40% da população rural migrando para as áreas urbanas (MELLO e NOVAIS, 1998, p. 581) — fazia eclodir uma nova e complexa dinâmica urbana. As questões sociais em torno do “povo” brasileiro foram alvo de investimentos políticos diferenciados com o fortalecimento de ideais modernizadores liberais e comunistas, assim como investimentos político-econômicos como os do desenvolvimentismo e do Estado de Bem-Estar Social. Em todas estas formas, cabia ao Estado conferir as condições necessárias para a industrialização, tanto quanto cabia a ele, através dos sindicatos, organizar politicamente os trabalhadores brasileiros enquanto classe proletária — considerados de maneira geral como heterogêneos, individualistas e incapazes de organização política unificada.

Se no período entre-guerras era preciso sublimar os instintos primitivos do povo, no período pós-Segunda Guerra estes investimentos civilizatórios conviveram cada vez mais com a valorização de uma outra ordem, menos abstrata e mais pragmática: a ordem da economia e do trabalho. Cada vez mais era preciso educar, informar, capacitar para o mercado ou conscientizar para desalienar o trabalhador. Em todas as variações o personagem principal é o mesmo: o Estado.

No meio acadêmico os estudos da recente sociologia, da medicina, da educação da arte e outros refletiam essa dupla sensação de um país que se propunha entrar rapidamente no

“primeiro mundo” e de uma vida social urbana cada vez mais tensa e problemática. No pensamento sociológico, uma mistura de crítica social liberal e comunista produziam formas diferentes de qualificar negativamente o povo: entre o caipira atrasado, analfabeto e sem qualificações para o trabalho na indústria, por um lado, e o trabalhador explorado, alienado, passivo e incapaz de organizar-se coletivamente sem a ajuda do Estado, por outro. De qualquer forma, estas “massas dominadas”, “pobres”, “trabalhadoras” foram definidas nas décadas de 1950 e 1960 em grande parte em conformidade com os moldes produzidos na Primeira República.

Como nos mostram Sader e Paoli (1986), para os sociólogos e os anarquistas deste período, a massa passiva e heterogênea dos trabalhadores só poderia alcançar uma organização de classe, ativa e civilizada através da mediação do Estado. E a intervenção do Estado junto aos sindicatos no período getulista parecia confirmar este pensamento.

Em um sentido bem preciso — como efeito de poder —, o sucesso da ação do Estado produzia a verdade das intuições e teses do pensamento autoritário sobre a fraqueza, a apatia e o particularismo não-político da elaboração cultural das classes populares. Nesse sentido, o poder deste imaginário, exercido agora pelo Estado, tendeu a se tornar a própria realidade e a questão da conotação negativa (econômica, cultural e política) da heterogeneidade das classes populares — diante de uma homogeneidade necessária — iria adentrar pelos meandros do integralismo (anos 30), das reformulações do comunismo (anos 40 e 50), do pensamento nacionalista (ISEB, anos 50) e, finalmente, do aparato conceitual das ciências sociais, quando os pensadores acadêmicos tentaram produzir o seu próprio retrato das classes populares (SADER e PAOLI, 1986, p. 47).

No que se refere à relação entre as transformações sociais e as produções intelectuais, vale dizer que a psicanálise continuou, neste período, a operar no meio intelectual brasileiro uma tendência em direção às visões “psicologizadas” das questões sociais, o que pode ser observado, por exemplo, na obra do francês Roger Bastide — como analisada por Duarte (2000; 2005) —, que permaneceu no Brasil de 1938 a 1954 e tornou-se um personagem importante no campo nascente das ciências sociais brasileiras.

Duarte (2000) analisa a relação entre a antropologia e a psicanálise como formadora de dois grandes regimes históricos: o primeiro situado entre as décadas de 1920 e 1940, com os projetos civilizatórios higienistas e a forte ligação entre Arthur Ramos e Roger Bastide e com uma explícita utilização da psicanálise para analisar os fenômenos culturais; e um segundo, a partir da década de 1970, com os trabalhos de Gilberto Velho e Sérvulo Figueira, no qual a psicanálise “passa de um instrumento de civilização e educação para sintoma de uma ‘civilização’ de algum modo já ocorrida (sob a etiqueta da ‘modernização’)” (DUARTE, 2000, p. 116).

Quanto às décadas de 1950 e 1960, Duarte as denomina “o grande interregno” no que se refere às relações entre a psicanálise e a antropologia. Este período pode ser melhor entendido ao analisarmos a mudança de postura de Bastide, afastando-se dos projetos civilizatórios de Arthur Ramos e aproximando-se de uma versão propriamente academicista de utilização da psicanálise.

Deve-se ressaltar aqui que a psicanálise aí evocada é fundamentalmente uma ‘ciência’ com aportes ‘metodológicos’ considerados importantes para a sociologia. Desaparece todo conteúdo programático ou ontológico (relativo ao ‘pensamento’ humano, por exemplo) e permanece apenas uma estratégia de pesquisa, útil para a nova racionalidade profissional em afirmação (...) (DUARTE, 2000, p. 125).

Não apenas no meio antropológico, mas também no meio médico-psiquiátrico a psicanálise deste período passou por um afastamento em relação ao Estado e aos projetos políticos para o povo brasileiro.

Dentre os poucos investimentos médicos na psicanálise ainda visceralmente ligados às políticas sociais do Estado estava a medicina legal. Nela as questões sociais deste período assumiram ainda formas patológicas e psicopatológicas muito próximas àquelas do higienismo das décadas anteriores, principalmente na medicina legal. Mas este era ainda um campo tenso na medida em que, como mostra muito bem Marisa Corrêa (1998), o campo

médico da época mostrava-se avesso às vertentes ditas culturalistas que marcaram o período do entre-guerras.

Nos campos do direito penal e da medicina legal brasileira, muitos viam a psicanálise como um saber ainda abstrato e pouco útil à criminologia. Esta posição, tal como analisada por Corrêa, pode ser visualizada na reprodução que a autora faz do discurso de Nelson Hungria, no Segundo Congresso Latino-Americano de Criminologia, em 1941.

Sobretudo, é preciso distinguir inteiramente o Direito Penal, em suas aplicações práticas, das ervas daninhas de hipóteses mais ou menos gratuitas que andam por aí com o rótulo de ciência, como a endocrinologia, a caracteriologia e a psicanálise. Os médicos e biólogos não podem exigir dos juristas que adotem os seus pontos de vista, enquanto estes não estiverem plenamente comprovados. (...) O biopsicograma de Kretschmer poderá servir à Psiquiatria, mas não à Criminologia. Por outro lado, não há de ser por intermédio do simbolismo em torno do inconsciente que se deverá explicar o fenômeno da delinqüência. Os psicanalistas, fazendo abstração do terreno da predisposição que provém do plasma germinal, imaginaram o complexo de Édipo, mas não explicam porque tal complexo impele certos indivíduos ao crime e outros não (CORRÊA, 1998, p. 244).

A postura de Nelson Hungria é analisada por Marisa Corrêa como ligada a um processo de deslocamento que, a partir da década de 1940, afasta progressivamente os médicos da participação na elaboração das leis.

No meio psiquiátrico a psicanálise permaneceu amplamente difundida, mas deslocando-se também cada vez mais das políticas de Estado para o campo particularizado da clínica. É possível que um marco importante neste sentido tenha sido o reconhecimento, na década de 1950, das sociedades psicanalíticas de São Paulo e do Rio de Janeiro — a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em 1951, e as duas sociedades psicanalíticas do Rio de Janeiro: em 1955 a Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro e em 1957 a Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro. Este reconhecimento internacional trouxe para os nossos psicanalistas o respaldo de que precisavam para formar e clinicar.

Não se pode deixar de considerar os esforços diversos, nas décadas de 1950 e 1960, no sentido de desvincular a psicanálise do próprio campo médico. Vale lembrar que, por um

lado, a formação de psicanalistas “leigos” foi uma questão tensa no interior mesmo das sociedades psicanalíticas reconhecidas pela IPA. Principalmente no Rio de Janeiro, esta tensão culminou na primeira tentativa de regulamentar a profissão, restringindo-a, então, aos médicos. Como resposta, esta tentativa obteve o já citado Aviso Ministerial 257, de 1957.

Por outro lado, pôde-se ver neste período a produção de investimentos paralelos e independentes destas sociedades psicanalíticas. É no interior da própria Igreja — antes aversiva às formas científicas da medicina, da psicologia e da psicanálise — que veremos um redirecionamento importante.

### **3.5 Dentro e fora da academia: os circuitos cristãos de investimento na psicanálise nas décadas de 1950 e 1960**

No meio cristão em geral, as décadas de 1950 e 1960 foram marcadas por grandes movimentos de transformação. No meio católico observa-se uma maior abertura para as questões sociais e subjetivas do cristianismo, o que preparou o terreno para o Concílio Vaticano II. Ainda que tenha sido forte neste período a postura hegemonicamente conservadora da Igreja, ele também foi o palco do surgimento de circuitos menores, progressistas, voltados para as questões sociais emergentes no meio urbano e rural, tanto quanto para as questões subjetivas da fé-cristã.

Os movimentos sociais surgidos após a Segunda Guerra traziam para a sociedade brasileira em geral uma nova ordem, ou anti-ordem, anti-razão, anti-tradição etc. no sentido de uma contraposição ao conservadorismo e às instituições tradicionais. Trata-se de um período onde toda a sociedade e o que ela havia produzido até então estava sendo questionado e uma busca intensa por novos caminhos firmava-se progressivamente.

Neste espírito também se embrenharam — ainda que muitas vezes como minoria rebelada — pensadores e sacerdotes católicos e protestantes. As versões socialistas e humanistas/subjetivistas já se faziam sentir no final da década de 1940. Uma das grandes

expressões disto era o discurso crescente em torno da “Era de Aquário”, que se expandia já na década de 1950 e que tomaria conta da Europa ocidental e dos Estados Unidos na segunda metade da década de 1960.

Um exemplo claro deste movimento foi a ampla difusão internacional e nacional que teve, nestas duas décadas, as várias obras de Aníbal Vaz de Melo, como *O Evangelho à luz da astrologia*, *Sinais dos tempos*, *A era do aquário* e *Cristo, o maior anarquista de todos os tempos*.<sup>26</sup> Este último é um claro manifesto anti-hierarquia, pautado numa releitura do Novo Testamento, e foi amplamente difundido no meio cristão progressista<sup>27</sup>.

Entre os comentários que estes livros traziam,<sup>28</sup> encontram-se elogios de personagens de renome na literatura e na academia — como Montero Lobato, Clarice Lispector, Pietro Ubaldi e Helena Antipoff —, além de inúmeros personagens de altos postos eclesiásticos e militares.

Reproduzo aqui alguns trechos destes comentários:

Mas, em resumo: se a doutrina pelo distinto mestre e amigo, baseada nas lições de Jesus e tão brilhantemente exposta em sua obra, é o Comunismo, devo confessar-lhe que sou comunista — [General Dilermando de Assis, trecho de comentário sobre o livro *Cristo, o maior anarquista de todos os tempos*] (MELO, 1956, p. 9).

Aníbal Vaz de Melo, com a publicação de *Cristo, o Maior dos Anarquistas*, merece a consagração de todos os brasileiros — [D. Carlos Duarte Costa, Bispo do Rio de Janeiro] (MELO, 1956, p. 10).

Essa é a maior visão substancial que se pode ter da História. O senhor fixou o homem e pelo homem a tarefa de cada um dos grandes guias de nosso tempo, fazendo Cristo o magno centro da História humana. Assim é que seu livro, simples na sua forma, é poderosamente interessante e maravilhoso. É um livro científico, sério e profundo. Podemos colaborar, paralelamente: eu como o fruto do velho mundo que, morrendo, oferece suas últimas flores; o senhor, como o fruto do mundo novo que, nascendo apresenta seu primeiro fruto — [Pietro Ubaldi, trecho de comentário sobre o livro *Sinais dos tempos*] (MELO, 1956, p. 19).

<sup>26</sup> Um exemplar deste último foi dado a mim por um dos pastores que entrevistei, docente da SPOB, que ressaltava a relevância e atualidade do livro.

<sup>27</sup> A idéia de que Jesus Cristo era contrário às estruturas sociais de poder, inclusive as eclesiásticas, foi enfatizada de modo ora mais ora menos elaborado em vários discursos com os quais tive contato ao longo de minha pesquisa. Entretanto, todos os que foram mais explícitos nessa discussão fizeram questão de diferenciar o cristianismo da chamada “Nova Era”.

<sup>28</sup> Expostos na terceira edição de *Cristo, o maior anarquista de todos os tempos*, de 1956.

A difusão do comunismo e das novas visões cristãs no meio eclesiástico católico foi um fator importante para a produção de movimentos paralelos à formalidade científica anti-religiosa da academia e constituiu um fator a mais nas tensões com o também crescente pensamento liberal. Este, por sua vez era exportado ao mundo e, principalmente, à América Latina pelos Estados Unidos e foi uma das marcas do missionarismo protestante norte-americano que aqui chegava neste período.

Com o golpe militar de 1964, cristãos de esquerda foram realocados como profanadores do cristianismo e o comunismo passava então a ser o grande símbolo do ateísmo e do anti-Cristo.

A “cruzada de redenção” empreendida pelas forças Armadas reitera em múltiplas ocasiões sua inspiração cristã, sua motivação de defesa e preservação da “tradição cristã” do povo. Essa convicção é expressa reiteradamente em eufemismos religiosos, como que se defendem os “princípios sagrados da Revolução redentora de 1964” (AZEVEDO, 1981, 103).

Nas décadas de 1960 e 1970 os confrontos entre esses movimentos parecem mais explícitos no meio protestante e católico, com os novos direcionamentos explicitamente sociais do Concílio Vaticano II e surgimento, em seguida, da Teologia da Libertação. Como nos mostra Watanabe (2005) em relação à Igreja Presbiteriana do Brasil:

A teologia da libertação, nascida no bojo da proposta do Vaticano II, de maneira geral, agregou alguns valores do marxismo a uma teologia de envolvimento com questões políticas e sociais enquanto o fundamentalismo protestante norte-americano foi seu opositor. Nascido como resposta à teologia liberal européia, o fundamentalismo defendeu, entre outras causas, a literalidade da interpretação bíblica, uma ética pietista e o combate ao comunismo. Nos líderes protestantes, esse cenário social-político-teológico, até o fim da década de 1970, provocou debates acirrados em torno do poder com conseqüências desastrosas para alguns deles. Na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), de 1950 até o golpe, existiram pessoas que expressavam severas críticas à política nacional e a instituição (SOUZA, 1998:35). Jovens, seminaristas e alguns pastores defenderam, até 1964, o ecumenismo, o envolvimento da igreja

em questões sociais, o fim de proibições morais-comportamentais e reformas eclesiásticas como a ordenação feminina. Posteriormente, esse grupo foi expulso devido às modificações no funcionamento eclesiástico (WATANABE, 2005, p. 19).

É importante ter claro que enquanto o meio católico vivia uma guinada progressiva para as questões sociais, o meio protestante brasileiro era intensamente atravessado pelas campanhas missionárias norte-americanas, reverberando as vias de combate liberalismo-comunismo que caracterizaram o período da *guerra fria*.

Nas décadas de 1960 e 1970, a repressão aos movimentos de esquerda e aos outros movimentos renovadores no meio protestante — com a expulsão de vários membros de suas denominações — contribuiu para o surgimento posterior de novas denominações. Relegado em grande parte ao anonimato, o circuito eclesiástico de esquerda permaneceu em parte ativo, retirando os termos diretamente ligados ao comunismo, mas trazendo novos incômodos ao regime militar, como aqueles dos direitos humanos dirigidos às desigualdades sociais, à violência policial e carcerária, ao autoritarismo, à infância abandonada e outros (Cf. AZEVEDO, 1981, p. 106-107).

Neste período os investimentos cristãos na psicologia e na psicanálise parecem de fato discrepantes daqueles oficialmente veiculados na academia, mais científicos e a-políticos, por um lado, e mais clínicos e individualizados, por outro. Alguns circuitos paralelos de estudos da psicanálise ganharam espaço e relevância cada vez maiores no meio cristão, seja pelas novas visões de sujeito que ela trazia, seja pelo papel social dos saberes e práticas terapêuticas que ela produzia. É neste contexto que se deve compreender a formação de um desses investimentos na psicanálise em São Paulo: o já citado Centro Acadêmico de Debates e Estudos em Psicanálise (CADEP), criado em 1968, abrigado no Colégio de São Bento e apoiado pelo bispo D. Paulo Evaristo Arns.

Com sua proposta ecumênica, o CADEP foi fundado por um grupo de médicos e psicanalistas auto-didatas. Agrupava em seu quadro discente uma maioria de estudiosos e sacerdotes católicos, mas também possuía pastores protestantes e rabinos, além de um público leigo diversificado. A participação menor de protestantes pode ser explicada pelas retaliações que os movimentos de esquerda e de renovação recebiam neste período em suas próprias denominações.

Vale dizer, entretanto, que os missionarismos liberais norte-americanos da segunda metade do século XX traziam, eles mesmos, uma nova forma de protestantismo, voltada com maior ênfase para os males mundanos da humanidade e, de certa forma, para a dimensão social desses males, ainda que não as vinculassem a uma luta política e sim religiosa. Um grande investimento das igrejas norte-americanas pode ser observado a partir deste período, permanecendo forte até os dias atuais em variações como, por exemplo, a do movimento literário de cura interior e de aconselhamento pastoral, ou ainda a da Teologia da Prosperidade.

A este circuito cristão paralelo, extra-acadêmico e politicamente engajado segue-se no meio paulista da década de 1960 um outro, explicitamente academicista e corporativo, centrado nos campos da medicina e da psicologia. Este, por sua vez, permanecerá destacado do anterior, difundindo-se principalmente nas décadas seguintes. É nele que podemos situar os trabalhos de Odon Ramos Maranhão no campo da medicina legal.

No meio especificamente protestante, ele foi relevante em pelo menos dois aspectos. Primeiro, porque ele foi um dos primeiros docentes do Seminário Presbiteriano Conservador, de São Bernardo do Campo, criado em 1953. Assim, no meio propriamente teológico, sua atuação serviu de inspiração para os investimentos dos seminaristas protestantes no campo psicanalítico nas décadas seguintes — o que, entretanto, ocorreu de forma ainda tímida até a década de 1990.

Em segundo lugar, porque sua atuação pública como cristão e como docente constituiu um marco para a relação do meio presbiteriano com a academia, com a psicanálise e com a medicina, particularmente para aquele circuito cristão acadêmico da Universidade de São Paulo e para outros investimentos também centrados na titulação acadêmica, como o do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos. Como professor de medicina legal na Faculdade de Direito da USP, Odon Ramos Maranhão utilizou largamente as teorias psicanalíticas para abordar a questão da delinqüência juvenil, publicando livros que foram e são ainda amplamente difundidos nesta área temática.

Deve-se considerar, aqui, que a intensificação e diversificação dos investimentos cristãos na psicanálise a partir da década de 1950 foi aparentemente ignorada pelos circuitos oficiais da academia e das sociedades psicanalíticas filiadas à ABP. Neste sentido, é imprescindível considerar a especificidade do percurso histórico da academia brasileira em torno desta questão.

É preciso também compreender melhor este mesmo silêncio nas ciências sociais, as quais, como já foi dito, permaneceram em parte atreladas até a metade do século XX a um cientificismo psicologizado que utilizava a psicanálise freqüentemente como óculos de interpretação dos fenômenos sócio-culturais. É para a relação da academia com as transformações sociais e com a cultura “psi” nas três últimas décadas do século XX que me direciono agora.

### **3.6 – Novos deslocamentos sociais e acadêmicos: os microprocessos sociais, os cuidados de si e o “outro” de nós mesmos nas últimas décadas do século XX**

Para compreendermos os modos como as transformações sociais das três últimas décadas do século XX atravessam os meios psicanalítico e cristão, dividirei a explanação em três eixos: a “psicologização” da vida cotidiana nos centros urbanos; o desencantamento da modernização

na academia; as relações do catolicismo e do protestantismo com a psicanálise e com as questões sociais.

No primeiro eixo de análise, sobre esta “psicologização” da vida cotidiana, é importante dizer que ela encontra-se aliada às transformações da mídia, às novas formas hedonistas de consumo (CAMPBELL, 2001), e às formas de ascensão econômica de parte da sociedade neste período. Tudo isto, vale ressaltar, refere-se a *uma parcela da sociedade* que, mesmo sendo difusa em seus limites territoriais, esteve mais atenta com as transformações de modernização do espaço urbano (não de sua periferia) e viveu de forma mais direta a ascensão social promovida pelo dito “milagre econômico”.

Não se deve compor aqui, entretanto, causalidades simplistas ou maniqueístas de dominação. Trata-se de um processo complexo que compôs progressivamente os modos de produzir o mundo e a si mesmo dessas camadas sociais. Modos estes que vão das posturas mais amplas em direção ao Estado até as posturas mais íntimas e privadas dos projetos individuais e da vida familiar (VELHO, 1987).

Uma análise deste processo pode ser bem visualizada pelos estudos antropológicos mais recentes, boa parte deles inspirados no pioneirismo de Gilberto Velho. Uso aqui um de seus trabalhos no qual o autor busca compreender os jogos de acusações entre diferentes gerações de uma mesma família de classe média. Para tanto, Velho analisou o modo como as novas gerações dessas famílias investiram insistentemente em um “projeto individualizante de família nuclear” nas décadas de 1960 e 1970:

Esse processo se deu dentro de uma conjuntura histórica que reforçava o *projeto individualizante de família nuclear* com a ampla veiculação de uma propaganda que enfatizava o consumo e o sucesso material, fosse diretamente por parte do Estado, fosse por grandes empresas, do chamado “milagre brasileiro”. É quando insistentemente se enfatiza e se constrói o modelo de família que compra, investe, viaja etc. Poder-se-ia dizer que é configurada com nitidez o que deveria ser uma família brasileira em uma sociedade capitalista moderna. (...) Estreitou-se a rede de relações sociais e houve uma alta densificação e concentração de interações sociais e afetivas no limitado âmbito da família nuclear. O controle social por parte dos pais exerceu-se cada vez com maior vigor, desaparecendo ou tornando-se menos significantes as

presenças de outros adultos. As exigências e expectativas em relação aos filhos expressavam-se com muita clareza e explicitação. Obviamente a dependência entre os membros do grupo familiar tende a ficar maior à medida que se diluem e rareiam os contatos com outros parentes, vizinhos e com o enfraquecimento de laços de solidariedade mais diversificados (VELHO, 1987, p. 70-71).

Este novo estilo de vida familiar constitui também um novo estilo moderno de cuidado de si, não mais abstrato, prescritivo ou preventivo, mas sim pragmático, minucioso em suas estratégias e intimista em suas práticas.

É interessante notar, neste sentido, o quanto as análises de Gilberto Velho parecem ir ao encontro das análises de François de Singly (2000) acerca das transformações na família francesa ao longo do século XX. Numa visão generalista, mas bastante interessante, este autor caracteriza a família do início do século até a década de 1960 como “individualista e relacional”, no sentido de que as práticas modernas centradas no indivíduo giravam ainda em torno dos valores morais do casamento, dos laços pais-filhos, das diferentes atribuições de gênero (mulher-casa; homem-trabalho etc.).

A este modelo ou estilo de família “moderna 1”, Singly contrapõe o modelo contemporâneo de família “moderna 2”, invertendo os termos anteriores para qualificá-la como “relacional e individualista”. Trata-se não mais de produzir um indivíduo que gire ainda em torno da rede relacional familiar, mas sim de organizar uma família que gire em torno do indivíduo e de seu projeto singular em todos os seus aspectos — os laços conjugais, as relações de gênero, os cuidados com os filhos etc.

O elemento central não é mais o grupo reunido, são os membros que a compõem. A família se transforma em um espaço privado a serviço dos indivíduos. Isso é perceptível através de numerosos indicadores do nível da relação conjugal, com a maior independência das mulheres, a possibilidade do divórcio por consentimento mútuo (na França, em 1975), a lei de 1970 que dá fim à autoridade paterna etc.; e, no nível da relação pedagógica, com o desenvolvimento da negociação das necessidades da criança, de novas formas de pedagogia pelas quais a natureza da criança deve ser respeitada mais do que modificada (no período precedente, a educação moral deveria retificar a natureza imperfeita da criança). Cada criança é única (SINGLY, 2000, p. 15).

Em um debate sobre estes textos há alguns anos, um aluno meu exemplificou os dois estilos de família com seu próprio caso: quando gritava com a sua mãe, seu pai intervinha incisivamente com a ordem “não grite com sua mãe” ou “respeite os mais velhos, principalmente seus pais”; tempos depois, casado e com seus próprios filhos, viu-se intervindo numa situação semelhante com a enunciação “Por que está gritando com sua mãe? Ela que te ama tanto! Não se sente culpado?”

No primeiro caso, o da geração anterior, submete-se a criança a um jogo moral-relacional maior que o sujeito. No segundo caso, opera-se uma curva que joga a criança para si mesma. Ainda que obtenham aparentemente o mesmo resultado — o respeito à mãe — as estratégias de resolução do litígio operam para a criança dobras completamente diferentes em relação a si mesmo e ao mundo.

Penso que estas formas, entretanto, ganham em capacidade heurística se as tomarmos não como resultado de uma transformação histórica ampla e generalizada, nem como o resultado direto de ações individuais, mas sim a partir das estratégias políticas, dos modos de produção de visibilidades e enunciações que elas produzem. A cada vez que, para a resolução de um litígio ou para a escolha de um caminho, submete-se o plano relacional a um eixo perspectivo da vontade e dos afetos individuais, aproximamo-nos daquele segundo modelo de família de que fala Singly. Por outro lado, a cada vez que esta vontade subjetiva é subjugada por uma ordem relacional maior, é para o modelo anterior, individualista-relacional. É nos dispositivos de ação, de produção da verdade e de cuidado de si que podemos ver os modos de operação cotidiana de produção do real, desde os projetos individuais até as transformações culturais e as formas de governo mais amplas.

Como disse, em certo sentido as transformações na família apontadas por Singly são muito próximas daquela densidade familiar progressiva apontada por Gilberto Velho. E ainda que no Brasil este processo de sobreposição dos estilos de família não permita configurar nenhuma

generalização deste ou daquele estilo, creio que podemos falar ao menos de circuitos de produção da família. Mas não como circuitos que se ‘superam’ — numa linha evolutiva qualquer de modernização — e sim como circuitos que se ‘sobrepõem’ numa mesma família ou nicho social, coexistindo ou subjugando um ao outro nas situações as mais diversas.

O circuito apontado por estes dois autores está fortemente ligado à crescente psicologização da vida cotidiana que marcou nas últimas décadas principalmente as camadas médias e também a elite brasileira, assim como à grande difusão e aceitação social que receberam a psicologia e, principalmente, a psicanálise nas décadas de 1970 e 1980 (Cf. RUSSO, 1993).

### 3.6.1 A academia e o Estado

O segundo eixo de análise citado no início deste subtópico refere-se à revalorização do Estado em alguns circuitos acadêmicos no final da década de 1970. Neste sentido, observa-se por um lado um movimento mais intenso de inversão de seu valor social que se aliou tanto às variações esquerdistas quanto às liberais. Um Estado protagonista da modernização e da esperança rumo ao primeiro mundo perde espaço progressivamente para um Estado analisado em seus efeitos repressivos de poder, seja por seu peso de “elefante branco”, seja por uma repressão ao indivíduo, cada vez mais colada às minúcias do dia-a-dia. Observa-se aí também um movimento de desinvestimento generalizado no Estado enquanto valor social.

Às “derrotas da democracia” experimentadas pelo golpe militar de 1964 e pelos acontecimentos políticos de 1968 e do período Médici, segue-se agora um progressivo desencantamento em relação à modernização do país, o que ficou ainda mais acentuado com as crises administrativas e a estagnação econômica do final da década de 1970. Após três décadas, o Brasil culminava em um Estado falido, uma economia estagnada, frágil frente ao mercado internacional, uma sociedade empobrecida em sua maior parte, com sérios problemas de desigualdade social, violência urbana, de saneamento básico, de condições desumanas de trabalho etc.

Somada a estes fatores estão as inúmeras mobilizações populares, como aquela operária do ABC paulista ou as do nascente MST, que traziam aos sociólogos o desafio de pensar os trabalhadores não mais em termos negativos, como dependentes da ação do Estado, mas sim como agentes de produção das transformações sociais.

Também os movimentos estudantis dentro e fora do Brasil tornaram-se grandes representantes do confronto com os valores tradicionais e as hierarquias políticas a eles atreladas. Na Europa, o movimento estudantil de maio de 1968 tornou-se um marco histórico da contracultura. No Brasil, ainda que as mobilizações deste ano tenham tido um fim drástico — com a prisão dos dirigentes da UNE em outubro e a promulgação do AI 5 em dezembro, seguido do ainda mais drástico período do governo Médici —, não cessaram neste ano e nos seguintes os movimentos de consumo dos valores e estilos europeus e, principalmente, norte-americanos.

Por um lado, o movimento estudantil só voltou a se reorganizar na virada para a década de 1980, juntamente com a organização de inúmeros movimentos sociais e sindicais que se tornaram cada vez mais fortes a partir do final da década de 1970 e ao longo de toda a década de 1980. Por outro lado, uma nova forma de família, de estilo de vida e de consumo consolidava-se com o crescimento econômico e com um modernismo avesso aos valores tradicionais, reforçando sobremaneira aquela família nuclear individualizada. Com isto, um certo distanciamento das questões macrossociais ia ao encontro de um recentramento em torno dos projetos individuais.

O Estado, e os intelectuais não mais eram vistos como os únicos protagonistas das transformações sociais. O que se via cada vez mais ao longo da década de 1970 era a “nova” força política das manifestações, que não podiam ser explicadas pelas classificações propriamente negativas do povo passivo e incapaz de organizar-se coletivamente. Com isto, o pensamento sociológico da década de 1970 vê surgir uma nova forma de considerar os movimentos sociais: a partir do que eles produziam de fato e não mais apenas a partir das

classes abstratas e tipos sociais a que eles deveriam pertencer ou conforme os quais eles deveriam pensar e agir (Cf. SADER e PAOLI, 1986, p. 53-55).

Mas este é até hoje um movimento em construção no meio acadêmico, intensamente voltado nas últimas décadas para as duas versões contemporâneas de modernização do *outro* (o “povo”): a histórica versão liberal da “capacitação” e do poder de consumo e a nova, ou melhor, a *parcialmente* nova versão anti-liberal da “cidadanização” — formas que vem sendo misturadas nos discursos contemporâneos, principalmente a partir da década de 1990.

Junto a isto, o eixo acadêmico passava por uma revisão de seus pressupostos em direção ao povo, com a contribuição da antropologia (José Sérgio Leite Lopes, Gilberto Velho e outros) e, no campo da história, com a crítica aos “discursos dos vencedores” e ao aprisionamento à lógica do Estado (Cf. SADER e PAOLI, 1986, p. 55).

De um modo geral, uma vertente “politizada” da contracultura fez surgir na Europa e nos Estados Unidos inúmeros movimentos a partir da década de 1960, como o das comunidades alternativas, o do movimento *hippie*, o dos movimentos em defesa das “minorias” (os negros, as mulheres, os homossexuais, os loucos, as crianças etc.). No Brasil estes movimentos ganharam força principalmente na década de 1970, trazendo para o centro das discussões políticas lutas até então consideradas “menores” em relação àquela macrossocial do socialismo *versus* capitalismo; lutas estas que fortaleceram os vetores de psicologização da vida social, como nos mostram, por exemplo, os estudos de Gilberto Velho (1987) e de Jane Russo (1993; 2002). Destaco especificamente as transformações que este processo gerou na própria noção de política, tal como nos aponta Jane Russo:

A contracultura, enquanto ideologia que se disseminava entre os jovens dos grandes centros urbanos, redimensionou e deslocou o que até então era considerado “político”, politizando questões consideradas “menores”, ou não políticas, pela esquerda tradicional, tais como a sexualidade, as relações entre os gêneros, as relações entre pais e filhos etc. (...) A figura do operário em luta contra o capital é substituída pelas chamadas minorias (o louco, o índio, o negro, a mulher, a criança), oprimidas pelo homem branco, adulto, heterossexual. Essas questões consideradas “menores” canalizavam uma crítica contundente à “moral burguesa”, visando muito mais os costumes, os

comportamentos cotidianos, os modos de pensar e sentir do que a grande e abstrata luta capital *versus* trabalho. Ou seja, essa outra politização, esse outro modo de se entender “o político”, voltava o sujeito para dentro de si mesmo, levando-o a repensar suas pequenas atitudes cotidianas, suas escolhas mais íntimas, seu modo de ser (RUSSO, 2002, p. 40-41).

Novas formas de análise, portanto, surgem no campo acadêmico realocando as dimensões macro e microssociais e interligando-as em idas e voltas, seja para buscar nos fenômenos “microssociais” sinais de ordens maiores de produção sócio-histórica, seja para buscar nos “macrossociais” os efeitos “micro” (percepções, ações, afetos, desejos...) da vida cotidiana dos indivíduos. É assim, por exemplo, que veremos na década de 1970 dois movimentos antropológicos em direção à psicanálise: um primeiro do campo marxista, em busca de uma “ciência total voltada para uma transformação absoluta do Homem” (DUARTE, 2000, p. 129); um segundo, caracterizado por uma visão “construtivista” da realidade social, era diversificado em suas influências, trazendo ao cenário brasileiro autores como Foucault, Lévi-Strauss, Philippe Ariès, Simmel, Elias, Schultz, Berger, Castel e Dumont e outros.

Intrinsecamente ligado a este último está o que Duarte chamou de “segundo regime histórico de relações da antropologia com a psicanálise”, que tem seu início nos estudos conjuntos de Gilberto Velho e Sérvulo Figueira, a partir dos primeiros anos da década de 1970.

Não se trata mais de tomar a psicanálise como um recurso ou ferramenta de interpretação da cultura, mas sim de tomar a própria psicanálise como um objeto de estudo da antropologia. Não há entre os autores nenhuma ligação de continuidade com o “primeiro regime”, que Duarte situa nas relações entre Arthur Ramos e Roger Bastide.

A psicanálise é agora interpretada como um fenômeno do individualismo moderno (numa visão do individualismo que entrelaça principalmente os estudos dumontianos e simmelianos) e sua difusão no Brasil passa a ser vista não mais como propiciadora dos processos civilizatórios, mas sim como um “sintoma” das transformações que afetaram principalmente as camadas médias e a elite econômica. Não há, neste sentido, uma modernidade a ser alcançada, mas sim as marcas de uma modernidade já existente (Cf. DUARTE, 2000, p. 130).

Mas, mesmo que esta nova forma acadêmica de estudos tenha ocupado um lugar de destaque no circuito carioca, difundindo-se também para os circuitos antropológicos de outros estados, vale dizer que esta é ainda hoje uma dobra *menor* do meio acadêmico quando analisada junto aos inúmeros efeitos deste processo de transformação social a que se refere Jane Russo.

No conjunto das variações acadêmicas, esta nova dobra parece ter ficado espremida e mesmo diluída em suas fronteiras entre uma política do indivíduo (dos discursos anti-tutela de respeito à diferença, à singularidade e da garantia da autonomia) e uma política do Estado (no sentido da ocupação do Estado pelas organizações civis). Em outras palavras, esta politização das questões menores permaneceu em grande parte espremida entre, por um lado, uma psicologização individualizante cada vez mais autonomizada em relação à dimensão social e, por outro, um movimento crescente em direção ao Estado, à luta pelo fim da ditadura militar, às “diretas já”, às discussões em torno de questões abstratas e/ou práticas da noção de cidadania (a garantia de direito à igualdade e à diferença), de singularidade e de autonomia e às tentativas de formalização disto na “Constituição cidadã” de 1988.

Na reforma psiquiátrica, especificamente, os novos estudos antropológicos acerca da cultura “psi” obtiveram maior acolhimento e difusão, mas ainda centrados privilegiadamente no circuito carioca. Ao longo das décadas de 1980 e 1990, elas parecem se aliar principalmente às noções sócio-históricas de sujeito.

Analisando os discursos contemporâneos da reforma psiquiátrica em termos das construções sociais de sujeito que eles operam, Erotildes M. Leal (1999) propõe a noção de um “sujeito histórico” como uma das três principais variações de construção do sujeito neste movimento. Ele seria encontrado, nos discursos estudados por Leal, entre os discursos influenciados pela psiquiatria democrática italiana, e definiria o sujeito conforme sua história singular de relações sociais, de problemas vividos e enfrentados no dia-a-dia.

Penso que os estudos de Leal acerca dos três grandes eixos de construção (ou “modelos”) de sujeito da reforma psiquiátrica mostram em grande medida fortes tendências de produção do sujeito não só na saúde mental, mas também na saúde pública e no mundo acadêmico “psi” deste período. Proponho então apresentá-los aqui de forma sucinta.

Em linhas gerais, além do modelo de “sujeito histórico” ligado à psiquiatria democrática italiana — centrado na autonomia e na cidadania como condições sociais concretas de existência produção identitária — Leal apresenta um segundo modelo, centrado na dimensão interior do sujeito sob a forma de uma relação entre um “eu consciente” (racional e voltado para o plano exterior) e um “eu profundo” (geralmente definido como emotivo e sentimental e voltado para o plano interior). Neste modelo, as noções de autonomia e de cidadania são definidas ora como questões internas ao sujeito (da relação harmônica ou não entre suas duas dimensões), ora como questões próprias à relação que este sujeito estabelece com o mundo exterior ou, nas palavras da autora, à “possibilidade de o sujeito se expressar de outra forma num mundo que não estava integralmente contido no seu interior” (LEAL, 2000, p. 111).

O terceiro modelo apresentado por Leal é, por sua vez, o da internalização radical da dimensão social, que passa a ser tomada em função das dimensões interiores ao sujeito. Trata-se, para Leal, de uma versão propriamente lacaniana da psicanálise segundo a qual o social passa a ser representado pela noção de “grande Outro” e as noções de autonomia e de cidadania passam a ser pensadas não em relação ao sujeito consciente, racional e responsável pelos seus atos, mas sim em função da estruturação inconsciente do sujeito.

Como já disse, penso que as três variações apresentadas por Leal no final da década de 1990 constituem as saídas encontradas na reforma psiquiátrica para uma tensão maior que acompanhou o campo da saúde em geral (com os dilemas integralistas de produção da saúde

em termos “bio-psico-social”<sup>29</sup> e, de forma ainda mais intensa e específica, dos saberes e práticas “psi” (com as tensões históricas entre as noções enfaticamente “psicológicas” do sujeito e aquelas enfaticamente “sociais”).

Ainda que as décadas de 1980 e 1990 apresentem outros movimentos para além daquele antropológico (como a análise institucional, a esquizoanálise etc.), eles parecem ter ocupado também um lugar secundário no quadro político-social e acadêmico mais amplo, quando comparados a estes dois investimentos históricos em direção a um sujeito da interioridade (e à concepção da autonomia e da inserção social como processos interiores, psíquicos) e em direção a um sujeito da coletividade, politicamente ativo, produto e produtor da organização civil (cidadania participativa). Estas duas linhas fortes de produção dos discursos e práticas “psi” no mundo acadêmico permanecem marcantes até os dias atuais.

Isto pode ser observado também nas tensões institucionais e nos jogos de acusações entre as psicologias “científica”, “clínica” e “social”, que se fortaleceram a partir do final da década de 1970; ou ainda nas tensões discursivas e institucionais da academia brasileira entre a psicologia social norte-americana, ou “social cognitiva” (restrita ao espaço acadêmico e à produção de teorias gerais) e a recém formada psicologia social latino-americana, ou “social-comunitária” (politicamente engajada e voltada para os problemas concretos do dia-a-dia das comunidades).

Ana Mercês B. Bock (1999) expõe bem as tensões entre as vertentes científica (a-política) e clínica (individualizada) e aquela vertente politicamente engajada, que se tornou influente no Conselho Federal de Psicologia e em sua revista, *Psicologia: ciência e profissão*, a partir da primeira metade da década de 1980. Como mostra esta autora, a psicologia conquistou ao longo das décadas de 1980 e 1990 uma participação cada vez maior nas políticas públicas de

---

<sup>29</sup> Sobre as configurações modernas de valor que constituem historicamente esta divisão bio-psico-social, tomo como referências os trabalhos de Duarte (1986) e Russo (1997). Sobre a lógica de oposições distintas que ela implica, conferir Duarte (1994).

saúde, redefinindo-se em grande parte neste período em função das lutas sociais e do lugar conquistado nas instituições públicas. O trabalho em consultório particular, por outro lado, continuou a deter a maior parcela comparativa entre os investimentos profissionais. Além disso, a autora aponta também o caráter elitista dado à psicologia clínica ao longo destas duas décadas. Os discursos por ela apresentados corroboram um jogo freqüente de acusações em direção à psicologia clínica neste período: apatia política, tendência ao individualismo e corporativismo (BOCK, 1999, p. 151).

Quanto à psicanálise, vale dizer que, desde a década de 1960 (mas principalmente a partir da década de 1970), ela vem sendo investida também por psicólogos. Na década de 1970, observa-se o chamado “boom” da psicanálise no Brasil. Veja-se, por exemplo, o relato de Jane Russo acerca desta difusão na cidade do Rio de Janeiro:

Assistiu-se a uma verdadeira corrida ao divã. As análises em grupo proliferaram, para atender à crescente demanda daqueles que não podiam pagar as caras sessões individuais. Nas rodas intelectuais da Zona Sul carioca cada um tinha o “seu” analista. Os psicanalistas começaram a freqüentar a mídia, a TV, e, como personagens, as novelas. As pessoas se interessavam por psicanálise, falavam de psicanálise e começavam a pensar sobre si mesmas a partir da psicanálise. Termos técnicos como complexo de Édipo, inveja do pênis, superego e fases oral/anal/fálica se popularizaram (RUSSO, 2002, p. 39).

Com uma tal popularização, as sociedades psicanalíticas passaram a conviver com um novo problema: a organização de inúmeras sociedades ou grupos psicanalíticos paralelos e independentes. Estas novas sociedades resultaram em grande medida da difusão de novos cursos de psicologia e das lutas dos novos psicólogos com as corporações médicas que seguravam para si, principalmente no Rio de Janeiro, a formação em psicanálise.

Entretanto, houve também neste período um importante circuito paralelo de difusão da psicanálise, tanto em relação aos médicos quanto em relação aos psicólogos. Grande parte dos confrontos legislativos de regulamentação da psicanálise resultaram da influência direta destes cursos independentes, encabeçados pelo CADEP, que carregavam consigo a bandeira

da difusão da psicanálise como forma de enfrentamento dos problemas sociais emergentes no meio urbano.

No circuito acadêmico da psicologia — e naquele das sociedades filiadas à ABP — a psicanálise encabeçou nas décadas de 1980 e 1990 a lista de acusações endereçadas à psicologia clínica. Nas décadas de 1980 e 1990 ela manteve-se atrelada às lutas sociais principalmente através da reforma psiquiátrica (e de alguns poucos centros universitários); um movimento repleto de tensões teórico-conceituais e institucionais.

Entretanto, a psicanálise permaneceu uma atividade majoritariamente restrita aos consultórios particulares, o que era continuamente reforçado pelo imaginário social e pelas formas como ela aparecia na mídia. Assim, com as tensões próprias à privatização individualizante e à intensificação dos movimentos sociais a partir do final da década de 1970, a psicanálise foi tomada por estes últimos como ícone de um estilo de vida “despolitizado” e individualista, próprio à mesma ordem capitalista que gerava as grandes desigualdades sociais.

Este parece ser um fator de grande relevância para compreendermos o desinteresse progressivo dos católicos em relação à psicanálise e o redirecionamento destes para a Teologia da Libertação. Voltemos então aos circuitos cristãos.

### **3.7 Religião, psicanálise e questões sociais nas últimas décadas**

Nas décadas de 1960 e 1970 a influência de Melaine Klein, uma psicanalista não-médica, foi marcante no campo psicanalítico. Veremos neste período a proliferação de movimentos em prol da psicanálise leiga, mas não mais como aquelas empreendidas por Gastão Pereira da Silva ou pelos movimentos cristãos. Trata-se agora de uma disputa de territórios entre as categorias profissionais dos médicos e dos psicólogos. Novamente aqui é significativa a diferença entre a sociedade psicanalítica de São Paulo, historicamente aberta a profissionais não médicos e as sociedades do Rio de Janeiro. Com os embates, a partir da década de 1970 ver-se-á uma difusão progressiva de instituições de formação em psicanálise que, no entanto,

raramente extrapolavam os limites da medicina e da psicologia. Uma exceção à regra pode ser observada nas insituições lacanianas — fortemente difundidas no Brasil a partir do final da década de 1970 e, principalmente, durante a década de 1980 —, sistematicamente mais abertas quanto ao diploma de nível superior e mais rigorosas no que se refere ao estilo do candidato e ao processo de formação.

A idéia é que “qualquer um” pode ser psicanalista (contanto que se submeta a uma análise “de fato”, isto é, laciana). O efeito disso, entretanto, não é exatamente a “democratização” do acesso ao título. (...) Se o diploma de medicina deixou de ser necessário, o acesso à teoria laciana e à sua lógica exigia um tipo de erudição que, embora dependente do grau de escolaridade, dependia também de uma certa relação com a “norma culta”, um “a mais”, que só *um certo tipo* de escolaridade dá (RUSSO, J. 2002, p. 56).

De modo geral, nas academias e nas sociedades psicanalíticas paulistas e cariocas, a relação com o meio religioso era restrita e frequentemente alvo de retaliações (tanto no meio acadêmico quanto no meio religioso). É neste contexto que, além da expansão do CADEP (com sua Escola Superior de Psicanálise) na primeira metade da década de 1970, foi criado, em 1976, o Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC).

Liderado pelo jornalista e teólogo Boaventura Cisotto Netto e por um grupo de médicos e líderes católicos, o CADEP/ESP agrupou em São Paulo médicos, sacerdotes e psicanalistas leigos em geral voltados explicitamente para duas frentes de batalha: a formação psicanalítica de sacerdotes (católicos, protestantes, judeus etc.) e o livre exercício profissional da psicanálise entre não-médicos e não-psicólogos. Veremos neste movimento uma grande influência dos movimentos sociais das décadas de 1950 e 1960, marcados por uma insubordinação às estruturas sociais, por uma releitura do cristianismo e por uma atenção direta aos problemas sociais.

Durante a década de 1970 e nos primeiros anos da década de 1980 o CADEP/ESP construiu 36 sucursais e formou centenas de profissionais psicanalistas de vários estados, servindo de celeiro para a criação de novas instituições de formação em psicanálise pelos seus ex-alunos. Construiu também a “Clínica Imago”, destinada à população de baixa renda, onde estagiavam

seus alunos. Na capital, Gastão Pereira da Silva compareceu algumas vezes como convidado nas salas de aula da sede no Brás<sup>30</sup>, ressaltado e admirado por muitos membros da ESP por seus esforços de popularização da psicanálise.

Como veremos mais adiante, a ESP teve grandes e numerosos confrontos jurídicos, políticos e policiais com o Conselho Federal de Medicina, principalmente na primeira metade da década de 1970. Para tais confrontos, Boaventura contava com o apoio do auto clero paulistano, de alguns militares de auto escalão, de alguns deputados estaduais e federais, dentre outros. A vitória no campo jurídico pelo direito de formar profissionais psicanalistas aconteceu em 1975 e constitui um marco na história da análise leiga no Brasil.

O segundo grande movimento que destaquei acima, o da criação do CPPC, teve um percurso e um caráter bastante diferenciado. Trata-se neste caso de um agrupamento de profissionais já pertencentes às categorias médica e psicológica e que, tal como no caso anterior, não era visto com bons olhos no meio acadêmico. O relato de um dos seus fundadores, Uriel Heckert é bastante ilustrativo das dificuldades acadêmicas enfrentadas na época para sustentar uma perspectiva religiosa no meio acadêmico paulistano:

Nos anos 60 e 70, era muito difícil sustentar crenças religiosas no meio acadêmico. Juntavam-se à tradição positivista que fundamentou a universidade brasileira, muito crítica e centrada na sua forma de conceber a ciência, os embates doutrinários com o evolucionismo e o marxismo. Quando se chegava ao estudo das ciências psi, a posição radical de Freud parecia ser o golpe derradeiro na religiosidade que ainda restava. (...) A estratégia de sobrevivência foi reunirmo-nos para aprofundamento teórico e apoio mútuo. Surgiu assim o Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos, a partir de um encontro de universitários realizado em Curitiba, em janeiro de 1976. Aos psiquiatras uniram-se os psicólogos. Hoje somamos mais de 500 associados, que se reúnem em núcleos por várias cidades do país e promovem congressos nacionais, encontros regionais, seminários, cursos e outros eventos (HECKERT, 2002, p. 16).

Aqui o personagem histórico reverenciado por Uriel Heckert não é Gastão Pereira da Silva (um insubordinado à ordem médica), mas sim Odon Ramos Maranhão, um representante

---

<sup>30</sup> A primeira sede do CADEP foi no Colégio São Bento. Posteriormente, a ESP utilizou um prédio na rua Silvio, nº 3, no Brás.

cristão do auto escalão da medicina legal no Brasil. Além deste, Heckert cita como referências inspiradoras da década de 1960 o psiquiatra e católico José Leme Lopes, da UFRJ, e o médico protestante José Maria do Nascimento, da UFCE. A estes três, Heckert credita o fato de investirem publicamente na vida acadêmica e religiosa. Mas, se considerarmos o trabalho acadêmico de Odon Ramos Maranhão, há no CPPC uma nítida mudança no modo de operar os discursos e práticas da psicanálise. Trata-se neste último menos de fazer da psicanálise uma ferramenta civilizatória voltada para a vida familiar e para a prevenção de personalidades delinquentes e mais de reformulá-la teórico-conceitualmente à luz do pensamento cristão.

Pelo menos dois aspectos devem ser aqui destacados quanto ao CPPC: trata-se de um movimento que investe nas três áreas ‘psi’ (psiquiatria, psicologia e psicanálise) de modo intra-acadêmico e não-profissionalizante (não se propõe a “formar” profissionais, mas sim a oferecer um espaço coletivo e corporativo de estudos e de referências nacionais e internacionais), o que torna seu quadro de membros majoritariamente constituído por estudantes e profissionais “psi”. Um outro aspecto é que se trata de um movimento de aproximação explícita e oficial das bases teórico conceituais ‘psi’ com a perspectiva cristã, de tal forma que a psicanálise é aqui ressignificada e transformada em seus conceitos e teorias. Não se trata de compor uma dissidência da psicanálise, mas uma variação interna que é inspirada em psicanalistas cristãos como Oskar Pfister.

Através desta associação, buscamos promover o diálogo entre as ciências psi e a fé cristã, sem subordinação de uma a outra. Acreditamos que toda verdade, venha ela da investigação científica ou da revelação bíblica, provém do mesmo Deus, criador e sustentador da vida e doador de sentido à existência. Uma antropologia rica e fecunda tem sido assim construída, capaz de arejar tanto a prática profissional como a vivência da fé, com contribuições mutuamente significativas e esclarecedoras (Heckert, 2002, p. 16).

Inicialmente formado por 14 pessoas de sete Estados (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Distrito Federal, Alagoas, Paraná e Rio Grande do Sul) entre estudantes e profissionais de psiquiatria e de psicologia, além de dois pastores, o CPPC expandiu-se rapidamente nas duas últimas décadas. Possui atualmente representação em dezesseis Estados

(Acre, Amazonas, Bahia, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Paraíba, Pernambuco, Santa Catarina e Sergipe, além dos sete já citados acima) e tem sede na cidade do Rio de Janeiro.

A psicanálise é aqui apenas uma das correntes clínicas e é adotada por uma parte de seus associados.<sup>31</sup> Entretanto, é um tipo de psicanálise ao mesmo tempo profissionalizado e explicitamente voltado para o universo cristão. Neste sentido, o CPPC vem sendo de grande importância para que teóricos cristãos da psicanálise e da psicologia, renomados na Europa e nos Estados Unidos (como Oskar Pfister, Victor E. Frankl e Paul Tillich, dentre outros) tornem-se cada vez mais conhecidos e referenciados entre os estudiosos cristãos brasileiros.

No final da década de 1970, vários investimentos cristãos serão observados, como a criação, em 1977, do Instituto Sedes Sapientiae e sua Clínica Psicológica, pela madre Cristina. Trata-se de um período de grande difusão e aceitação da psicologia e da psicanálise no meio urbano letrado. No início da década de 1980 fortalece-se a logoterapia de Victor E. Frankl, que passou a se difundir de forma mais consistente com a fundação, em 1984, da Sociedade Brasileira de Logoterapia (SOBRAL) e a crescente produção literária a partir de então.

Nas décadas de 1970 e 1980, as transformações da vida urbana nas classes econômicas mais abastadas e da população em geral marcaram também o campo religioso católico e protestante: privatização e intimização dos espaços domésticos; movimento feminista; redemocratização; reorganização da dinâmica familiar; difusão da nova era e dos movimentos de renovação carismática; crescimento da indústria literária e musical gospel; fortalecimento de visões psicologizantes da família e do sujeito; crescimento da violência; crescimento da desigualdade social. Surgem daí vários movimentos religiosos que enfaizaram diferentemente as questões sociais e subjetivas.

Como nos mostra Sanchis (2005), o clero católico produzirá nas últimas décadas várias vertentes que se diferenciaram na relação com a dimensão “psi”. Proponho reuni-las em dois

---

<sup>31</sup> Sobre a história e o estatuto do CPPC, tomo como base os dados divulgados no site da instituição (<http://www.cppc.org.br>).

eixos: um primeiro referindo-se ao desinvestimento na psicanálise e na interioridade subjetiva em prol de questões sociais e políticas mais amplas.

Essa é a época das comunidades de base, da Teologia da Libertação, ao passo que a “renovação” da fase que lhe precede parece ser, para muitos, coisa de primeiro Mundo (e da “burguesia” correspondente). O “cultivo de si”, por mais subjetivado, construtivo e personalista que fosse, seria doravante votado a se tornar menos evidente que o “cultivo do mundo” (ou do todo social). O “outro” para o qual a “Lei de Cristo” tinha sido aberta deixa de ser o das relações interpessoais para se tornar o “outro” das estruturas sociais: o “pobre”, o marginalizado, o excluído. A problemática “moderna” do sujeito cristaliza outra dimensão (SANCHIS, 2005, p. 33).

Além deste, um segundo eixo agrupa três vertentes católicas que sustentam ainda hoje investimentos diferentes na dimensão “psi”. Sanchis as concebeu como uma “transmutação” dos investimentos na psicologia e na psicanálise. São elas: a vertente psicossocial dos “problemas de identidade”, observada freqüentemente na Pastoral do Negro, na Pastoral da Rua ou no Conselho Indigenista Missionário; a vertente carismática, com sua atenção menor às questões sociais e sua ênfase na intensidade e gerenciamento da emoção, na interioridade da fé e na “experiência insubstituível”; a vertente, por fim, da Nova Era católica, que envolve intelectuais, militantes carismáticos e elites católicas e que substitui a atenção na despossessão subjetiva de Freud por aquela mais holista da psicologia analítica de Jung (Cf. SANCHIS, P. 2005, p. 35-37).

No campo protestante da década de 1980 vale lembrar o trabalho do filósofo e psicanalista Rubem Alves, que vem sendo aclamado até os dias atuais por leitores diversos, cristãos ou não, acadêmicos ou não. Professor titular nos cursos de Filosofia e de Educação na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), teólogo e pastor da Igreja Presbiteriana Independente em Campinas<sup>32</sup>, Rubem Alves voltou-se para psicanálise no início da década de

---

<sup>32</sup> Chegou a ser caçado durante o regime militar, fugindo do Brasil no final da década de 1960. Retornou poucos anos depois e, em meados da década de 1970 tornou-se professor titular na UNICAMP. Sua história — que não vou explorar no presente trabalho — pode ser encontrada em vários sites, entre os mais de 200.000 que o citam, como o [http://www.releituras.com/rubemalves\\_bio.asp](http://www.releituras.com/rubemalves_bio.asp), aqui utilizado.

1980, apresentando em seus discursos um *ethos* psicanalítico romântico, distinto daqueles até então observados no meio cristão brasileiro.

Trata-se de um autor famoso entre os educadores, mas com obras destinadas também ao público leigo em geral, variando seus temas em torno da educação, da infância (com numerosa literatura infantil), da filosofia, da religião e da vida cotidiana etc. Seu estilo romântico não se vincula a nenhuma instituição ou corrente, religiosa ou psicanalítica (o que não quer dizer que não traga em si um *ethos* cristão, ora mais ora menos explicitado) nem tampouco se propõe a consolidar uma prática clínica. No campo dos discursos psicanalíticos, observa-se nele uma ênfase na singularidade do indivíduo, de sua história e de seus desejos como contraponto aos limites da razão consciente, assim como às imposições morais e racionais das instituições sociais.

Pode-se ver também nas últimas décadas uma transformação significativa no campo protestante, que vem se tornando cada vez mais aberto à literatura norte-americana de auto-ajuda e à influência dos profissionais ‘psi’ cristãos dos Estados Unidos (principalmente) e da Europa. A proliferação, no Brasil, de editoras cristãs<sup>33</sup> e a maior abertura religiosa ao campo “psi” nos grandes centros urbanos criaram um campo fértil para um novo tipo de missionarismo norte-americano, voltado para o aconselhamento psicológico cristão e para os cursos e ministérios de cura interior.

Destaco aqui, como exemplo de um desses movimentos missionários de cura interior, o Serviço de Evangelização para a América Latina (SEPAL), que possui uma editora com o mesmo nome) que chegou ao Brasil na década de 1970. Em 1988, traria para cá o Ministério de Apoio a Pastores e Igrejas (MAPI) e, no início da década de 1990, o programa de

---

<sup>33</sup> O crescimento do número de editoras motivou, em 1988, a fundação da Associação Brasileira de Editores Cristãos (ABEC – hoje AEC) com o objetivo de assessorar e incentivar a indústria editorial evangélica no Brasil. Segundo os dados divulgados em seu site (<http://www.editorescristaos.org.br>) ela tem hoje mais de 60 empresas associadas.

“restauração da alma” REVER, “Restaurando Vidas Equipando Restauradores”<sup>34</sup>, que promove até hoje vários cursos de Cura Interior destinados à capacitação de pastores.

A partir da década de 1990, principalmente, inúmeros escritores já aclamados no meio protestante internacional, como Gary R. Collins, Tim LaHaye, David Seamans, David Kornfield, Gordon MacDonald, Augusto Cury<sup>35</sup>, dentre outros, passarão a ser também aclamados no Brasil e ganharão seguidores entre os escritores brasileiros.

Nos encontros nacionais do CPPC crescia desde o início da década de 1980 a discussão no meio protestante acerca do tratamento de homossexuais. Destaca-se aí a figura da psicóloga Esly Carvalho, que mantinha fortes relações com os psicólogos cristãos norte-americanos e com o movimento norte-americano Exodus — criado na década de 1970 e caracterizado pela defesa e difusão no meio cristão do tratamento de homossexuais e egodistônicos. Esly Carvalho organizou no Brasil, em 1982, o I Encontro Cristão de Homossexualidade.<sup>36</sup>

As tensões com o Conselho Federal de Psicologia (CFP) e com os movimentos civis de defesa dos direitos dos homossexuais foram potencializadas e explicitadas na segunda metade da década de 1990, principalmente com a realização do III Encontro do Exodus Brasil, em 1998. No início do ano seguinte o CFP publicou a Resolução 01/99, que proibia práticas terapêuticas que favorecessem qualquer discriminação e patologização da homossexualidade. Investia assim contra os psicólogos cristãos que promoviam atividades de “cura” da homossexualidade e classificavam a mesma como doença, distúrbio ou perversão. Com esta resolução, criou-se um contra-movimento cristão (incluindo os homossexuais cristãos) pelo direito de tratamento, numa luta política e jurídica que permanece ainda hoje.

---

<sup>34</sup> Coordenado por David Kornfield — antropólogo e doutor em Educação pela Universidade de Chicago — este trabalho tornou-se uma referência nacional de formação em cura interior.

<sup>35</sup> O trabalho de Augusto Cury é um bom exemplo do estilo literário destes novos autores, atingindo um público extremamente diversificado com livros de grande vendagem, como os livros *Análise da inteligência de Cristo*, *O futuro da humanidade*, *Pais brilhantes, professores fascinantes*, dentre outros.

<sup>36</sup> Sobre Esly Carvalho, utilizo como fonte o site oficial do Exodus norte-americano, segundo o qual os investimentos no Brasil estão entre os primeiros deste movimento, que hoje se encontra presente em dezenas de países por todo o mundo. Cf. <http://www.exodusglobalalliance.org/ourhistoryc87.php>.

É importante ter claro que a questão instaurada pelo CFP não diz respeito à proibição de atendimento a qualquer sofrimento psíquico, mas sim à proibição de classificações e práticas psicopatologizantes. De ambos os lados, entretanto, esta discussão vem gerando um conjunto extenso de acusações e confrontos. Entre os cristãos, estes confrontos e acusações extrapolam o caráter específico da resolução em direção a uma bestialização das posturas de defesa dos direitos dos homossexuais. Entre os movimentos civis de defesa dos direitos dos homossexuais e o CFP, os confrontos e acusações caminham em direção à bestialização dos psicólogos cristãos, mais especificamente dos protestantes.

Entre as pessoas cristãs com quem conversei, vale dizer que as posturas acerca da homossexualidade variaram desde a defesa ou a não-problematização (estas bem menos frequentes) até a condenação radical, unânime entre os pentecostais conservadores, anti-intelectuais, para os quais é um engano tentar tratar os homossexuais. A única forma de “tirá-los deste caminho” é fazendo-os renascer no Espírito Santo.

O tema voltou a ser manchete de jornais quando em 2003 o deputado estadual do Rio de Janeiro Édino Fonseca (pastor da Assembléia de Deus) apresentou o projeto de lei 717/03 que visava criar um programa estadual de tratamento e cura de homossexuais insatisfeitos. A diferença entre este programa e o movimento brasileiro ligado ao Êxodus está na implicação do Estado e dos profissionais de saúde da rede pública, juntamente com a previsão de convênios com organizações civis, profissionais liberais, ações religiosas et outros. Novamente, os conselhos federal e regional de psicologia, juntamente com organizações não-governamentais mobilizaram-se e pressionaram contra a aprovação deste projeto, que foi rejeitado pela grande maioria dos deputados da Assembléia Legislativa.

Vale dizer que os movimentos pentecostais de investimento nos saberes e práticas “psi” são predominantemente não-psicanalíticos, voltando-se mais frequentemente para o circuito discursivo da cura interior e da biblioterapia. Deve-se ter em conta aqui que os movimentos

pentecostais brasileiros são historicamente menos voltados para as discussões academicistas<sup>37</sup>, evitando freqüentemente recorrer a outros escritos que não os da Bíblia. A este bibliocentrismo e anti-intelectualismo somam-se o fato de que sua maior difusão ocorre justamente entre os grupos populares rurais e urbanos brasileiros, os quais permaneceram relativamente à margem dos processos de modernização direcionados à organização do trabalho, à medicalização e disciplinarização da vida intra-familiar etc.

Ainda que se possa observar, por exemplo, alguns artigos no histórico periódico *Mensageiro da Paz*, da Assembléia de Deus, voltados para a família e para a saúde/doença já na década de 1920, trata-se de escritos de cunho estritamente moral-relacional, nos quais os discursos médicos e intelectuais da época não aparecem. À postura freqüente de desqualificar as verdades científicas em prol da “palavra do Senhor” soma-se o tom alarmista e defensivo dos movimentos pentecostais em relação à sociedade (tomada como fonte de tentações e perdição) e a suas transformações.

As recentes relações entre os movimentos pentecostais e o campo ‘psi’ são ainda tímidas se comparadas com as denominações não-pentecostais e podem ser melhor compreendidas se considerarmos alguns fatores que marcaram este campo nas últimas décadas: o movimento de renovação e a proliferação de denominações dissidentes daquelas mais antigas; o crescimento de adeptos pertencentes à camadas médias urbanas, mais afetadas pelas transformações sociais da família, do trabalho e dos espaços públicos e privados; a influência também aqui dos missionários internacionais, seus discursos e suas literaturas mais abertas a uma versão intimista da fé cristã.

Para uma melhor compreensão, no plano mais amplo das religiões cristãs, desta difusão de uma literatura de auto-ajuda, de aconselhamento cristão e de cura interior — centrados nos aspectos mundanos (estar bem no mundo, subjetivamente, socialmente e financeiramente) do

---

<sup>37</sup> Conferir a esse respeito os estudos de Paul Freston (1994) e de Cecília L. Mariz (1994).

ser cristão e numa simultânea psicologização (explícita ou não) do plano religioso e reencantamento do plano psicológico —, creio que ela deva ser analisada à luz dos acontecimentos próprios do final do século XX. É esta também a perspectiva de Bernardo Lewgoy (2005):

A disseminação da literatura religiosa relaciona-se à crise das fontes tradicionais de autoridade e sentido e à fragmentação das respostas congregacionais aos problemas enfrentados em esferas diferenciadas da vida como: as mutações morais nos limites entre o permitido e o proibido; as modificações na estrutura e no sentido das relações familiares; as transformações no mundo do trabalho e no estilo de vida dos grupos urbanos nos quais se originam as memberships; o lugar da juventude e do envelhecimento como categorias emergentes de preocupação e formulação de discursos nos diferentes grupos religiosos; as metamorfoses na condição social da mulher na família e na religião; o novo e legítimo lugar das relações amorosas e do prazer sexual no discurso teológico e no aconselhamento pastoral; a busca da prosperidade material e da ascensão social como valores da cultura do individualismo que passam a ter endosso religioso; as novas formas de sociabilidade e lazer ligadas ao consumo e ao lazer; o deslocamento das fronteiras entre teologia, individualidade e psicologia; a forte ênfase na categoria cardeal “auto-estima”, na felicidade no presente e nos novos significados e práticas ligadas ao corpo, à estética e à saúde. Próximos da categoria geral “auto-ajuda”, esses temas crescem em importância em relação à teodicéia e à soteriologia tradicionais, deixando para trás “a salvação da alma após a morte” e a “mensagem da cruz como auto-sacrifício”, que marcaram a história do cristianismo até bem pouco tempo atrás (LEWGOY, 2005, p. 4-5)

É preciso ressaltar que esta psicologização da vida religiosa, como vimos até aqui, não é um fenômeno recente em sua origem. Não é, portanto, um fenômeno “pertencente” ao fim de século, nem tampouco ao campo religioso, mas certamente pode-se observar nas últimas décadas várias transformações da vida cotidiana que o potencializam e o redimensionam, legitimando seu deslocamento da margem para o centro da vida social.

Voltando à difusão dos cursos de formação em psicanálise no meio cristão, pode-se visualizar um crescimento relativamente tímido destes na década de 1980, se comparado ao crescimento observado a partir da segunda metade da década de 1990.

Nas décadas de 1980 e 1990 a difusão da psicanálise como prática profissional nos meios católico e protestante ganhou contornos específicos. Enquanto no meio católico, como vimos, as experiências diretas com a psicanálise perderam adeptos frente a outros investimentos

(sociais, carismáticos e holísticos), no meio protestante os investimentos na psicanálise tiveram um crescimento visível, principalmente a partir da segunda metade da década de 1990, seja no meio acadêmico, seja no extra-acadêmico.

Ao que tudo indica, o fortalecimento das missões internacionais protestantes a partir da década de 1960 (principalmente inglesas e norte-americanas) ajudaram a eliminar barreiras anti-psicológicas, criando uma demanda crescente por especialistas na área que não fossem alheios aos valores cristãos. A isto se aliam outros movimentos, como aqueles apresentados por Lewgoy (2005).

A Teologia da Prosperidade, tão polemicamente recebida nos meios cristãos e não-cristãos, deve ser considerada não como um fato completamente novo. Não podemos esquecer dos ensinamentos deixados por Weber, especificamente aqueles sobre as seitas protestantes norte-americanas do início do século XX (WEBER, 1982c), já tão marcadas em seus hábitos, em suas práticas cotidianas e em seus discursos religiosos pela lógica da prosperidade.

Um outro fator importante na década de 1990 foi o crescimento do número de cursos de teologia e de pós-graduação em ciências da religião, o qual acompanhou o crescimento do número de instituições particulares de ensino superior em todo o país. O recente reconhecimento do grau de bacharelado para os cursos de teologia pelo MEC, em 1999, parece contribuir para este processo, trazendo consigo o crescimento, em todo o Brasil, de faculdades de teologia e de profissionais de nível superior aptos a realizar especializações e novos investimentos de formação que exijam este grau escolar. Neste sentido, a formação em teologia aparece agora como uma carreira profissional, acadêmica, consideravelmente mais ampla do que os caminhos oferecidos pelo pastorado e pelos antigos seminários.

Quanto às instituições de formação em psicanálise voltadas para o meio cristão ou ligadas a ele de alguma forma, vale dizer que elas tiveram que lidar continuamente com inúmeros confrontos, fossem eles internos ao campo religioso, através dos movimentos conservadores

avessos a qualquer freudismo, fossem eles externos, em relação às acusações das sociedades tradicionais — de que exerciam uma falsa psicanálise (a qual, como alertam, não pode aliar-se em nenhuma perspectiva religiosa) —, ou ainda em relação aos conselhos profissionais de medicina e de psicologia (que, em períodos diferentes, tomaram para si o enfrentamento destes novos cursos e o controle da formação e exercício profissional da psicanálise).

Com os inúmeros processos jurídicos impetrados pelos conselhos, a criação de cursos profissionalizantes que não estivessem ligados a algum circuito acadêmico psiquiátrico ou psicológico tornou-se um empreendimento arriscado e oneroso.

Entretanto, ainda que fosse um caminho desprestigiado no meio acadêmico e no meio religioso (este majoritariamente avesso a Freud e à psicanálise) e arriscado como investimento profissional (não havia garantias de que o diploma obtido autorizaria a prática profissional), estes cursos pareceram mais atraentes aos seus alunos (muitos dos quais teólogos ou sacerdotes) do que o caminho dispendioso de ingressar em duas formações: uma graduação inicial em psicologia ou medicina e uma formação posterior de longo prazo em um sociedade psicanalítica — ambas predominantemente secularizadas e historicamente avessas aos ditos “evangélicos”.

A situação mudou radicalmente, entretanto, com a fundação, em 1996, da Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil, a SPOB, que teve como um de seus mentores um ex-aluno do CADEP/ESP, de Boaventura Cisotto Netto e admirador de Gastão Pereira da Silva<sup>38</sup>: Heitor Antônio da Silva. Teólogo e pastor da Igreja Batista, ele iniciou um plano ambicioso de expansão da formação psicanalítica voltado para o público em geral (cristão e não-cristão) a partir de um grupo de alunos selecionados na Academia Brasileira de Psicanálise Clínica — instituição criada no Rio de Janeiro por um grupo de psicanalistas composto, dentre outros, por ex-alunos do CADEP/ESP.

---

<sup>38</sup> Conforme afirma o próprio Heitor em entrevista a mim concedida.

Com uma postura muito mais agressiva (assessorada política e juridicamente), a SPOB difundiu-se rapidamente e, em quatro anos possuía cursos em todos os Estados da federação. Através de cursos de baixo custo e de duração reduzida para dois anos<sup>39</sup>, ela já alcançava em 2002 o feito notável de 3000 psicanalistas formados em suas instituições, um número quase três vezes maior do que o número atual de membros (associados e formandos) das Sociedades Brasileiras de Psicanálise de São Paulo (702 membros) e do Rio de Janeiro (370 membros)<sup>40</sup> juntas.

Seu rápido crescimento e sua proposta de “psicanálise para todos” influenciou vários de seus ex-alunos podendo-se observar, do final da década de 1990 em diante, um grande crescimento em todo o país de instituições formadoras independentes da SPOB. Estas novas instituições diferenciaram-se em suas propostas e estratégias, fazendo deste novo estilo de formação em psicanálise um campo complexo de variações tanto na formação quanto na maior ou menor proximidade com o campo religioso.

Assim como ocorreu com o CADEP/ESP, a SPOB enfrentou uma forte oposição das sociedades tradicionais de psicanálise e dos conselhos profissionais, mas desta vez não mais no campo da medicina e sim no da psicologia. Atualmente a SPOB enfrenta ainda uma outra guinada dos investimentos cristãos: aquela em direção aos cursos de especialização. Após a regulamentação da teologia como curso de bacharelado, é cada vez maior o número de faculdades de teologia que oferecem cursos de pós-graduação em teoria psicanalítica. Isto constitui um fator de concorrência na medida que não há nenhuma regulamentação da profissão, o que de certa forma libera a atividade clínica das condicionantes próprias aos cursos de formação profissional. Não irei, entretanto, adentrar-me neste assunto, ainda recente demais para qualquer análise mais sistematizada.

---

<sup>39</sup> Os cursos de psicanálise nas sociedades vinculadas à IPA tem duração mínima de 5 anos, podendo expandir este prazo indeterminadamente.

<sup>40</sup> Tomo como referência os dados disponíveis nos sites oficiais destas instituições: <http://www.sbpsp.org.br> e <http://www.sbrpj.org.br>.

Vale lembrar que tanto o CADEP/ESP quanto a SPOB direcionavam-se para o público cristão e não-cristão; no caso da SPOB, defendendo e praticando de forma sistemática um ensino clínico e teórico-conceitual desvinculado de temas religiosos. Apesar disso, ambas possuem um projeto mais ou menos explícito em direção ao campo religioso, aos seus líderes e sacerdotes. Estas duas instituições, seus personagens, seus modos de funcionamento, de construção do papel social da psicanálise e os contextos históricos em que estão inseridas serão analisados de forma mais detida nos dois tópicos a seguir.

## CAPÍTULO 4 – O PERCURSO HISTÓRICO DO CADEP

### **4.1 Das entrevistas e análises de documentos:**

A primeira vez que ouvi falar de Boaventura Cisotto Netto foi numa conversa com Heitor Antônio da Silva, um de seus ex-alunos e fundador da SPOB. Encontrá-lo não foi difícil, visto ser um jornalista atuante em São José dos Campos, repleto de processos jurídicos impetrados contra ele pelos personagens públicos desta cidade e de outras regiões do Brasil.

As histórias que me trouxe, com suas lutas jurídicas e suas posturas anti-elitistas e anti-corporativas parecem ir ao encontro da situação na qual se encontrava no período das entrevistas: de posse de um carro repleto de adesivos (com expressões contundentes em defesa do cidadão e de luta contra a corrupção e as injustiças sociais; com propaganda de suas atribuições profissionais de jornalista e de psicanalista clínico etc.) e morando em um bairro distante do centro de São José dos Campos.

Nos parágrafos que se seguem, optei por não enfatizar a investigação histórica dos fatos objetivos, nem fazer girar os discursos em torno das versões academicamente consolidadas acerca deste período. Preferi privilegiar a história tal como contada por Boaventura e pelos documentos que ele me disponibilizou (atas de reuniões, textos didáticos, notícias de jornal, correspondências e documentos diversos). Neste sentido, pode-se observar um alto grau de voluntarismo competente em seus discursos, o que deve ser tomado como um dado a mais para a compreensão dos modos como Boaventura produz os personagens e a instituição CADEP.

A maioria dos acontecimentos por ele relatados é amplamente reforçada por documentos registrados em cartório e cartas de apoio de personagens públicos dos poderes executivo e legislativo (ministros da educação e da saúde, deputados estaduais e federais, senadores etc.), católicos e militares (bispos, arcebispos, tenentes-coronéis etc.), assim como reportagens e colunas de jornais, agrupados desde o início do funcionamento da Escola Superior de

Psicanálise com a finalidade de defender a instituição, como ele afirma, das investidas policiais e dos processos jurídicos gerados pelos conselhos de medicina.

A concordância de seus relatos com aqueles relatos dos outros entrevistados e com os estudos históricos e antropológicos por mim realizados permitiu, acredito, a visualização de uma forma coletivizada e relativamente consistente de entendimento do período em questão. Neste sentido, é importante deixar claro que não me proponho dar conta da versão “verdadeira” dos fatos, nem tampouco das várias versões existentes. Não me proponho garantir que todos os movimentos e personagens estejam aqui bem representados. Trata-se tão somente de expor e analisar *um* modo de visibilidade que, entre os entrevistados, manteve uma certa coerência discursiva.

#### **4.2 Da formação do CADEP, espaços e forma de funcionamento**

Conforme me contou, na década de 1950 Boaventura foi fuzileiro naval, primeiro tenente combatente, paraquedista e fez curso de combate na selva. Durante a década de 1960 trabalhou como jornalista em vários jornais e rádios, e no Instituto de Polícia Técnica. Obteve seu registro de jornalista em 1970, dois anos depois de fundar o CADEP. Este trânsito pelos espaços militar e jornalístico esteve presente ora mais ora menos explicitamente em seus discursos, nas alianças que construiu em defesa do CADEP e da Universidade Livre no Brasil.

Em frente ao Instituto de Polícia Técnica, onde trabalhava, Boaventura viu surgir na segunda metade da década de 1960 o Instituto Paulista de Psicanálise, no qual ingressou para, em seguida, formar um movimento dissidente.

Então, o esquema do Instituto Paulista de Psicanálise, que é daonde o CADEP teve origem era nada mais nada menos do que uma coisa explorativa. A mensalidade era dez cruzeiros, né? Na semana seguinte era quinze... daí meio mês depois, quinze dias depois passava a ser trinta... Quer dizer, não tinha um... um controle. Então houve um movimento dissidente nessa escola, no Instituto Paulista de Psicanálise. E eu passei a liderar esse movimento de contestação... o da exploração de conhecimentos.

Inicialmente com a ajuda do próprio Instituto Paulista de Psicanálise, que cedia o lugar para as reuniões, o CADEP foi montado em 1967 e fundado em 1968 como entidade jurídica, conforme sua Ata de Fundação:

Aos seis dias do mês de janeiro de mil novecentos e sessenta e oito no salão nobre do Instituto Paulista de Psicanálise, nesta Capital se reuniram os Senhores Jornalista Boaventura Cisotto Netto, o acadêmico de direito Irene Dias Luque, a técnica operadora de Raio X Rosa Maria da Silva, a secretária Maria José Martins de Barros, o bancário, Eucário Rodrigues de Oliveira, e o operário Hildebrando Valentins Rodrigues, para em conjunto formarem a comissão executiva do CENTRO ACADÊMICO DE DEBATES, com o encargo de formarem as normas estatutárias e, ao final aprovadas as mesmas em plenário, constituir a sua primeira diretoria em sessão solene, marcada com antecedência e, num prazo nunca superior à seis meses (Ata de Fundação do CADEP, 1968).

Na semana seguinte o CADEP já realizava sua primeira formatura de “práticos de psicanálise”, seguindo a lógica de que a psicanálise não podia ser um conhecimento adquirido nos livros, mas sim na prática clínica. Este primado da prática é de grande relevância para as análises aqui empreendidas. Dentre outras coisas, ele nos remete a alguns aspectos do movimento do CADEP: uma estratégia de redução do tempo de formação que facilita a ênfase missionária-civilizatória de difusão da psicanálise; um estilo de formação voltado para a prática clínica e para os problemas sociais (incluindo aí as posturas anti-elitistas e anti-corporativistas); um estilo de psicanálise menos intelectualista guiado por uma produção mais instrumental do que cosmológica da psicanálise; por fim, um investimento interiorizante que associa a liberação pessoal singular, a libertação própria à civilidade e cristandade e a insubordinação aos poderes e verdades instituídos.

Foi 06 de janeiro de 1968. No dia treze de janeiro, coincidentemente o meu aniversário, nós tivemos a primeira formatura de psicanalistas clínicos. O termo psicanalista clínico foi adotado pelo CADEP. Por que? Psicanalista não diz... não dizia nada. Era estudante de teoria. O clínico praticava a teoria... tá certo?, na clínica. Então nós fomos os primeiros psicanalistas clínicos formados com o nome de “práticos de psicanálise”. Enquanto não tivesse os práticos, nós não poderíamos jamais nomeá-los docentes... Entendeu a continuidade? (...) E adivinha você onde que nós nos formamos. Tem idéia? ... Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, no salão nobre (risos).

Porque isso daí era feito... através de uma... de uma... de um acorrentamento freudiano, quer dizer, uma idéia de judeu de segurar... de analista didático para o analisado. Que depois de dez, quinze, vinte anos... ele recebia... um... a orientação, através do próprio tratamento e recebia uma autorização pra poder começar a aplica-la. Mas isso é uma coisa muito rudimentar! Entendeu? E... não tinha. Mas com a publicação das obras completas de Freud... que diga-se

de passagem aí, uma iniciativa freudiana que ancorou o movimento do CADEP, que é o Centro Acadêmico de Debates em Psicanálise, ele era contra a participação do médico no... ministério psicanalítico. Ele achava que a formação... materialista que os médicos recebiam na faculdade impediam eles ter uma identidade, tá certo?, é... da psicologia. Porque naquele tempo não existia a psicologia. Existia uma coisa ligada à psiquiatria, tá certo?

É importante notar também que, se a fundação do CADEP contava com uma diretoria estritamente sem profissionais médicos, a formatura na semana seguinte contava já com a participação de psiquiatras, neurologistas e médicos legistas. A partir deste grupo foi fundada em 1969 a Escola Superior de Psicanálise de São Paulo, que funcionou inicialmente no Colégio São Bento.

Veja bem. O mosteiro de São Bento, os sãobentistas, tá certo? Padres etc. São de uma... de uma... de uma... revolução teológica muito grande. São muito abertos! Dentro do mosteiro tem execução de umbanda, candomblé, macumba... Eles pesquisam tudo! Mas nós do CADEP, até pros sãobentistas nós éramos revolucionários.

A única aproximação que eu conheço no Brasil foi do CADEP com a Igreja Católica. Mas vou te dizer os bastidores disso. Você viu a identidade que a gente tinha com o cardeal Arns, com a própria Igreja (...) com até... bispos que são nossos alunos. Mas o que ocorria era o seguinte: a maioria dos padres e freiras, tá certo?, num determinado momento, entravam em conflito... emocional, teológico, de ideal, e viravam uma verdadeira dor de cabeça para a Igreja. Daí o que que ocorria? Eles podiam ser professores, porque tinham teologia, mas não tinham nenhuma outra opção. Professor até hoje morre de fome. Aí, quando nós montamos o... Curso da Escola Superior de Psicanálise e reconhecíamos os diplomas de teologia... que a teologia não é... ratificada pelo MEC, ela não é aceita pelo MEC (...) Aí começaram a serem enviados, e a Cúria Metropolitana que pagava, os padres e freiras que realmente davam problema. Porque eram homossexuais, ou porque eram... muito muito modernistas... Aqueles que não se adaptavam... Aí começou o curso. Foi aí que eu senti necessidade de fazer teologia. Pra dimensionar a ciência de Freud nos conhecimentos do teólogo.<sup>41</sup>

Boaventura afirma mais de uma vez o caráter inédito do CADEP acerca da vinculação entre psicanálise e religião no Brasil. Não mostrou qualquer conhecimento sobre os padres da PUC/RJ ou sobre o Círculo Brasileiro de Psicanálise e os investimentos do padre Edelweiss na década de 1950. O material didático da ESP apresenta um conhecimento das posturas mais

---

<sup>41</sup> Em seu currículo, Boaventura, que afirma ser católico, tornou-se bacharel em teologia pela Faculdade de Teologia de São Paulo (Igreja do Evangelho Quadrangular), em 1982, e doutor em teologia pela Faculdade de Teologia do Rio de Janeiro (Igreja Batista), em 1984. É importante observar que este maior direcionamento para o campo protestante evangélico a partir da década de 1980 coincide com o período em que os investimentos nos cursos de formação em psicanálise começaram a se deslocar para o meio evangélico — especificamente o carioca.

tolerantes do Vaticano em relação à psicologia e à psicanálise, da experiência de Cuernavaca, no México, além de uma cópia datilografada de três capítulos do livro *Psicanálise e religião*, de Gregory Zilboorg. Tais capítulos parecem compor a base das argumentações de Boaventura e do CADEP sobre este tema.

Ao longo dos cinco primeiros anos de funcionamento, com turmas formadas em 1969, 1970 e 1973, o movimento do CADEP fortaleceu-se progressivamente, mantendo um forte vínculo com o ecumenismo cristão, principalmente com o meio católico.

Como secretário em exercício do Centro Acadêmico de Debates e Estudos da Escola Superior de Psicanálise de São Paulo, Grupo CADEP, tenho a honra de declarar aberta a sessão solene de diplomação de mais oitenta e cinco bacharéis em Ciência Psíquica (Psicanálise Clínica), dentre os quais, para o nosso imenso orgulho, setenta líderes religiosos, isto é, padres, pastores e freiras que passam doravante, como colegas e profissionais da matéria, a nos acompanhar em nossa luta pela divulgação da ciência de Freud, pela popularização do ensino psicanalítico e universitário em nossa terra e, principalmente, pela extensão da assistência psicanalítica às classes trabalhadoras que, pelo desgaste competitivo, inglório, inseguro e pelo desamparo natural de qualquer gratificação social, são (infelizmente) os que mais necessitam de um equilíbrio psíquico (Ata das Solenidades de Formatura dos Cursos Ecumênico e Propedêutica Analista da Escola Superior de Psicanálise de São Paulo, 1973).

A estratégia adotada por Boaventura e pelos dirigentes do CADEP de compor alianças junto a personalidades públicas deu frutos, resultando, em 1973, numa cerimônia de formatura repleta de cartas e apoio e representantes dos três poderes estaduais e federais, assim como do clero católico (como o arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns), das forças armadas e da própria corporação médica (como no caso de Mário Santalúcia, fundador da Associação dos Médicos Legistas de São Paulo). E esta estratégia não ficou restrita ao Brasil.

Já nos primeiros anos de funcionamento o CADEP possuía procuradores (líderes religiosos) na Europa e na América do Norte, a partir dos quais passou a manter contatos com instituições psicanalíticas e com legislações trabalhistas em vários países. Entre as cartas por mim analisadas, encontram-se contatos realizados com instituições de psicanálise e psicologia da Argentina, da Itália, da Suíça, da Alemanha, da Holanda e do Canadá, além de uma instituição de parapsicologia dos Estados Unidos.

Um fator relevante para a existência e popularização do CADEP, assim como para as lutas jurídicas foi a criação, em 1970, da Imago – Clínica de Orientação Médica e Psicanalítica, na qual os estudantes realizavam seus estágios. A criação da clínica constituiu um dos principais esforços no sentido de marcar a diferença entre o CADEP e a Sociedade Brasileira de Psicanálise: a ênfase na prática clínica como fator central de formação do psicanalista.

Agora, os psicanalistas da Sociedade Brasileira de Psicanálise...(...) Você ia apenas fazer o tratamento. Depois de dez, quinze anos você recebia... a autorização de aplicar os seus conhecimentos... Os seus auto-conhecimentos, entendeu? E nós partimos do conceito do seguinte: era uma ciência. Deveria ser ministrada com pedagogia e orientação clínica. Tanto que montamos a Clínica Imago. Clínica de Orientação Médica e Psicanalítica... Sociedade Anônima.

Funcionando inicialmente na própria ESP, no bairro do Brás, a clínica Imago realizava atendimentos a baixo custo, voltados para a população de baixa renda. Tornou-se notícia nos jornais, divulgando o trabalho do CADEP e polemizando sua existência e sua proposta político-institucional. Sua re-inauguração em um prédio próprio, em 1972 foi assim descrita em um texto no jornal *Popular da Tarde*, intitulado “Psicanálise para o povo”, de autoria da jornalista Marielza Augelli:

A princípio, sua orientação era apenas psicanalítica, atendendo as necessidades da Escola Superior de Psicanálise. Até a semana passada ela funcionava no mesmo prédio da escola, numa rua movimentada do Brás. As acomodações eram pequenas. Durante a noite o consultório, de paredes sanfonadas, dava lugar a uma ampla sala de aula, e o divã era usado apenas para a prática dos alunos. Num esforço conjunto, entre professores e alunos, a organização conseguiu a aquisição de uma casa, a meio quarteirão da escola. Abandonada há dois anos, em quatro meses ficou como nova. Encanamento, pintura, luminoso, aparelhamento, aos poucos os alunos a reformaram. O problema de espaço foi solucionado com a colaboração dos muitos estudiosos, que acreditam na psicanálise não só como atividade de elite. Isto incentivou-os a acrescentar o atendimento médico. A clínica tem agora uma ampla sala de espera, um consultório psicanalítico e um amplo salão para psicodrama e outras atividades paralelas. Ela conta com departamentos de Psiquiatria, Neurologia, Hipnologia, Medicina Psico-Somática e Psicanálise Clínica, todos em perfeito funcionamento, a cargo de três equipes de especialistas, assim como uma série de assistentes-psicanalistas e estagiários da Escola Superior de Psicanálise. No caso de pacientes impossibilitados de chegar ao consultório — uma tentativa de suicídio por exemplo — a clínica mantém ainda o atendimento domiciliar.

Além da ênfase na prática como ferramenta formadora, Boaventura atribui a criação da clínica a outros dois motivos: a maior acessibilidade da psicanálise às classes trabalhadoras e a necessidade de oferecer aos alunos da ESP um campo de estágio.

Primeiro lugar: nós formávamos os alunos, mas não tínhamos pra onde encaminhar. Não tinha como! Psicanálise não se falava, não se conhecia... Cê entendeu? Era um movimento... anacrônico. (risos) Não existia!

Vale lembrar que o “boom” da psicanálise nesta década refere-se, como mostram Duarte (2000, p. 130) e Russo (2002, p. 39-40), ao circuito social específico das camadas médias e “superiores”. É preciso ter claro, assim, que o circuito social a que Boaventura se refere não é aquele economicamente abastado da sociedade paulista. Nos nichos sociais ditos populares, a psicanálise parece permanecer até os dias atuais como um campo ainda estranho e pouco investido como itinerário terapêutico. Quanto a isso, é interessante destacar a aliança que Boaventura fez com os sindicatos de São Paulo.

Porque não era possível, tá certo?, que essa ciência tão implicitamente poderosa no controle do equilíbrio emocional da população fosse dirigida apenas e simplesmente por donos do poder ou aqueles que realmente pudessem pagar as astronômicas quantias que cobravam então. Através de um plano que fui eu que bolei e implantei, eu fiz um convênio com diversos sindicatos, que naquela época, embora fossem poderosamente e economicamente estáveis, não eram autoridade de porra nenhuma. E através disso nós passamos a atender os associados por um preço praticamente simbólico. Porque nós necessitávamos de uma retaguarda onde os nossos alunos que se formassem praticassem, tá certo?, a ciência de Freud. Isso deu resultado quase que imediato.

Os nossos alunos eram encaminhados pra colocar em prática os seus conhecimentos nessa clínica. E essa clínica fazia convênio com os sindicatos pra atender praticamente de graça. Os sindicatos pagavam uma quantia mensal... ridícula! Tipo assim... cinqüenta cruzeiros... e mandavam todos os seus associados. Então a gente tinha... é... e na verdade o termo seria manipulação, né? (risos) Porque ninguém conhecia! Ninguém tinha ali a análise didática, que foi um esquema montado judaicamente por Freud, mas que... era uma forma de... é... acorrentar uns aos outros. Então nós não tínhamos isso. Então montamos essa clínica... pra dar atendimento popular. Porque bastava ser sindicalizado... sujeito pagava cinqüenta cruzeiros, que era uma coisa ridícula! Tipo assim... cinco reais hoje. Cinqüenta cruzeiros corresponderia hoje a cinco reais. Mas era um vínculo que a gente tinha... com uma canalização de paciente.

Segundo Boaventura, a relação com os sindicatos não durou muito tempo porque eles não pagavam nem mesmo o valor simbólico.

Com a clínica Imago o CADEP ganhou vários aliados e inimigos explícitos. Entre os esforços contra a existência do CADEP estão aqueles do Conselho Federal de Medicina, que denunciou a instituição por prática ilegal de medicina, gerando um processo jurídico de cinco anos que culminou na absolvição do CADEP/ESP em 1975. Boaventura cita este embate como um marco histórico para a popularização da psicanálise.

Em 1970 eu fundei o Imago, consultório de orientação psicanalítica... Se tornou *Imago – Clínica de Orientação Médica e Psicanalítica*, com a qual eu fui processado.

Isso terminou em 1975, quando pela primeira vez na história jurídica do Brasil houve uma decisão, transitado e julgado, que determinava que psicanálise não era medicina. E eu estava envolvido porque eu era réu numa ação de exercício ilegal de medicina porque eu havia fundado um... um braço da Escola Superior de Psicanálise que chamava-se Clínica Imago, de orientação médica e psicanalítica.

Conforme relata, os primeiros anos de funcionamento do curso foram marcados pelas intervenções freqüentes da polícia. Peço agora desculpas pela extensão das citações abaixo, mas creio que as palavras do próprio Boaventura podem dar, mais do que as minhas, uma boa visão dos vários incidentes com a polícia e das estratégias utilizadas nesses momentos:

Porque, o quê que ocorria? O Conselho Federal e Regional de Medicina era composto pelos grandes próximos da sociedade brasileira. Eram os donos de conglomerados hospitalares... quer dizer, era o pessoal que explorava e continua explorando a saúde pública. E a eles constituía assim, um gravame, constituía uma ameaça qualquer movimento autônomo e independente. Então nós fomos, vamos dizer assim, processados, fomos perseguidos exatamente pelo nosso pioneirismo, e pela... pela... ausência total de elitismo. Nenhum de nós! Nós tínhamos operários... Nós tínhamos entre nossos alunos até uma prostituta! Que se destacou em sexologia (risos). Entendeu? Era com orgulho que nós dizíamos: nós temos uma mulher que foi prostituta! E qual o problema?

Pra você ter uma idéia, no Colégio de São Bento, que é um órgão oficial, reconhecido. É da Igreja Católica Apostólica Romana... Uma das maiores catedrais de São Paulo... e é um... seminário!(...) Mas mesmo ali, que era um... um... um templo oficial, tá certo?, a gente tinha que pra dar aulas de psicanálise, a gente tinha que montar cordão de segurança. Que era... a revolução redentora! Os caras arregaçavam o que queriam! Não davam explicações! Então nós tínhamos cinturão de segurança que... da portaria, da

entrada do Colégio de São Bento até a sala de aula nós tínhamos... comunicação.(...) E na Escola Superior de Psicanálise, que foi montada num prédio de minha propriedade, no bairro do Brás — que era Universidade Livre do Brás —, nós tínhamos também essa coisa. De repente aparecia a guarda civil ou... naquela época era... força pública.(...) Ou uma ou outra invadia nossa escola, entendeu? E detinha todo mundo! E nunca sabíamos daonde vinha a... a denúncia!

Porque nós estávamos lutando contra forças poderosíssimas... Poderosíssimas! A ponto de ligarem pras delegacias... e mandarem camburão. Então eu tava dando aula (...) e chegava camburão da polícia de tudo quanto é lado, entendeu?, policiais de bicicleta (que a guarda civil... naquela época andava de bicicleta.... a polícia militar de de... carrinho volks, né?, aquelas patrulhinhas) e entravam de metralhadora na mão... era um negócio! Aí o que que ocorria? Íamos para o plantão, se elaborava um boletim de ocorrência... e sempre dentro dum mesmo esquema. (...) Professores e alunos. Entrava todo mundo! Até... quem tava por lá só sapeando... namorados... Entrava todo mundo! Fazia fila e entrava no camburão. E era uma coisa muito vexatória!

Então o que que ocorria? Eu tinha duas malas de viagem cheias de documentos. (...) E enquanto eu não exibia — à autoridade competente que presidia o inquérito que eu respondia — até o último documento, eu não sossegava. Então quando chegava alguma coisa contra nós (...) o delegado “Pelo amor de Deus!” (risos). Começaram eles próprios a se auto-censurarem! Porque aquelas minhas duas malas... entendeu?, abarrotadas de documentos levava à conceituação de que a psicanálise não era medicina, tá certo?

Apesar da vitória jurídica alcançada em 1975, Boaventura relata que o CADEP foi ainda alvo de vários processos nesta década e nas duas seguintes. Dentre os casos apresentados a mim, destaco o gerado pelo Conselho Federal de Psicologia em 1979, liderado pelo então presidente Valdecy Alberto Miranda. Nas palavras de Boaventura:

Porque eles publicaram em um jornal que só podia ser psicanalista quem fosse formado em medicina ou em psicologia, Aí eu publiquei — vou te mostrar—, “A ignorância de uma autoridade”. Em cinco jornais de circulação nacional. Eu me lembro até hoje que eu tinha um Del Rey praticamente zero. Tinha tirado... da loja. E tive que vender... pra... pagar os cinco jornais a nível nacional: Estado de São Paulo, Folha, Jornal da Tarde e... Jornal O Globo.

Aí ele me processa... por difamação calúnia e injúria. Aí começou um jogo, porque ele apresentou a queixa na justiça militar. Porque era membro do governo. Era presidente do Conselho Regional de Psicologia. Então era a justiça militar. A justiça militar se... determinou incompetente. Aí caiu pra justiça cível. A justiça cível determinou que não era cível, era criminal. Aí caiu para a criminal. E na criminal eu comprovei... que ele realmente era um [inaudito], um analfabeto de pai e mãe.

### 4.3 Sobre os projetos de regulamentação da psicanálise

A partir de meados da década de 1970 veremos uma onda de projetos de lei para regulamentação da psicanálise, seis ao todo, que assumiram nesta época posições diferenciadas daquelas da primeira tentativa de 1957, que tentava restringir aos médicos o exercício da psicanálise (PONTE, 1999). Alguns destes projetos traziam como novidade a desvinculação da psicanálise tanto em relação à medicina, quanto em relação à psicologia, assim como a desvinculação em relação às sociedades psicanalíticas reconhecidas pela IPA.

Estes esforços de regulamentação parecem ter resultado das próprias tensões geradas em torno da medicina e da psicologia na década anterior, onde os médicos buscavam resguardar a formação em psicanálise daqueles circuitos paralelos que surgiram nas décadas de 1950 e 1960.

Esse movimento por parte dos psicanalistas médicos, ao mesmo tempo em que fortalecia a posição dos Institutos de formação ligados à Internacional, tendia a isolar politicamente os chamados "leigos" e a excluí-los de uma possível negociação envolvendo a Associação Psicanalítica Internacional e a corporação médica brasileira. Nessa perspectiva, a reserva de mercado pretendida pelos analistas médicos poderia ser vista como um tributo oferecido por estes àquela corporação em favor de uma aliança pela autonomia das sociedades vinculadas à IPA no que se relacionasse à formação e ao credenciamento profissional no novo ramo de trabalho (PONTE, 1999, p. 111).

Como diz Ponte, a estratégia da IPA no Brasil primou, como em outros países, por não produzir um confronto direto com a corporação médica, segurando em grande parte os esforços dos cursos de psicologia, como o da PUC/RJ, que tinha forte influência psicanalítica, e também aqueles esforços paralelos, como aqueles extra-acadêmicos do meio católico.

Ao contrário do que se pode pensar, os projetos de regulamentação não envolviam apenas uma luta entre médicos e psicólogos, mas também uma luta entre estes e o CADEP. Já em 1972 o CADEP era citado em um parecer do Conselho Federal de Educação (CFE), que não reconhecia esta instituição como idônea e capaz de formar psicanalistas. Sobre isto desde já duas coisas: o parecer era em resposta à indagação do então ministro Jarbas Passarinho, que,

conforme as entrevistas e a documentação fornecida por Boaventura, mantinha na época contatos com o CADEP; além disso, o parecer do CFE era justamente em relação à tentativa de formação de um órgão representante dos profissionais formados no CADEP e em outras escolas abertas a leigos: a Associação dos Profissionais Psicanalistas do Estado de São Paulo (PONTE, 1999, p. 119).

O parecer do CFE, entretanto, gerou enorme desconforto interno às sociedades psicanalíticas da ABP ao manifestar sua posição de restrição da psicanálise aos médicos. Gerou também por parte dos docentes do CADEP um documento considerado por eles mesmos como histórico, por ser a primeira vez que se tomava uma posição crítica oficial em relação a uma determinação do CFE. Este documento reuniu nove esclarecimentos que, por um lado, visavam desconstruir a vinculação feita entre a psicanálise e a medicina, ou entre a psicanálise e as instituições da IPA, da ABP ou dos Conselhos de Medicina e de Psicologia; por outro lado, buscavam firmar a idoneidade e conformidade jurídica do CADEP.

O texto deste documento apresenta as linhas centrais de argumentação do primeiro projeto de lei de regulamentação da profissão de psicanalista da década de 1970: o Projeto de Lei 57, de 1975, do deputado Francisco Amaral, ligado ao corpo de membros do CADEP, conforme conta Boaventura. Isto pode ser bem exemplificado através de sua justificativa, apresentada e analisada por Ponte, centrada no crescimento urbano e os problemas urgentes daí resultantes, tanto quanto no papel relevante da psicanálise em relação aos problemas sociais e na sua necessária “alforria” em relação aos órgãos corporativistas que dominam o campo psicanalítico. Veja-se, por exemplo, o trecho desta justificativa selecionado por Ponte (1999, p. 120):

A psicanálise clínica, sobretudo nas últimas décadas, tem se desenvolvido e aprimorado a ponto de firmar-se como atividade profissional independente de quaisquer outras. Passou a constituir, dadas as proporções que assumiu, um imenso campo autônomo e uma importantíssima especialidade, cada vez mais solicitada em razão da terrível pressão que a vida moderna exerce sobre o homem. (...) Daí, nossa intenção, através deste Projeto de Lei, no sentido de assegurar à psicanálise sua completa e merecida alforria. Esta proposição

pretende por fim à errônea idéia de que a psicanálise constitui um simples ramo da medicina ou da psicologia, conceito que, inexplicavelmente, ainda encontra adeptos.

Ainda no mesmo ano, a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo participou da elaboração do Projeto de Lei 729/1975, do deputado Célio Marques Fernandes, que reproduzia na maior parte o texto do projeto anterior, modificando apenas as partes relativas à definição da atividade e, principalmente, à definição do órgão competente para organização e fiscalização dos cursos. Era uma tentativa de deixar a formação em psicanálise sob o domínio da ABP.

Em 1977 outros dois projetos, agora de políticos de São Paulo e do Rio de Janeiro, tratavam de regulamentar a psicanálise clínica. O Projeto de Lei 248/1977, apresentado pelo então senador carioca Nelson Carneiro, ia de encontro aos interesses tanto da ABP (por submeter o controle da formação aos órgãos públicos) quanto do CADEP (por restringir a formação a médicos e psicólogos). O segundo, o Projeto de Lei 4603/1977 do deputado paulista Otávio Ceccato, submetia como o primeiro a fiscalização dos cursos aos Conselhos regionais e federal de Medicina. Entretanto, estendia a formação para além dos circuitos médicos e psicológicos, incluindo profissionais de nível superior formados em ciências humanas e sociais, como mostra sua justificativa (In: PONTE, 1999, p. 168).

Na sociedade contemporânea, especialmente nas concentrações urbanas, onde são cada vez maiores as pressões sobre o indivíduo, geradas por um complexo causal próprio do tempo em que vivemos, são também cada vez mais frequentes as neuroses e os conseqüentes distúrbios de conduta, que geram, inclusive graves problemas sociais.

Assim, é extremamente importante a atuação do psicanalista clínico, ao qual compete o diagnóstico das neuroses e distúrbios de conduta e a aplicação de técnicas visando a sua terapia.

Impõe-se, por conseguinte, a regulamentação do exercício desta profissão, a fim de que, inclusive, se permita um maior desenvolvimento da Psicanálise em nosso meio.

Por fim, em 1979 veremos uma nova dupla de projetos de deputados de São Paulo, ambos elaborados com a participação direta dos membros do CADEP: o Projeto de Lei 2227/79 do deputado Pacheco Chaves (arquivado em 1983) e o Projeto de Lei 2510/79 do deputado

Simão Sessim<sup>42</sup> (retirado pelo próprio em 1982). Com textos bastante semelhantes àqueles anteriores apoiados pelo CADEP, estes projetos tentavam adequar detalhes administrativos que tinham servido de entrave à regulamentação.

Considerando a histórica relação de proximidade deste último com os movimentos evangélicos do Rio de Janeiro, pode-se supor que, no final da década de 1970, o CADEP já havia estendido definitivamente suas influências nos meios católicos e protestantes, principalmente os do eixo Rio de Janeiro-São Paulo.

Enquanto as práticas históricas de submissão dos profissionais de saúde pelos médicos eram continuadas em 1980 pelo famoso Projeto de Lei do deputado Salvador Julianelli (PL 2726/1980), gerando um grande desconforto e mobilização dos profissionais de saúde, no campo específico da psicanálise, as tensões produzidas em torno dos novos movimentos políticos gerariam um redirecionamento nos movimentos cristãos.

É importante ressaltar que na década de 1950 as tensões em torno do direito ao exercício da psicanálise eram internas às sociedades psicanalíticas de São Paulo e do rio de Janeiro — guiadas em grande medida pelas tensões entre psicanalistas médicos e não-médicos — e geraram em 1957 o aviso ministerial 257, do Ministério da Saúde.<sup>43</sup> Na década de 1970, por outro lado, o que se percebe é, por um lado, um movimento hegemônico, ainda que internamente tenso, de dupla vinculação da psicanálise à medicina e à psicologia e, por outro lado, todo um conjunto de esforços contra a limitação da psicanálise a estes dois campos.

Graças aos apoios políticos conquistados ao longo da década de 1970, os enfrentamentos com a polícia tornaram-se cada vez menos freqüentes. Em 1978 o CADEP foi considerado instituição de utilidade pública de São Paulo.

---

<sup>42</sup> Como veremos, este deputado apresentou novamente, em 2003, um projeto de regulamentação da profissão de psicanalista, agora elaborado por Heitor Antônio da Silva. Nas eleições de 2006, Simão Sessim foi reeleito deputado federal pelo Partido Progressista (PP/RJ).

<sup>43</sup> Segundo Ponte (1999), esta posição governamental foi resultante da ação de psicanalistas que defendiam a formação de “leigos” organizados após a prisão do psicanalista Werner Kemper por exercício ilegal de medicina em 1955.

#### 4.4 Sobre a expansão da ESP/CADEP

Com suas contínuas vitórias no campo jurídico e um projeto político de difusão, o CADEP expandiu-se para outras 36 cidades do estado de São Paulo e, conforme seus relatos, para outros cinco estados: Bahia, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco e Rio de Janeiro.

O processo de expansão foi natural. Porque começaram a se inscrever pessoas de outras cidades, tá certo?, que... faziam um sacrifício enorme! Sorocaba, Bauru, Campinas... aí saía meia noite... dormiam na, na, nas estações rodoviárias, ferroviárias. E aí se... se responsabilizaram de montar um núcleo de pessoas interessadas. E... 75, 80 a... a ciência freudiana já começou a interessar os intelectuais. Mais como movimento, cê entendeu?, filósofos do que realmente uma coisa... clínica. Daí nós alugávamos uma sala na cidade. Aquele aluno inicial passava a ser o responsável. E a gente tinha que correr, né?

O Rio de Janeiro foi o último Estado em que a ESP chegou, o que ocorreu no início da década de 1980. A história da ESP/CADEP neste Estado é de especial relevância para o percurso de análise aqui trilhado na medida que constitui uma parte importante da pré-história da SPOB, da qual falaremos adiante.

No Rio chegou muito depois. (...) No Rio chegou em 82, por aí. (...) A cúpula se pegou ao CADEP. Entendeu? E aí... no Rio teve em Duque de Caxias, teve em Copacabana... teve em diversos lugares. Mas não mais sob o meu controle. Sob o meu comando, mas não sob o meu controle.

Mas esta difusão na cidade do Rio de Janeiro foi dificultada desde o início em função dos processos jurídicos que envolviam a cúpula da Igreja Batista Renovada. Boaventura vincula a difusão da ESP diretamente a estes episódios, tendo sido contratado, na época, como assessor de imprensa dos líderes religiosos, como relata:

Aí, numa dessas vezes... é... SASE, Serviço de Assistência Social Evangélica. Que é dona de uns... dezoito hospitais lá no Rio. E o presidente foi denunciado por evasão fiscal. (...) E o presidente do SASE... foi assim, ele foi denunciado por evasão fiscal. Dezoito hospitais, tinha um monte de maracutaia e, no desespero (...) Daí eu fui contratado pela Igreja (...) Fui contratado pra ir ser o assessor de imprensa. E daí os jornais caíram de pau. Sabe, foi uma coisa assim que tornou o movimento batista renovado... e ele tinha duas televisões, mais de dez rádios, uns cinco jornais... Não tinha como! Os médicos sofreram um processo. Sofreram um processo.

Um outro fator por ele citado refere-se aos interesses de um ex-aluno seu: Rômulo Vieira Telles.

Porque o Rômulo, você conhece o Rômulo? O Rômulo é construtor de templos. O aplique dele é desvio do dinheiro angariado pra construir... igrejas monumentais. Templos monumentais. Ele joga pra cima. O que for de Deus, Deus pega... entendeu? O que cair numa risca ele pro movimento pra construir, e o que cair pra fora é dele. (risos) É muita... Há sempre um exagerado... sentimento de propriedade dessas religiões. Isso é que é terrível. Não é... arrecada tudo e manda pra Roma. É: arrecada o que puder e gasta (risos).

As relações fivaram cada vez mais estremecidas com o meio protestante carioca. Soma-se isso o desinvestimento progressivo dos católicos no meio psicanalítico.

Ao que tudo indica, a atuação de Rômulo Vieira Telles foi central para a difusão da psicanálise no meio cristão carioca. Juntamente com a Escola Superior de Psicanálise Clínica — Boaventura faz questão de dizer que esta instituição não tinha ligações com o CADEP — que funcionava em um espaço concedido pela Igreja Batista no bairro Paciência, ele criou a Sociedade Psicanalítica Cristã, ambas vinculadas ao Conselho Federal de Terapia.

No material de divulgação de seus cursos, Rômulo Vieira Telles apresenta-se como “membro patrimonial do Centro Acadêmico de Debates e Estudos de Psicanálise de São Paulo”, “membro da Academia Brasileira de Psicanálise Clínica” e “membro da Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra (Presidência da República / Estado Maior da Forças Armadas)”. Esta última titulação, discrepante a princípio para um folder de psicanálise, pode ser melhor compreendida se considerarmos que a participação de militares cristãos pode ser percebida desde o início do CADEP.

No final da década de 1980, Rômulo Vieira Telles se associou a um grupo de ex-alunos do CADEP que formou a Academia Brasileira de Psicanálise Clínica. Heitor Antônio da Silva chegaria a dirigir esta instituição ainda no início da década de 1990. A relação de Boaventura para com estes tornou-se litigiosa no final da década de 1990.

Rômulo Vieira Telles, por sua vez, manteve alianças com vereadores do Rio de Janeiro. Da ABPC surgiu a dissidência de um grupo liderado por Heitor Antônio da Silva, que viria a formar a SPOB.

Boaventura afirmou que vários outros ex-alunos formaram escolas próprias. Para ele este era um caminho inevitável e deveria mesmo ser desejável, não tivessem estas outras escolas imprimido uma concorrência desleal com o CADEP.

Porque o que que ocorreu? Como não podia deixar de ser, os meus alunos, e você tá me confirmando isso, passaram a concorrer com a gente. Só que... diferente do que se podia imaginar, eles passaram a concorrer de forma... desleal. Porque eles não formavam... não se formavam e se constituíam em... novos membros do movimento. Eles se formavam pra gozar a isenção... que o CADEP absorvia, né? E faziam com que os deles parecessem melhor. E não... não existe isso!

Em parte por causa dessa crescente concorrência, na segunda metade da década de 1980 o CADEP, que já não montava mais turmas, foi definitivamente fechado.

Atrás do CADEP, que respondia todas as provocações jurídicas começaram a surgir filhotes. Ex-alunos, ex-professores começaram a montar uma infinidade de escolas de psicanálise. Mas nem todas, tá certo?, processavam os conhecimentos através de pesquisa, através da prática... Foram fazendo cursos. Como hoje existe, na democracia, na própria medicina cursos entre aspas. Mas eu tolerava, porque quanto mais gente divulgando a ciência de Freud, mais rapidamente ela saíria do ostracismo [inaudível] que ela ainda hoje está.

Tudo o que acontecia a nível de psicanálise, quem respondia era o CADEP. Então esses... esses dissidentes entre aspas... não são dissí... são aproveitadores! Diziam pros alunos: aqui não é o CADEP! Aqui nós não brigamos com ninguém... aqui é de paz... Que éramos nós que brigávamos! Claro! Não tinha espaço! E o que que acontecia? Nós éramos os... os procurados pra qualquer movimento contrário. Foi aí que eu resolvi de uma forma infeliz... extinguir o CADEP. Porque... Um grande problema de despesa... eram os processos! Chegávamos a ter quatro ou cinco processos!

Então você veja... você veja o que que ocorre. Nós nos munimos de uma documentação... legal, pertinente... que impede qualquer... de vim encher o saco. E aí, chegou o momento de eu dar o... o bote na escola. Fechei a escola... E aí o que aconteceu? As outras escolas fecharam por si mesmas. Porque eles eram filhotes da nossa! Eles viviam do que nós fazíamos.

Uma outra causa do fechamento do CADEP, segundo Boaventura, foram as próprias assembléias deliberativas, somadas à alta inadimplência dos alunos.

A gente teve realmente dificuldade, porque mesmo pagando uma mensalidade que era autorizada por todos ficou difícil do povo pagar. E aí você não tinha como. Você tinha médicos, psiquiatras, psicólogos, psicanalistas... e... ganhavam muito pouco, mas... tinha que ser mantido aquele padrão. Aí nós acabamos fechando. Mas quando nós fechamos nós já éramos, por favor escreve aí, reconhecidos de utilidade pública por Decreto Lei estadual.

As assembléias sempre foram soberanas e autônomas. O que acontecia era que num determinado lugar... a gente é... tinha que pagar. Eu pagava, bancava as...

bancava as despesas, tá certo?, e você vinha e... pagava a sua parte. Tinha, por exemplo... cem alunos. Dividia as despesas em cem. Você pagava um cem avos. Mas tinha quatro ou cinco que não pagavam. Enquanto era quatro ou cinco, tudo bem. Mas quando começou realmente... trinta quarenta, daí começou a pesar.

Fechou a escola em 1986. Depois de 20 anos. Não é que fechou a escola. A escola continua como figura jurídica. Nós que demos uma recuada... e agora eu não tenho condições de manter um... um dinheiro pra sustentá-la.

Segundo Boaventura, o CADEP conseguiu montar apenas três turmas ecumênicas na primeira metade da década de 1980, encerrando suas atividades a partir de então.

Quanto à inserção dos novos cursos de Rômulo V. Telles, Boaventura faz questão de marcar um certo distanciamento e uma certa tolerância. Apesar de desaprovar explicitamente os investimentos de Rômulo Vieira Telles, Boaventura parece estabelecer uma maior proximidade com o circuito protestante em geral na década de 1980 e, especificamente com o circuito batista carioca.

Somando isto às ondas de renovação que atravessaram estas duas décadas e à grande difusão dos discursos “psi” nos circuitos religiosos urbanos, pode-se supor que havia um contexto propício à expansão da psicanálise no meio protestante. Isto de fato ocorreu principalmente na década de 1990.

Creio que se pode fazer agora uma explanação dos fatores que levaram ao fechamento do CADEP/ESP. Primeiro o deslocamento progressivo dos católicos em direção à Teologia da Libertação (SANCHIS, 2005, p. 33), o que promoveu um esvaziamento dos grupos católicos voltados para a psicologia e a psicanálise. É difícil imaginar que, com o apoio institucional que sempre teve no meio católico, o CADEP não tenha sido também afetado por um esvaziamento dos padres e freiras. Boaventura vincula este fator estreitamente àquele dos processos jurídicos que envolviam o CADEP na década de 1980.

Outro fator relevante foi a conturbada experiência de Boaventura com os protestantes cariocas, que acabaram montando seus próprios circuitos de formação, constituindo assim não só o esvaziamento direto, mas também uma forte concorrência, visto que o público alvo vinha

sendo deslocado progressivamente em direção aos protestantes. É de se esperar que tais novos alunos prefiram cursos guiados por líderes de sua própria variação cristã. Ainda que de tenham denominações diferentes, os protestantes aproximam-se quando se trata de fazer uma distinção em relação aos católicos.

Deve-se notar, além disso, que a década de 1980 constituiu não só um período tenso de manifestações sociais, mas também um período de estagnação econômica. Este último fator mostrou-se relevante para Boaventura e parece estar na base do crescimento da inadimplência entre os alunos, dificultando enormemente a sustentação da forma de centrada em assembleias deliberativas.

Somente a partir da década de 1990 é que veremos uma nova onda de investimentos cristãos na psicanálise, agora dirigida em grande medida para os circuitos protestantes e encabeçada no território nacional pela política agressiva de difusão da SPOB.

## CAPÍTULO 5 – SOBRE O PERCURSO DE HEITOR ANTÔNIO DA SILVA, A CRIAÇÃO E A EXPANSÃO TERRITORIAL DA SPOB

Tal como faz Boaventura, Heitor apresenta ao longo das entrevistas a lógica do voluntarismo competente para ressaltar seus feitos e seu lugar de destaque no percurso histórico da instituição. Porém, enquanto o primeiro associa este estilo a uma proposta bélica de justiça social e de lutas contra o poder dominante da medicina oficial, o segundo associa o voluntarismo competente a um percurso de sucesso pessoal, também bélico, mas perfeitamente integrado à lógica da prosperidade própria aos circuitos protestantes. As diferenças parecem ir ao encontro momentos históricos de produção do CADEP (décadas de 1960 e 1970) e da SPOB (décadas de 1990 e 2000) e dos circuitos sociais e religiosos trilhados pelos dois entrevistados.

Alguns pontos precisam ser levados em conta para compreendermos melhor o surgimento e a difusão da SPOB. Como afirma o próprio Boaventura, na primeira metade da década de 1980 o CADEP montou apenas três turmas ecumênicas e nenhuma mais. Mas enquanto ele perdia progressivamente espaço e se tornava operacionalmente cada vez menos viável, outras instituições (muitas delas organizadas por seus ex-alunos) passaram a existir e crescer, principalmente no circuito protestante a partir do final da década de 1980.

No Rio de Janeiro, este deslocamento do circuito católico para o protestante ocorreu principalmente através de duas instituições: a Escola Superior de Psicanálise do Rio de Janeiro, ligada à Sociedade Psicanalítica Cristã (SPC) e organizada por Rômulo Viera Telles a partir de meados da década de 1980; a Associação Brasileira de Psicanálise Clínica (ABPC) criada na virada das décadas de 1980 e 1990 também por ex-alunos do CADEP, dentre eles o próprio Rômulo V. Telles e Heitor A. da Silva. É a partir desta última, que a SPOB será organizada. O esforço de desvinculação progressiva das propostas cristianizadoras da

formação psicanalítica, como aquelas de Rômulo V. Telles, parece intimamente ligado à proposta de ortodoxia que marca o nome da nova instituição.

É importante considerar aqui alguns aspectos já apontados acerca das transformações sociais deste período, como: o processo de renovação no meio protestante e o surgimento das igrejas neopentecostais — o que influenciou fortemente na flexibilização doutrinária das demais denominações protestantes, como também afirma Heitor; a psicologização da vida social urbana (com a popularização da psicologia e da psicanálise a partir das décadas de 1970 e 1980), o que afetou também o meio protestante; o crescimento do número de editoras e de publicações protestantes brasileiras e norte-americanas sobre temas “psi” voltados para o público leigo e especializado (LEWGOY, 2005); ou ainda o crescimento no Brasil da teologia da prosperidade, abrindo espaços no meio protestante para a lógica do mercado e do consumo (MONTES, 1998).

Estes e outros pontos explicitam um processo de transformação que, ainda que tenso e cheio de embates no meio cristão protestante, serviu de pano de fundo para o surgimento e a expansão da SPOB em todo o território nacional; uma expansão que carrega, como veremos agora, suas próprias especificidades.

### **5.1 Sobre o percurso de Heitor Antônio da Silva e a constituição da SPOB**

Ordenado pastor em 1972, Heitor afirma que já vinha estudando psicanálise autonomamente pelo menos desde 1970. Em suas entrevistas, Heitor afirma ter ingressado no CADEP/ESP entre 1974 e 1976.

Eu cheguei ao curso do Boaventura convidado por um outro pastor. O nome dele era Rômulo Vieira Telles. Ele é psicanalista didata no Rio de Janeiro. Ele naquela época ele era pastor da Igreja Batista Memorial em Duque de Caxias. E ele encontrou uma... um material de divulgação do CADEP... do Boaventura, em uma determinada revista. Se comunicou com o Boaventura. Iniciou o processo e convidou outros pastores. Convidou, acredito a... a todos os pastores do estado do Rio de Janeiro. Ou pelo menos do do Rio de Janeiro, grande Rio. Mas... desses que entraram no processo que acredito que... apenas uns trinta devem ter completado a formação. Mas nós não tínhamos contato visual. Porque o pessoal... Que eu digo com os outros. Com o Rômulo eu tinha. E depois na ABPC fomos colegas. Eu presidente e ele vice-presidente.

Trabalhámos no processo de formação da Academia Brasileira de Psicanálise Clínica durante pelo menos três anos. É um bom psicanalista.

Heitor permaneceu clinicando e pastoreando, até meados da década de 1980, quando, segundo ele, teve “um período de pausa”. Os motivos desta “pausa” não são explicitados por Heitor, mas é possível que este afastamento temporário esteja relacionado às resistências e aos confrontos dentro da denominação batista. Heitor relata que durante a década de 1980 teve como um de seus principais objetivos difundir a psicanálise entre os líderes de sua denominação, investindo fortemente nas convenções estaduais da Igreja Batista. Isto teria tornado sua imagem bastante exposta e recriminada como um pastor e psicanalista. Assim relata ele quando o pergunto sobre a década de 1980:

Pra mim pastorear foi muito duro! Foi muito duro porque embora eu não tenha sido o único, mas eu... dentro do estado do Rio de Janeiro, e até do Brasil... foi o único psicanalista que se notabilizou. Que se tornou conhecido. Aquele que... saiu do anonimato, e deu a cara, botou a cara na janela pra levar um soco no nariz: eu sou psicanalista. Isso num contexto conservador... de líderes religiosos, de uma denominação tremendamente política, que é a minha denominação... É a Convenção Batista... (...) Tremendamente fechada! Briguenta pra danar! Tremendamente produtiva!

Fui chamado de arauto da Nova Era! O movimento da Nova Era é abominável! E abominado pelos evangélicos. Que é um... que propõe uma mistura de de credos e de idéias, de conceitos espiritualistas. E achavam que eu era isso tudo. E comecei a ser objeto de pressão no meio batista. Eu tinha tudo para ser presidente da Convenção Batista Fluminense em um determinado momento, em mil novecentos e... e oitenta e nove, e veio um do Rio de Janeiro se organizou, se juntou... A convenção foi em Itaperuna... Eu era presidente da Associação Batista do Extremo Norte... Eu tinha votos pra... Tanto é que eu fui votado, fui eleito primeiro vice-presidente com o dobro dos votos do presidente. Mas perdi pra presidente! Depois que o meu nome era vice-presidente eles se juntaram... os meus juntaram e votaram. Votaram em mim pra ser vice-presidente. Mas por que que eu não ganhei? Porque veio um do Rio de Janeiro, o líder lá... e difundindo nos basti nos bastidores: não podem eleger Heitor porque Heitor é isso, Heitor é psicanalista, Heitor pensa assim, Heitor pensa assado, não pode não sei o quê... a gente vai perder o domínio da sociedade... E me queimaram! E eu queria ser o presidente da convenção... exatamente pra quê? Pra colocar as idéias de abertura... de novos horizontes... de ver o mundo sob novas perspectivas... E fazer projetos e programas humanitários! Civilizados!... Passando pelo eixo da compreensão do homem na ótica psicanalítica. Tudo isso!

E eu acredito que eu tenha sido prejudicado, entre aspas, agora no final do ano. Que uma grande igreja que está querendo... está em processo de escolha de pastor... Pode ser que eu esteja nesse processo... duvido. Não é? Na qual eu era um candidato natural por ser o mais conhecido e mais apreciado. Dancei

no processo! Por que que eu dancei? Embora eu não tivesse interesse pessoal. Mas eu dancei no processo! Não foi pelo fato de eu não estar pastoreando... Nem pelo fato de ser diretor de uma faculdade. Provavelmente pelo fato de ser um psicanalista. Que não interessa. Não deve interessar pra eles uma... uma cabeça que pensa do jeito que eu penso. E que lida com o ser humano... como ele é. E conhece os caras lá como eles são. E eles abominam a idéia de que alguém saiba o que ele é por dentro. E eu tenho chance de saber um pouco mais deles do que eles mesmos pensam. Não em profundidade! Mas eu sei onde eles pisam na ponta da tábua. Pelos atos falhos deles... deles... pelas projeções que fazem... Eu tenho uma idéia bem aproximada do que são por dentro e isso é... contra isso eles tem que se defender. Eles estão certos! Heitor é... deve ficar longe deles (risos).

Seu retorno à atividade clínica ocorreu, segundo conta, em 1991-92 quando voltou à cidade do Rio de Janeiro para lá pastorear numa grande igreja. Nesta mesma época Heitor ingressou na Academia Brasileira de Psicanálise Clínica,

A ABPC ela foi montada por um pessoal oriundo do CADEP, lá em São Paulo. Psicanalistas formados pelo CADEP. E alguns não tinham concluído o processo, aí os que estavam formados, como eu, Rômulo, Osvaldo Soares... José Maciel... Nós... e o Paulo... Esses aí nós trabalhamos pra... pra completar o processo de formação acadêmico e análise didática do grupo. Uma vez esse grupo... nivelado, foi constituída a Academia Brasileira de Psicanálise Clínica, que era pequena. Eram vinte pessoas... E foi preparadinho pra abrir cursos de processo de formação no Rio de Janeiro. Ali começou! Ali começou. Mas como... a mesma filosofia da SPOB. Não era voltada pra pastores. Qualquer um que aparecesse. Mas o contingente era maior... de pastores até porque ela funcionava num auditório cedido pela OBEB, Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil. Que cederam gratuitamente porque... dois do... desses vinte eram de lá. É o tal negócio. Dois da SPOB eram pastores. Aí “ah, a SPOB é de pastores!” Não é. Dois da ABPC eram da OMEB. A ABPC nunca foi da OMEB! Só funcionava num auditório cedido pra estudar em Marechal Floriano. Tá? Então começou ali. Ali é que... explodiu o movimento! Porque daquele grupo... eu selecionei alguns... e convidei outros.

Ainda no início da década de 1990, Heitor ocupou a presidência da ABPC. A figura de Rômulo V. Telles aparece tanto em Boaventura quanto em Heitor como pioneira na difusão da psicanálise entre os pastores protestantes do Rio de Janeiro. Também em ambos pode-se observar em relação a ele uma dupla postura de elogio e reservas quanto aos seus investimentos e posturas pessoais.

Rômulo V. Telles deu prosseguimento, por um lado, à difusão do CADEP-ESP e, por outro, construiu seu próprio circuito de formação psicanalítica, associando a ESP/RJ à Sociedade

Psicanalítica Cristã por ele fundada e dirigida, cujos esforços de difusão chegaram a competir com aqueles da SPOB<sup>44</sup>.

O folder de divulgação do “Curso de formação psicanalítica” da Sociedade Psicanalítica Cristã, circulado no início da década de 1990 apresenta vários pontos que merecem destaque: (1) a vinculação ao Conselho Federal de Terapia (instituição voltada à práticas terapêuticas não regulamentadas, a maior parte delas incluídas pelo próprio conselho no rótulo “holistas” e não reconhecidas no meio acadêmico); (2) a referência ao Aviso Ministerial AV. 257/57, já citado, que, juntamente com outras titulações (incluindo o número de registro no Conselho Regional de Medicina), buscava respalda-lo enquanto profissional, tanto quanto respaldar seu curso e sua instituição; (3) as disciplinas, o modo de funcionamento e o tempo de duração do curso; (4) a vinculação na folha de frente da ESP/RJ e da Sociedade Psicanalítica Cristã. É importante dizer que esta última foi e ainda é objeto de críticas tanto das sociedades psicanalíticas tradicionais, quanto das lideranças protestantes em geral.

Enquanto as duas primeiras características acima citadas visavam proteger, ainda que parcialmente, a SPC dos ataques jurídicos das corporações de médicos, psicólogos e psicanalistas<sup>45</sup>, a quarta característica (o nome da instituição) deixava-a exposta a numerosas críticas tanto das sociedades e conselhos profissionais quanto das lideranças protestantes das mais diversas denominações.

Neste sentido, a ABPC constituía um caminho menos vulnerável por centrar sua proposta de formação no caráter científico da psicanálise, evitando as vinculações com os aspectos religiosos. Este é um ponto relevante para compreendermos o modo como os circuitos institucionais aqui citados vão promovendo uma dissociação cada vez mais radical (ainda que muitas vezes apenas formal ou restrita ao espaço de formação) entre os campos da religião e

---

<sup>44</sup> Heitor relata mais especificamente um caso em Brasília, onde grupos provenientes da Sociedade Psicanalítica Cristã teriam montado um circuito de formação psicanalítica no mesmo período em que a SPOB.

<sup>45</sup> Vale dizer que o próprio Conselho Federal de Terapia era questionado em sua legitimidade por estas corporações.

da ciência. Trata-se de um processo que foi ainda mais radicalizado na SPOB, uma instituição que tem em seu nome (no termo “ortodoxa”) uma proposta explícita de ênfase no plano científico em contraposição às misturas anteriores feitas pela SPC e pelo CADEP.

Além da presidência, Heitor atuou como docente para a maioria daqueles que, posteriormente, iriam ajudá-lo a compor a SPOB, permanecendo nesta última até julho de 2004, quando redirecionou seus investimentos para a construção da Faculdade Redentor, em Itaperuna, cidade interiorana do estado do Rio de Janeiro. Em sua faculdade, Heitor organiza vários cursos de graduação e pós-graduação, dentre os quais um curso de especialização em teoria psicanalítica.

## **5.2 A SPOB e seus esforços de difusão da psicanálise**

Porque no mundo inteiro ela sempre foi de uma elite, de um grupo que se considera semi-deuses... hiperforte, poderoso etc. Eu não tenho nada contra a qualidade dessas pessoas que são muito boas, intelectuais. Mas eu pessoalmente tenho ao fato que (inaudível) aprisionaram a psicanálise, não deixando que ela, tão boa que é, chegue às massas. Porque só pode ser psicanalisado gente importante e rica! Porque não o pobre? (...) Quando a SPOB chegou na Bahia tinha lá duas sociedades de expressão, mas uma com doze membros e outra onze ou dez... e... fechada. Ninguém sabia do que eles estavam fazendo.

Um detalhe: enquanto que a população brasileira, que era noventa milhões em ação na década de 70... hoje está com... beirando a cento e oitenta milhões, cento e noventa... (...) Dobrou a população! E de 70 pra cá o número de psicanalistas não dobrou! Não dobrou! Ou melhor, desculpe, não teria dobrado, não fosse o trabalho da SPOB. Bom, o trabalho da SPOB ultrapassou mais do que isso, mais do que 100%.

Desde o seu início a SPOB teve por objetivo difundir a psicanálise por todo o território brasileiro, facilitando o acesso à formação profissionalizante pela redução do tempo do curso, pela redução do custo, pela facilitação didática às teorias e conceitos e pela flexibilização dos pré-requisitos (aceitando candidatos com graduação em teologia e em outras áreas). O grupo tinha como objetivo formar pelo menos dois mil psicanalistas até o ano 2000, o que foi denominado “Projeto Brasil 2000 2000”. Para isto, Heitor afirma ter selecionado e preparado um corpo docente durante dois anos:

Foi quando iniciamos o trabalho de formação de psicanalista um tanto mais aberto. Não era um bom processo; não era um bom sistema... ‘n’ defeitos. Mas foi bom. Foi bom porque ali eu pude colher umas cabeças muito boas para um movimento que aconteceria. Pois em 94 foi fundada a SPOB, Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil. Ao que me lembro... ao que me lembre... tem... tinha 28 membros iniciais.

O processo de formação começou em junho de noventa e... seis... Eu levei de noventa e quatro a noventa e seis preparando o corpo docente, que seria meu eixo de trabalho, não é? Eu teria que ter bons professores administrando os módulos... Que o curso seria modular... com base na formação que eu havia recebido do CADEP, na Escola Superior de Psicanálise de São Paulo, presidida e dirigida por Boaventura Cisotto Netto. Só que eles trabalhavam lá com dez grandes módulos. E eu comecei com vinte módulos! Depois foi pra vinte e quatro módulos! Eu ampliei, modifiquei... Quem s... de certa forma talvez tenha melhorado... quem sabe talvez em alguns aspectos piorado... Mas a verdade é que o curso começou com vinte módulos.

Apesar de ter sede em Niterói, a SPOB iniciou seu primeiro curso de formação em Salvador, expandindo-se para outras capitais do nordeste, como Recife e Natal, e do centro-oeste, como Goiânia. A primeira turma no Rio de Janeiro ocorreu, segundo conta Heitor, em meados de 1997. Vale destacar que, conforme contam alguns entrevistados, a SPOB contou freqüentemente com líderes protestantes locais para difundir as novas seccionais. Já na primeira turma em Salvador, como conta Heitor, foi indispensável a participação do presidente da Convenção Batista Baiana, Paminondas de Souza Bastos.

Quando cheguei na Bahia... pra fazer a primeira divulgação, os caras de lá, que estavam envolvidos na coordenação diz... Não adianta, esse pessoal é pacato demais, pessoal não vai aceitar. Pessoal não vai querer. E eu digo não, para aí. Só que eu tive sucesso... que o presidente da Convenção Batista Baiana na época, pastor, doutor, filósofo... Paminondas de Souza Bastos fazia processo de formação na Escola Lacaniana de Pariz... é... de Pariz não, de Salvador. Então ele já estava participando daqueles cartéis lá. Então quando ele, eu cheguei e conversei com ele, ele disse “Oba! Traz isso pra cá urgente. Eu vou ser o primeiro aluno.” Ele abandonou o outro e foi pra SPOB. Então eu tinha o apoio do líder, do presidente da convenção. Mas que não estava investindo... junto aos batistas. Ele tava lá, particularmente, fazendo a formação dele. Ele já tinha estudado, livre, e tava crescendo. De repente, eu pego e jogo ele no ventilador. Dentro da Bahia. E hoje o maior grupo... de pastores psicanalistas está na... na... de pastores que são psicanalistas está na Bahia. Tá? Mas, olha, não tem nada a ver a psicanálise com religião!

Em cinco anos a SPOB já havia aberto seccionais em todos os estados do Brasil. Segundo Heitor, a SPOB já formou mais de 3.500 psicanalistas em todo o Brasil, tendo alcançado a última capital de estado, Boa Vista, no ano de 2000. Em vários estados a SPOB foi o impulso

para a formação de outras sociedades psicanalíticas que, em sua maioria, adotaram um modelo semelhante de formação. Alguns dos pastores e ex-alunos por mim entrevistados afirmam que esta proliferação de cursos de psicanálise não estava prevista nos planos da SPOB, o que gerou uma considerável redução de seu tamanho. Questionado sobre isto, Heitor afirma que o processo ocorreu de outro modo: a SPOB tinha como proposta desde o início tornar suas seccionais independentes para que formassem seus próprios movimentos regionais de difusão da psicanálise.

Em agosto de dois mil eu abri o último estado, a última cidade. Boa Vista, capital do estado de Roraima. Dois anos depois... dois mil e um, dois mil e dois... final de dois mil e dois... aquele grupo estava se formando e foi criada então ali a seccional da SPOB. Agora no início do dois mil... final de dois mil e três a SPOB voltou e fez a independência de todas as sociedades. Baixou um ato normativo, registrado em cartório... Um ato extra-judicial... estabelecendo as condições todas para que estas sociedades se tornassem independentes. Um ato extra-judicial. Um documento extra-judicial, registrado em cartório... dando independência nominal a cada sociedade. Então as secções da SPOB... da Bahia, Piauí... no Brasil inteiro. Todos os estados... tiveram assembleia... dissolveram a secção, com base naquele documento extra-judicial. (...) E isso ficou assim estabelecido. Por que e para quê? Para que tendo independência, com o domínio regional, com os recursos humanos de cada sociedade eles agora sigam em processo de formação, fazendo a análise didática, ministrando cursos etc. Para que eles possam crescer mais. Não fiquem capitaneados pelo Rio de Janeiro. A SPOB do Rio de Janeiro, da qual eu saí em julho de dois mil e quatro, continua formando. Tem turmas em São Bernardo, em vários... estados e cidades. Continua formando. Ela pode! Ela pode. Ela é livre. Certo?

No segundo periódico informativo trimestral da SPOB, de julho, agosto e setembro de 2005, há uma lista com as 39 cidades (dentre as quais todas as capitais de estado e a capital federal) nas quais abriu cursos entre 1996 e 2004. O informativo apresenta também a criação de novas turmas em 2005 em 11 cidades brasileiras (das quais quatro inauguram a primeira turma), três das quais no estado de São Paulo (São Bernardo do Campo, Santo André e Americana), duas no estado do Rio de Janeiro (Niterói e Rio de Janeiro) e as demais nos estados de Goiás (Goiânia), Maranhão (Caxias), Rio Grande do Norte (Natal), Paraíba (Campina Grande), Pernambuco (Petrolina) e Paraná (Paranaguá).<sup>46</sup> No Distrito Federal e em alguns estados,

<sup>46</sup> Nas cidades de Americana, Santo André, Caxias e Paranaguá a SPOB inaugurou suas primeiras turmas entre junho e setembro de 2005. Nas demais cidades a SPOB já possuía turmas anteriores a 2005.

como São Paulo, Rio de Janeiro, e Minas Gerais e Mato Grosso a SPOB não foi a única instituição a organizar cursos de curta duração e baixo custo. A expansão, por exemplo, da Sociedade Psicanalítica Cristã, apesar de muito mais lenta e menos abrangente, constituiu um circuito concorrente no Rio de Janeiro e no Distrito Federal. Em São Paulo, Minas Gerais e Mato Grosso, observa-se também algumas instituições organizadas por ex-alunos do CADEP. Tais instituições, entretanto, são pouco expressivas quando comparadas à SPOB, seja em termos da expansão e organização territorial, seja em termos da exposição na mídia ou ainda da força política e da capacidade de enfrentamento jurídico por ela mobilizadas.

Com as primeiras turmas formadas, tal como ocorreu na história do CADEP, observou-se uma proliferação de novos cursos de formação em psicanálise. Novas sociedades foram criadas, algumas de pretensão internacional, como a Sociedade Latino-Americana de Psicanálise Clínica (SLAPSIC). Muitos destes novos cursos assumem agora a forma de cursos de pós-graduação em faculdades (frequentemente cursos de especialização em faculdades de teologia). Este é o caso dos cursos de especialização em teoria psicanalítica oferecidos pela Faculdade Teológica Unida, de Vitória-ES, pertencente ao teólogo presbiteriano Wanderley Pereira da Rosa (ex-aluno da SPOB (1996-1998), fundador e presidente da SLAPSIC), pela Faculdade Redentor, pertencente a Heitor, ou ainda pela própria SPOB, em São Bernardo do Campo, em convênio com a Faculdade Redentor e o IBEPE (Instituto Brasileiro de Estudos, Pesquisas e Educação – Rio de Janeiro-RJ).<sup>47</sup>

O mercado de novas instituições formadoras vem se diversificando e os cursos variam de um extremo ao outro em termos da maior ou menor proximidade com os circuitos protestantes e com o pensamento cristão. Entretanto, vale dizer que a grande maioria das instituições, ao contrário do que se divulga na mídia, não adota para o público alvo nenhuma postura de

---

<sup>47</sup> Sobre isto, é interessante deixar claro que, em suas conversas comigo, Heitor ressalta que a Faculdade Redentor não pode ser definida como uma “faculdade teológica”, pois oferece vários cursos de graduação e de pós-graduação a um público diversificado. Ressalta também que o curso de especialização em teoria psicanalítica não visa formar psicanalistas.

defesa denominacional ou teológica. Creio que isto se deva não ao fato de elas esconderem suas “reais tendências religiosas”, mas sim ao fato de elas realmente investirem numa postura e numa proposta laica de difusão da psicanálise. Há pelo menos dois bons motivos para isto: atrair um público diversificado, dentro e fora do circuito religioso, garantindo a formação das novas turmas; desviar-se das acusações freqüentemente postas na mídia pelas sociedades de psicanálise tradicionais e pelos conselhos de psicologia.

A SPOB foi formada desde o início por um corpo docente diversificado em seus percursos intelectuais e religiosos (incluindo aqui aqueles professores assumidamente ateus) e em suas leituras psicanalíticas (que passam por autores de renome, como Melanie Kleim, Winnicot, Horney, Kohut, Lacan, Etchegoyen e outros, além das relações com circuitos não psicanalíticos, como a parapsicologia, o behaviorismo, a psicoterapia breve e a neuropsicologia, dentre outros).

Observei nas entrevistas com os docentes, nos textos e nos sites desta instituição uma aversão sistemática (mas situacional) a qualquer vinculação da psicanálise à religião, o que constituiu em alguns casos uma forte aversão a minha pesquisa, exposta desde o início em sua real proposta. Os professores e alunos desta instituição foram uníssonos neste sentido, mesmo que apontem todos para a possibilidade de uma tal vinculação em termos pessoais e/ou em outros circuitos que não o psicanalítico.

Um fator relevante para a compreensão deste quadro diversificado é provavelmente a busca intensa feita nestas instituições por profissionais com titulação e pelo reconhecimento do MEC, o que é divulgado ao público alvo como sinônimo de seriedade e de compromisso da instituição com a qualidade do curso oferecido. Contribui para isto o crescimento, nos últimos anos, de profissionais ‘psi’ graduados e pós-graduados (especialistas, em sua maioria) disponíveis no mercado de trabalho e dispostos a trabalhar com uma baixa remuneração hora-aula (uma das condições para que se possa oferecer ao público alvo um curso

consideravelmente mais barato do que o oferecido pelas sociedades tradicionais e suas dissidentes diretas).

Neste sentido, é importante ressaltar mais uma vez que o circuito religioso da SPOB é apenas um dos circuitos existentes, ainda que com uma importância crucial na história da instituição e que, tomado enquanto uma das metas de Heitor, não constitui consenso dentro do quadro diretor e docente. O que apresento, portanto, é uma análise parcial dos movimentos internos à instituição, enfocando aquele que, entretanto, foi crucial para a força política e a expansão territorial da mesma, servindo de eixo para os demais movimentos.

Os dados por mim colhidos entre psicanalistas que exercem ou exerceram o sacerdócio e que assumem um esforço pessoal de entrelaçamento dos saberes foram sempre reforçados com a ressalva de que a prática pastoral não pode ser confundida com a prática do analista. Em suas entrevistas, Heitor assumiu como projeto pessoal o que se pôde observar na prática difusionista da SPOB: a presença marcante de líderes religiosos, principalmente protestantes, entre docentes e discentes. Tal presença parece ter sido de grande importância, seja para ajudar na difusão territorial da instituição, seja para propiciar uma difusão e aceitação da psicanálise no meio religioso. Trata-se, segundo ele, de um projeto pessoal e paralelo ao projeto maior da SPOB, que é difundir e popularizar a formação em psicanálise.

Começando esse trabalho eu inseri um projeto pessoal. Eu tenho o meu projeto pessoal e não da SPOB. Mas que projeto pessoal? Pastor que sou desde 72. Conhecedor da teoria, bacharel em teologia, e conhecedor da psicanálise, eu entendia e entendo que se existe uma ciência que os clérigos em geral, sejam pastores, padres ou rabinos precisam conhecer é a psicanálise.

Eu atrelei, atrelei o meu projeto pessoal ao projeto da SPOB... quando eu vi que eu estava à frente de um movimento pra fazer um trabalho e a SPOB não pensava em pastor... A SPOB pensava em médicos, psicólogos, pedagogos, pedagogas, advogados etc... filósofos... mas ela não pensava... em pastor.

Então eu chamei pastores. E muitos vieram. E todos os que vieram ouviram muitas coisas boas. E com certeza hoje pensam diferente a respeito do ser humano. E alguns são exímios psicanalistas... que continuam estudando a vida to... vão estudar durante toda a vida. Estão fazendo um bom trabalho. Bom, esses pastores poderiam fazer um curso de formação em psicanálise? Sendo eles bacharéis em teologia ou mesmo não tendo um curso superior? Sim.

Porque a psicanálise não sendo profissão regulamentada dela não se exige nada. Como também não se exigia da psicologia antes da sua regulamentação.

Esta fala foi reforçada pelos demais professores da SPOB com os quais entrei em contato, para elogiá-lo ou para criticá-lo. De fato, apesar de Heitor assumir isoladamente a colocação em prática, pela SPOB, de um investimento em direção aos pastores, não creio que isto possa ser desvinculado de toda a equipe docente e administrativa da instituição, a qual acompanhou e viabilizou a sua proposta. As tensões surgidas a partir disto foram relatadas apenas tangencialmente por Heitor que, em alguns momentos, comparou-as àquelas de Freud em relação à IPA ou de Lacan em relação à Sociedade Francesa de Psicanálise.

Como vimos, o investimento de pastores no campo psicanalítico não constitui para o movimento internacional nem uma novidade teórico-clínica, nem uma novidade institucional (lembrando que Pfister teve grande influência junto a outros teólogos e sacerdotes europeus na formação de sociedades psicanalíticas e no reconhecimento destas pela IPA).

Apesar de ser vivido por muitos psicanalistas, cristãos ou não, como uma novidade histórica, pode-se dizer que no Brasil (já marcado pela intervenção de lideranças católicas, como nos casos do curso de psicologia da PUC-RJ, do Círculo Brasileiro de Psicanálise, fundado pelo padre Edelweiss, e do CADEP/ESP, dentre outros) a novidade não está na influência de lideranças religiosas no investimento de formação profissional, nem tampouco nos possíveis entrelaçamentos teórico-clínicos daí emergentes.

O que as instituições como a Sociedade Psicanalítica Cristã, a ABPC e a SPOB trazem de novo é um percurso de entrelaçamento institucional privilegiadamente protestante. Além disso, na SPC e principalmente na SPOB vê-se um investimento intenso na difusão territorial da psicanálise que recebeu a adesão de um nicho social (leigo e religioso) cada vez mais aberto para tal possibilidade.

No caso específico da SPOB, é importante ressaltar que há um duplo movimento de associação e dissociação entre psicanálise e religião: um movimento no plano político-

institucional e um movimento no plano teórico-clínico. No primeiro, a SPOB contou com uma importante participação de líderes religiosos para a difusão dos cursos, ao mesmo tempo que enfrentou fortes críticas da mídia, dos conselhos e das sociedades de psicanálise e processos jurídicos referentes a sua prática de uma “falsa psicanálise” vinculada à Bíblia. Assim, neste plano político-institucional a associação é uma estratégia de difusão da SPOB, enquanto a dissociação encontra-se no plano teórico e didático. Ambas encontram-se atualmente enrijecidas após um período intenso de lutas jurídicas.

No plano teórico-clínico a associação e dissociação ganham novos contornos, ainda que se aliem em grande medida ao primeiro. Há uma dissociação entre psicanálise e religião indicada insistentemente pela instituição, mas há também uma associação freqüente entre ambas, tomada agora como um percurso pessoal, íntimo, que independe da instituição, sendo muitas vezes autônomo também em relação às instituições religiosas às quais pertencem.

Ainda que este percurso pessoal de associação seja apresentado por Heitor e por outros professores e alunos, a prática formal da instituição é de uma dissociação radical entre psicanálise e religião no campo da clínica. Nos encontros que tive com alunos da SPOB e em praticamente todo o material a que tive acesso pude perceber uma postura consensual neste sentido: os professores, segundo eles, evitam demonstrar qualquer tendência denominacional e evitam iniciar temas religiosos. As poucas aproximações com temas religiosos no circuito de formação eram repletas de ressalvas e avisos dissociadores em relação à prática psicanalítica.

É importante que se tenha claro que, entre os alunos da SPOB, há também uma diversidade de lugares e posturas acerca da religião, de percursos profissionais, de classe econômica etc. Da mesma forma, são diversos os motivos apresentados como justificativa para investir na formação em psicanálise e, mais especificamente, nos cursos de curta duração. O investimento na psicanálise e a escolha da instituição formadora devem ser vistos como temas

que, ainda que não sejam distintos, possuem suas especificidades. Observa-se mais freqüentemente entre os alunos a busca por uma profissionalização carregada ao mesmo tempo de prestígio social, de função econômica e de recurso de auto-conhecimento. Deve-se lembrar que a formação em psicanálise foi historicamente vinculada à graduação em medicina ou em psicologia, o que a torna muito mais demorada e custosa, principalmente para aqueles que não se vêem trilhando o caminho das universidades públicas.

Mais especificamente, o investimento de fiéis cristãos nestes novos cursos de psicanálise só pode ser melhor compreendido se levarmos em conta o processo contemporâneo de transformação do campo religioso ocidental em direção aos aspectos mundanos e à interioridade subjetiva. Uma das conseqüências deste processo de transformação é o investimento cada vez maior em diferenciar os fatores espirituais (religiosos) e os fatores mentais (psicológicos), respectivamente atribuídos ao *espírito* e à *alma*. Teríamos assim, desde o discurso de Boaventura, um esforço integralista de compreensão da vida cotidiana, da saúde e da doença como algo do tipo *bio-psico-socio-espiritual*. Somando este fator àquele apresentado logo acima por Heitor, temos dois percursos teórico-clínicos de dissociação entre psicanálise e religião: um primeiro referente à oposição entre a técnica não-diretiva do analista e a técnica de orientação do pastor; um segundo referente à dissociação dos planos de existência e da relação mundano-divino daí resultante.

Segundo as estimativas que me apresentaram Heitor e os demais entrevistados, cerca de 10 a 20% das turmas da SPOB eram compostas por pastores (com alguns poucos padres), o que gera uma outra vertente de motivação para a formação em psicanálise: aquela da complementação às atividades pastorais, seja no sentido da obtenção de recursos de ajuda aos membros da igreja, seja no sentido de recurso de auto-compreensão e ascese.

Ainda que os dados apresentados pelos entrevistados estejam condizentes com o percurso trilhado até aqui pela SPOB em termos do percentual de participação de pastores, deve-se ter

em conta que as lideranças religiosas são freqüentemente parâmetros motivadores para os investimentos dos membros de suas igrejas. Acredito que, ainda que não o façam de modo maniqueísta (como se difunde muitas vezes entre jornalistas e intelectuais apressados), o investimento de um pastor ou padre na psicanálise acaba por ampliar o leque de possibilidades de investimento dos cristãos que participam de sua igreja. Neste sentido, pode-se supor que as turmas formadas pela SPOB possuíam, para além dos sacerdotes, um número considerável de cristãos por eles influenciados.

Entretanto, mesmo entre os pastores e teólogos a questão da psicanálise como instrumento de assistência social e de ascese não parece ser mais intensa, como justificativa para o investimento nos cursos de psicanálise, do que a questão já citada da profissionalização e do sucesso no mercado de trabalho. Como disse Heitor em uma de suas entrevistas, se não fosse a possibilidade de profissionalização em psicanálise, não teria conseguido levar adiante seu projeto de difusão deste saber entre seus colegas pastores.

Mas não adiantava eu chegar e dizer: olha você faz um curso... faz um curso, leia e estude... E vão dizer: mas por que? Que vantagem eu levo nisso? É sempre assim! Nessa sociedade contemporânea as pessoas só se... se abraçam, abraçam alguma coisa nessa ótica: e o que que eu levo com isso? Que vantagem? E eu vi logo. Não basta... não bastaria oferecer o conhecimento psicanalítico aos pastores. Eles não se interessariam! Até porque a religião parte do pressuposto de que eles tem o domínio de todas as coisas. A religião espiritualiza tudo! Resolve tudo com Bíblia e orientação. Algumas delas com imposição das mãos. As mais... as mais modernas como as neopentecostais, com óleo.. é... ungido, água benta sei lá o quê, com rosas... é... benzida ou (risos) não sei. Pois bem. Eles pretendem resolver tudo! Todos os problemas! Sejam... até os mentais. Eles acham que resolvem. Então não adiantava chegar pra essa gente e dizer: olha, vocês precisam conhecer a psicanálise... pra poder conhecer o homem como ele é. Né? Se chamar eles não iriam. Mas no momento que oferecesse um curso de formação em psicanalista e chamasse para fazer a formação... e eles poderiam se tornar psicanalistas, eles iriam... é... visualizar uma possibilidade: puxa, vou virar doutor! Eu vou virar o doutor fulano de tal! Ainda que psicanalista não seja doutor. Ainda que os profissionais de nível superior no Brasil não sejam doutores. (...) Mas os.. esses pastores: pô... vou me tornar psicanalista! É uma profissão! Posso ganhar um dinheiro, melhorar de vida... Aí eles tiveram o interesse! Só que por esse... por esse interesse eles vieram pra dentro da psicanálise. Foram estudar a psicanálise! Certo? Eles vieram parar onde eu queria que eles parassem. Compreendessem, estudassem e se modificassem. Se iria exercer a psicanálise ou não... isso é um problema secundário pra mim! Eu queria que eles conhecessem... e a partir daí difundissem. E levassem para outros.

Observa-se aqui um reflexo claro da influência da teologia da prosperidade, cada vez mais presente no meio protestante brasileiro das duas últimas décadas. Tal influência permite entrelaçar sem grandes embaraços uma proposta missionária para a psicanálise, uma ascese religiosa individual e uma prática de inserção no mercado de trabalho em busca do sucesso profissional.

Este investimento em direção ao circuito religioso, como vimos, pode ser encontrado em Heitor desde a década de 1980, quando ele pleiteava um lugar de destaque nas convenções batistas regional e nacional. Há aqui uma diferença marcante entre os esforços de Heitor e aqueles de Boaventura na década de 1970 em direção aos sacerdotes cristãos. Enquanto o CADEP começou em uma instituição católica e contou privilegiadamente com o apoio de teólogos, padres, bispos e arcebispos, a SPOB, por sua vez, contou com o apoio privilegiado de lideranças protestantes e com uma considerável resistência das lideranças católicas. À ênfase do CADEP numa organização participativa guiada pelas assembléias e pelos próprios alunos, a SPOB contrapõe uma organização administrativa tradicional e com uma lógica de mercado que lhe é central.

Porque esses... esse pessoal, pastores e padres. E em todo o Brasil nós tivemos os dois. Mais pastores, menos padres. Em alguns lugares nem padre, tá? Mas tivemos.

Ligados à SPOB ou a sociedades vinculadas à SPOB, são doze, que eu conheço. De dez a doze. Que alguns não são padres mais, outros são... uns dois são padres, mas de igrejas católicas estranhas. Não tem nada a ver com romana etc. Mas, paciência, é padre. Diz que é, é. Não tenho nada com isso. Você é padre de quê? Não vou dizer isso pra... Não vou questionar a... confissão e a eclesiologia deles. Mas são poucos! Porque padre ele é... ele é mais dominado. Em Natal, o bispo de lá... O bispo não. O arcebispo de lá. Que é o Dom Heitor... Tem o meu nome... Ele proibiu os padres de fazerem formação em psicanálise. Ele proibiu os padres de fazerem formação em psicanálise. Um deles fez no peito! Um deles fez no peito. E é um grande profissional, um cara muito inteligente. E desrespeitou e fez.

É preciso ter claro que os movimentos católicos em direção à psicanálise — tanto quanto os protestantes — sempre foram predominantemente de resistência. No caso dos novos cursos de

psicanálise, as resistências da Igreja Católica parecem compor com as suas resistências em relação aos movimentos protestantes, tanto quanto em relação ao mercado de trabalho. De fato, a visão da prosperidade econômica que atraiu, segundo Heitor, a maioria dos pastores não se alia facilmente ao sacerdócio católico. Entretanto, considerando-se o percurso já exposto dos cursos do CADEP, somos levados a crer que se trata menos de uma postura em relação à profissionalização e mais de uma postura denominacional, tanto em relação às religiões protestantes quanto em relação à psicanálise. É bom lembrar aqui o estudo de Pierre Sanchis (2005) segundo o qual os investimentos católicos brasileiros na psicanálise tornaram-se menos frequentes a partir da década de 1980, quando cresceram os investimentos na área social e na Teologia da Libertação.

Um outro investimento da SPOB que se tornou polêmico e que mobilizou os conselhos de psicologia e as sociedades psicanalíticas foi o da luta pela regulamentação da profissão do psicanalista. Neste campo encontramos dois grandes movimentos, ambos capitaneados por Heitor, juntamente com alguns deputados federais: Eber Silva e Simão Sessim.

### **5.3 O demônio da psicanálise e suas duas cabeças**

Nos anos que se seguiram a sua fundação, a SPOB foi alvo de várias reportagens em jornais e revistas de grande circulação, como o jornal *O Globo*, o *Jornal do Brasil*, o *Correio Brasiliense*, o *Folha de São Paulo* e a revista *Veja*. A maior parte destas reportagens centra a atenção nas falas e escritos de Heitor, que recebeu da SPOB a tarefa de defender a instituição.

Porque essa confusão toda que aconteceu foi boa! Começaram a pensar! Começaram... a sacudir! Eu estive no... no epicentro de uma encrenca! Saí no caderno... B do Globo! Com duas páginas e eu tá lá... tô lá no meio do da briga... e... Programas de... de tv com debate! Objeto de... artigo em revista! E jornais do Brasil... não é Jornal do Brasil, mas os jornais do Brasil... os principais. Todos eles com matéria... Isso tudo foi muito bom! Lamento que tenha havido um arrefecimento... havido um abrandamento da coisa até agora. Mas isso não... não faz mais diferença porque eu não sou mais executivo da SPOB. Não estou trabalhando com isso mais. Mas continuo acreditando que a psicanálise é uma ciência que precisa ser popular... Porque é uma ciência clínica. É uma clínica. Diz respeito a uma patologia séria que é a neurose. Neurose não é uma bobagem!

Assim dizia a reportagem do jornalista Arnaldo Bloch, publicada em *O Globo* em 15 de abril de 2001 e reproduzida como matéria de capa no Informativo do Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro em maio do mesmo ano:

O suposto demônio que assusta a classe psicanalítica tem duas cabeças: uma é a do deputado e pastor evangélico *Éber Silva*, autor de projeto de Lei regulamentando a profissão de psicanalista (o que situaria o Brasil numa duvidosa vanguarda), contra o qual freudianos e lacanianos unem-se numa histórica aliança. Para ambas as correntes, a psicanálise transcende os limites de uma profissão, e as sociedades tradicionais (que chegam às dezenas só no Rio de Janeiro), são o fórum ideal para a formação e à fiscalização da prática. A outra cabeça é representada pela Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil (SPOB), que foi criada justamente com o objetivo de lutar pela regulamentação da profissão e cujos líderes, como o deputado, são pastores evangélicos.

Mais adiante na matéria, Arnaldo Bloch expõe um comentário de José Nazar, então diretor da Escola Lacaniana de Psicanálise, que diz:

Esse pessoal se assanha, promete felicidade. Não sabem no que estão se fiando. Estão perdidos como religiosos, estão traindo a sua religião. O mais grave é que não estão tomados por sede de dinheiro nem de poder. É simplesmente um fenômeno da ordem da loucura, do *nonsense*. Eu diria, como Jesus: eles não sabem o que estão fazendo. Não sabem onde estão se metendo.

A matéria segue com uma entrevista com o presidente da SPOB, Ozeas da Rocha Machado e com Heitor, então diretor-executivo da instituição. A ênfase dada por Arnaldo Bloch na entrevista girou exatamente em torno das tais duas cabeças do demônio: a relação entre psicanálise e religiões protestantes e a questão da regulamentação. As respostas dadas por Heitor (segundo o jornalista, o Dr. Ozeas pouco manifestou-se, concordando com as respostas de Heitor) mantém a mesma linha lógica de suas falas nas cinco entrevistas que tivemos durante o ano de 2006. Nelas pode-se perceber uma amarração entre os temas da liberdade, da sexualidade, da psicanálise, da psiquiatria, da religião e de uma certa forma de associação-distinção “corpo-mente-espírito”. A forma discursiva apresentada por Heitor no campo das especialidades distingue sistematicamente os planos físico, psíquico e espiritual, de tal forma que a cada plano responde um certo conjunto de especialistas (o médico, o neurologista e o psiquiatra; o psicanalista ou psicólogo; o teólogo e o pastor).

Entre os psicólogos e psicanalistas com os quais conversei e entre aqueles discursos que acessei nos jornais e revistas (alguns deles de representantes de conselhos de psicologia de seus estados no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e no Espírito Santo), há um conjunto de acusações bastante freqüente em torno de pelo menos dois eixos: o dos interesses obscuros dos pastores (de dominação dos fiéis e de ganhos econômicos); o da qualidade ou falsidade dos saberes e práticas psicanalíticos desenvolvidos nestes cursos (na formação e na prática clínica).

No primeiro eixo de acusações observa-se assim uma concepção acadêmica secularizada de que pastores dominam seus fiéis e, portanto, pastores psicanalistas dominam melhor ainda. Tão freqüente quanto esta é a de que se trata de uma exploração econômica sem escrúpulos, visto incidir justamente sobre aquela parte mais pobre da população. Uma variação mais amena propõe que os pastores são guiados pelas ilusões ou fantasias de que o que crêem ser psicanálise buscando um saber e um título que, no entanto, não podem alcançar pelos novos cursos como os da SPOB.

Junto com estas acusações vem freqüentemente uma concepção dos “evangélicos” como um bloco generalizado, isto é, um desconhecimento ou indiferenciação das denominações e de suas variações. Também freqüente foi a aproximação destes “evangélicos” com a imagem ainda mais pejorativa em torno da Igreja Universal do Reino de Deus e dos proselitistas apaixonados em busca de convencimento do não-cristão.

O segundo eixo de acusações, unânime nos discursos daqueles psicólogos e psicanalistas seculares que pude acessar (via internet) ou com os quais conversei, gira em torno da qualidade ou inadequação do termo “psicanálise” para estes casos. Afirmam neste sentido não se tratar de psicanálise, ou ainda, de se tratar de uma falsa psicanálise, necessariamente contraditória em seu fundamento e em sua prática clínica, em virtude de sua indissociação

com o plano religioso e com as práticas pastorais (diretivas, de convencimento, aconselhamento e correção do sujeito).

Muitas vezes não era necessário sequer elaborar uma pergunta. Bastava apresentar o tema de minha pesquisa para ouvir um discurso elaborado que reunia em poucas (ou muitas) frases as formas de acusação acima. É importante ressaltar que nos últimos anos as lutas em torno da regulamentação da profissão de psicanalista tornaram este um tema tenso e bélico no meio psicanalítico secular ou cristão.

Há ainda um outro grupo de discursos institucionais que parece ser mais cauteloso, centrando-se na qualidade da formação e no possível caráter prejudicial de uma prática terapêutica inadequada. Na matéria “Pastores X Psicanalistas: em nome de Freud”, do jornal *Correio Brasiliense*, em 21 de março de 2001, uma entrevista dada ao jornalista Kido Guerra pelo então conselheiro do CFP, Marcos Vinícius de Oliveira e pelo então presidente da ABP, Wilson Amendoeira parece mostrar bem o tom desses discursos:

Isso tudo é muito grave e perigoso. Estas instituições estão criando a ilusão de que os alunos saem dos cursos preparados para lidarem com a saúde mental das pessoas. Do ponto de vista da psicoterapia, a formação oferecida é muito aquém do que seria necessário (Marcus Vinícius de Oliveira).

Esses cursos têm objetivo mercantilista e são verdadeiras arapucas: prejudicam pessoas e comprometem o patrimônio psicanalítico (Wilson Amendoeira).

Em geral, os discursos de psicólogos e psicanalistas não se distanciaram muito daqueles provenientes de outros profissionais de nível superior (incluindo os sociólogos) que se incluem no campo dos profissionais com formação secularizada.

É importante deixar claro que não elaborei uma pesquisa sistematizada acerca das concepções acadêmicas em torno da formação psicanalítica entre pastores. O que exponho aqui é antes alguns resultados de uma pesquisa de campo e documental ainda inicial, com conversas informais, algumas poucas entrevistas e uma análise de textos circulados em jornais, revistas e na mídia virtual. A este conjunto discursivo associo também os contatos informais que venho

mantendo desde 2001 junto aos profissionais secularizados — alguns deles colegas de formação e de docência.

#### **5.4 Sobre a formação psicanalítica**

Alguns dos embates mais comuns referem-se aos critérios exigidos pela ABP em torno da seleção dos formandos, do tempo de formação, da supervisão clínica e da análise didática. Neste sentido, encontramos as seguintes acusações à SPOB: 1) de que esta instituição não oferece uma seleção criteriosa dos candidatos à formação psicanalítica; 2) de que ela não oferece um tempo suficiente de formação teórica (a ABP defende um mínimo de quatro anos de seminários teóricos e cursos); 3) de que ela não oferece supervisão clínica (a ABP defende um mínimo de dois anos de supervisão com dois analistas); 4) de que não oferece um processo de análise didática (análise pessoal de no mínimo cinco anos, conforme indicação da ABP, que deve ocorrer no mesmo período dos cursos, seminários e supervisões). Os três últimos critérios são os mais enfatizados pelas entidades psicanalíticas e constituem o que se denomina freqüentemente de “pacto” da formação psicanalítica.

Nos discursos dos profissionais e ex-alunos da SPOB com os quais tive contato há um consenso em torno destas questões. No que se refere à análise didática e à supervisão clínica, todos são enfáticos em dizer que a SPOB oferece ambas as atividades aos seus alunos. Segundo Heitor, a SPOB não tinha em sua primeira turma de Salvador uma estrutura adequada para a realização da análise didática. Contava com profissionais provenientes de sociedades tradicionais que, desmerecendo e desaconselhando a formação na SPOB, geravam grandes transtornos para a instituição. Posteriormente, entretanto, a instituição organizou melhor esta atividade e, com a independência das seccionais, ela passou a ser organizada de modos diferentes nas várias regiões do país. Heitor afirma ainda que muitos alunos, após cumprirem os créditos e a prática supervisionada, optam por abandonar a análise didática e

iniciar a prática clínica desvinculados da instituição, creditando isto à falta de regulamentação da profissão.

Quanto ao tempo de formação e à estrutura facilitada de ensino por apostilas, vale dizer que a instituição parece privilegiar a expansão da psicanálise, deixando o aprofundamento teórico-conceitual a cargo dos formandos. Há nos discursos de Heitor, tanto quanto nos de Boaventura, algo como uma aposta no caráter esclarecedor (libertador) do conhecimento da psicanálise, de tal forma que a sua expansão é considerada benéfica ainda que o sujeito não assimile toda a formação. Isto entretanto, não está vinculado nos discursos destes dois à obtenção do diploma, o qual deve ser merecido segundo os rituais de formação.

A este respeito, vale dizer que esta aposta na difusão e no conhecimento da teoria psicanalítica não ocorreu sem esforços paralelos de enquadramento e normatização, seja pela construção do código de ética, seja pelos esforços jurídicos de regulamentação da profissão. Segundo Heitor, a dificuldade em regulamentar a profissão do psicanalista é um dos principais entraves à proteção deste campo das práticas indevidas e de profissionais mal-intencionados.

E no Paraná surgiu aquele episódio do cara que queria fazer o curso da SPOB mas achou que demoraria muito, fez um curso de seis meses por correspondência... e fundou o Conselho Federal de Psicanálise Clínica do Brasil que depois foi... fechado pela... pela justiça porque não pode existir um conselho federal de psicanálise sem que a profissão seja regulamentada. Ou seja um refinado picareta! Não é? Isso tudo pode acontecer quando... Se não se tem uma legislação. E a culpa não é minha! A culpa é do governo! A culpa é da pró... das próprias sociedades. Da própria ABP... que trabalhou contra a regulamentação. Puxa! Se a regulamentação tivesse saído quando nós pretendíamos, 2000, 2002, já estaríamos aí com quatro ou cinco anos de leis... Já estaríamos com... formando psicanalistas dentro dum quadrado estabelecido pelo MEC bom ou mal, mas certamente melhor do que um troço livre e aber... aberto onde ninguém tem o controle de nada! Quer dizer, o que tá, o que tem na cabeça dessa gente que é dona da psicanálise no Brasil eu não sei!

### **5.5 Sobre a relação entre psicanálise e religião e a legitimidade dos cursos de formação**

Os embates jurídicos entre a SPOB, por um lado, e o CFP, a ABP e as demais sociedades psicanalíticas por outro centram-se nos mesmos eixos das perguntas de Arnaldo Bloch e de

outros jornalistas: a relação tida como “imprópria” entre psicanálise e religião (o que sugere um despreparo teórico e uma ilegitimidade dos cursos oferecidos pela SPOB); a regulamentação da profissão (denunciada pelas sociedades psicanalíticas por normatizar indevidamente uma prática que não pode ser enquadrada senão pelos seus próprios preceitos teóricos e clínicos).

Como disse antes, tanto Heitor quanto os demais docentes da SPOB com quem conversei foram incisivos em dissociar o curso de formação de qualquer proposta ou tendência religiosa. Apesar disso, as críticas à SPOB neste sentido vieram da mídia e da academia, tanto as dessacralizadas quanto as religiosas.

Tinha pastores? Tinha. Dois. Apenas dois! Eu, [inaudível] e o Ozéas que era o presidente. Tá? Então, por causa desses dois serem evangélicos, um presbiteriano e outro batista... E que tem pensamento teológico totalmente diverso um do outro! Ambos somos... é... calvinistas. Mas o presbiteriano é radical e o batista é tremendamente flexível, moderno. Mas somos calvinistas! No entanto divergimos sobre coisas que não nos permitem ser membros da mesma igreja! Não nos permitem! Tá?(...) Então esses dois foram colocados um mesmo saco como (risos) donos de uma sociedade psicanalítica evangélica. Nunca foi! Nunca foi.

Creio que esta questão poderá ser melhor compreendida na última unidade, onde exploro de modo mais sistematizado as cosmologias em jogo na relação psicanálise e cristianismo.

Quanto à legitimidade dos cursos de formação, desde 1998 a SPOB vem recebendo processos no Ministério Público, movidos pelo CFP e pela ABP, que acusam a instituição de “propaganda enganosa e abusiva”. A SPOB respondeu aos processos e contra-atacou impetrando novos processos contra a União, visto serem os conselhos parte integrante desta. Desde os primeiros processos a SPOB apresenta uma estratégia de defesa alicerçada no Aviso Ministerial nº 257/57 e no processo ganho pelo CADEP em 1975.

Além disso, a SPOB apresenta também em sua defesa alguns pareceres: o parecer nº 02/98, de 1998, do Conselho Federal de Medicina, afirmando que a atividade da psicanálise “não caracteriza exercício da medicina”; o parecer nº 84/00, de 2000, do Conselho Regional de Medicina do Rio de Janeiro, afirmando que a atividade de psicanálise “não é privativa de uma

determinada profissão”; e os pareceres de conselheiros do próprio CFP, que geraram o ofício 0618/87, de 1987, contrário à regulamentação da psicanálise como profissão, por uma lado, e afirmando não haver consenso sobre a restrição da prática aos psicólogos, por outro.

O jornal do CFP de julho de 2000 apresenta um encontro nacional de entidades psicanalíticas no Rio de Janeiro, organizado pelo CFP e pela ABP para discutir o projeto de regulamentação da profissão de psicanalista de autoria do deputado Eber Silva e o intenso processo de expansão de novos cursos de formação em psicanálise organizado pela SPOB e por outras entidades.

O campo psicanalítico está sofrendo uma grave ameaça. E por conseqüência, a sociedade passa a estar exposta a pessoas que, usando de forma deturpada o nome da Psicanálise, terminam por produzir confusão entre as mais levianas banalizações e o trabalho sério realizado por psicanalistas, seguidores de correntes psicanalíticas tradicionais, cultivadas durante os cem anos da Psicanálise.

O assunto é delicado e envolve a presença de grupos religiosos que se intitulam conhecedores dessa técnica e passam a disseminar cursos de breve duração para formar pseudopsicanalistas, quebrando uma série de pré-requisitos estabelecidos ao longo dos anos, que condicionam os que podem exercer a atividade no Brasil.

Esses fatos são preocupantes. Pode ser a desmoralização da Psicanálise (Marcus Vinícius de Oliveira).

Na SPOB, uma coletânea dos confrontos jurídicos e dos documentos utilizados pela instituição foi publicada em forma de livro por um dos seus membros-diretores, Luiz Gonzaga Chaia Ramos. Primeiramente, Chaia Ramos apresenta em seu livro um conjunto extenso de temas que atravessam a psicanálise e o campo jurídico. Seus discursos aproximam-se bastante daqueles de Odom Ramos Maranhão no sentido de uma análise psicopatológica da transgressão e de uma necessidade de intervenção social. Neste último, entretanto, não é em direção à Igreja, mas sim ao campo jurídico que Chaia Ramos faz suas apostas de transformação social.

Em seguida, apresenta as questões jurídicas em torno da análise leiga e da regulamentação da profissão de psicanalista. Nesta parte, o autor apresenta, além de uma análise do

desenvolvimento destes temas em outros países, um corpo extenso de documentos de conselhos de medicina, de psicologia e de processos jurídicos que já ocorreram no Brasil.

Em suas entrevistas, Heitor resume da seguinte forma os confrontos jurídicos acerca da legalidade dos cursos oferecidos:

Mas esta questão do legal aí foi muito sério! Porque nos levaram para vários tribunais... Isso foi, foram abertos processos... em Natal, foi arquivado. Foi aberto em Manaus, que foi arquivado... Foi aberto em Goiânia, que foi arquivado... Ou seja, foi dado... Aberto não. Deram entrada no Ministério Público. O Ministério Público pedia informações à SPOB... A SPOB passava um grande... Tinha um ofício detalhado ponto por ponto os anexos todos... todos esses pareceres... o arquivamento do... do processo contra o Cisotto Netto em São Paulo... Parecer do supremo... os pareceres dos conselhos federal de medicina, regional... Um parecer do Conselho Federal de Psicologia, que deixava clara a... a existência das duas correntes... uma entendendo que a psicologia era... que a psicanálise era psicologia e uma outra que não era... Embora o Conselho Federal de Psicologia não dissesse quem é que estava com a razão! Porque eles não quiseram colocar o deles na reta! Mas apenas mostraram as duas correntes. Juntando isso tudo, então esses processos no Ministério Público foram arquivados. Em Brasília, foi arquivado depois abrirem. Depois reabriram depois de um folder de um curso de pós-graduação de teoria psicanalítica, e esse processo também foi arquivado... Foi arquivado num Tribunal Regional Federal de Brasília e encaminhado para o... para a justiça federal no estado do Espírito Santo, onde o juiz de lá... com base no Ministério Público, chamou à lide todas as sociedades psicanalíticas brasileiras (risos). Então está na justiça federal em... no Espírito Santo e o juiz (...)disse “só estou esperando chegar o último... as últimas informações que eu pedi das... quase 500 sociedades para arquivar. Então já está uma pilha deste tamanho! Tribunal de Justiça Federal. Não tem o que fazer com isso. Não tem... O Ministério Público pediu liminar tentando impedir o... a realização do curso da SPOB. Eu não posso fazer isso. Pra fazer isso eu teria que fazer com todas as sociedades! Eu nem sei quais são! Não é? E não tem...” Ou seja, desmoralizou, acabou com tudo. Então hoje não existe tramitando mais nada! Não existe ninguém brigando com nada.

Heitor conta em suas entrevistas que a SPOB também abriu processos contra aqueles que a acusavam. Isto pode ser observado também no texto editorial do jornal do CFP:

Ressaltamos que o CFP, juntamente com os Conselhos Regionais, têm enfrentado todas as manobras perversas de utilizações do campo da Psicanálise. Temos denunciado, junto aos Ministérios Públicos, essas pretensas instituições que se auto-intitulam psicanalíticas, em suas tentativas rasteiras de se legitimarem como formadores de psicanalistas. Temos sido, individualmente, objetos de ações judiciais por nossa defesa intransigente da transmissão ética e competente do ensino da Psicanálise no Brasil (Jornal do Conselho Federal de Psicologia, setembro de 2002).

Em 2003, um outro episódio ganharia as manchetes dos jornais: o projeto de lei do deputado estadual Édino Fonseca, que instituía um programa de tratamento para homossexuais. A linha argumentativa deste projeto vai ao encontro daquela do movimento internacional Êxodus, de origem norte-americana, e recebeu apoio deste via psicólogos e psiquiatras vinculados ao movimento internacional e outras entidades cristãs, como o CPPC. O projeto enfoca o tratamento naqueles sujeito insatisfeitos com sua condição — aquele grupo egodistônico tão enfatizado pelos psicólogos e psiquiatras do Êxodus. Ao ser indagado sobre a participação neste projeto e no movimento de apoio a ele, Heitor foi cauteloso com o tema em seu aspecto jurídico. Por um lado, ele não vincula a SPOB ao movimento cristão de tratamento da homossexualidade e ao projeto de Édino Fonseca. Por outro lado, ele não se submete à resolução do CFP, posto que ela não cabe aos psicanalistas. Ainda que considere também a homossexualidade como um distúrbio do comportamento, citando o CID 10, e se posicione contra a posição do CFP, Heitor faz questão de marcar uma diferença em relação às visões de “espiritualização” da homossexualidade e de sua cura.

Ele é pastor da Assembléia de Deus. Ele é o presidente do PRONA. Olha, isso aí é o seguinte. Vamos olhar por duas... duas camisas. Primeiramente, o Conselho Federal de, Federal de Psicologia baixou uma norma que só vale para psicólogo porque é norma do Conselho... proibindo os psicólogos de... tratarem questões de sexualidade como sendo patologia.(...) Esse projeto dele de tratamento... de homossexuais etc. tem sua dificuldade digamos dentro do contexto político... cultural do mundo hoje. De considerar... privilégio... em respeito às minorias e tudo mais. Não é? Olhando por essa ótica... plenamente de acordo. Não temos que fazer restrições... civis... restrições sociais a... em princípio a ninguém. Agora, claro que a sociedade é um negócio complexo. A sociedade não é uma coisa só de natureza civil, legalista... fria e material. A sociedade pressupõe valores... morais, religiosos, filosóficos, etc. etc. São as sociedades.(...) É a mesma coisa. Democracia é uma coisa tão boa! Só não é perfeita num ponto: ela permite o comun... os partidos comunistas. Os partidos comunistas às vezes trabalham exatamente contra a democracia! A democracia tem que permitir o partido comunista.(...) Isso é o espírito da democracia. Então a questão do... do homossexual, você vai encontrar na CID 10, você vai encontrar discussões dizendo que é doença, que não é doença... Não tem jeito! A homossexualidade é uma... um distúrbio de comportamento! Não é patologia coisa nenhuma! É decorrente do desen... do processo de desenvolvimento. E se assenta no ser humano numa linha de... na linha digamos neuró... neurótica, digamos assim. (...) Mas o Édino fez esse projeto. Foi arrojado, correto? Agora, eu acredito... Não tenho certeza. Que o projeto dele seja embasado, isto é, a filosofia básica dele seja essa religiosa. Por ser pastor da Assembléia de Deus. Uma igreja muito...arroxada, digamos assim. Que vê a questão...

todas as questões do ponto de vista espiritual. Não sou contra eles! Só que não é por aí que se vê todas as coisas.

## 5.6 Sobre os projetos de regulamentação

O encontro entre as entidades psicanalíticas em 2000 foi considerado por muitos um marco histórico de união das mesmas, muitas delas surgidas nas últimas três décadas<sup>48</sup>. Deste encontro surgiu um manifesto contra a regulamentação divulgado entre as entidades e pela internet. Um Movimento das Entidades Psicanalíticas passou então a participar de reuniões na Assembléia Legislativa para discutir a regulamentação da psicanálise. Alguns anos depois, em 2003, um novo projeto foi apresentado pelo deputado federal Simão Sessim

Elaborado por Heitor, conforme conta em suas entrevistas, o projeto de regulamentação da psicanálise apresentado pelo deputado federal Eber Silva gerou grande mobilização de ambas as partes, com manifestos de defesa e de repúdio circulando pela internet. Heitor conta também sobre um segundo projeto elaborado por ele em 2003, de autoria do deputado federal Simão Sessim<sup>49</sup>.

O que deu mais discussão foi o primeiro. Que foi do Eder Silva. Tá? (...) Aquele é o primeiro projeto. Tinha algumas ilegalidadezinhas... Mas projeto, aliás... ante-projeto e projeto é... sujeito a... discussão e aprimoramento. O segundo, ninguém! Olha, dentre os assessores jurídicos... e... até mesmo um juiz... que viu... o Pinheiro lá de Vitória. É, digo, olha eu não vejo... nenhum defeito! Ninguém viu defeito! Foi arquivado quase que sumariamente. Foi o que mais rapidamente foi arquivado. (...) Os dois foi eu que fiz (risos). Eu que pedi pra arquivar. Mas eu sou autor do ante-projeto, tá? Eu não sou autor de nenhum projeto. O projeto é... quem é o autor é um... (...) Os tribunais superiores... o Presidente da República e... deputados e senadores é que podem fazer projetos. Antes disso é sempre ante-projeto. Eu sou o autor dos dois ante-projetos.

Essa briga foi terrível! Nunca se lutou pela regulamentação do processo... da SPOB. Seria de todos. Os projetos de lei que foram apresentados, os dois que tramitaram... E eu tenho um pra lhe passar, tenho... um... Tenho o outro, não sei se tenho o primeiro. Mas o segundo ficou melhor. O de Simão Sessim, que foi arquivado em 2004. E foi arquivado a meu pedido! Eu pedi ao Walter Feldman, que na época era deputado federal. Ele é deputado federal... (...) Mas

<sup>48</sup> Conferir aqui o quadro esboçado por Jane Russo (2002, pg. 79-80).

<sup>49</sup> É interessante lembrar que este deputado também apresentou um projeto de regulamentação da psicanálise em 1979 (PL 2510/79).

ele é deputado federal... falamos por telefone e ele... pediu a opinião e eu lhe disse “Olha... faz o seguinte... Vai ser ruim pra você! E você vai arrum... inimigos você não precisa ter muitos. Basta ter poucos e bem localizados. E irão prejudicar você bastante. Arquiva essa porcaria que isso não tem chance de progredir. Então pra que que você vai colocar a cara na reta? E ele... encaminhou pra comissão dele uma... um parecer de arquivamento e foi arquivado. (...) Da Câmara Federal. Simão Sessim. E você terá em mãos... para mostrar a racionalidade... do projeto. (...)

Há, porém, uma outra versão apresentada no informe da Sociedade de Psicanálise da Cidade do Rio de Janeiro sobre o arquivamento do projeto de lei do deputado Simão Sessim:

No dia 01/04/2004, uma comissão de representantes do Movimento das Entidades Psicanalíticas Brasileiras esteve em Brasília para discutir a questão da regulamentação da psicanálise, com os deputados Simão Sessim, autor do PL 2347/03 (que tramita na Comissão de Seguridade Social e Família, da Câmara Federal), e Walter Feldman (relator do projeto na Câmara).

O objetivo da Comissão foi o de dissuadir os parlamentares de levarem adiante o PL 2347, para votação, já que, segundo avaliação dos psicanalistas do Movimento, trata-se de mais uma tentativa equivocada de regulamentação do ofício de psicanalista. Neste encontro, foi mencionado o Manifesto das Entidades aos Srs. parlamentares e entregue um dossiê sobre as iniciativas no sentido do exercício e da regulamentação da psicanálise, pelos evangélicos.

O deputado Simão Sessim informou que apresentou o projeto a pedido dos evangélicos, uma vez que estes haviam procurado seu sobrinho, deputado estadual pelo Rio. Manifestou-se surpreso com o relato dos representantes do Movimento das Entidades Psicanalíticas, sobretudo com a sentença do Juiz Federal contra a SPOB, provocada pelo Ministério Público de Brasília. Preocupado por não ter tido mais cuidado em ler e avaliar melhor a natureza do projeto, e por desconhecer que um PL semelhante (PL 3944/00), do deputado Éber Silva, já havia sido arquivado na legislatura passada, propôs então encontrar uma saída adequada para a situação. Comunicou à Comissão que negociaria junto ao relator, o deputado Feldman, para a retirada do projeto. Neste sentido, pediu à Comissão do Movimento que preparasse um arrazoado com argumentos contrários à regulamentação, para que fosse pedida a retirada do PL para melhor avaliação.

Apesar das diferentes versões acerca do arquivamento dos projetos de regulamentação da profissão de psicanalista, um dado certo a ser considerado é que a SPOB e, particularmente a pessoa de Heitor Antônio da Silva tornou-se conhecida e construiu alianças com inúmeros personagens de renome nos três poderes do Estado brasileiro.

Hoje... hoje o movimento psicanalítico, quer dizer, o lado que a SPOB fez e eu pessoalmente... tenho amizades dentro do Congresso Nacional... Arthur da Távola que foi senador no estado do Rio é meu amigo pessoal. Não é? Bernardo Cabral, que foi o relator da constituição e era senador... Foi patrono com a primeira turma de psicanalistas da SPOB em Manaus. Não é? Jefferson Perez, que é senador do estado do Amazonas do PDT, é meu amigo pessoal. Foi patrono da segunda turma! Eu procurei... fazer o máximo possível para envolver autoridades e pessoas. A Marina Silva, ministra do meio ambiente,

fez a formação de psicanálise na SPOB. Foi minha aluna. Eu ministrei pra ela quatro módulos no curso de formação de psicanálise. Ela demorou quase cinco anos fazendo o curso!(...) Então, por força disso, eu tenho contatos... é... dentro do governo. Na justiça sou conhecido... é... Mas muitos contatos! Isso foi importante. E é importante. Mas esses contatos não é pra proteger a SPOB não.(...) Então esse pessoal todo foi... foi buscado. Visando o que? A regulamentação. Só que fazer... Não tem poder... Não é assim: Tá bom, vamos regulamentar. Não é assim! Há uma política... que anda nos bastidores que inviabiliza. Um puxa pra lá, um puxa pra cá.(...) Aí fica difícil! Então tem que ser uma mobilização maior!

Hoje ninguém bate mais em mim! Hoje não bate mais! Porque hoje o Heitor já se tornou conhecido no Brasil inteiro... e é diretor de uma grande faculdade... não é? Num processo de vir a transformar-se num centro universitário, que é uma universidade de fato... Eu tenho gente que me respeita no Brasil inteiro. Fui capaz de fazer... então eles não falam mais de mim. Ou pelo menos não falam mais de mim pela frente... de... Não sou ameaça pra eles.

### **5.7 Sobre a organização dos cursos, a formação das turmas e das equipes docentes**

Gostaria agora de explorar um pouco mais o modo como os cursos eram organizados e os dilemas surgidos em torno das diferenças de enfoque dos docentes e da necessidade de criação de mecanismos de controle dos formandos e formados, especificamente o código de ética interno à SPOB. Assim fala Heitor sobre a organização dos cursos de formação da SPOB — o que pôde ser corroborado nas falas de outros entrevistados:

O curso sim, começou com vinte módulos e depois passou pra vinte e quatro módulos, durava em média vinte a vinte e quatro meses. Um período de dois anos letivos... o curso. Uma vez por mês eles tinham aula. Quinta, sexta, sábado e às vezes até domingo de manhã. Essas aulas faziam o eixo teórico. Em cima disso eles iriam fazer ou faziam um trabalho de pesquisa aprofundado. Essa é a parte acadêmica. Além do chamado do curso existia também a análise didática. Todas as sociedades têm um processo de análise didática. Embora isso não seja exigido por lei pelo simples fato de não existir lei alguma.(...) Então tinha análise didática que deveria ser feita com analistas... previamente indicados pela sociedade, onde nós tivéssemos analistas vinculados, amigos, conhecidos e que pensassem freudianamente. Ou escolhidos pelos tais, depois que passassem por uma ficha de controle para que esses psicanalistas membros de outras sociedades não tripudiassem em cima do processo de formação da SPOB, uma vez que isso poderia acontecer como ocorreu em alguns lugares. Ou seja, a questão ética não foi muito respeitada pelos outros. E a supervisão. A supervisão sim seria sempre feita pelos nossos professores. À distância, quando fosse possível, quando fosse um caso, e quando da presença dele ministrando módulos na... na cidade ele estaria disponível ao longo da sexta-feira o dia inteiro, em um horário que seria o... o período de folga para supervisionar eles todos.(...) E nós usávamos

como eixo... e usamos, usam — não usamos, não é?, porque hoje eu não estou mais lá — mas eu pessoalmente uso como eixo o fundamento da técnica psicanalítica vazado no livro de Ricardo, Ricardo Horácio Etchegoyen, o famoso Etchegoyen, da editora Artes Médicas... Que é kleiniano, ele não é freudiano, mas a metodologia dele me parece a melhor.(...) Tem gente que começou em 96 e não terminou ainda. Ou seja, não recebeu o certificado ainda da SPOB... de formação. E até está clinicando! É membro lá como analista em formação mas não completou o processo. Porque não fez toda análise didática, não cumpriu todas as exigências... E isso nunca foi dito! Isso nunca foi dito pelos nossos detratores, pelos nossos inimigos... Que o processo tinha quando começar, mas não tinha prazo para... para terminar. O curso sim! Vinte a vinte e quatro meses. Tá? Vinte a vinte e quatro meses.

Bem, só depois de completar o processo de formação que incluía o curso. Que tinha data pra começar e data pra terminar... E às vezes nem... porque o indivíduo começava o curso, parava e ia terminar e dois três outros depois... porque não cump não completava, não cumpria as exigências, não tinha nota no módulo etc. Uma vez completado o processo eles seriam credenciados. Todos eles, iniciado o processo, recebiam um credenciamento provisório... como psicanalista em formação. O que acontece em todas as sociedades. Só que as sociedades não tem peito de dar uma carteirinha... de dar um documento. Não você vai clinicando... problema seu! As sociedades não fazem isso, não dão um certificado, não dão um título registrado em cartório dizendo “olha... você... com firma reconhecida... você é psicanalista em formação... você está autorizado a clinicar provisoriamente assim assim assim sob essas condições”. As sociedades não fazem isso e a SPOB sempre fez.

Diferentemente da forma alternativa de organização institucional oferecida no CADEP, onde as assembleias gerais determinavam o modo de funcionamento da instituição — ainda que nesses casos fosse grande a influência de Boaventura e dos demais fundadores sobre os demais —, na SPOB o que se observa é um estilo organizacional centralizado nos membros fundadores, dentre os quais Heitor ocupava seguramente um lugar de destaque. É provavelmente esta liderança dentro do grupo que garantiu uma política de difusão atrelada a circuitos religiosos evangélicos. Mas ela também foi citada por Heitor como fonte de desconforto, como no caso da criação do “Código de Ética do Profissional Psicanalista da SPOB”, em setembro de 1994, poucos meses depois da criação da SPOB, em julho do mesmo ano.

Aquele código de ética foi integralmente redigido por mim. Infelizmente. Porque não houve... Ninguém cooperou! Ninguém chegou pra dizer nada, pra melhorar... Pombas, nem pra piorar! Ou seja, foi... Eu digo infelizmente porque eu não gosto disso! Eu... eu não gosto de fazer isso chegar como uma proposta... diante de um grupo que vai ter que decidir... e esse grupo bater palma e aprovar sem nenhum...

Ainda que a SPOB já estivesse familiarizada com as lutas jurídicas das instituições que a precederam, este não foi um motivo relatado por Heitor para a formulação do código. O episódio que gerou o código de ética diz respeito à conduta moral de seus formandos e pode nos ajudar a entender melhor o modo como este código está voltado fortemente para as condutas profissionais, mais do que para uma discussão clínica ou teórico-conceitual.

O episódio foi o seguinte. A primeira turma formada de psicanalista no Brasil pela SPOB fora do Rio de Janeiro foi em Salvador. Então o trabalho começou fora, ali. (...) Mas na primeira turma tinha um camarada pastor de uma Igreja Batista Renovada lá de Feira de Santana... Não, desculpe. De Vitória da Conquista... Esse cara era muito santo! Mas era o mais santo do grupo! (...) Bem, e esse camarada se formou. E um outro pastor que era batista... Esse era batista renovado. Tinha um outro pastor batista... lá de Barreiras... ele nem era baiano. Só que ele tava lá. E igualmente, reclamava de tudo que... congregasse os princípios da fé. Não gostava das minhas piadas... E quando eu dizia essas coisas que... que são do pensamento, são da ciência, são da verdade e não do do... do eclesiasticismo, não da burrice... digamos, dogmática... Não existe burrice teológica. Existe burrice dogmática!<sup>50</sup> Existe coisa da igreja. Mas não existe coisa do reino de Deus que seja burra. Não é? As igrejas podem até cometer burrice. Mas o reino de Deus não. Ele é perfeito. Não é? Pois bem. Quando eu falava com as coisas que contrariavam com as idéias deles eles torciam o nariz. Pois bem. Esses dois camaradas... terminaram o curso foram clinicar, cada um nas suas igrejas. Eles não conversavam. Comeram todas! Paciente... entrava em... na fase de transferência. Isso é inevitável... Não é? E vem aquela paixão que não é pelo analista, mas pelo... pelo que nele está projetado. É uma questão edipiana. É a paixão da paciente pelo pai que projeta no analista... e se insinua e dá mole e ele pá. Comeram. (...) E a sociedade local da Bahia excluiu os dois. Nós precisávamos de um código de ética pra instrumentalizar as sociedades... filiais ou não... de um jeito de, de punir, de exercer o controle etc. E foi levado um modelo para... uma assembléia geral extraordinária da SPOB para a homologação para considerar. Eu sentei e fiz um anteprojetado. E lamento muito que tenha sido assim! Eu estava em Goiânia... Veja só! Eu estava em Goiânia abrindo um curso... e eu tive uma... cheguei lá à tarde... Comecei a redigir à tarde... Passei o dia inteiro de sexta a torrear os olhos redigindo. Cheguei no Rio digitei aquele modelo.

Ele é perfeito? Não é perfeito. Mas é um instrumento razoável para orientar a... a conduta dos psicanalistas na clínica, na situação... diante até diante das profissões! (...) Foi tudo colocado visando uma... uma postura bem... politicamente correta... e moralmente ajustada. Claro! Ele é um parâmetro. Agora eu lamento que tenha sido somente eu... a redigir aquilo ali.

---

<sup>50</sup> É importante dizer que Heitor relata outros casos de pastores dogmaticamente rígidos que sucumbiram aos ditos prazeres da carne. Deixo aqui a minha impressão acerca da postura de Heitor, que parece seguir um caminho padrão no qual quanto maior a rigidez dogmática, menos preparado está o sujeito para lidar com os impulsos inconscientes.

Outro ponto a ser explicitado é o das variações psicanalíticas apresentadas no corpo docente da SPOB. Uma rápida análise do quadro de docentes permite identificar inúmeras variações teóricas e temáticas. Longe de mapear todo o quadro docente desta instituição, proponho apenas apontar algumas variações por mim observadas entre os docentes entrevistados e aqueles a cujas obras publicadas tive acesso ao longo de minha pesquisa. Com isto, pretendo oferecer noção inicial das possibilidades de variação psicanalíticas da instituição.

No quadro das variações teóricas, a SPOB apresenta um leque amplo que passa pelas influências norte-americanas de Kohut e das psicologias do ego, pela influência inglesa de Melanie Klein e pela influência francesa de Lacan. Entre as variações de temas e de técnicas interventivas, observa-se entre os docentes inúmeras conexões da psicanálise com outros campos de saber, como o direito penal, a psicoterapia breve, a parapsicologia (ainda que, neste caso, ela sua importância seja defendida apenas para fins de diagnóstico diferencial) e a análise virtual (via internet). Com um leque tão amplo é difícil imaginar que os docentes compartilhem suas visões teóricas e clínicas entre si sem maiores problemas. Perguntado sobre a utilização do termo “ortodoxo” frente a essas variações, Heitor responde da seguinte forma:

A ortodoxia na verdade... diz respeito tão somente ao eixo teórico, ou seja, Freud. Porque você não consegue fazer ortodoxia na prática. Não é? (...) A ortodoxia é quanto ao pensamento. Só que no momento que você coloca o pensamento de Freud, quer dizer... A linha teórica da psicanálise na SPOB é tão somente Freud. Então, esse é o princípio. Mas quando isso chega na cabeça já chega de uma maneira. No aluno isso chega de uma maneira. Ele já pratica Freud do jeito dele. Não é?

Então... existe a... a maior parte da ortodoxia da SPOB está no nome. Mais do que na prática. (...) Então você pega a Lasir, por exemplo. A Lasir, ela é Freud. Mas é uma... uma devota de Nossa Senhora de Lourdes. E ela é católica fervorosa, excelente pessoa! Muito mesmo! Formação dela: engenharia. Formação dela é engenharia. E trabalha com... com psicanálise mesmo. O marido dela que... que é médico homeopata e psicanalista é ateu! Então pra ver como é que são as coisas. Então, é... isso tudo vai... vai sofrendo alteração. E você não vai ter ortodoxia. Mesma coisa que você pegar a Igreja Católica. Ela tem os dogmas. Eu sei que a Igreja Católica tem os dogmas! Mas não... a Igreja Católica não é a mesma daquela do momento em que lançou os dogmas. No mundo inteiro ela toma a cor do ambiente. Não é?

Então você vai encontrar dentro da... da... dentro da SPOB gente que destoa. E vai destoar. E não há nada mal nisso porque o... a verdade absoluta é sempre numa forma final. Nunca a inicial. Tá? Só que essa forma final... esse produto final de alguma coisa na verdade é o início de uma nova etapa. Quando esse mundo for perfeito, nenhum problema mais existir, todas as necessidades do homem tenham sido atendidas e a sua mente tenha evoluído ao máximo! Não é? A compreensão de todas as coisas. Então tudo bem. Aí sim teremos uma martelada final. E será exatamente quando o mundo acabar. Enquanto isso não acontece... vamos tendo divergências.

É importante lembrar que o tema da parapsicologia já estava presente também nos discursos de Boaventura, que destaca alguns padres ex-alunos do CADEP como referências internacionais neste campo, como também naqueles primeiros esforços do Círculo Brasileiro de Psicanálise, na década de 1950, ou ainda em Gastão Pereira da Silva, que dedicou um livro a este tema: *Parapsicologia e psicanálise*, publicado pela editora Itatiaia em 1968.

Historicamente, outros esforços podem ser encontrados desde as primeiras décadas da psicanálise em Pfister e mesmo em Freud — quando este pretendia estudar a telepatia (Cf. ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 752). A busca pela cientificização de fenômenos parapsicológicos no meio cristão católico e protestante parece ser uma questão cheia de tensões. Quanto aos históricos esforços cientificistas e anti-obscurantistas, a parapsicologia foi considerada ora como uma ferramenta a mais destes esforços, ora como um obscurantismo a mais a ser desconstruído. Por outro lado, quanto aos também históricos esforços anti-cientificistas e anti-materialistas, a parapsicologia, com sua proposta cientificista, foi geralmente tomada de forma pejorativa.

Heitor, em suas entrevistas, apresentou-me sua versão desta questão quando relatou alguns episódios bíblicos que envolvem o que se chama hoje parapsicologia.

Tanto na SPOB quanto no CADEP (e em várias outras instituições formadoras mais recentes que surgiram destas duas) a parapsicologia ocupa o *status* de disciplina obrigatória no processo de formação profissional. Entretanto, Heitor parece esforçar-se por esclarecer tal presença num curso de psicanálise afirmando que, na SPOB, esta disciplina serve estritamente como informação necessária para a realização de diagnósticos diferenciais. Com raras

exceções, esta preocupação não aparece nos discursos de Boaventura sobre o CADEP que, como vimos, carregava em seu projeto uma visão da psicanálise como um campo aberto a novos experimentos sobre a condição humana.

### ***UNIDADE III – A PERSPECTIVA CRISTÃ SOBRE VONTADE, VERDADE E INTERIORIDADE***

#### **CAPÍTULO 6 – UMA INCURSÃO PELA ONTOLOGIA HISTÓRICA DE NÓS MESMOS**

Nos capítulos anteriores foi possível tecer considerações sobre algumas formas político-institucionais e de valor produzidas pelos investimentos cristãos na psicanálise ao longo do século XX. Proponho agora voltar a atenção para uma outra questão: *como* os cristãos operam para si uma junção de dois universos historicamente tensos, bélicos e desqualificadores entre si?

Esta pergunta exige um deslocamento da discussão anterior para uma outra seara de problematizações: aquela das *Weltanschauungen* em jogo em torno da verdade, da vontade e da interioridade, tomadas em suas constituições e transformações históricas. Não se trata de modo algum de uma busca das “origens” comuns (ou “comunicáveis”) do cristianismo e da psicanálise, nem tampouco de um estudo histórico de nosso passado (daquele “outro” temporal que já não somos mais). Trata-se sim de uma análise das linhas ou dobras histórico-cosmológicas que nos compõem ainda hoje, em nossos modos de produção do mundo, do sujeito, da ciência, do Estado etc. Nestas, incluo, na medida do possível, uma contribuição dumontiana do *valor*, da *situação* e dos *níveis* de consideração da relação mundano-divino. Também na medida do possível, incluo um outro conjunto antropológico mais recente, mas também de inspiração dumontiana, de problematizações acerca da *vontade*, da *verdade* e da *interioridade*. Penso que estas ferramentas antropológicas, quando aliadas à ontologia histórica, abrem aos estudos um novo quadro de possibilidades analíticas.

Uma problematização desta envergadura exige aqui uma redução considerável do campo abordado: restrinjo-me, nas análises abaixo, a uma ênfase em apenas alguns aspectos das construções de si, das práticas e tecnologias que elas implicam, enfatizando aqueles mais

relevantes para as cosmologias cristãs e que compõem ou ajudam a compor nossas formas contemporâneas de produção do real, cristãs ou seculares.

Ainda que nos invista diretamente, as relações entre vontade, verdade e interioridade no cristianismo remetem às modificações que esta forma religiosa e suas variações produziram da filosofia grega e oriental. Estas, por sua vez, fornecem um quadro comparativo de grande valia, tal como mostrou Foucault em seus últimos empreendimentos.

Proponho expor apenas de modo introdutório estas variações foucaultianas já bem exploradas em vários estudos histórico-antropológicos e filosóficos<sup>51</sup> para, a partir disso, pensar nossa cosmologia contemporânea nos modos como ela se faz presente nos campos cristãos e psicanalíticos. Trata-se, portanto, de voltar a atenção aos primórdios do cristianismo sem perder de vista as dobras constitutivas deste mundo contemporâneo em que vivemos, não para criar identidades atemporais, mas para pensar as linhas constitutivas que nos atravessam historicamente.

### **6.1 Vontade, verdade e interioridade: o mundano e o divino entre as cosmologias de São Paulo e de Santo Agostinho**

Reinava no século II a história de que o ato sexual de Adão e Eva retirou-lhes a imortalidade, dando-lhes a condição de animais mortais, destinados a nascer, reproduzir e morrer. A sexualidade era não uma condição humana (originalmente imortal), mas um efeito de seu pecado original. Em São Paulo, o corpo era carregado de conotações negativas: frágil, mortal e inevitavelmente dominado pelas tentações da carne. Mas não remetia necessariamente à presença de uma alma (Cf. DUARTE e GIUMBELLI, 1993, p. 86). A dualidade encontrada em Paulo é antes entre a “carne” e o “espírito”.

---

<sup>51</sup> Como os de Foucault (2001, 2002 e 2004), os de Dumont (1985) os de Paul Veyne (1982) e os de Duarte e Giumbelli (1993), para citar aqueles mais utilizados neste capítulo.

O conflito original, neste sentido, não é intrínseco ao ser humano (como o era entre os helenistas e romanos do mesmo período), mas sim entre este ser humano (sua nova condição animal) e o espírito ou o plano divino. Essa radicalização da “queda” do homem, entretanto, deixa pouca alternativa para uma tecnologia do corpo ou de si. A relação com o mundo tornara-se uma relação radicalmente negativa. A única alternativa para reverter este quadro em Paulo estava no retorno de Cristo, com a extensão da glória de seu corpo ressuscitado aos corpos mortais dos cristãos.

Essa estranheza da condição humana animal em relação a sua condição original (imortal) resulta em uma relação ambivalente com o corpo: ao mesmo tempo em que ele é a marca da “queda”, rebelando-se contra Deus com suas tentações carnis, é nele também que está a possibilidade de salvação, aliando-se ao corpo e glória de Cristo ressuscitado. Neste caminho, a relação com o mundo apresenta também a lógica ambivalente de algo a ser negado e algo a ser vivido em função de uma ordem superior e de um acontecimento futuro.

A ambivalência pode ser observada em outras variações cristãs neste mesmo período. Para alguns grupos minoritários a continência sexual ou a negação radical da carne era não só a única saída para a salvação humana, mas a própria salvação em vida. Por outro caminho, Paulo buscou aliar o cristianismo à condição mundana do homem, contrapondo-se ao celibato e defendendo o casamento, ainda que o definisse antes como uma limitação do que como um dom.

No século III, Orígenes, por exemplo, era um dos representantes da “estética da virgindade”, conferindo ao cristão o dever de “tornar seu corpo a concretização física da pureza preexistente da alma, transformando-o num veículo desta” (DUARTE e GIUMBELLI, 1995, p. 89). Tem-se assim uma primeira modificação em direção às técnicas corporais e às técnicas da alma. O corpo passa a ser alvo de investimento, mas não o sexo. Este, ainda que

reconhecido em sua necessidade para a condição mundana do homem, permanece evitado pelos cristãos e deve ser cerceado por leis rígidas em torno das condutas no casamento.

Estudioso de Platão e dos Estóicos, Orígenes estabelece ainda uma outravariação importante: se os estóicos tinham declarado a igualdade entre os homens enquanto seres racionais, o cristianismo declarava a igualdade entre os homens enquanto seres pecadores. Uma igualdade extramundana, como diz Dumont:

A igualdade cristã estava, talvez, mais profundamente enraizada, no próprio coração da pessoa, mas era, mesmo assim, uma qualidade extramundana: “Não pode existir nem judeu nem grego... nem escravo nem homem livre... nem macho nem fêmea, pois na verdade sois todos *um homem em Jesus Cristo*”, diz Paulo, e Lactânio: “Ninguém, *aos olhos de Deus*, é escravo ou senhor... Todos nós somos... seus filhos”. A escravatura era coisa deste mundo, mas é uma indicação do abismo que nos separa daquelas pessoas para quem aquilo que, para nós, constitui uma violação do próprio princípio da dignidade humana, era apenas uma contradição inerente à vida no mundo, assumida pelo próprio Cristo para redimir a humanidade e converter assim a humildade numa virtude cardeal para nós. Todo o esforço no sentido da perfeição estava voltado para o interior, como convém ao indivíduo-fora-do-mundo. Tudo isso é muito bem visto, por exemplo, ao nível “tropológico” da exegese de Orígenes, onde todos os eventos bíblicos são interpretados como tendo por teatro a vida interior do cristão (DUMONT, 1985, p. 51).

Aliam-se assim, em Orígenes, um investimento político de governo (mas explicitamente combatente das hierarquias de poder romanas) e um investimento ético na interioridade, o que fornece as bases para as formas cosmológicas a serem consolidadas por Santo Agostinho.

Entre os séculos IV e VI outras transformações importantes serão produzidas em direção àquelas formações que nos são familiares. Uma delas é a construção de uma verdade, de uma tecnologia da verdade sob a forma do inquérito, seja ela voltada para um conjunto de estratégias em direção à verdade dos fatos, seja ela voltada para as condições interiores do homem e de sua alma. No entanto, é um pouco antes, nos primeiros séculos cristãos, que veremos algumas destas nossas dobras serem consolidadas com as discussões acerca da conversão, enquanto um “voltar-se a si”, ou ainda, enquanto uma tecnologia de si que se tornou entre nós um ato revolucionário não só religioso, mas político. Foucault (2004a, p. 257-260) mostra-nos o caminho pelo qual a conversão helenística e romana diferencia-se, por

um lado, do “virar-se na direção de si” presente na *epistrophé* platônica que lhe antecedeu e, por outro, da conversão cristã que lhe sucedeu progressivamente a partir do século III. É esta versão cristã que será analisada de forma mais detida.

Para ser breve, a versão platônica consistia numa operação de oposição entre dois mundos: aquele das aparências e aquele das essências<sup>52</sup>. Neste sentido, a conversão aparece em quatro etapas, nos esforços de desviar-se das aparências do mundo e de voltar-se a si para, então, com o ato de reminiscência, retornar ao mundo das essências. A diferença mais nítida em relação à conversão helenística romana encontra-se, segundo Foucault, na condição intramundana desta última, isto é, na ausência de uma oposição de dois mundos. Se havia uma oposição e um deslocamento, era antes entre o que não depende de nós e o que depende de nós.

Esta imanência da conversão a si oferecia assim uma outra relação com o corpo e com o conhecimento. Para o corpo, tratava-se não mais de liberar-se dele, mas sim de estabelecer com ele uma relação completa, harmoniosa. O conhecimento, por sua vez, era descentrado nesta via como o componente fundamental do processo, cedendo o centro para o próprio processo de ocupação consigo. O elemento essencial da ascese helenística romana passa a ser a ação de conversão a si, o exercício, as técnicas, o treinamento etc. Se ele não é aliável à versão contemporânea de Paulo, vale dizer que ele servirá de base para as técnicas, exercícios e treinamentos que surgirão nos cristianismos dos séculos seguintes.

Pode-se ver, portanto, nestes dois modelos de conversão a si algumas das variações cristãs dos primeiros séculos. Eles trazem consigo temas centrais às discussões cristãs, com suas especificidades intrínsecas, como a recusa platônica das aparências do mundo (mas agora re-elaborada em relação à figura de Deus-essência), a ênfase helenística no exercício em direção

---

<sup>52</sup> Trata-se de uma oposição que retornará no Renascimento e constituirá uma linha forte da nossa filosofia moderna, teísta e não-teísta, incluindo aquela variação kantiana iluminista e a versão científica ateísta (Freud, Lacan) ou cristã (Pfister) da psicanálise, desde o seu início.

a si mesmo (mas agora subordinada à revelação divina) e a relação consigo como condição indispensável para o conhecimento da verdade. No campo das conversões a si, as variações cristãs se aproximaram e se afastaram do platonismo e do helenismo, misturando-os ou condenando-os.

A diferença própria à conversão cristã é apresentada por Foucault em três aspectos. Primeiro: o caráter súbito desta conversão, que varia de um extremo ao outro no cristianismo acerca da necessidade maior ou menor de uma preparação, de um percurso ou ascese e de uma tecnologia de si em direção a ela. De qualquer forma, com ou sem esta necessidade, a conversão acontece de modo súbito. Nas palavras de Foucault (2004a, p. 260), “para que haja conversão é preciso um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito”.

Penso que esse primeiro aspecto da conversão de si pode ser relacionado intrinsecamente a uma outra noção, que escapa às análises de Foucault: a revelação divina. Esta será tomada aqui enquanto um dispositivo específico de verdade-prova: um dispositivo de valor, isto é, dispositivo de mediação e englobamento entre o mundano e o divino, que é a base da conversão de si neste seu primeiro aspecto, mas também constitui a base de sustentação da palavra escrita de Deus: a Bíblia, legitimada enquanto sistema maior de revelações, que deve guiar (através dos sacerdotes no catolicismo) as revelações individuais. Penso que a análise das variações de produção histórica deste dispositivo-revelação contribui enormemente para a compreensão do cristianismo — especificamente em relação àquele deslocamento radical deste dispositivo operado pelo protestantismo e pelo racionalismo.

O segundo aspecto é o da “passagem” que esta conversão implica, isto é, a transformação resulta num “novo ser” e não apenas num novo conhecimento (platonismo) ou num mesmo ser melhorado (helenismo). Trata-se de um renascimento que Foucault caracteriza como simultaneamente histórico e meta-histórico do sujeito, no qual passa-se da condição impura,

mundana, mortal à condição pura, da presentificação divina e da imortalidade. O terceiro, por fim, é o aspecto de ruptura que esta conversão súbita e sua passagem a um novo ser implicam.

O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em um outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu *êthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã (FOUCAULT, 2004a, p. 260).

Há ainda um outro ponto de grande importância para pensarmos as bases de sustentação desse governo das almas em que se constituiu a Igreja a partir do século VI: a fornicação, com sua *immunditia* e sua *libido*. Cassiano e os monges egípcios do deserto, contemporâneos de Santo Agostinho, conferiram ao cristianismo uma dobra importante que, no entanto, origina-se nas filosofias helenista, estóica e monaquista: a inclusão do tema da sexualidade como elemento indispensável de atenção/contenção e, junto com isto, a inclusão de toda uma tecnologia do corpo e de si mesmo a ela relacionada. Não se trata mais de simplesmente condenar e negar a sexualidade. Esta ainda é condenável, e deve-se evitá-la sistematicamente, mas agora a partir de uma “ascese da castidade” (FOUCAULT, 2004b, p. 117), que eleva o homem até a santidade. É esta ascese — suas tecnologias e suas práticas cotidianas de exposição da verdade de si, seja qual for esta verdade —, trazida pelos monges do deserto ao cristianismo que estabelece uma nova ética.

Essa subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de buscar e de dizer a verdade sobre si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética; se há subjetivação, ela implica uma objetivação indefinida de si por si — indefinida no sentido de que, jamais sendo adquirida de uma vez por todas, ela é perene; e no sentido de que é preciso sempre levar tão longe quanto possível o exame dos movimentos do pensamento, por mais tênues e inocentes que eles possam parecer. Além disso, essa subjetivação na forma de busca da verdade de si se realiza por meio de complexas relações com o outro. E de várias formas: porque se trata de desalojar em si o poder do Outro, do Inimigo, que nele se esconde sob aparências de si mesmo; porque se trata de travar contra esse Outro um incessante combate do qual não se conseguiria ser vencedor sem a ajuda do Todo-Poderoso, que é mais poderoso do que ele; porque, enfim, a confissão aos outros, a submissão aos seus conselhos, a permanente obediência aos diretores são indispensáveis para esse combate (FOUCAULT, 2004b, p. 117-118).

Uma vontade involuntária, fortalecida pelo Inimigo sob a forma de fornicação, deve ser desarticulada mediante um conjunto de técnicas de exposição/confissão da verdade de si. Cassiano divide este combate espiritual e a ascese da castidade em seis etapas, todas elas voltadas para desfazer a vontade involuntária nos movimentos do corpo, na implicação da imaginação, na implicação do sensível, na implicação representativa e, por fim, na implicação onírica (FOUCAULT, 2004b, p. 113). A desarticulação de cada uma destas implicações da vontade involuntária constitui uma etapa a ser alcançada nesta ascese.

Têm-se assim alguns dos temas fundamentais da questão da sexualidade no cristianismo, numa aparente proximidade do que se pode observar na psiquiatria do século XIX, com o tema da masturbação e mesmo no início do século XX, com as variações higienistas da psicanálise: são temas como o sexo, o ato, as imagens, o pensamento e o desejo em sua direção, agrupados na fornicação como marcas de nossa condição animal, a qual deve ser superada por um combate de vigília e confissão, por um conjunto de tecnologias e uma ascese; é preciso buscar e dizer a verdade sobre si de forma incessante, examinando minuciosamente os movimentos do pensamento e do corpo; e é somente confiando este processo a um outro mundano (o diretor espiritual) e a um Outro divino (o Todo-Poderoso) que se pode vencer o Inimigo e superar as tentações da carne.

Mais do que um conjunto discursivo, estes escritos de Cassiano de fato instauraram uma forma de visibilidade que se fará presente também em Santo Agostinho e que será retomada de modos diferentes em vários momentos do cristianismo, tais como no protestantismo de Calvino. Pode-se ver nestes escritos de Cassiano um conjunto de dobras que nos atravessam. Dentre elas encontramos: uma relação indissociável da vontade involuntária com as armadilhas mundanas; uma certa forma de relação com a vontade, tornada algo a ser superado pelo homem *no* mundo; uma ascese subjetiva de desarticulações das vontades como condição

para se chegar à verdade; e uma certa forma de relação da verdade com o sujeito que passa pela sexualidade.

Mas é importante ressaltar que os planos mundano e divino estavam, no século IV, ainda por demais ambivalentes. Entre os monges do deserto o distanciamento das coisas mundanas era uma condição indispensável ao cristianismo. Para os seus contemporâneos latinos, como Santo Agostinho — preocupados que estavam com a manutenção da Igreja —, esta relação com o plano mundano era mais tolerável, mas ainda vista de forma negativa e mais cosmológica do que governamental (DUARTE e GIUMBELLI, 1995, p. 97). A questão da vontade era vista por Cassiano e pelos padres do deserto exclusivamente na forma negativa, como algo a ser desarticulado. Há aqui uma distância considerável das posições da Igreja a partir dos séculos V e VI, quando ela passou a participar de modo mais explícito das políticas de governo. Também há uma grande distância em relação àquela autonomia da alma em relação ao corpo — assim como à materialização biodeterminista deste e à mundanização psicologizante e individualista daquela —, que será tão explorada a partir do racionalismo do século XVII.

## **6.2 Cristianismo e formas de governo: algumas questões introdutórias**

Com a conversão de Constantino no século IV, entretanto, esta mundanidade da Igreja torna-se ainda mais presente e relevante, gerando novas problematizações. Aquelas preocupações dos estóicos com o governo e com os cidadãos passa a ser cada vez mais uma preocupação da Igreja.

É preciso ter claro, quanto a estes primeiros séculos do cristianismo, que este não constituiu um lugar central nas cidades romanas, mas apenas um elemento a mais, ainda que aos poucos viesse a se tornar a maior corporação dessas cidades. Para os pagãos que viveram os primeiros séculos do cristianismo este parecia um tanto absurdo. A própria história de Cristo — sua vida em meio aos pobres, traído em meio a ladrões — não parecia compor facilmente com aquela

imagem de um homem puro, nascido de uma virgem e ressuscitado em corpo. Tudo parece de fato muito distante da diversidade e complexidade filosófica, política e cosmológica da Grécia antiga e dos romanos, com as ênfases destes últimos nos “notáveis” como aqueles que conduziram a cidade e alimentariam os cidadãos. E é em Santo Agostinho que veremos esta combinação se consolidando definitivamente na Igreja como algo relevante em sua cosmologia.

Alguns pagãos cultos achavam patética a existência desse homem-deus, assim como consideravam insuportável o estilo literário em que essa existência era relatada na Bíblia. Agostinho, ao contrário, só via virtudes numa divindade capaz de viver histórica e humildemente no mundano e numa linguagem capaz de comunicar aos humildes as coisas mais sublimes: Santa Humildade. (...) A ênfase na mundanidade e na historicidade do Salvador do mundo significa menos uma concessão a “este mundo” (tal como é ontológica e socialmente constituído), depois de tê-lo condenado *a priori*, do que uma preocupação constante e compartilhada em construir um “outro mundo”. Assim como os cristãos podiam tornar o barro perigoso e humilhante de seus corpos em um templo de Deus sem abdicar da materialidade que o compõe, podiam fundar uma “outra cidade” que estivesse inundada pelo Espírito Santo sem negar sua historicidade (DUARTE e GIUMBELLI, 1995, p. 90).

Eis aí uma característica que podia ser estranha às demais cosmologias da época, e que nos é ainda muito familiar: o homem (o seu corpo e a sua alma) é concebido não mais como algo que carrega uma natureza própria, um ritmo que guia em grande parte os governos, mas sim como algo que deve ser transformado, melhorado, disciplinado.

A partir de Santo Agostinho, o cristianismo nos apresenta acima de tudo uma cosmologia na qual a condição humana do momento é sempre algo a ser superado em direção à alteridade — mas uma alteridade apenas em relação ao caráter “imundo”, insatisfatório, de nossa condição atual; uma alteridade teleológica, basicamente evolutiva, transcendente e absoluta em seu ponto final. Se a razão moderna e as ciências que dela brotam abdicam em grande medida da presença de Deus no mundo, elas não conseguem abdicar com a mesma destreza desta insatisfação com o mundo, deste investimento em melhorá-lo, discipliná-lo, governá-lo. Ao contrário, esta insatisfação está na base mesma da dessacralização do mundo.

A junção corpo-alma-mundo é apresentada em Santo Agostinho de forma marcante para o cristianismo. Para ele, a sexualidade já se fazia presente antes da queda e não constituía em si o pecado original, mas sim a consequência deste. O pecado original foi produzido quando o homem, através da mulher, comeu do fruto proibido que, por sua vez, era da árvore do conhecimento entre o bem e o mal. Foi por este ato de rebeldia contra Deus que se deu a “queda”.

A sexualidade em Santo Agostinho não é, desta forma, o conteúdo do pecado original, como em São Paulo, mas sim a consequência inevitável da expulsão do Éden e da nova condição de mortalidade do homem. Ao insistir nessa variação cosmológica, Santo Agostinho desloca não só o foco do pecado original (do ato sexual à escolha de rebeldia em relação a Deus), mas também o lugar do mundo, do homem no mundo e de seus desejos. A alma será um dos grandes temas de Santo Agostinho e o desejo, a análise deste desejo, será o critério para se chegar à verdade do indivíduo. Juntam-se, assim, no pensamento cristão do século IV, uma verdade sobre o sujeito, sobre o seu corpo e sobre a sua vontade e, colada a isto, uma verdade sobre a cidade e sobre a arte de governá-la.

Um outro tema importante diz respeito às formas de mundanização da Igreja, em sua relação com os imperadores cristãos e com os povos pagãos da Europa medieval. Há neste tema alguns aspectos relevantes que nos atravessam em nossos modos de investir nos governados, no povo e no melhoramento deste. Ao longo de nossa história, grandes movimentos missionários católicos e protestantes, grandes projetos políticos de salvação, seculares ou não, de modernização, de racionalização e de revolução investem nestes governados de modo intrinsecamente ligado àqueles também grandes investimentos históricos no governo de si.

A conversão de Constantino constituiu um forte fator de mundanização do cristianismo e impôs à Igreja o desafio de conceber um Estado cristão. Inúmeras tensões surgiram a partir daí, especificamente entre os imperadores e os bispos de Roma. Mas as primeiras discussões

que daí surgiram entre os séculos IV e VI eram geralmente de cunho doutrinário. A reencarnação de Cristo e o dogma da Santíssima Trindade inviabilizavam o monoteísmo político, fadado ao desaparecimento (DUMONT, 1985, p. 54).

Mais do que isto, uma nova forma de governo brotava no século IV e a Igreja, agora com sua cosmologia mundanizada, parecia preparar-se, ainda que tensamente, para isso. A figura humilde de Cristo, como um homem voltado aos pobres aliava-se a esta nova forma de governo que se consolidou a partir de Constantino e dos imperadores cristãos: não mais a despótica relação de um proprietário com seus bens, como na Grécia antiga, nem mesmo a relação utilitarista de um pastor que guia seu rebanho — uma metáfora que não era estranha às cidades romanas —, mas sim a relação de um pai com suas crianças.

Como nos mostra Paul Veyne (1982), em sua leitura dos trabalhos de Foucault, nas cidades romanas os imperadores e os senadores mantinham com os governados a relação de um pastor-guia com seu rebanho. Com seus cidadãos, seus “notáveis” e seus escravos, a cidade não era ela mesma o eixo desta relação, como na *pólis* grega. A referência a partir da qual giravam governo e governados era antes a da conservação do rebanho pelo seu pastor-guia, e a cidade era vista como um lugar privilegiado para isto. Mas não se trata de guiar no sentido de dizer aos governados exatamente o que devem fazer e qual caminho devem trilhar. O rebanho tinha também vontade própria, devendo-se assim acompanhá-lo, assegurando o seu percurso e a sua força, garantindo a sobrevivência dos mais fortes, tal como mostrou muito bem Paul Veyne, simulando o que poderia dizer um senador ou imperador romano nos séculos pagãos:

Nossa política limita-se a conservar o rebanho na sua marcha histórica; quanto ao resto, sabemos muito bem que os animais são animais. Tentamos não abandonar pelo caminho muitos animais famintos, pois isso desfalaria o rebanho; se preciso, lhes damos de comer. Damos-lhes, também, o Circo e os gladiadores ao povo romano, assim como um pastor de rebanho ovino ou bovino não se lembraria de vigiar os coitos de seus animais para impedir as uniões incestuosas. Num único ponto, que não é a moralidade dos animais, somos impiedosos: a sua energia. Não queremos que o rebanho enfraqueça, pois seria a sua perda e a nossa; por exemplo, lhe recusamos um espetáculo

público debilitante, a “pantomima”, que os modernos chamariam ópera. Julgamos, em compensação, com Cícero e o senador Plínio, que os combates de gladiadores são a melhor escola para enrijecer os espectadores. Certamente, alguns não suportam esse espetáculo e o consideram cruel; mas, instintivamente, nossa simpatia de pastores vai para os animais duros, fortes, insensíveis: é graças a eles que o rebanho resiste. Portanto, entre os dois pólos do sentimento ambivalente que suscita a gladiatura, não hesitamos em dar a vitória à atração sádica de preferência à repulsa amedrontada e fazemos da gladiatura um espetáculo aprovado e organizado pelo Estado (VEYNE, 1982, p. 156).

A simulação que Veyne faz com agudez da lógica governamental romana que antecedeu aos imperadores cristãos é um bom caminho para expor as diferenças destes dois modos de governo. A sexualidade e o cuidado com o casamento eram também objetos de preocupação dos romanos pagãos, mas não em termos da relação com um pecado original e com a negação da carne, não como um mal necessário à condição mundana do homem. Esta condição não parecia constituir necessariamente para os pagãos um conflito e um caráter negativo. A sexualidade era um objeto de preocupação naquilo que ela trazia de risco de transmissão de impurezas e, neste sentido, voltava-se com mais sentido aos notáveis.

O governo romano tinha como parâmetro a lógica da força, isto é, o asseguramento dos mais fortes como condição de fortalecimento do rebanho. Por isto a difusão tão grande dos espetáculos de gladiadores.

A partir das transformações produzidas a partir do século IV, como bem disse Paul Veyne, os “governados” não seriam mais os mesmos. Não mais se tratava de satisfazer o povo com banquetes e espetáculos de sangue, como aquele tão difundido e aceito dos gladiadores. Não mais se tratava de optar pela lógica dos fortes para “assegurar sua sobrevivência como rebanho” (VEYNE, 1982, p. 155). É o homem em sua fragilidade, em sua condição de fraqueza que se torna agora o centro gravitacional do governo e, neste sentido, a relação governo-governado passa a assumir a forma de uma relação “pai-crianças”.

Foi essa transformação na forma de governar, segundo Veyne, o fator central do século IV e não a junção do governo com o cristianismo. Foi a substituição de uma prática de proteção

aos fortes por uma outra, de proteção aos fracos, que fez desaparecer a gladiatura e não o cristianismo em si, atrelado que estava ao plano moral-divino e ainda com escassos recursos de organização da vida mundana. O teatro era para os cristãos uma ameaça maior do que a gladiatura.

(...) do mesmo modo que a escravidão, a gladiatura não deve seu desaparecimento aos cristãos; esses só reprovaram a gladiatura dentro da condenação geral a todos os espetáculos, que desviam a alma do pensamento da salvação que deve ser o único; dentre os espetáculos, o teatro, com todas as suas indecências, sempre lhes pareceu mais condenável do que a gladiatura; enquanto o prazer de ver correr o sangue encerra em si seu fim, o prazer das indecências apresentadas em cena leva os espectadores a viverem, em seguida, lascivamente, fora do teatro. (...) Quanto aos sábios, pagãos e também cristãos, esses julgam que o espetáculo sangrento dos combates mancham a alma dos espectadores (tal é a condenação que a eles fazem Sêneca e Santo Agostinho); mas uma coisa é condenar os filmes pornográficos porque são imorais e mancham a alma do público, e outra, condená-los porque transformam em objetos as pessoas humanas que são os seus atores (VEYNE, 1982, p. 152).

Portanto, nem a pressão política dos cristãos (vale dizer que mesmo os teatros permaneceram e se avivaram após os imperadores cristãos), nem tampouco um humanitarismo qualquer, cristão ou pagão, dos governos fez desaparecer a gladiatura.

Não se pode tomar os imperadores cristãos ou mesmo a cosmologia cristã em si, descolando-os das práticas políticas e dos regimes de poder que os constituem. É antes na nova forma de governo que se fez presente com os cristãos — na dissolução do senado que ela permite, na nova ética do corpo que ela conduz — que está a grande transformação. Uma forma que substituiu o modelo do pastor-guia e seu rebanho pelo modelo do pai (quase um sacerdote) e a criança. Esta forma, por sua vez, trazia novos problemas acerca dos lugares de pai e de sacerdote, os quais só aos poucos e parcialmente foram sendo assimilados pela Igreja.

### **6.3 Sacerdotes e imperadores: questões introdutórias sobre o englobamento divino-mundano**

Já apontei antes para a forma de oposição englobante mundano-divino que é própria à conversão de si cristã. Uma forma intimizada, individualizada de reorganização da verdade das coisas e da verdade de si a que chamei dispositivo de revelação. Proponho agora, partindo

dos estudos de Dumont, apresentar um outro mecanismo de oposição mundano-divino que irá marcar as formas de revelação divina não em sua dimensão individual, mas em sua dimensão político-governamental. Em outras palavras, trata-se agora de um englobamento e inversão dos planos mundano e divino enquanto campos diferenciados a se governar.

Do século IV ao século VI as discussões entre os imperadores e os bispos de Roma foram quase que exclusivamente doutrinárias, girando em torno da relação mundano-divino e, mais especificamente, da encarnação configurada na relação entre Deus e o homem-Jesus (DUMONT, 1985). Tratava-se de conceber uma relação possível entre a Santíssima Trindade, enquanto governo divino das almas e do espírito, e a figura do imperador, impedido que estava de reivindicar para si qualquer monoteísmo político.

Foi no século VI que o Papa Gelásio I ofereceu uma saída para estas tensões, diferenciando os dois planos de dominância do imperador e do sacerdote. Dumont (1985) marca bem este ponto e sua relevância enquanto formação de Valor: entre o plano divino, englobante, e o plano mundano, englobado, Gelásio I compõe um quadro geral de englobamento e inversão. Neste sentido, no plano mundano o sacerdote deve submeter-se ao imperador. O Valor divino é invertido, englobado como um plano menor quando considerado a partir do nível inferior, mundano. No nível superior, entretanto, o plano divino restabelece sua condição englobante e é o sacerdote que submete o imperador. Faz-se necessário aqui uma análise mais detida.

Dumont é enfático ao dizer que os historiadores não compreenderam bem as proposições do Papa Gelásio I. Não se pode reduzir este processo, como muitos deles fizeram crer, nem a uma subversão ou subordinação da cosmologia cristã pela ordem política das sociedades, nem a uma conciliação ou justaposição de dois poderes, mundanos e divinos, tomados distintivamente em seus territórios. Nenhum desses aspectos podem dar conta do que Dumont considera central: a operação de Gelásio I apresenta uma operação de englobamento dos

planos mundano e divino em cada um dos dois níveis, o que é bastante diferente daquilo que os historiadores, em sua maioria, tentaram expor.

Tomados como planos diferenciados, o mundano e o divino podem dobrar um e o outro sobre si mesmos e englobarem-se conforme o nível em que se encontram. Mas, nesta lógica, em momento algum o plano divino perde o *status* de superior. Em última instância — aquela cuja ordem (superior / inferior) reflete a verdade-valor absoluta de todas as coisas — o plano divino é por direito englobante.

As tensões entre imperador e bispo, a partir desta lógica, devem seguir a ordem do plano a que o problema pertence: se mundano, cabe ao sacerdote subordinar-se ao imperador; se divino, cabe ao imperador subordinar-se ao sacerdote. E como, em última instância, o divino engloba o mundano, assim também o imperador deve sempre reverência ao sacerdote.

A saída política dada por Gelásio I — sua lógica englobante enfaticamente apontada por Dumont também para a hierarquia indiana — é de grande relevância para o presente trabalho, na medida em que parece se reproduzir também na solução criada hoje pelos cristãos para relacionar a psicanálise como verdade científica (mundana) e a Bíblia como verdade revelada. Trata-se em última instância também de um englobamento em dois níveis: um primeiro, empírico, objetivo e mundano, de dissociação entre dois planos e inversão do plano superior, tornado englobado; e um segundo, religioso e divino, de englobamento do plano mundano.

Em cada nível existencial (mundano ou divino) o plano que lhe serve de base confere a sua lógica própria (de oposições dissociativas, no caso mundano, ou de oposições englobantes, no caso religioso) para instituir uma relação de inversão com o outro plano.

É assim que, no nível mundano de consideração, o plano espiritual aparece como um dos pólos distintivos da pessoa: agora um ser bio-psico-sócio-*espiritual*. No nível superior, entretanto, o plano religioso englobante assume novamente sua condição maior e a racionalidade científica, quando considerada verídica, aparece como uma das revelações

possíveis de Deus. Assim, a ciência é englobante em um nível inferior não só no saber que ela informa e no mundo que ela produz, mas no tipo de racionalidade que lhe é específica. Da mesma forma, deve-se submeter ao plano divino (e à racionalidade que lhe é própria, a das palavras-coisas, das verdades-provas e da fusão verdade-vontade de Deus) quando restabelecidos os níveis em sua ordem maior.

Mas foi preciso para isto tornar o plano mundano diferenciado e relativamente autônomo em relação ao plano divino, criando um regime de verdade específico para cada plano. Foi preciso também uma diferenciação dos planos mundano e divino no interior mesmo da alma, tornada “psique”. Esta diferenciação consolidou-se apenas recentemente, ao longo do século XIX, conferindo à alma a materialidade biológica do sistema nervoso e dos instintos e a mundanidade das relações interindividuais. Como veremos, ela não se dissocia de toda uma arte de governar propriamente moderna, voltada para as populações tanto quanto para os corpos individuais.

Por enquanto, é preciso ter claro que esta diarquia hierárquica de Gelásio I não sustentou por muito tempo as relações políticas entre os imperadores e os sacerdotes. Ela foi substituída a partir do século VIII por um tipo sem precedentes de monarquia: a monarquia espiritual, que subordinava a diferença englobante dos planos divino e mundano (com suas ordens diferentes) às diferenças de grau do tipo superior inferior. A partir disto, os reis estariam imbuídos de um poder mundano e meta-mundano que lhes seria dado inicialmente pelo próprio Papa, agora ele mesmo dotado do poder de investir poderes mundanos aos reis. Posteriormente a relação seria mesmo invertida, como no caso de Carlos Magno que, na virada do século VIII para o século IX, submeteu o papado de Roma não só a sua proteção, mas também a sua direção.

Não vou explorar mais aqui estas variações entre os reis ou imperadores e os sacerdotes e a Igreja. Proponho, ao contrário, retornar de forma mais direta ao conjunto de problematizações

a que se volta este tópico, a saber: as dobras histórico-cosmológicas cristãs a partir das quais produzimos um certo estilo de relação consigo e com o mundo, além de uma certa forma de produzir uma verdade e uma vontade mundanizadas que caracterizam as nossas relações contemporâneas com o plano mundano, com nossa ciência e com nosso Estado moderno. E é então para a relação entre verdade, ciência e governo que me dirijo agora.

#### **6.4 Verdade e governo: a Igreja, o inquérito e o Direito Romano**

O processo de consolidação do inquérito é mais do que uma simples questão tecnológica, como se pode pensar à primeira vista. Ele nos remete a toda uma guerra entre formas distintas de produzir o mundo, na medida em que o que se produz aí é não só uma nova tecnologia para se chegar à “Verdade”, mas um regime de verdade e uma forma de governar. Em outras palavras, não se trata de analisar caminhos para a verdade, mas de analisar a própria noção de verdade e, com ela, os dispositivos para produzi-la. A dificuldade que muitos de nós temos para compreender esta diferença nos diz algo de importante: nós mesmos estamos enraizados capilarmente por este regime de verdade e pelo seu modo específico de visibilidade, a partir do qual a verdade não é algo que se “produz”, mas sim algo que se “desvela”. Para este regime de verdade que se tornou a nossa marca secularizada da racionalidade científica, a verdade está aí, está dada como pressuposto do que existe; mas está escondida e só pode ser encontrada aos poucos, mediante um conjunto de práticas específicas, controladas e universalizadas a que chamamos de “método”.

É neste sentido que o inquérito nos apresenta um certo regime de verdade que o caracteriza: o da verdade-constatação. Foucault (1979b) apresenta um de seus surgimentos na Grécia, no século V aC — com o enfraquecimento da figura do tirano e o fortalecimento da polis grega — e o apresenta numa análise belíssima deste período grego a partir da peça trágica de

Sófocles: *Édipo Rei*,<sup>53</sup> O inquérito permaneceu hegemônico desde a ascensão até o colapso do Império Romano e reapareceu em vários momentos e lugares de forma descontínua ao longo da Idade Média, tornando-se novamente hegemônico no final deste período, nos séculos XII e XIII.

Ao longo deste período, o inquérito reaparecerá sempre ligado ao fortalecimento do Direito Romano, mas de modo tenso e descontínuo, na extensa luta entre este e o Direito Germânico.

Entre os séculos V e X de nossa era, houve uma série de penetrações, peripécias e conflitos entre esses dois sistemas de direito. Cada vez que, sobre as ruínas do Império Romano, um Estado começa a se esboçar, cada vez que uma estrutura estatal começa a nascer, então o Direito Romano, velho direito de estado, se revitaliza. É assim que, nos reinos merovíngios, sobretudo na época do Império Carolíngio, o Direito Romano sobrepujou, de certa forma, o Direito Germânico. Por outro lado, cada vez que há dissolução desses embriões, desses lineamentos de estados, o velho Direito Germânico triunfa e o Direito Romano cai por vários séculos no esquecimento, só reaparecendo lentamente no fim do século XII e no curso do século XIII. Assim, o direito feudal é essencialmente de tipo germânico. Ele não apresenta nenhum dos elementos dos procedimentos de inquérito, de estabelecimento da verdade das sociedades gregas ou do Império Romano (FOUCAULT, 1979b, p. 58).

Foucault confere ao Direito Germânico uma grande proximidade com o estilo do tirano grego.

Vemos aqui uma espécie de “outro” comparativo daquela “ontologia histórica de nós mesmos”, tal como proposta por Foucault (1995) em seus últimos escritos.

Estes dois Direitos, analisados por Foucault em suas formas de resolução dos litígios e em suas formas de produção da verdade, são completamente distintos do Direito Romano quanto aos modos de relacionar verdade e poder. Tanto o Direito Germânico quanto o sistema da Grécia antiga de governo do tirano consistiam em tomar a verdade a partir das disputas de força e da vitória ou fracasso. Dado um litígio, a resolução deste era combinada entre as partes sob a forma de um duelo, disputa ou provação. Cabia então ao vencedor o ganho da causa. A verdade dos fatos acontecidos não é aqui uma questão, uma meta em si. O que de fato importa é a disputa ou a prova e, conseqüentemente, a vitória ou o fracasso.

---

<sup>53</sup> A esse respeito, confira a 2ª Conferência de Foucault em *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 2002) — de um conjunto de cinco conferências realizadas em 1973, na PUC/RJ. Para a diferenciação entre o Direito Germânico e o Direito Romano tomo por referência a 3ª Conferência.

Foucault apresenta quatro formas de produção desta verdade-prova no feudalismo: as formas sociais, as de tipo verbal, as mágico-religiosas e as corporais ou físicas. As provas sociais estão diretamente ligadas à importância social do sujeito acusado. Trata-se, num litígio, de agrupar em torno do acusado testemunhas ou aliados que juram a sua inocência. Não são necessariamente testemunhas do que aconteceu, nem apenas testemunhas da legitimidade da versão de defesa do sujeito acerca do que aconteceu. São testemunhas da importância social do sujeito acusado e é por isto que, no velho direito da Borgonha, elas devem necessariamente ser parentes do acusado.

As provas de tipo verbal são associadas por Foucault à retórica e, na história do direito, à figura contemporânea do advogado. Remetem ao sucesso ou fracasso do acusado ou de um representante seu em seguir alguns conjuntos de ritos e prescrições discursivos, de tal forma que o que se pretendia provar estava não no fato acontecido, mas na destreza discursiva do acusado ou de seu representante.

A terceira prova apresentada é a de tipo mágico-religiosa. Foucault a apresenta em três linhas, limitando-se aos casos de juramento. Trata-se aqui de um desafio no qual o indivíduo deve jurar em nome de Deus (ou dos deuses) acerca da veracidade de sua versão. Melhor para este ponto é a explanação anterior, mais detalhada, que ele faz desta verdade-prova em sua segunda Conferência, na análise de dois corredores gregos adversários em litígio, apresentados por Homero, no *Ilíadas*: Antíloco e Menelau.

Ocorre uma irregularidade e quando Antíloco chega primeiro, Menelau introduz uma contestação e diz ao juiz ou júri que deve dar o prêmio, que Antíloco cometeu uma irregularidade. Contestação, litígio, como estabelecer a verdade? (...) esta se desenvolve da seguinte maneira: depois da acusação de Menelau — “tu cometeste uma irregularidade” — e da defesa de Antíloco — “eu não cometi irregularidade” — Menelau lança um desafio: “Põe tua mão direita na testa do teu cavalo; segura com a mão esquerda o teu chicote e jura diante de Zeus que não cometeste irregularidade”. Nesse momento, Antíloco, diante deste desafio que é uma prova (*épreuve*), renuncia à prova, renuncia a jurar e reconhece assim que cometeu irregularidade. (...) Se por acaso tivesse realmente jurado, imediatamente a responsabilidade do que iria acontecer, a descoberta final da verdade seria transposta aos deuses. E seria Zeus, punindo

o falso juramento, se fosse o caso, que teria com seu raio manifestado a verdade (FOUCAULT, 1979b, p. 32-33).

Por fim, a verdade-prova de tipo corporal ou física, é apresentada como uma espécie de combate ou enfrentamento entre o corpo do indivíduo e a natureza, ou ainda entre dois corpos adversários em luta. Há aqui, novamente, um recurso ao plano divino na medida em que o vitorioso (o corpo ou a natureza; o acusador ou o acusado) é aquele que foi protegido ou ajudado por Deus, como bem lembra Foucault quanto às famosas lutas guiadas pelo Julgamento de Deus.

É importante lembrar que em suas conferências na PUC/RJ a problematização estabelecida era bem específica: tratava-se de um apresentar *como* “as condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade” (FOUCAULT, 1979b, p. 27).

Com esta problematização, Foucault está explicitamente mais voltado para a desconstrução da forma a-histórica e a-política da verdade-constatação contemporânea seja na ciência, seja na filosofia moderna e na epistemologia. Trata-se, em outras palavras, de compor, a partir das práticas jurídicas, as linhas históricas político-econômicas de aparecimento desta verdade e de sua forma específica de produção. Isto é de grande relevância para compreendermos o lugar lateral ou coadjuvante com que os regimes de verdade-prova serão tratados por Foucault nestas linhas históricas das práticas jurídicas.

Mas é preciso deixar claro que o conjunto de problematizações que ele apresenta não é exatamente o mesmo do presente trabalho — ainda que estejam visceralmente ligados. Trata-se aqui de pensar, juntamente com os modos de produção da verdade, do poder e da ética, os modos de produção do valor na relação entre o mundano e o divino. Em outras palavras, trata-se de pensar os modos como essa verdade de si, essa vontade e essa interioridade que constituem um eixo para a psicanálise podem ser entrelaçadas e fundidas a relações

englobantes do tipo mundano-divino. Uma tal problematização exige uma maior atenção a temas específicos que formam circuitos “menores” nas problematizações foucaultianas, inclusive naquelas de seus seguidores.

Deve-se entender, portanto, nesta forma de produzir a verdade, algo mais do que uma questão jurídica (ou ao menos do que o território que costumamos definir, hoje, como campo jurídico). Num sentido mais amplo, a análise destas formas de verdade-prova conduz a uma compreensão não dos fatos, das coisas ou dos sujeitos em si, mas das linhas de produção de visibilidade, isto é, das condições de produção das verdades sobre eles, o que não pode ser desvinculado das condições políticas de existência dos mesmos.

Para os quatro tipos de verdade-prova Foucault aponta quatro características que lhes são comuns: a primeira é a estrutura binária dos mesmos (aceitar ou não aceitar a prova, vencer ou fracassar); a segunda é que as verdades-provas são conquistadas, ganhas ou merecidas e não “descobertas”; a terceira é que elas acontecem de forma automática entre as duas partes envolvidas, sem a necessidade da intervenção de um terceiro (e quando este está presente, é apenas para garantir a regularidade do processo e não para intervir no mesmo); por fim, a quarta característica comum aos regimes de verdade-prova é que eles servem “não para nomear, localizar aquele que disse a verdade, mas para estabelecer que o mais forte é, ao mesmo tempo, quem tem razão” (FOUCAULT, 1979b, p. 62).

Não se pode deixar de notar o quanto esta lógica de que “o mais forte tem a razão” aproxima-se das cosmologias religiosas gregas e pagãs européias, como as dos vikings e dos germanos, onde o plano divino é ele mesmo composto de contínuas batalhas e disputas entre os deuses que, por sua vez, são guiados pelos mais fortes e voltam-se com bons olhos para os guerreiros vitoriosos. E, ainda que consolide um governo dos humildes, dos fracos, o cristianismo não parece fugir completamente a essa lei do mais forte, apresentando-a de outras formas na

relação mundano-divino que lhe é própria — como no caso das cruzadas, na Alta Idade Média.

Gostaria, entretanto, de ressaltar a marca da atualização radical e, neste sentido, da mundanização que é própria da produção da verdade-prova em todos os seus tipos. Ela privilegia uma verdade inerente ao ato presente que a produz. Este mundano, entretanto, é povoado e visitado por entidades sobrenaturais, divindades e semi-divindades. Trata-se, assim, de uma verdade mundana em um mundo sacralizado de várias formas. Não há, como no Direito Romano, um conjunto de técnicas de constatação de fatos passados, de fatos descolados do plano sensível, empírico e presente. Quando, num tal regime verdade-prova, refere-se a algo passado ou distante do circuito local, é preciso todo um conjunto de outras tecnologias para torná-lo novamente presente e sensível: marcas no corpo, testemunhas qualificadas, novas revelações divinas etc.

E este distanciamento da verdade em relação ao acontecimento presente, isto é, à atualidade, é fundamental para a consolidação, nos séculos XII e XIII, da verdade-constatação e do Direito Romano naquilo que melhor os caracteriza: o inquérito, que sobreviveu com a Igreja durante a Alta Idade Média e ajudou a compor a monarquia.

O problema era o de saber como generalizar o flagrante delito a crimes que não eram de domínio, do campo da atualidade; como podia o procurador do rei trazer o culpado diante de uma instância judiciária que detinha o poder, se não sabia quem era o culpado, uma vez que não houvera flagrante delito. O inquérito vai ser o substituto do flagrante delito. (...) Tem-se aí uma nova maneira de prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época para outra e de oferecê-la ao olhar, ao saber, como se ela ainda estivesse presente. Esta inserção do procedimento do inquérito reatualizando, tornando presente, sensível, imediato, verdadeiro, o que aconteceu, como se o estivéssemos presenciando, constitui uma descoberta capital (FOUCAULT, 1979b, p. 72).

Volta-se agora, como na Grécia antiga, para uma verdade dos fatos deslocada das disputas atualizadas de forças ou, como disse Foucault, para o “direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade” (FOUCAULT, 1979b, p. 54). Mas trata-se aqui de uma forma nova de inquérito, diferente daquela observada no Édipo de Sófocles. Junto a um distanciamento

em relação ao acontecimento presente (com a investigação dos fatos passados, com as testemunhas etc.) há a presença de um terceiro poder que não é o povo ou a *polis* grega, mas sim o Estado e o seu representante maior: o soberano. Um poder, portanto, que vem do alto e que é exterior ao litígio.

Este terceiro componente se faz presente por meio de um conjunto de estratégias: desloca o litígio de sua dimensão local e binária (acusador e acusado) para responsabilizar-se por ele; institui-se, com a noção de infração, como parte diretamente atingida, de tal forma que um ataque ao indivíduo se torna um ataque ao Estado e à lei que o rege — ou ao soberano, como representante do Estado; institui um representante, o procurador, como presença reterritorializada do soberano — portanto, uma forma de deslocar e circular por todo o território o olhar e julgamento do soberano.

### **6.5 Algumas variações modernas da relação mundano-divino: do inquérito ao indivíduo e à racionalidade**

O aspecto relevante que pretendo destacar aqui é basicamente o do tipo de verdade mundanizada que o inquérito nos traz. Não é mais aquela verdade mundanizada do tipo prova, onde o plano mundano é povoado pelo plano divino. O inquérito, como mecanismo do Estado, oferece um modo mundano de chegar à verdade que é até certo ponto autônomo em relação ao poder divino (ainda que permaneça ligado à Igreja de várias formas no final da Idade Média e ao longo da Idade Moderna). Com sua proposta de reatualizar o fato ocorrido, o inquérito (como toda verdade-constatação) é ainda uma variação da verdade-prova, mas uma variação deslocada do acontecimento que a gerou, seja em sua estratégia de olhar, seja em seu modo de exercer o poder. Além disso, há no inquérito, nesse deslocamento da verdade atualizada que ele implica, uma tecnologia de mediação, de alcance indireto da verdade.

Tem-se aí o solo fértil para a constituição de uma verdade mundana cada vez mais dissociada daquela verdade religiosa, divina. Para Foucault, após a instauração da figura política do

soberano e do Estado, uma segunda grande difusão do inquérito se daria em direção aos saberes e tecnologias sobre a natureza.

A partir dos séculos XIV e XV aparecem tipos de inquérito que procuraram estabelecer a verdade a partir de um certo número de testemunhos cuidadosamente recolhidos em domínios como o da Geografia, da astronomia, do conhecimento dos climas, etc. (...) Até mesmo domínios como o da Medicina, da Botânica, da Zoologia, a partir dos séculos XVI e XVII, são irradiações desse processo. Todo o grande movimento cultural que, depois do século XII, começa a preparar o Renascimento, pode ser definido em grande parte como o desenvolvimento, o florescimento do inquérito como forma geral de saber (FOUCAULT, 1979b, p. 75).

E dois anos após suas conferências no Brasil, Foucault apresenta uma relação entre este florescimento do inquérito e o nascimento de uma lógica universalista e da experimentação: as navegações e a conquista do mar impõem para a verdade que o inquérito produz que seja válida em qualquer lugar, em qualquer tempo e a qualquer um. Esta nova tecnologia da verdade opera um deslocamento importante na medida em que o conhecimento que ela produz não passa necessariamente por uma transformação do sujeito, mas por um adestramento da ação e da observação em direção aos dados recolhidos do mundo. Mas esta nova dobra não ocorreu de forma súbita. Ela envolve um processo que se desenvolveu somando-se ao florescimento do inquérito uma nova forma de governo e um distanciamento progressivo da relação mundano-divino, além do recurso aos primeiros pensadores cristãos e aos filósofos gregos, com os escolásticos e com os conhecimentos trazidos pelos mouros.

As sucessivas transformações daí surgidas com o renascimento, o ceticismo e o racionalismo parecem consolidar progressivamente uma nova forma cristã de relação mundano-divino, agora como uma relação entre razão e fé cristã. Dumont (1985) identifica esta forma já em Tomás de Aquino, no século XIII:

É cômodo partir da combinação de revelação cristã e de filosofia aristotélica em Tomás de Aquino. Apesar de sua estreita aliança, podemos distinguir os dois elementos dizendo que, enquanto que ao nível da religião, da fé e da graça, cada homem é um *todo* vivo, um indivíduo privado em relação direta com o seu criador e modelo, ele é, pelo contrário, ao nível das instituições terrenas, um membro da comunidade, uma parte integrante do corpo social. Se, por um lado, a pessoa basta-se a si mesma, o fato baseia-se nos valores últimos revelados, tem raízes na intimidade da pessoa com Deus, ao invés de

suas relações terrenas. Do outro lado, a comunidade terrena é legitimada, com a ajuda de Aristóteles, como um valor secundário, enquanto instituição racional, em contradição com a doutrina anterior, a qual só a admitia como um remédio que se tornou necessário por força do pecado original (DUMONT, 1985, p. 75-76).

Tem-se aqui já em germe algumas dobras que serão consolidadas cerca de três séculos depois, com o protestantismo e com o racionalismo. No campo religioso, pode-se ver desde já uma nova diarquia que se anuncia com o deslocamento da relação mundano-divino do governo para a forma razão e fé cristã. Outra questão neste campo é a forma como, já em Tomás de Aquino, o elemento da fé cristã desloca-se progressivamente para a intimidade do indivíduo, tomada enquanto como *locus* privilegiado de relação do indivíduo com Deus. No campo mundano, cada vez mais libertado das amarras religiosas, observa-se ainda uma outra dobra importante: o lugar secundário destinado à comunidade enquanto forma racional e ambiente natural do homem. Esta pode ser vista nos séculos seguintes em campos discursivos diferentes, como no método da dúvida cartesiano, no artificialismo de Calvino ou na famosa expressão de Rousseau “a sociedade corrompe o homem”.

Guilherme de Occam, no século XIV, ajudará a consolidar este movimento de desvinculação entre o mundano e o divino, aliando Santo Agostinho e Aristóteles (tal como fará Lutero dois séculos mais tarde). Esta desvinculação — que será constitutiva dos saberes científicos e das tecnologias de controle da natureza — é operada em Occam através da dissociação radical entre as palavras e as coisas.

Para Tomás de Aquino, os seres particulares, como Pedro e Paulo, eram “substâncias primeiras”, isto é, entidades auto-suficientes da primeira espécie, mas os “universais”, como o gênero ou a espécie, as categorias ou classes de seres, também eram considerados como existentes realmente em si mesmos e chamados, por isso, “substâncias segundas”. Occam, mais precisamente do que Duns Escoto antes dele, ataca essa idéia. Para ele, consumado lógico que acredita seguir Aristóteles, uma distinção nítida deve ser feita entre as palavras e as coisas (res), de um lado, e, do outro, os sinais, as palavras, os universais; (...) Não existem substâncias segundas, como para Santo Tomás. Como diríamos hoje, as nossas classes e idéias não devem ser coisificadas. Occam, em sua polêmica contra o Papa, chega ao ponto de negar que exista realmente algo como “a ordem franciscana”: há somente monges franciscanos dispersos por toda a Europa. Os termos gerais têm fundamento na realidade empírica mas nada significam em si mesmos, salvo um conhecimento imperfeito e

incompleto das entidades reais a que podemos aqui chamar licitamente entidades individuais (DUMONT, 1985, p. 77).

A separação progressiva entre as palavras e as coisas alia-se a uma tecnologia das coisas progressivamente deslocada da moral e da condição de transformação do sujeito. E é justamente a partir deste período que veremos um conjunto progressivamente extenso de saberes sobre a natureza (Copérnico, Galileu...). Entretanto, nos campos da filosofia e da política este deslocamento estava longe de consolidar-se.

A lógica aqui é, novamente, a de um plano mundano carregado de armadilhas que temos que superar para alcançar a verdade, a qual só poderá ser conhecida de forma imperfeita, incompleta. De fato, toda aquela condição intra-mundana que a Igreja assumiu ao longo da Idade Média — fundindo a vontade de Deus àquela do imperador ou da própria Igreja — e em sua forma final de saber-inquérito-governo na Alta Idade Média não parece combinar tão facilmente com as discussões dos primeiros séculos cristãos. De São Paulo até Santo Agostinho, uma grande dificuldade se impõe ao cristianismo em sua relação com o plano mundano. Um homem no mundo é progressivamente instituído como algo a ser melhorado, disciplinado. Um conhecimento da verdade é colado a uma transformação do sujeito. Uma tecnologia do corpo e da confissão traz como dobra central um desprendimento da vontade involuntária que é, por sua vez, a marca de nosso pertencimento ao mundo.

E veremos nos racionalistas cada um destes pontos, agora impregnados de um mundo cada vez menos povoado pelo divino, de uma forma de governo e de direito relativamente autônomos à Igreja, de uma ascensão de um novo tipo de economia centrada no mercado e de uma tecnologia de verdade propriamente mundana. A marca da versão cristã desse racionalismo está na onipresença de Deus enquanto criador de um mundo ordenado logicamente segundo uma Razão maior, à qual a razão humana só pode alcançar indiretamente, mediante uma forma específica de ascese que tem na própria condição

mundana o obstáculo a ser superado — esta é também a marca do racionalismo a partir do século XVII.

No protestantismo veremos esta Razão maior, absoluta e onipotente, de duas formas: com a noção luterana de um Deus que não está mais no mundo e com a noção calvinista de predestinação. Na versão luterana, vê-se um mundo *deixado* por Deus ao homem, que deve guiar-se ou não em direção a sua salvação sob o modo de uma ascese individual. Na versão calvinista, vê-se um Deus radicalmente intramundano, mas um mundo imperfeito que o homem deve melhorar conforme a vontade já estabelecida por Deus. Tudo no mundo é manifestação e vontade de Deus; tudo é pré-ordenado por Deus e o homem deve guiar sua vontade individualmente em conformidade com a vontade de Deus. Em ambos o acesso a Deus é íntimo e individual.

Dir-se-ia que, em vez de encontrar num outro mundo o refúgio que nos permite desvencilhar-nos passavelmente das imperfeições deste, decidimos encarnar esse outro mundo através de nossa ação decidida sobre este em que vivemos. E, o que é de uma importância imensa, aí está o modelo do artificialismo moderno em geral, a aplicação sistemática às coisas deste mundo de um valor extrínseco, imposto. Não um valor extraído de nossa pertença ao mundo, de sua harmonia ou de nossa harmonia com ele, mas um valor enraizado em nossa heterogeneidade em relação a ele: a identificação de nossa vontade com a vontade de Deus (Descartes: o homem se tornará “amo e senhor da natureza”). A vontade assim aplicada ao mundo, o fim procurado, o motivo ou a mola profunda da vontade, são fatores estranhos. Por outras palavras, são agora extramundanos. A extramundanidade está agora concentrada na vontade individual (DUMONT, 1985, p. 67).

No calvinismo, portanto, este plano mundano imperfeito é o espaço mesmo de investimento do homem rumo à salvação; sua meta não é mais um além-mundo, mas um melhoramento *deste* mundo. Em outras palavras, há uma predestinação, um destino traçado por Deus para o homem em direção a este mundo. Cabe ao predestinado melhorar de forma perseverante o mundo em que vive, mesmo que jamais venha a saber se é ou não um predestinado. Esta perseverança é uma das marcas dos predestinados.

## 6.6 O exame de si, a confissão e a sexualidade na religião e na ciência

Ainda que de forma rápida e simplificada, a apresentação até aqui deste percurso de dobras históricas nos permite compreender o quanto a racionalidade moderna está longe de se restringir a uma desqualificação do cristianismo e, menos ainda, a um distanciamento radical da religião. Pelo contrário, ela é constituída historicamente nas formas de governo, nas práticas jurídicas e nos discursos e práticas religiosos e filosóficos os mais diversos nos quais também o cristianismo foi constituído.

Todo um entrelaçamento complexo dos regimes de verdade (verdade-prova, verdade-constatação), surgiu em vários momentos de modos diferentes e consolidou-se no início da Idade Moderna através de um conjunto de inquéritos sobre os fatos sociais, sobre as coisas naturais e sobre o sujeito. É importante que se tenha isto claro: não se trata de uma *substituição* progressiva dos regimes, mas de uma *sobreposição* e reordenação dos mesmos.

Mesmo que de forma historicamente variada e repleta de distanciamentos e confrontações (basta lembrar os investimentos cristãos mais recentes do anti-evolucionismo, do anti-pansexualismo e do anti-materialismo), o racionalismo cartesiano, o empirismo, o iluminismo e mesmo o positivismo foram quase sempre linhas possíveis no cristianismo e foram mesmo centrais em alguns circuitos cristãos. E considerando-se também os dispositivos de valor aqui propostos, estes entrelaçamentos entre uma verdade-constatação mundanizada, científica, e uma verdade-prova-revelação, divino-mundana, religiosa (palavra-bíblica, revelação íntima, providência, predestinação etc.) mantiveram-se presentes, com seus englobamentos e inversões.

Mas há ainda uma outra dobra trazida no final da Idade Média, com este “retorno” a Santo Agostinho e à filosofia grega. Ela estará voltada de outra forma para a totalidade do mundo, agora a partir da particularidade do indivíduo, de sua alma, de seu corpo, de sua razão e de sua

fé. E todo um conjunto de práticas e de discursividades específicas monta-se em direção a este indivíduo a partir do século XVI.

Neste sentido, a problematização deste tópico — as dobras históricas que nos compõem ainda hoje em torno da verdade de si, da vontade e da interioridade e que atravessam os mundos cristãos e psicanalíticos — deve enfatizar agora temas específicos: a forma de relação mundano-divino e religião-ciência que acompanha esta intimização da relação Deus-indivíduo; as formas de relação saúde-doença, como formas discursivas (sua verdade e sua cientificidade) e como formas político-institucionais; a relação entre o exame de si (confissão/inquérito) e as vontades involuntárias nas formas científicas de produção da interioridade, da vontade e da verdade nestes séculos.

As técnicas de exame de si e de contenção das vontades involuntárias do corpo reapareceram no século XVI na forma de inquérito da alma, fortalecendo-se com a Contra-Reforma no século XVII e apresentando todo um conjunto de práticas de purificação, de contenção e controle; toda uma ascese do sujeito em direção à verdade do mundo tornou-se mais uma vez um caminho legítimo e privilegiado em direção à verdade de Deus e à verdade de uma forma geral. Fortalecendo-se com a Contra-Reforma e parecendo abrir novos espaços para o racionalismo do século XVII.

Para fazer uma análise destes acontecimentos, o primeiro investimento de Foucault em *A vontade de saber* (1988) foi o de propor uma outra forma de analisar a questão da sexualidade que não aquela da “hipótese repressiva”. Segundo esta hipótese, nossa sociedade ocidental teria sido marcada nos últimos séculos por uma forte repressão aos sujeitos e um confinamento rigoroso do sexo e da sexualidade. Muitos pensadores irão partir desta hipótese para construir a libertação do sexo, de sua verdade, como uma forma revolucionária de transformação dos sujeitos e da sociedade.

O que Foucault muito bem nos mostra é que esta crescente reserva com relação à exposição do sexo e da sexualidade que marca o Ocidente a partir do século XVII não conduz a uma redução do aparecimento destes, mas sim a um crescimento de novos mecanismos de aparecimento do sexo (FOUCAULT, 1988, p. 22-23). Os discursos e os saberes sobre o sexo não cessaram de proliferar, cada vez mais numerosos e diversificados em suas formas de problematização. Eles não ocorreram somente em confronto com a repressão da Igreja ou em explícito distanciamento desta — como nos casos da literatura “escandalosa” de Sade e de muitos outros ou ainda da própria medicina que se consolidou no século XVIII. Eles foram também incitados e produzidos pela própria Igreja, destinando aos cristãos a prática cada vez mais freqüente, cada vez mais minuciosa do exame de si e da confissão. De qualquer forma, falar sobre o sexo e a sexualidade passou a ser uma marca forte de nossa sociedade ocidental a partir do século XVII.

Foucault não nega as políticas de confinamento, de contenção e de interdição do sexo, mas prefere analisá-las naquilo que elas produzem em nós e não naquilo que elas “negam” em nós. O que muda radicalmente neste ponto de vista é a noção de poder que, em Foucault, distancia-se daquela noção basicamente repressora, negativa, tão difundida ainda hoje nos meios acadêmicos.

A questão seria então: o que nós produzimos com essa proliferação de saberes e práticas em torno do sexo e da sexualidade ao longo destes quatro últimos séculos? Que novas formas de exame de si, de relação com o sexo e com a sexualidade nós produzimos nestes últimos séculos? Como estas formas de produção se aliam àquelas outras dos regimes de verdade e de poder? Ou ainda, nas palavras de Foucault:

O meu problema é o seguinte: como se explica que, em uma sociedade como a nossa, a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo? Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa “verdade” profunda é lida, é dita? Pois o essencial é que, a partir do cristianismo, o Ocidente foi o núcleo onde se aloja,

juntamente com o devir de nossa espécie, nossa “verdade” de sujeito humano (FOUCAULT, 1979a, p. 229).

Foram estas questões, como Foucault afirma em outras entrevistas e no próprio livro *A vontade de saber* (p. 106-107), que o levaram à Grécia antiga e aos primeiros séculos do cristianismo. Escrito oito anos antes de *O uso dos prazeres* e de *O cuidado de si* — os dois volumes seguintes de sua história da sexualidade — Foucault mantém aqui uma forma de análise semelhante àquela de *Vigiar e punir* ou de *A verdade e as formas jurídicas*, no sentido de pensar como se compõem os regimes de verdade e de poder. Não há ainda nestas obras anteriores a ênfase complementar em seus últimos escritos em torno da moral e da ética, mas há nela já uma abertura em direção a esta nova forma de problematização.

A incitação a pensar, pesquisar e falar sobre o sexo nas tecnologias do exame de si, da confissão e na ciência nascente sofreu transformações importantes entre os séculos XVII e XIX, das quais proponho explicitar rapidamente algumas: as transformações na relação com a natureza e com o corpo; as transformações das formas de governar; o surgimento da medicina e da psiquiatria; a relação entre os dispositivos de sexualidade e os dispositivos de aliança.

Do início do século XVII ao término do século XVIII a relação com a natureza e com a natureza do corpo humano sofreu uma mudança considerável. Refiro-me ao surgimento de tecnologias as mais variadas de mundanização do corpo, não só para fazer o corpo expressar-se, mas também para produzi-lo, discipliná-lo e transformá-lo. Foucault já havia exposto isso em *Vigiar e punir* (1987, p. 117) ao analisar, por exemplo, a diferença de relação do exército francês com o corpo do soldado no início do século XVII, quando se tratava de identificar os sinais de corpos fortes e ágeis, e em meados do século XVIII, quando se tratava de produzir, adestrar, docilizar os corpos para torná-los fortes e ágeis.

Há uma relação intrínseca entre o racionalismo do século XVII, com sua “redução materialista do corpo e da alma” (FOUCAULT, 1987, p. 118) e a proliferação das tecnologias disciplinares do corpo e da alma. Há também uma relação intrínseca entre as transformações

católicas e protestantes e essas mesmas tecnologias. Em ambas trata-se de melhorar o mundo, de dominar e disciplinar a natureza e a natureza do indivíduo, de seu corpo e de sua alma. Em ambas trata-se de estabelecer o primado do indivíduo sobre a coletividade.

Mas deve-se, por um lado, notar que essa materialização do corpo e da alma promoveu desde o início uma tensão entre as formas religiosas e aquelas formas radicalmente dessacralizadas e mecanizadas de produção do corpo e da alma, como as que La Mettrie produziu para a medicina moderna em obras que se tornaram amplamente difundidas, como “O homem-máquina” (Cf. FOUCAULT, 1987. p; 117). Essa variação dessacralizada tornou-se cada vez mais forte e legitimada no campo da medicina e no campo científico em geral.

Por outro lado, esta forma de produção do indivíduo foi acompanhada de uma forma de produção da coletividade. No século XVIII uma nova forma de governar e uma nova economia são postas em prática, o que já vinha sendo anunciado, de certa forma, pelos teóricos do direito natural e pelo mercantilismo com sua nova economia de governo, com o conseqüente crescimento da classe burguesa.

Não é apenas o mundo natural que deverá ser melhorado e disciplinado; o mundo moral e social da coletividade, agora subordinado mais do que nunca ao primado do indivíduo mundanizado, deverá também ser disciplinado e racionalizado. E essas novas formas de governo e de economia passam não mais pelas lógicas abstratas dos teóricos políticos do século XVII, mas sim pela lógica prática, radicalmente mundanizada das tecnologias fabris do século XVIII. Neste sentido, elas passam diretamente pelo corpo, por suas práticas cotidianas, por seus deslocamentos espaciais e pela economia energética que é intrínseca à sua utilidade.

Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro

lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeito estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 1987, p. 119).

Assim, a estas novas formas de saber sobre os corpos aliaram-se indissociavelmente novas formas de poder. Nas escolas, nas fábricas, nos lares, nos hospitais, nas prisões... trata-se de compor, com os regimes disciplinares, uma nova economia dos corpos e das relações sociais. Trata-se também de classificar esses corpos, de normalizá-los e, principalmente, de classificar os seus desvios, suas patologias.

É a medicina social que se fortalece a partir do século XVIII, naquilo que ela potencializa nesta nova forma de governar: cuidar não mais apenas de *normatizar* a vida social e individual, de estabelecer leis e excluir os transgressores, mas também cuidar, a partir de agora, de *normalizar* a vida social e individual, de classificar os corpos e as almas em seus desvios-patologias e de tratá-los, curá-los e reenquadrá-los. Em suma, tanto quanto era necessário corrigir a natureza das coisas mundanas, trata-se agora de corrigir a natureza dos corpos e das almas.

Assim como a ênfase no indivíduo gerou uma nova forma de governo das coletividades, as tecnologias do corpo individuado também reordenaram a totalidade dos corpos, agora sob a forma da *espécie humana*. Foucault nos apresenta, neste sentido, dois modos ou pólos de regimes disciplinares: um primeiro, centrado na condição utilitária do corpo-máquina, que surge a partir do século XVII; e um segundo, que surge a partir de meados do século XVIII:

O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 1988. p. 131).

Sobre este ponto, é importante ter claro o quanto o sexo é um tema de grande relevância em ambos os modos de regimes disciplinares. Por um lado, ele será importante nas tecnologias de disciplinarização do corpo e da alma e na economia de suas forças, por outro, ele será um fator central na regulação das populações, do corpo social, das misturas e purezas da espécie etc.

Os regimes disciplinares dos séculos XVIII e XIX fortaleceram sobremaneira o lugar político da medicina e da psiquiatria, que passaram a produzir alianças e confrontos com o outro campo, também fortalecido, do direito. Entre tratar os doentes e punir os transgressores, estes dois campos de saber-poder constituíam modos bastante diferenciados de ordenar os corpos e a vida social. Embalado pela hegemonia do iluminismo no século XVIII, o campo jurídico pôs em cena a figura do cidadão tal como a conhecemos hoje: universal, livre, igual e racionalmente responsável pelos seus atos. Neste sentido, todo o sistema jurídico passa a ser a base de um sistema de policiamento e de punição das transgressões.

Por sua vez, a medicina e, especificamente, a psiquiatria nascente no século XVIII trouxeram um outro conjunto de questões acerca da sexualidade, diretamente ligados à condição de liberdade e de racionalidade dos sujeitos. Trata-se agora de compreender o desvio num outro quadro de questões: não mais o da lei e da transgressão, mas o da normalidade e da patologia; não mais a questão de como punir os transgressores e policiar a vida social, mas sim o de como tratar os desvios-patologias e de como prevenir as degenerescências e evitar sua transmissão hereditária. Neste processo, todo um entrelaçamento será progressivamente montado entre a medicina e o direito, formando novos campos nos séculos seguintes, como o da medicina legal, da ortopedia mental e da psiquiatria forense.

### **6.7 A Igreja, a psiquiatria e a psicanálise: entre os dispositivos de sexualidade e os dispositivos de aliança**

No campo das tecnologias disciplinares do sexo, a medicina, a pedagogia e a economia de Estado permaneceram atreladas às instituições eclesiásticas ao longo dos séculos XVII e XVIII. Foi somente no final do século XVIII que os saberes e práticas em torno do sexo se afastaram do campo religioso para compor tecnologias relativamente independentes. As três áreas da medicina, da pedagogia e da economia de Estado passaram então a abordar da seguinte forma o tema da sexualidade: a pedagogia centrando-se na sexualidade das crianças (tomando-a como um fator maléfico, patogênico); a medicina centrando-se nas mulheres e na fisiologia sexual própria a elas; a economia de Estado, na forma da demografia, voltando-se para a regulação dos nascimentos.

Inicialmente, entretanto, este afastamento se referiu menos aos temas abordados do que à dependência institucional. Como mostra Foucault (1988, p. 111), a pedagogia retoma, com a sexualidade das crianças, um tema próprio da pedagogia espiritual cristã desde o século XV; a medicina dos nervos e dos vapores recoloca os problemas da possessão e com os “obcecados”; e a demografia, por sua vez, realoca em outros moldes aquele que tinha sido um grave problema para a Igreja: o das relações conjugais. De qualquer forma, a tecnologia do sexo passa a ser um problema médico em torno da vida e da doença do organismo e não mais problema moral-espiritual da “carne”.

Ao longo do século XIX, o meio cristão permaneceu cada vez menos atrelado à medicina e à psiquiatria, compondo com elas inúmeras confrontações. Vale lembrar que o evolucionismo darwiniano ganhava força com as teorias da degenerescência e que a ciência positivista de Comte pretendia para si um afastamento radical das questões filosóficas e religiosas.

Uma passagem importante desse deslocamento do meio cristão em relação à medicina pode ser observada a partir do final do século XVIII nos estudos sobre a convulsão. Foucault

analisa esta noção — tomada como uma “agitação paroxística do sistema nervoso” — primeiro em sua origem cristã na concupiscência e, depois, em seus deslocamentos para o sistema nervoso (século XVIII) e para os instintos (século XIX). Neste sentido, mostra o quanto esta noção de convulsão vai sendo apropriada por uma medicina dessacralizada, afastando-se no século XIX da Igreja católica ao mesmo tempo que esta afastava-se da noção de convulsão.

Expulsa do campo da direção espiritual, a convulsão, que a medicina herdou, vai lhe servir de modelo para os fenômenos da loucura. Mas, enquanto a convulsão penetrava cada vez mais na medicina, a Igreja católica, de seu lado, tendeu cada vez mais a se desembaraçar dessa convulsão que a embaraçava, a livrar do perigo da convulsão essa carne que ela controlava, e isso tanto mais que a convulsão servia ao mesmo tempo à medicina em sua luta contra a Igreja. Porque, cada vez que os médicos faziam uma análise da convulsão, era ao mesmo tempo para tentar mostrar quanto os fenômenos de feitiçaria, ou de possessão, na verdade não passavam de fenômenos patológicos. Nessa medida, quanto mais a medicina confiscava para si a convulsão, mais tentava opor a convulsão a toda uma série de crenças ou de rituais eclesiásticos, [e mais] a Igreja tentava se desembaraçar cada vez mais depressa e de uma maneira cada vez mais radical dessas tais de convulsões (FOUCAULT, 2001, p. 283-284).

Até o final do século XIX, entretanto, pôde-se ver investimentos da Igreja católica e do protestantismo na medicina, na psiquiatria e na psicologia. Isto pode ser observado pelos investimentos institucionais das igrejas católica e protestante européias deste período, tanto quanto pelos investimentos norte-americanos, com a presença em todo o século XIX de capelães não só aceitos pelos psiquiatras superintendentes (TAUBES, 1998), mas também defendidos por eles em artigos científicos como fator de melhora no tratamento — o aconselhamento psicológico cristão, amplamente difundido nos EUA, surgiu justamente de um desses entrelaçamentos no início do século XX. Na Europa do final do século XIX, padres de grande influência no Vaticano investiam na formação médico-psiquiátrica — como o já citado Agostino Gemelli, que foi aluno do psiquiatra alemão Emil Kraepelin, o grande representante da psiquiatria biodeterminista da época (Cf. ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 367).

Se a questão da sexualidade sempre esteve de certa forma no cerne da família, vale dizer que esta última será também alvo das teorias da degenerescência no final do século XIX.

Desde o século XVII, mas principalmente a partir do século XVIII, a família assumiu uma forma cada vez mais reduzida em número e nos modos de ocupação dos espaços — uma família nuclear reduzida à relação pais-filhos; uma progressiva redução dos espaços de socialidade e um confinamento no espaço da casa. Ao mesmo tempo ela se tornou cada vez mais central na organização da vida social. Vale lembrar sobre isto o trabalho de Philippe Ariès (1981), para quem foi a família nuclear e não o individualismo que triunfou na Idade Moderna.

Do ponto de vista aqui adotado, interessa menos o que “triunfou” — se o indivíduo, a família, o capital, o Estado etc. — e mais os modos como se dobram, em cada campo da vida social, os regimes de verdade, os regimes de poder e os regimes de si. Neste sentido, a família é historicamente um campo sacralizado no cristianismo e o *locus* privilegiado dos dispositivos de aliança.

Foucault define de modo pouco sistematizado os dispositivos de aliança a partir de suas modalidades: “valorização do casamento legítimo e da fecundidade, exclusão das uniões consangüíneas, prescrição de endogamia social e local” (FOUCAULT, 1988, p. 115). Penso que se pode aproximar esta noção de aliança dos estudos de Philippe Ariès acerca das transformações da família, das formas relacionais de sociabilidade na Idade Média à vida privada e aos cuidados com as crianças da família nuclear da Idade Moderna. Pode-se ainda aproximar esta transformação com as políticas de “liberdade vigiada” e de “liberação protegida” analisadas por Jacques Donzelot (1980) acerca das famílias dos proletários nos séculos XVIII e XIX. Em todos eles, tanto quanto em Foucault, vê-se um recobrimento inevitável das formas modernas, disciplinares, científicas e governamentais nas famílias européias.

Em *A vontade de saber*, Foucault (p. 115) analisa a penetração e o encobrimento dos dispositivos de sexualidade sobre a família em todo o corpo social, mesmo nas “camadas populares”. Para estas, Foucault apresenta três etapas sucessivas de sobreposição: com as políticas de controle da natalidade no final do século XVIII, quando se voltaram para os camponeses; com a organização da família “canônica” e a campanha de “moralização dos pobres” que, em torno de 1830, tornou-se um instrumento de sujeição do proletariado urbano; com o controle judiciário e médico das perversões no final do século XIX, cuja disciplinarização rigorosa da vida cotidiana visava a “proteção geral da sociedade e da raça”.

Obviamente estes autores falam da realidade francesa e européia. Não há motivos para crermos que esta sobreposição dos dispositivos ocorreu da mesma forma no Brasil. Pelo contrário, basta uma rápida incursão nos estudos antropológicos mais recentes acerca das famílias em nossas ditas camadas populares urbanas e rurais, das políticas de governo a elas relacionadas ao longo do século XX e das variações religiosas deste mesmo período para vermos em ação, soberanos, os dispositivos de aliança que desde o início do século tentamos sobrepor e subjugar de fora e de cima.

Na Europa, entretanto, esta sobreposição progressiva dos dispositivos de sexualidade atingia tons alarmantes para o cristianismo no final do século XIX. Uma tendência a fazer girar em torno da sexualidade aqueles dispositivos da aliança anunciava, do núcleo da família, o destronamento da dimensão moral como eixo central da condição humana.

Mas, eis que a psicanálise, que parecia, em suas modalidades técnicas, colocar a confissão da sexualidade fora da soberania familiar, reencontrava, no próprio seio dessa sexualidade, como princípio de sua formação e chave de sua inteligibilidade, a lei da aliança, os jogos mesclados dos esponsais e do parentesco, o incesto. A garantia de que lá no fundo de cada um, ia-se encontrar a relação pais-filhos permitia, no momento em que tudo parecia indicar o processo inverso, manter a fixação do dispositivo de sexualidade sobre o sistema da aliança. Não havia riscos de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei. Pais, não receeis levar vossos filhos à análise: ela lhes ensinará que, de toda maneira, é a vós que eles amam. Filhos, não vos queixeis demais de não serdes órfãos e de sempre encontrardes no fundo de vós mesmos, vossa Mãe-Objeto ou o signo soberano do Pai: é através deles que tendes acesso ao desejo. Daí, após tantas

reticências, o imenso consumo de análise nas sociedades em que o dispositivo de aliança e o sistema da família tinham necessidade de reforço (FOUCAULT, 1988, p. 106).

Não pretendo aqui atribuir à psicanálise o efeito de cristianizar a sexualidade. Longe disso, o que se vê nas análises freudianas, em qualquer período de seus escritos, é uma concepção radicalmente mundanizada do aparelho psíquico. Nada que remeta a alguma transcendência extra-mundana. Pelo contrário, todo o esforço de Freud foi exatamente de continuar uma independência e sobreposição da medicina em relação à moral religiosa que já vinha sendo traçada ao longo de todo o século XIX. Neste sentido, Freud deu continuidade aos investimentos médicos criados em torno das convulsões, os quais revertiam a relação original com a religiosidade para recolocá-la no quadro mundano das classificações psicopatológicas. Seja relacionando fenômenos religiosos específicos a neuroses obsessivas, seja definindo o fenômeno religioso em sua totalidade como uma ilusão — resultante da incapacidade do homem de lidar com sua condição de desamparo frente às forças do real, fato que foi chamado posteriormente de “mal-estar na civilização” —, Freud esforçou-se para desvincular a psicanálise do cristianismo e, posteriormente, também dos investimentos moralizadores seculares em geral, como os da pedagogia e do higienismo. Mas não podemos desconsiderar o esforço de Freud em expandir a psicanálise para além dos círculos judeus austríacos e germânicos e, com isso, encontrar na Suíça, com Jung e Pfister, um ponto estratégico de internacionalização. Tampouco podemos desconsiderar o quanto as teorias da degenerescência e do evolucionismo biológico fermentavam as políticas governamentais nazifacistas acima e abaixo da Áustria.

Inevitavelmente, a dobra específica que a psicanálise operou em direção aos dispositivos de aliança foi uma ferramenta valiosa junto aos movimentos que resistiam ao biodeterminismo eugenista e ao nazi-facismo da primeira metade do século XX. Neste sentido, a psicanálise

deve grande parte de sua difusão às alianças com os movimentos do higienismo, do evolucionismo social e da pedagogia deste período.

Isto, entretanto, não esclarece o fato de que os investimentos cristãos na psicanálise persistiram — ainda que como movimentos menores nas formações acadêmicas e religiosas — ao longo de todo o século XX, mesmo que os investimentos político-científicos tenham mudado parcialmente seus conteúdos e suas formas. Há na psicanálise um conjunto de dobras potencialmente aliáveis às questões centrais do cristianismo, dobras estas enfatizadas justamente por aqueles cristãos que circulam pela medicina e pelas ciências “psi”. E Foucault, mais uma vez, percebeu isto com clareza:

Pois é esse um dos pontos fundamentais em toda essa história do dispositivo de sexualidade: com a tecnologia da “carne” no cristianismo clássico, ele nasceu apoiando-se nos sistemas de aliança e nas regras que o regem; mas, hoje, desempenha um papel inverso; é ele quem tende a sustentar o velho dispositivo de aliança. Da direção espiritual à psicanálise, os dispositivos de aliança e de sexualidade, girando um em torno do outro, de acordo com um lento processo que tem hoje mais de três séculos, inverteram suas posições; na pastoral cristã, a lei da aliança codificava essa carne que se estava começando a descobrir e impunha-lhe, antes de mais nada, uma armação ainda jurídica; com a psicanálise, é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo (FOUCAULT, 1988, p. 107).

Uma sexualidade têm sua origem última nas regras morais intra-conjugais de parentesco e de incesto, denunciando nossos limites e nossa condição mundana e, ao mesmo tempo, compondo-nos enquanto sujeitos morais e nos envolvendo em redes imaginárias de ilusões e sofrimentos; uma verdade última (o “id”) que nos é inalcançável (exceto com a morte) e que nos alimenta com sua energia pulsional; uma tecnologia de exames de si e confissões que exploram ao limite as vontades involuntárias para superá-las, sublimá-las e ao mesmo tempo livrar-nos dos sofrimentos e aproximar-nos da verdade. Têm-se aí as questões centrais do cristianismo que compõem de dentro a cosmologia cristã naquilo que lhe é mais caro e mais antigo. Questões que, como vimos, atravessam frontalmente a ciência secularizada, assim como o sujeito moderno, sua interioridade, sua vontade e sua verdade. Em outras palavras, a psicanálise tem um poder de sedução endereçado aos cristãos.

De fato, podemos ver entre os cristãos psicanalistas — em Pfister e na maior parte das publicações cristãs que li ou das conversas com cristãos psicanalistas que tive — todo um conjunto de operações que, redobrando a psicanálise em alguns poucos pontos, recolocam o plano divino no centro do aparelho psíquico e do inconsciente freudiano e dissipam, de seus próprios pontos de vista, a quase totalidade dos conflitos teórico-conceituais. Freud, certamente, não chancelou nenhuma destas variações da psicanálise. No entanto, mesmo reprovando-as sistematicamente, observa-se em toda a sua correspondência com Pfister uma grande tolerância e disposição ao diálogo — muito maior, por exemplo, do que aquela que ele teve com outros, como Jung, Adler e Reich, que montaram suas próprias escolas dissidentes.

Mas para compreender os investimentos cristãos não basta considerar a tolerância de Freud e mesmo da IPA, nem as conjunções político-institucionais, nem mesmo o modo como a psicanálise investe em temas e procedimentos centrais da cosmologia cristã. É preciso acrescentar a estes fatores um outro, de grande relevância, que é a capacidade que o cristianismo desenvolveu ao longo dos séculos e a duras penas para negociar os mundos, ou melhor, os planos mundano e divino. Sem isto, o cristianismo não teria sobrevivido à materialização e dessacralização radical do plano mundano que se tornou hegemônica em nós a partir do final da Idade Média.

Ao menos desde o século VI, o cristianismo vem atualizando de modos diferenciados a fórmula estabelecida por Gelásio I — anunciada por Dumont como a fórmula geral da hierarquia. Mas os dilemas expansionistas da Idade Média e as transformações que viriam depois trouxeram exigências específicas. Refiro-me mais especificamente à capacidade do cristianismo em transitar pelos regimes da verdade-prova e da verdade-constatação e aos seus corolários no indivíduo, no corpo e na alma.

Foi preciso, para os cristãos, aprender a dissociar nitidamente os planos mundano e divino e os regimes de verdade, privilegiando para cada plano um dado regime de verdade. Foi preciso

aprender a dobrar e redobrar os pólos opositivos da coletividade dos cristãos para a intimidade do indivíduo e vice-versa. Da mesma forma, aprender a deslocar estes pólos das relações entre a carne e o espírito para aquelas entre a razão e a fé, compondo-os com as novas formas de governar e com as novas tecnologias de exame de si, de produção dos corpos e do sexo.

Por fim, foi preciso ao cristianismo diferenciar nitidamente, no interior mesmo da alma, os planos mundano e divino e os regimes de verdade a eles colados. Mais especificamente, diferenciar entre aqueles fatores que remontam à materialidade do sistema nervoso, dos instintos e das relações sociais mundanas (o universo da verdade-constatação), por um lado, e aqueles fatores que remetem a alma a sua indissociação com o Espírito Santo, às revelações divinas em suas mais variadas formas nas relações, nos acontecimentos, nas coisas e na própria intimidade individuada (o universo da verdade-prova).

Em cada uma dessas diferenciações e desses deslocamentos, toda uma mudança nas formas de englobamento, nos dispositivos de mediação mundano-divinos; novas formas de revelação-renascimento-conversão, de revelação-palavra-Bíblia, de revelação-fatos-afetos, de provas de força e proteção etc. Toda uma diversidade de estratégias se compôs ao longo dos séculos.

É para esta diversidade, ou melhor, para um corte seletivo bastante reduzido desta diversidade que me dirijo no tópico a seguir.

#### **UNIDADE IV – O PASTOR, O PSICANALISTA E O CULTIVO DE SI: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS COSMOLOGIAS CRISTÃS E DAS RELAÇÕES ENTRE O MUNDANO E O DIVINO**

Toda essa persistência dos investimentos cristãos na psicanálise ao longo do século XX, em vários países e em torno das mais diversas escolas psicanalíticas merece um conjunto de questões mais apropriado do que aquele gerado pela maioria de nós, pesquisadores seculares, em função de nossos espantos quase fóbicos, quase paranóicos.

Sempre que “os religiosos” pleiteiam um lugar coadjuvante entre nós além daquele que lhes damos de “objeto de estudo”, todo um conjunto de incômodos, de acusações, de defesas e repulsas fundamentalistas se montam rapidamente e uma guerra se instala. A condição de sombras históricas dos dados que mostrei na primeira parte está diretamente relacionada a isto. E no Brasil — mais do que nos Estados Unidos, certamente, e mais do que em muitos países europeus, possivelmente — uma condição especificamente bélica e repulsiva traça as heranças de nossos modos históricos de modernização do Estado e dos circuitos intelectuais. Eis aí uma contribuição que este trabalho pode oferecer: ajudar a pensar estes “outros” de nós mesmos, seja nos modos históricos como eles vêm sendo constituídos na academia, seja nos modos como eles vêm se constituindo fora dela.

No primeiro percurso de problematizações desta tese, foi possível mostrar minimamente os modos como, no Brasil, os investimentos cristãos na psicanálise estão intimamente ligados às formas de produção social, política e cultural de cada período histórico. No segundo, foi possível pensar algumas das linhas gerais, histórico-ontológicas, de comonibilidade cristianismo-psicanálise. Cabe agora apontar algumas produções que se fizeram relevantes no meio cristão.

Divido aqui os personagens analisados não para enfatizar suas particularidades, mas para analisar as variações psicanalíticas e cristãs que seus discursos apresentam e os modos

histórico-culturais a que eles estão vinculados. Começo com o pensamento de Oskar Pfister, que apresenta já nas primeiras décadas do século XX um leque extraordinário de caminhos e uma rica discussão com o próprio Freud nos trinta anos de correspondência dos dois. Em seguida, analiso as variações propriamente brasileiras acadêmicas e extra-acadêmicas. Por fim, exploro duas variações de investimentos protestantes que circulam tanto no meio acadêmico quanto fora dele e remetem às influências francesas (o lacanismo) e às norte-americanas (as literaturas de cura interior e de aconselhamento pastoral).

Não são certamente as únicas variações protestantes de investimento na psicanálise. Há aqui uma limitação explícita do presente trabalho frente à grande variedade de investimentos e circuitos acadêmicos e extra-acadêmicos apresentadas ao longo do século XX. O que se pode dizer é que os pensamentos analisados a partir de agora constituíram casos historicamente relevantes ao longo da pesquisa, apresentando, cada um, um campo extremamente rico de análises que só puderam ser parcialmente exploradas e apresentadas.

Considerando o percurso trilhado até aqui, algumas perguntas tornam-se relevantes: Quais são os fatores de componibilidade entre a psicanálise e o cristianismo produzidos ao longo do século XX no Brasil? Como estes fatores se vinculam aos contextos históricos em que aparecem? De que forma eles atravessam os estilos de vida, as formas de produção de verdade (científica e/ou não-científica) e de governo? Como se vinculam as relações mundano-divino e as produções da verdade de si, da vontade e da interioridade?

Estas serão as perguntas que servirão de guia para as análises apresentadas nos próximos tópicos.

## CAPÍTULO 7 – OSKAR PFISTER E A CRISTIANIZAÇÃO DA PSICANÁLISE

Sabe-se que os investimentos de Pfister em aliar a psicanálise e a educação foram bem recebidos no Brasil, entre os circuitos intelectuais higienistas e evolucionistas sociais da primeira metade do século XX. Após este período, no entanto, sua obra não parece ter gozado do mesmo prestígio e difusão entre os intelectuais. No circuito psicanalítico brasileiro, a versão cristianizada de Oskar Pfister permaneceu desconhecida para a quase totalidade dos psicanalistas até o final da década de 1990 — mesmo para aqueles formados recentemente nos cursos didáticos de psicanálise e/ou formados em teologia.

Pelo menos três fatores ajudam-nos a entender melhor este fato: primeiro, deve-se considerar que o protestantismo brasileiro do período higienista era ainda um campo bastante aquém do que é hoje em termos de difusão territorial, de número de adeptos e de força midiática e editorial; segundo, deve-se levar em conta que a racionalidade moderna e suas formas de verdade (cientificismo) e de política (o Estado republicano, a democracia, o liberalismo, o socialismo etc.) consolidaram no Brasil não só um afastamento, mas também um enfrentamento das instituições religiosas, especificamente da católica; terceiro, deve-se considerar a forte resistência da Igreja Católica em relação aos movimentos seculares modernos, incluindo aí os confrontos com as três ciências “psi” durante toda a primeira metade do século XX; por fim, deve-se lembrar que o próprio meio protestante carregava consigo uma aversão ao mundo, à sociedade e à política de tal forma a centrar com frequência seu missionarismo civilizatório no eixo exclusivamente religioso da conversão/salvação e da conduta moral.

Certamente este não era um completo entrave para um tipo de cristianismo intrinsecamente ligado aos movimentos modernos da ciência, da dessacralização da ordem mundana e da mundanização da condição humana. Entretanto, o contexto expecífico brasileiro potencializava para nós um circuito bastante dicotomizado do tipo ciência-religião — que

ainda hoje se faz presente com seus jogos de acusação e suas sombras históricas. É possível que esta configuração de forças tenha dificultado sobremaneira, mesmo na segunda metade do século XX, a divulgação de um outro Pfister: o pastor e teólogo, mais híbrido e conciliador entre a psicanálise e o cristianismo.

Deve-se considerar aqui que somente em 1963 foi publicada, em alemão, a correspondência de Freud e Pfister — versão francesa surgindo em 1966. Esta reconstituição foi feita por Ernst L. Freud, Anna Freud e Heinrich Meng, encarregados pelo próprio Pfister pouco antes de sua morte, em 1956. Conforme conta Ernst L. Freud em seu prefácio, as cartas originais de Pfister a Freud foram perdidas, o que é atribuído, dentre outros fatores, ao pedido do próprio Pfister para que Freud destruísse suas cartas. É provável também que parte da correspondência tenha se perdido com a emigração de Freud para Londres. Com isto, a publicação da correspondência entre ambos só foi possível a partir da reconstituição das notas estenográficas de Pfister.

No circuito psiquiátrico norte-americano — o qual serve continuamente de referência para o circuito brasileiro — Pfister foi definitivamente reverenciado somente na década de 1980, com a criação do “Prêmio Oskar Pfister” pela American Psychiatry Association em 1983. No Brasil, por outro lado, o campo psicanalítico da década de 1980 foi marcado por um contínuo desinvestimento dos católicos e por um resfriamento das tensões jurídicas em torno da regulamentação da profissão de psicanalista marcam este período. O CADEP encontrava-se em fase difícil, aproximando-se progressivamente dos circuitos protestantes cariocas. Mas os novos investimentos de pastores e teólogos protestantes enfrentavam fortes resistências das sociedades psicanalíticas e, principalmente, da própria ortodoxia das denominações protestantes. Mesmo os movimentos intelectuais, como o do CPPC, permaneciam ainda frágeis e iniciantes frente a tais resistências.

É a partir do conjunto de transformações que marca o movimento protestante brasileiro na década de 1990 — os efeitos fragmentários teológicos dos movimentos de renovação, a consolidação de um campo editorial próprio, o consumo progressivo de obras norte-americanas, a abertura para as ciências “psi” etc. — que veremos os investimentos mais explícitos e ainda tensos em direção à psicanálise. Tais investimentos, entretanto, não serão observados de modo explícito nos novos cursos de formação didática, como os da ABPC ou da SPOB — a Sociedade Psicanalítica Cristã de Rômulo Vieira Telles foi uma exceção entre os cursos de formação na década de 1990, seguida atualmente por outras instituições ainda de expressão apenas local.

Foi no interior do CPPC, que os trabalhos de Oskar Pfister ganharam visibilidade e somente em 1998 as cartas de Oskar Pfister foram traduzidas e publicadas no Brasil — com a tradução e organização da psicanalista Karin H. K. Wondracek e Ditmar Junge, aliando um circuito de psicanalistas cristãos do Rio Grande do Sul e uma editora mineira reconhecida no circuito editorial cristão. Wondracek foi também a organizadora, em 2003, de um outro livro sobre Freud e Pfister, agora com uma editora de renome também no circuito acadêmico secularizado, reunindo vários pesquisadores (incluindo docentes, mestrands e doutorandos) de universidades de peso, como a USP, a UNESP, as PUC’s de São Paulo e de Campinas, a UFRGS, a UFJF e a UFRJ. Os pesquisadores trazem em comum a discussão teórico-conceitual e clínica em torno da psicanálise e da fé cristã. Trata-se aqui de um circuito de especialistas, situados em pólos acadêmicos de prestígio nacional e desconectados dos investimentos de formação profissional.

Como nos indica Wondracek (1998) Pfister publicou mais de 200 obras sobre psicanálise, religião, educação, filosofia, arte e fenômenos paranormais. Muitos de seus livros, tais como *O método psicanalítico* e *A psicanálise a serviço da educação* foram difundidos em diversas línguas (alemão, francês, inglês, italiano, espanhol, português, grego, dinamarquês etc.), como

afirmam orgulhosamente Pfister e Freud em suas correspondências.<sup>54</sup> Além disso, sabe-se que Pfister tinha influência nos meios psicanalíticos e religiosos em outros países, como a França, a Holanda, a Alemanha, a Inglaterra e os países nórdicos, de tal forma que sua contribuição para a difusão da psicanálise nestes países esteve possivelmente ligada também à difusão desta nos meios cristãos dos mesmos. Isto pode ser observado diretamente através da sua correspondência com Freud ou ainda através dos estudos históricos como o de Chemouni (1991) ou o de Roudinesco e Plon (1998).

Com a difusão tão recente no Brasil deste lado cristão de Pfister, seria prudente questionar por que analisá-lo antes dos demais autores abordados nesta unidade. Isto se deve a uma hipótese e a uma escolha baseadas antes na estética discursiva que na cronologia: as questões por ele abordadas, as construções teórico-conceituais, as posições político-sociais e religiosas assemelham-se muito àquelas produzidas pelos circuitos cristãos brasileiros ao longo do século XX. Isto reforça a minha hipótese de que a ampla difusão de algumas obras de Pfister aliada aos esforços políticos deste junto à IPA e às sociedades psicanalíticas da Suíça e de vários países europeus (Noruega, Suécia, Dinamarca, Holanda, Inglaterra e outros) foram de grande relevância para a consolidação de um circuito cristão de difusão da psicanálise, servindo de referência para uma parte considerável das problematizações encontradas em outros autores.

\* \* \*

Ao longo dos trinta anos de correspondência, conta-se mais de cem cartas de Freud e estima-se que houve uma quantidade similar de Pfister. Esta correspondência apresenta em germe as

---

<sup>54</sup> Conferir, por exemplo, a carta de Pfister a Freud de 08 de novembro de 1934 (FREUD, 1998, p. 187).

questões centrais que guiaram os encontros, aproximações e distanciamentos entre os campos psicanalítico e cristão ao longo de todo o século XX.

Uma análise da correspondência entre Freud e Pfister pode ser encontrada em Joel Birman (1984). Centrado no modo como as diferenças básicas entre Freud e Jung se aliam à proposta ética de Pfister, Birman acrescenta a esta discussão o tema da difusão da psicanálise. Proponho guiar-me inicialmente por estas análises para, em seguida, compor um quadro mais atrelado ao percurso trilhado até aqui.

Ao analisarmos as correspondências, observamos primeiramente o esforço de Freud para se contrapor às concepções de Jung sobre o inconsciente e à presença destas no discurso de Oscar Pfister — esforço que permanecerá presente nas cartas de Freud, mesmo após a opção de Pfister por se distanciar das teorias de Jung. Num segundo momento, as discussões presentes nas cartas estarão voltadas mais frequentemente para “a problemática da ética no discurso psicanalítico, as relações deste com a religião e os reflexos destas questões sobre os processos psicanalítico e pastoral” (BIRMAN, 1984, p. 33). Este momento é marcado por pelo menos três fatores: a ruptura entre Pfister e Jung; a grande aceitação da psicanálise no meio científico internacional, após a Primeira Guerra Mundial; e os investimentos de Freud em direção à metapsicologia, assim como às questões da religião e do desenvolvimento civilizatório.

A correspondência de Freud e Pfister apresenta assim uma possibilidade de compreendermos melhor as concepções de sujeito e de inconsciente em jogo. Trata-se de um embate entre a visão freudiana de uma cisão fundante do sujeito e a visão junguiana de uma energia psíquica generalizada que contestaria a divisão pulsional de Freud.

Neste contexto, enquanto na visão freudiana o ato psicanalítico constituiria um esforço complexo de análise e manejo da cisão fundante e da conseqüente diversidade pulsional, com suas infinitas possibilidades de combinação, na visão junguiana o ato analítico, ainda que

reconhecendo uma diversidade infindável de caminhos possíveis à energia psíquica, traria como meta a possibilidade de integração totalizante do sujeito. Temos assim, na base das duas visões em jogo, os temas da cisão fundante e da totalização subjetiva como panos de fundo de construção do sujeito.

É também em torno destas duas formas de construção do sujeito que parece girar a discussão posterior acerca da relação entre ética e psicanálise. Nas palavras de Birman:

Na concepção junguiana, as noções de pulsão parcial e de libido são contestadas. A figura da sexualidade acaba por se identificar com a representação então dominante, e a libido é considerada como uma energia psíquica genérica. Neste contexto, o ato psicanalítico visaria integrar rapidamente no centro totalizante aquilo que se desarticula; nisto consiste a operação da síntese. Com isso, a “espiritualização” do sujeito seria promovida, graças ao obstáculo metodológico que se coloca à parcialidade das pulsões. Além disso, essa articulação visaria promover a integração do indivíduo em sua realidade atual, pois a neurose é considerada como uma fuga do indivíduo para o passado, a fim de evitar o confronto com suas responsabilidades do presente. Enfim, a psicoterapia seria o representante moderno do antigo poder religioso, que modernamente teria reduzida sua eficácia simbólica, responsável pela recuperação do neurótico como a “ovelha que se perdeu da comunidade humana”, realizando, então, a normalização do indivíduo no seu lugar social (BIRMAN, J. 1984, p. 34-35).

Seria interessante perguntar aqui o que fez com que não só Pfister, mas todo um grupo de teólogos, pastores protestantes, padres e fiéis cristãos adentrassem na psicanálise e optassem pela visão desencantada de Freud quando este se separou oficialmente de Jung. Se Jung oferecia uma concepção monista do inconsciente e um projeto integralista para o sujeito, e se isto ia (e vai) ao encontro das concepções cristãs de sujeito, o que o tornou preterido no circuito acima citado? De fato, no momento da separação, apenas alguns poucos optaram pelo caminho freudiano. Mas nos períodos que se seguiram —no entre-guerras e no pós-Segunda Guerra Mundial — este grupo resistiu aos investimentos hegemônicos da IPA e àqueles do próprio Freud, com a publicação de vários artigos que colocavam em xeque os investimentos cristãos na busca da verdade, tais como *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na diferença* (1930) e *Moisés e o monoteísmo* (1938).

Para compreender melhor esta questão é preciso considerar os agenciamentos possíveis entre os universos de valor cristão e psicanalítico, tanto quanto os percursos institucionais de composição das sociedades psicanalíticas e os movimentos políticos da primeira metade do século XX. Em outras palavras, é preciso realocar a discussão de Joel Birman: daquela predominantemente psicoterápica e teórico-conceitual para aquela histórico-antropológica acerca das construções sociais da pessoa moderna. Neste sentido é importante compreendermos melhor tanto a especificidade da noção de pessoa presente nos discursos de Pfister quanto os modos de difusão e entrelaçamento desta junto aos movimentos político-sociais hegemônicos na virada do século XIX para o século XX e na primeira metade deste.

As freqüentes aproximações teóricas e pessoais entre Pfister, Jung, Bleuler e Freud contribuem para fazer de Zurique um campo fértil para a concepção do eu-dividido tanto na psiquiatria quanto no movimento reformista cristão — ainda que tenso neste último caso.

Mais do que uma relação direta entre o monismo instintual de Pfister e a sua ética cristã, o que podemos ver em seus estudos é um conjunto de dobras dos conceitos freudianos e da psiquiatria do século XIX de tal forma a produzir algo como uma interioridade moral-relacional e sua uma cosmologia cristã. Filho de médico e defensor dos avanços da psicologia e da psiquiatria, Pfister estudou as relações entre a psiquiatria e o cristianismo de sua época. Mantendo em seus discursos temas centrais destas relações, com a noção de compulsão ou ainda com o caráter sóciobiológico da noção de força vital — um monismo instintual que reproduz a discussão acalorada sobre os determinantes sociais (da moral e do livre-arbítrio) e biológicos (da carne), reinventados no século XIX sob as tensões iluministas e românticas.

Esta diferenciação, entretanto, deve ser tomada não como uma discrepância e sim como uma dobra sutil, mas tenaz, de Pfister em relação a Freud. Sua aproximação com este último, entretanto, permitiu-lhe uma diferenciação mais nítida em relação aos entrelaçamentos já

existentes da medicina e do protestantismo, embaraçados que estavam aos impasses do evolucionismo, do biodeterminismo e da razão iluminista.

Por caminhos sutilmente diferenciados, portanto, Pfister reafirma o eu-dividido como condição humana fundamental, reconhecendo a necessidade da repressão para o desenvolvimento e a constituição do sujeito. É o problema da desposseção subjetiva, tal como aparece em sua relação neurose-compulsão, que irá marcar mais explicitamente as diferenças entre Freud e Pfister, mas diferenças que, ao menos para este último, jamais serão afirmadas como centrais.

Ambos afirmam a dimensão inconsciente e a repressão/recalque como condições necessárias à formação do sujeito, mas os modos de produção do inconsciente, do recalque e da sublimação variam consideravelmente nos dois. Assim, na medida que para Freud esta desposseção é fundante do sujeito — mediante os dualismos pulsionais, nas várias formas em que estes são definidos ao longo de seus escritos —, para Pfister esta desposseção é não o princípio, mas a consequência inevitável da relação do sujeito com uma sociedade patogênica.

É importante analisar também o quanto as questões da ética e do monismo instintual implicam não só num uso diferenciado da psicanálise em relação àquele proposto por Freud, mas também numa outra psicanálise, isto é, num modo diferenciado de definir o aparelho psíquico, suas instâncias, sua dinâmica e sua economia.

Em seu monismo instintual, Pfister denominou força vital a energia psíquica originária de todos os jogos instintuais ou pulsionais dos quais se originam o ego e a sublimação consciente. Associada ao amor e a Deus, a força vital teria como meta a sublimação consciente e a ascensão evolutiva dos seres humanos. Temos desde já algumas diferenças significativas em relação aos escritos de Freud.

Primeiramente, enquanto para este as pulsões seriam a fonte de um processo centrado na constituição do aparelho psíquico individual, para Pfister a força vital remete a questão, ao

mesmo tempo, para o plano mais amplo da evolução da espécie humana e para o plano também amplo das condutas e escolhas éticas (numa indissociação entre os planos biológico, psicológico e social que ele fazia questão de explicitar, englobando-os, em última instância, ao plano espiritual-religioso).

Além disso, o dualismo pulsional de Freud parece tentar distanciar a psicanálise de qualquer proposta ética para o sujeito e seu aparelho psíquico e, mais ainda, de qualquer projeto social de formação/modernização deste sujeito. Esta descrença de Freud em grandes projetos sociais de modernização dos sujeitos, e junto a ela seu afastamento do campo da educação, que para muitos era um sinal de seu pessimismo, deve ser lida também naquilo que carrega de afirmação: o lugar central, no processo interventivo, deixado para a fala do sujeito atendido e não à do especialista. Freud apresenta em vários momentos este descentramento do lugar do especialista de tal forma que, se carrega consigo uma crença iluminista no sujeito e na razão científica, carrega também um descentramento em relação a isto. Como mostrou muito bem Joel Birman (1997) em uma obra mais recente, Freud parece descentrar a psicanálise de diferentes formas, ao longo de suas obras, em relação às teorias modernas do sujeito: descentrar a consciência em direção ao inconsciente; descentrar o eu em direção ao outro; descentrar, por fim, a consciência, o eu e o inconsciente em direção às pulsões, ao Id.<sup>55</sup> Quanto mais distantes destas teorias, mais distante também Freud fica dos projetos modernizadores de sua época.

Pfister acompanhou de perto este caminho, marcando suas diferenças e mantendo com Freud uma relação carregada de tons amistosos de admiração e respeitabilidade. Entretanto, ele concebia a psicanálise como uma ciência que não podia ser desvinculada de uma função ética superior e, neste sentido, elaborou todo um conjunto de dobras para as teorias, os conceitos e a clínica psicanalíticas.

---

<sup>55</sup> Essas três formas de descentramento são melhor explanadas no primeiro capítulo: “O sujeito no discurso freudiano — a crítica da representação e o critério da diferença”.

A constância argumentativa de Pfister e a capacidade de seu percurso lógico em apropriar-se seletivamente das variações oferecidas por Freud levaram-me a analisar sua obra em bloco, sem diferenciar períodos, tal como se faz freqüentemente com a obra de Freud e suas duas grandes teorias do aparelho psíquico. Esta seletividade segue em si uma lógica que poderá ser melhor visualizada ao tratarmos da resposta produzida por Pfister ao artigo *O futuro de uma ilusão*, de Freud.

Toda uma outra forma de conceber a interioridade é pensada em Pfister, não de modo discrepante, mas sutilmente. E não deixa de ser interessante o fato de que estas pequenas dobras sutis realocam a psicanálise num plano ético não apenas cristão, mas humanista (cristão ou não), de tal forma que um projeto para o sujeito civilizado brota e agencia-se facilmente a outros movimentos civilizatórios, como ocorreu entre a sua pedanálise e o higienismo. É assim que se pode compreender melhor como a obra de Pfister se difundiu tão facilmente em sua época, difusão esta que sempre foi citada com ares de admiração nas cartas de Freud ao pastor. Assim fala Pfister em carta a Freud de 04 de fevereiro de 1930, quando dialogava sobre o artigo de Freud *O mal-estar na civilização*:

Descrevi (talvez como primeiro) a ética, no meu texto sobre psicanálise e visão de mundo, como providência higiênica. Não a concebo apenas como tentativa terapêutica, mas também como profilaxia; contudo, creio com isto ter apenas descrito uma parte da questão. Assim como na vida o médico, o empregador, o erudito etc. são importantes para o indivíduo, também o são a higiene individual e social para a cultura, bem como para a vida individual (Pfister, carta a Freud de 04 de fevereiro de 1930 — FREUD, 1998, p. 174).

A difusão das obras de Pfister e de sua pedanálise só foi possível por seu fácil agenciamento aos projetos modernizadores que lhe foram contemporâneos (como o higienismo e o evolucionismo social) e que ocuparam por muito tempo um lugar de destaque nas políticas governamentais, tanto quanto nas produções acadêmicas de áreas diversas, como a medicina, a pedagogia, a filosofia, a sociologia e a psicologia. Tomar a psicanálise e a educação como ferramentas de um projeto higienista/civilizatório foi, portanto, o que levou Pfister servir de

referência para os circuitos intelectuais não-cristãos, como aqueles de Arthur Ramos e da LBHM.

Para compreender melhor algumas destas dobras comuns entre as éticas humanistas cristãs e seculares deve-se considerar, primeiramente, a vetorização da psicanálise de Pfister para o plano moral/relacional, claramente observada na redefinição dos conceitos de repressão e de sublimação. Discordando de Freud, Pfister definirá a repressão (incluída aí a noção de recalque), como um processo voltado em última instância não para a consciência, mas sim para a “dinâmica moral”. Trata-se, em outras palavras, não de proteger a consciência de conteúdos desagradáveis, mas sim de garantir o equilíbrio (ou a “custódia”) ético e moral.

Outra afirmação também justa [a respeito dos objetivos da repressão] seria: proteção da personalidade, afirmação da própria conservação ética, custódia dos interesses psíquicos superiores. É clara a grande <sup>56</sup> importância biológica e ética dessa exclusão da consciência de determinados conteúdos. Vê-se, ademais, que a expulsão da consciência de representações éticas fracassadas demonstra a superioridade dinâmica da moral (PFISTER, Oskar. apud GOMEZ, M. L. T. 2003, p. 135).

De acordo com Pfister, as pulsões ou instintos originam o ego e a consciência mediante um deslocamento das forças instintuais denominado sublimação, o qual seria o “destino original da força vital”. Neste processo, alguns conteúdos precisam manter-se inconscientes mediante o mecanismo da repressão. Tanto na repressão quanto na sublimação a vida social e os valores culturais constituem ao mesmo tempo o mote gerador e o fim último. Entretanto, é relevante notar que, no caso da sublimação, o mote gerador é diretamente ligado às relações cotidianas do sujeito, tal como nos mostra a psicóloga cristã Maria L. T. Gómez:

(...) vista por Pfister como o destino original da força vital nos seres humanos, a sublimação consciente é realizada pela personalidade livre das determinações inconscientes contrárias ao ideal de ego. Processo extremamente volátil, tende a difundir-se e esgotar-se, caso novas energias não venham sustenta-las; um círculo amplo de símbolos sobre os quais verter-se sob a forma de atividades nobres e espiritualizadas repõe constantemente finalidades sublimatórias (GOMEZ, 2003, p. 137).

---

<sup>56</sup> Visando explicitar melhor ao leitor o ambiente discursivo presente nas correspondências de Freud e Pfister, tomarei a liberdade de abusar um pouco das transcrições de trechos de seus textos e cartas.

Compondo um conjunto lógico monista a partir do qual a força vital tende à sublimação consciente e à elevação ética dos seres humanos, Pfister irá propor uma nova relação entre os impulsos instintuais e as classificações do tipo normal-patológico. Primeiramente, sua indiferenciação proposital entre instintos e pulsões reforça o lugar do plano biológico e sua indissociação do plano moral. Mas, diferentemente de Freud, concebe essa relação não como a geradora das patologias. A força vital, ao mesmo tempo biológica e eticamente direcionada, caminha por princípio para a autonomia, para a sublimação e para o bem, numa configuração de valores que engloba as noções modernas de consciência, liberdade e autonomia em um plano mais amplo moral/religioso.

Com isto, Pfister distancia-se da cisão fundante do sujeito definida por Freud, para quem a patologia e a normalidade são geradas, em última instância, pelas mesmas tensões pulsionais que constituem e estruturam o sujeito enquanto tal. Tal como nos mostra GOMEZ (2003, p. 136) acerca do pensamento de Pfister, os mesmos fatores externos que servem de mote e meta da sublimação consciente podem, quando mal direcionados, dar origem a destruições psíquicas e quadros psicopatológicos. Ou ainda, nas palavras de Pfister em carta a Freud, ao se contrapor àqueles psicanalistas que desconsideram a centralidade do plano moral:

Sua moral, caro professor, causou-me uma profunda impressão; digo isso, apesar de saber que irá rir desta frase — porque ela soa realmente como uma moral — pueril e crédula. Mas sinto-me desolado ao pensar que alguns de seus alunos encaram com tão pouca seriedade que é necessário estar atento aos mais altos valores éticos da vida e que pretendem suprimir todos os problemas com a ajuda da platitude “perdoar-se a si mesmo”, o que, quando não fosse senão por razões psicológicas, não pode convir às naturezas mais profundas. Prefiro recorrer a um outro meio: concebo analiticamente o mandamento moral e o considero como a expressão inadequada de uma regra imperativa que tende ao bem-estar dos homens. Se separa-se a exigência moral desta destinação biológica e ética suprema, ela se torna repressora e geradora de angústia. O restabelecimento deste sentido supremo conduz à liberação, à cura. É para a aquisição da autonomia e não de uma moral heteronômica que prepara a análise. Para realizar esta vontade de salvação é preciso sublimar, ou melhor, é preciso organizar a personalidade em sua totalidade, inclusive os impulsos. No entanto, a sublimação no sentido de uma passagem a funções não-sexuais de alto valor não vai muito longe; penso que o amor humano deve existir até nas matemáticas, senão veríamos nascer a feia imagem do homem-cifra. Prefiro a completa moralização que no amor dos homens não existe sem

uma boa dose de investimento libidinoso, no mais estrito sentido da palavra (PFISTER, carta a Freud de 05/09/1930 apud BIRMAN, 1984, p. 53).

É somente analisando estas redefinições conceituais que se pode compreender melhor o modo como a sublimação e a educação irão assumir o lugar central da obra de Pfister ao longo de toda a sua correspondência com Freud. Ela estará na base mesma da relação terapeuta-paciente tanto quanto estará na base do mundo moral que constitui o próprio sujeito. Pode-se visualizar nos fragmentos abaixo da correspondência com Freud o modo como Pfister valoriza uma relacionalidade moral-religiosa (explicitada em termos como o “bem”, a “conduta de vida”, o “caráter” e os “valores” do analista etc.) para definir o processo terapêutico e o lugar do analista.

Em sua obra, *O ego e o id*, refere-se na nota da pág. 64, à importância para o analista de que sua pessoa seja de tal maneira que autorize o paciente a lhe conferir o lugar de ideal do ego. Acrescento a isso que, de acordo com minhas observações, é igualmente importante que o analista empregue prudentemente valores para supercompensar a vantagem da doença ou o sentimento de culpa. Minha pergunta seria a seguinte: considera uma diferença entre nós dois o fato de que não rompo completamente com as relações e limito-me a depurar a transferência de tudo o que não é autêntico? O fato ao qual não pode deixar de dar sua aprovação é que eu esteja constantemente disposto a ajudar meu cliente a assenhorar-se de todos os outros bens imagináveis que a vida oferece, quando este não sabe ajudar-se a si mesmo, pois sou moralmente obrigado a isto como educador e pastor de almas (PFISTER, carta a Freud de 21/10/1927 apud BIRMAN, 1984, p. 44).

A ênfase na educação feita por Pfister produz também uma indissociação entre os movimentos civilizatórios que lhe são contemporâneos e aqueles missionários e salvacionistas de tal forma que quanto mais se fica “dentro da linha traçada pela doutrina de Jesus e quanto mais a pessoa se limita a abrir por si mesma um caminho para esse ideal mais se facilita a sublimação aos fracos” (PFISTER, carta a Freud de 18/02/1909 apud BIRMAN, 1984, p. 38).

Desde as primeiras correspondências Freud deixa clara a sua compreensão do problema, expressando sua atenção privilegiada à singularidade individual, seja em sua posição contrária à utilização da orientação e da associação como recursos terapêuticos — visando não cortar “o fio do discurso do paciente” —, seja em sua atenção privilegiada às resistências, mais do

que aos complexos, tal como se pode ver abaixo, na resposta de Freud a uma carta de Pfister ainda nos primeiros anos de correspondência.

Reconheceu com justeza que as experiências de associação são bem adequadas a uma primeira orientação, mas não para o desenvolvimento do tratamento, porque, a cada nova palavra indutora, cortamos sem cessar o fio do discurso do paciente, ou o interrompemos. A formação espontânea de uma série de palavras, que emprega em análise, lhe é, sem dúvida, incomparavelmente superior; mas não oferece uma imagem precisa, um julgamento claro, e não me parece uma economia. A formação de séries é somente um meio que permite contornar as resistências e, atualmente, eu a desdenho por completo, negligencio os complexos em benefício das resistências e procuro me aproximar diretamente destas últimas. É a característica principal de minha técnica atual, que, creio, penetra mais profundamente e guia com mais acerto do que as que a precederam. (...) Em geral, penso, como Stekel, que o paciente deve ser mantido em abstinência, em seu amor infeliz, o que não é, certamente integralmente realizável. Estaria mais rapidamente na posse de seus complexos na medida em que lhe permitisse encontrar mais amor, mas o sucesso definitivo seria menor, pois ele só refuga suas satisfações dos complexos habituais porque pode trocá-las pelos resultados da transferência. Atinge-se, talvez, a cura, mas não o grau indispensável de independência e de segurança contra uma recaída (FREUD, S. carta a Pfister de 05/06/1910 apud BIRMAN, 1984, p. 39-40).

Fica explícita aqui a ênfase de Freud na singularidade do analisando e de suas resistências, que será o eixo referencial para construir o lugar do analista e os objetivos finais do processo analítico. Neste sentido, Freud insiste em centrar-se nos problemas trazidos pelo paciente e em não conferir à psicanálise nenhuma meta final, ética ou cosmovisão totalizante que lhe sirva de guia. Pode-se, assim, contrapor de modo claro este investimento de Freud com aquele de Pfister, enfaticamente moral-relacional, no qual a interioridade, suas resistências e patologias encontram-se englobadas por um plano de ascese evolutivo, ético e espiritual que tem na sublimação seu bem maior — plano este que é para o aparelho psíquico ao mesmo tempo sua fonte geradora original e sua meta integradora final. Voltaremos a esta questão mais adiante ao analisarmos algumas variações da relação entre psicanálise e movimento protestante no Brasil.

Expus até aqui o modo como o ponto de vista moral-religioso de Pfister aliou-se conceitualmente aos movimentos de modernização da primeira metade do século XX. Creio que podemos agora compreender melhor os modos de construção da pessoa em jogo nos

escritos de Pfister em relação aos campos encompassadores da racionalidade científica e da fé cristã enquanto recursos lógicos para pensar o mundo, isto é, para produzir *Weltanschauungen*. Para tanto, proponho uma análise centrada no artigo de Pfister *A ilusão de um futuro*, publicado na Revista Imago em 1928 como resposta ao artigo de Freud *O futuro de uma ilusão*.

Em seu artigo, Freud analisa a religião como um efeito da condição de desamparo da humanidade e da produção deste ao longo do desenvolvimento psíquico individual. Produzidas durante a infância, as idéias religiosas devem ser analisadas a partir de sua origem psíquica.

Estas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção —de proteção através do amor —, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, um pai mais poderoso. Assim, o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta freqüência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão. As respostas aos enigmas que tentam a curiosidade do homem, tais como a maneira pela qual o universo começou e a relação entre corpo e mente, são desenvolvidas em conformidade com as suposições subjacentes a esse sistema. Constitui alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno — conflitos que nunca superou inteiramente —, são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita (FREUD, [1927]1996, p. 39).

A análise segue a máxima marxista: “a religião é o ópio do povo”. Não se trata mais de associar fenômenos religiosos à neurose obsessiva, nem tampouco de pensar a evolução civilizatória do animismo à religião sob a nova ordem da proibição do incesto. Trata-se agora de abordar diretamente a religião em seu conjunto. Mas com isto Freud também propõe ultrapassá-la em direção à civilização humana contemporânea e aos limites e objetivos da psicanálise.

É o sujeito, segundo Birman (1997), que desaparece aqui, no sentido de que este artigo, juntamente com *O mal-estar na civilização*, oferece uma alternativa às filosofias do sujeito e estabelece definitivamente novas bases descentralizadas para a psicanálise. A sublimação — tão central aos esforços de entrelaçamento da psicanálise ao higienismo e ao evolucionismo social — é redirecionada: não trata mais de um redirecionar os impulsos sexuais, mas sim de promover uma “reordenação do circuito pulsional” (BIRMAN, 1997, p. 95) que, em última instância, leva à alteridade, como nos fala Birman acerca da sublimação na arte e na ciência:

Em ambos [arte e ciência] se empreenderia a regulação do desamparo, mas com sustentação do desejo pelo sujeito. Este, ao invés de buscar garantias num discurso totalizante e homogeneizante, inventa um destino possível para a sua renúncia pulsional. Com isso, o sujeito pode produzir objetos novos para os circuitos pulsionais, sem permanecer colado ao campo de objetos oferecidos pelas visões de mundo vigentes. Enfim, para a invenção de outros objetos para os circuitos pulsionais, o sujeito é compelido a realizar rupturas no campo de objetos e de símbolos, nas visões de mundo que lhe forjaram (BIRMAN, 1997, p. 97).

É importante ressaltar este aspecto da sublimação. Não se trata mais de redirecionar os impulsos sexuais ou de dessexualizar a libido, mas sim de desconstruir a realidade ilusória do sujeito, desamparando-o. Freud distancia-se aqui da questão instinto *versus* livre-arbítrio que o perseguiu por toda a sua obra. Conseqüentemente, descentra-se explicitamente tanto da razão científica associada a uma consciência reificada (primeira teoria do aparelho psíquico), quanto da integridade do eu ou ego (segunda teoria do aparelho psíquico).

Não se trata mais de tornar consciente o inconsciente, nem tampouco de dominar os impulsos sexuais e reestruturar o eu em suas instâncias psíquicas. A psicanálise tem agora um sentido mais amplo, teleológico, de cunho ético: escapar à ilusão gerada pela fixação no pai protetor e afirmar o desamparo como condição humana.

É provável que esta nova direção produzida por Freud tenha sido pouco explorada justamente porque se distanciava dos dilemas da modernização de sua época. Foi a partir da década de 1950, no interior do movimento lacaniano (período a partir do qual todo um amplo e crescente investimento de desconstrução do sujeito moderno será produzido na filosofia, na

antropologia e na arte, caracterizando em grande medida a segunda metade do século XX) que esta nova direção de Freud ocupou um lugar central.

Para a maioria dos psicanalistas, entretanto, esta vertente permaneceu pouco expressiva. Pfister certamente está aí incluído, não apenas desconsiderando, mas também negando seletivamente e redirecionando sistematicamente as posições de Freud.

O eixo argumentativo do texto *A ilusão de um futuro* de Pfister consistiu, por um lado, em reafirmar a noção freudiana de ilusão como colada historicamente à religião, mas negando que tal vinculação seja uma condição inerente apenas à religião. Aproximando a noção de ilusão com a noção de postulado, Pfister colocou-a como condição inevitável da humanidade em sua busca pela verdade nas mais variadas formas (científicas, filosóficas, religiosas, artísticas etc.). Em todas estas formas, portanto, estaria colocado como condição de crescimento da humanidade o desafio de livrar-se progressivamente da ilusão.

Focando-se no campo religioso, Pfister traçou uma linha evolutiva das religiões até o protestantismo, que segundo ele oferece justamente uma possibilidade de suspender a fixação ao pai e combater as neuroses obsessivas, combatendo, portanto, a ilusão. É no protestantismo, segundo Pfister, que veremos uma aliança mais forte com a verdade científica e com a ênfase social — temas tão intensamente entrelaçados nos meios seculares quanto o era nos meios religiosos da época.

Já expus em outra oportunidade (*Analytische Seelsorge*. Göttingen, 1927, p. 20-24) de que forma excelente Jesus exerce a psicanálise 1900 anos antes de Freud — obviamente não se pode entender a expressão estritamente demais. Recordo que ele não apenas sugestionou ao paralítico o desaparecimento do sintoma, mas se inseriu no conflito religioso-moral subjacente, apaziguando-o, vencendo assim a paralisia a partir de dentro (PFISTER, 2003, p. 24).

O protestantismo aparece como fator terapêutico individual e, ao mesmo tempo, como fator de evolução sociobiológica. É assim que Pfister, ao dobrar de tal forma o discurso freudiano, faz da psicanálise, ela mesma, uma importante ferramenta para o protestantismo, ao mesmo

tempo denunciando aquilo que o prejudica (as neuroses obsessivas) e oferecendo os caminhos para potencializá-la (a análise, a sublimação e o manejo da transferência).

É impressionante notar ainda como Pfister reúne em seus discursos temas tão instigantes para nós como: o controle da *compulsão* — definida de modo tão próximo àquela da “convulsão” médico-cristã dos séculos XVIII e XIX, enquanto “libertação automática e violenta dos mecanismos instintivos do organismo humano” (FOUCAULT, 2001, p. 283) — e sua relação com a liberação dos instintos, mas agora destinada pela análise à sublimação como libertação do sujeito; a ética da libertação intrinsecamente ligada, desta forma, à dimensão “sociobiológica”; a “revelação” como dispositivo por excelência do processo evolutivo; e um protestantismo tomado como ápice deste processo evolutivo, diretamente ligado à verdade científica e ao individualismo, tanto quanto a uma “ênfase social” (eis aí uma base comum às verdades seculares médico-higienistas: ciência – ênfase social – evolução civilizatória cristianizadora). O que Pfister apresenta com seu corpo teórico é, portanto, uma versão “século XX” dos investimentos de regulação e racionalização do corpo, do sujeito e da vida social tão presentes nos percursos entrelaçados da medicina psiquiátrica moderna e das renovações protestantes desde o século XVIII.

Justamente dentro do maior desenvolvimento religioso, israelita-cristão, surge sempre e sempre de novo uma inspiração religiosa (revelação), avivada por uma visão superior, ética, e por isso também sociobiológica, a qual *busca anular a compulsão* e criar a libertação, até que, debaixo de condições que ninguém compreende melhor que o analista, sempre de novo sejam forjados novos laços pelas aflições da vida, os quais uma posterior concepção religiosa é vocacionada a romper. Não se pode negar que a esta luta religiosa pela redenção corresponde um processo de humanização. (...) No entanto, é digno de nota que o individualismo livre de compulsão na atualidade está fortemente representado justamente no protestantismo, e conquistou perante as demais ciências um reconhecimento considerável, por um lado através de sua ênfase social, por outro lado através de seu trabalho científico crítico (PFISTER, 2003, p. 25 — grifos do autor).

A relação com a Bíblia é a relação com uma referência inquestionável, isto é, um dispositivo amplamente legitimado de verdade-prova, que pode ser bem visualizado em muitos discursos contemporâneos em enunciados do tipo “está escrito”. Na grande maioria das conversas e

entrevistas com teólogos, pastores, padres e fiéis cristãos, por exemplo, a Bíblia não parecia ocupar outro lugar. Por diversas vezes ela apareceu (principalmente o Novo Testamento) como precursora, há 2000 anos, não só da psicanálise, mas de todas as variações da psicologia. Apenas em algumas entrevistas — como aquela com Heitor Antônio da Silva, que analisarei mais adiante — a Bíblia apareceu como um discurso *a ser situado* na história, ainda que apenas parcialmente e em questões de menor importância. É com base nesta lógica densa da verdade-prova que veremos em Pfister uma junção da verdade científica e da verdade bíblica na medida que, tomada como verdade divina, só é possível à ciência aliar-se a ela ou cair no engano. Uma receita que Descartes formulou muito bem no século XVII.

Associada a esse Deus-amor do protestantismo há ainda a questão da transferência, tomada por Pfister como amor ao próximo, na qual se vê mais uma dobra das terminologias freudianas em direção à cosmologia cristã. É interessante observar como o lugar do Pai absoluto (tomando Deus como amor incondicional e identificando-o com o Id ou com a Força Vital) constitui ao mesmo tempo uma realidade ôntica e uma ferramenta analítica poderosa de suspensão da fixação paterna e do ódio edípico. Vê-se aqui três questões intimamente ligadas: Jesus e a palavra bíblica; a transferência-amor; e o reconhecimento do Pai absoluto-Deus (especificamente o cristão-protestante) como fator de libertação das neuroses.

Merece a admiração de todos os alunos de Freud o tratamento dado à transferência, que é acolhida como amor, mas conduzida para realizações ideais absolutas, como também a suspensão da fixação paterna gerada pela obsessão através da rendição ao Pai absoluto, que é amor (PFISTER, 2003, p. 24).

Poderíamos seguir ainda mais a remoção da compulsão, feita por Jesus, bem como a revogação de sua determinação. Poderíamos provar como sua idéia de Pai é livre de todos os sintomas relativos ao ódio edípico — Deus não deve ser aplacado com sacrifícios, mas amado no irmão. (...) Será que no princípio do protestantismo, com sua liberdade de crença e consciência, mas também com sua exigência de amor, não reside um poderoso princípio redentor, não apenas no sentido da liberação da compulsão religiosa, mas também no da *cura geral das obsessões e compulsões*? (PFISTER, 2003, p. 24-25 — grifos do autor).

Por fim, é importante notar que o tema da revelação reconduz as estratégias de verdade-constatação para aquelas de verdade-prova, montando um esquema de complementaridade que faz lembrar Heitor: “duas verdades não podem ser incompatíveis”.

A verdade em si torna-se, portanto, o fim último identificado com o próprio plano divino, isto é, com a vontade de Deus. E a racionalidade científica, enquanto recurso dessacralizado de produção da verdade constitui um caminho legítimo, desde que direcionada ao plano mundano.

Nunca me esquecerei aquela ensolarada manhã de domingo da primavera de 1909 no Parque Belvedere, em Viena, quando o Prof. Freud me alertou com seu modo amável e paternal para os perigos que a pesquisa por ele empreendida continha. Já naquela ocasião declarei-me disposto a, se a verdade o demandasse, largar o pastorado, que para mim era precioso. Propagar uma crença que o raciocínio refuta, ou adaptar a cabeça para a morada da descrença e o coração para a sede da fé, isto me pareciam truques de malabarista, com os quais não queria ter nada a ver. Eu não saberia o que deveria modificar nesta posição. Em prol de ilusões a gente não investe a alma (PFISTER, 2003, p. 27).

Há neste ponto uma dobra importante para a compreensão dos modos de entrelaçamento de dois regimes de verdade, o regime de verdade-acontecimento e o regime de verdade-prova: a luta entre a verdade e a ilusão. Não se pode colar um dado regime num campo específico, ciência-acontecimento ou religião-prova, e renegá-lo ao outro. Os hibridismos aqui são fundantes e isto já foi demonstrado de várias maneiras. Análises como, por exemplo, as de Latour (com a relação entre fato e fetiche (*fetiche*) no campo científico), ou as de Dumont (com o primado da indissociação fato-valor como base para pensar antropologicamente a racionalidade científica) ou ainda aquelas de Foucault (com sua arqueologia das palavras de das coisas e sua análise da verdade-acontecimento como uma variação da verdade-prova) tornam insustentável qualquer tentativa de territorialização rigorosa dos regimes de verdade. Entretanto, pode-se tomar os circuitos aqui analisados em termos da centralização ou descentralização de um dado regime de verdade de tal forma a pensá-los não por oposições distintas de instâncias em si, mas por oposições englobantes. Em outras palavras, trata-se de

analisar também para os regimes de verdade, aquele que servirá como referência ou ponto de vista englobante.

Pode-se perceber nos discursos de Freud e de Pfister um projeto iluminista comum (ainda que contraditório no primeiro) em torno da busca incondicional da verdade. Em ambos, trata-se de buscar a verdade a ser descortinada, mas que, tal como no iluminismo kantiano, é sempre inalcançável pelo homem por causa de sua condição *no* mundo. Em ambos também a certeza de que a dimensão do desejo constitui sérios desvios a este projeto, produzindo ilusões as mais diversas, das quais nem a ciência nem a religião estão imunes. Eis aí — no desejo — um valor maior, englobante. E Pfister faz questão de demarcá-lo.

Mas as formas desta busca eterna e as apostas neste ou naquele percurso variam nestes dois pensadores justamente no ponto último de dissociação entre verdade e valor. Enquanto Freud afirma para a verdade a condição radical de desamparo, Pfister identifica a verdade ao próprio Deus — também ele inalcançável aos humanos pela condição mundana destes.

Em última instância, a diferença entre estes dois percursos de análise é radical. Freud, ao instituir a figura do desamparo, concebeu uma psicanálise que caminha incessantemente em função de um vazio de sentido e de moral: o Isso ou Id. Encontra-se neste um ponto inalcançável de verdade pura, da qual a racionalidade científica pode apenas aspirar parcialmente.

Mas eis aí também a sua teleologia, isto é, sua ética do desamparo. Trata-se antes de mais nada de uma aposta. E com base nessa aposta numa caminhada rumo à verdade última a qual, por sua vez, não oferece ao homem nenhum alento, nenhum sentido, é que Freud vê na religião uma ilusão fadada a desaparecer com o desenvolvimento da civilização. Eis aí a esperança de Freud: o triunfo da desilusão e do desamparo como condição de nosso crescimento.

Pfister, por sua vez, identifica este mesmo vazio, o Isso, a Deus, o que inverte totalmente a relação verdade-moral estabelecida por Freud. Não se trata mais de caminhar com nossas verdades impuras em direção a um ponto último pleno de verdade e vazio de valor. Trata-se ainda de caminhar com nossas verdades impuras, mas elas são impuras justamente porque estão em desacordo com o valor último: a vontade e a verdade de Deus. Neste sentido, o ponto último passa a ser concebido por Pfister como pleno de valor e de verdade. À dessacralização radical de Freud, Pfister opõe uma sacralização também radical.

Mas, se esse Isso-Deus — e sua pulsão agora tornada força vital — constitui um ponto absoluto e radicalmente desterritorializado, desprovido de linguagem, não se pode esquecer que ele também é constantemente reterritorializado no plano religioso — conferindo sentido ao caminho a ser trilhado — a partir de suas manifestações mundanas: a revelação, como registro/acontecimento pontual e íntimo à relação indivíduo-Deus; e a palavra bíblica, como registro mundano de uma revelação maior legitimada na história.

Há, portanto, no pensamento de Pfister (e na religião cristã de forma mais ampla), um dispositivo poderoso de verdade-prova: a Bíblia, tomada enquanto palavra de ordem divina inscrita no mundo dos homens cuja razão última é inalcançável por nossa condição mundana. O que proponho com isto é uma análise centrada não na contraposição dos conteúdos discursivos da Bíblia e das ciências modernas, mas sim na contraposição das formas de pensamento intrínsecas a estes regimes de verdade.

É neste sentido que se deve analisar o investimento de Pfister em esclarecer a concepção de “postulado”.

Quando visamos a traduzir este acontecimento, que se desenrolou na alma de Jesus de modo intuitivo e inspirador, para penosos atos cognitivos, chegamos ao caminho do postulado. Este não diz: desejo isto e aquilo, por isto são reais. Pelo contrário, ele conclui: isto e aquilo é. Portanto, que é que preciso pensar como real para que o que de fato existe se torne compreensível, que tenha podido vir a ser e continuar sendo real? O postulado parte do existente que é reconhecido ou pressuposto como assegurado e tira a conclusão de outro dado existente, logicamente resultante do primeiro (PFISTER, 2003, p. 29-30).

A noção de postulado, tomado enquanto operação que submete o real à certeza e não o contrário, parece estar também na base de sua diferenciação entre uma ética do “amar ao próximo, a si mesmo e ao ideal absoluto” (2003, p. 30) e a ética kantiana do “tu deves”. Ambas carregam, segundo Pfister, seus próprios postulados, e a ciência moderna tampouco está livre deles. Com este percurso argumentativo, Pfister visa primeiro aproximar a teologia e a ciência moderna como portadoras inevitavelmente de “fantasias” para, em seguida, apresentar um protestantismo que não se apresenta hostil à razão científica, mas sim ao esvaziamento ético que a acompanha.

Penso aqui que esta noção de postulado, tal como exposta por Pfister — mas, doutor em filosofia, Pfister retira suas análises de inúmeros filósofos do século XIX — constitui ela também um dispositivo de valor próprio à razão moderna. Este dispositivo tem um território privilegiado: a racionalidade dessacralizada e suas versões na filosofia moderna e na ciência. Tem-se assim, novamente, a condição da razão científica como algo inevitavelmente ligado ao valor hierárquico, tal como Dumont (1985) a analisa, de tal forma que também a razão dessacralizada tem a sua diarquia gelasiana.

Voltando ao Deus-Isso de Pfister, vale dizer que este recai numa ordem onde as coisas e as palavras — tanto quanto a verdade e a moral — não se dissociam. E é neste sentido, de um postulado ético, de uma certeza a partir da qual a realidade é pensada, que ele associa uma força vital, como monismo pulsional, e uma sublimação, como destino ético.

Em vários autores pode-se encontrar um percurso argumentativo semelhante àquele de Pfister, ou a uma parte dele. De qualquer forma, o estudo deste autor fornece-nos desde já uma compreensão possível para questões que se tornaram centrais na relação entre psicanálise e cristianismo ao longo do século XX: a relação entre a fé cristã e a verdade científica; a relação entre o livre-arbítrio cristão e a noção de eu-dividido; a consideração das noções centrais da

psicanálise e de suas variações em Freud; a relação com os projetos modernizadores do higienismo e do evolucionismo social.

A compreensão destas questões em Pfister serve, assim, de base para abordar comparativamente algumas variações brasileiras da relação psicanálise-cristianismo.

## CAPÍTULO 8 – VARIAÇÕES ACADÊMICAS DE INVESTIMENTOS CRISTÃOS NA PSICANÁLISE: O CIENTIFICISMO DE ODON RAMOS MARANHÃO, O ROMANTISMO DE RUBEM ALVES E AS VAIRAÇÕES “PSI” NO CPPC

Como vimos, a presença de Oskar Pfister no Brasil ocorreu primeiramente através de sua pedanálise, tal como difundida de forma secularizada na obra de Arthur Ramos. A medicina legal foi uma das vias possíveis, após a Segunda Guerra, para esta medicina higienista secularizada, avessa à religião. Nas décadas de 1950 e 1960 a medicina legal já não participava mais tão intensamente das políticas do Estado, tornando-se mais academicista e reservando a si o *status* de ciência neutra. O protestantismo no Brasil e no mundo enfrentava novas ondas de renovação e as tensões políticas da guerra fria misturavam-se às lutas socialistas e desenvolvimentistas que culminariam no golpe militar.

É neste contexto que se encontra Odon Ramos Maranhão, um presbiteriano conservador e professor de medicina legal na Faculdade de Direito da USP.

### **8.1 A Psicanálise, a Medicina Legal e a variação protestante de Odon Ramos Maranhão**

Para analisar o pensamento de Odon Ramos Maranhão, utilizo principalmente um artigo seu publicado na *Revista Teológica* do Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas, em 1962, intitulado “Personalidades delinqüentes” (MARANHÃO, 1962) — um dos poucos registros de sua produção no campo religioso.

Vê-se claramente em seu trabalho um investimento em direção às psicopatologias e a um discurso higienista e cientificista de prevenção e tratamento das mesmas. Estamos aqui muito distantes daquela versão cristianizada de Pfister, com sua leitura moral-religiosa das pulsões e mais próximos do seu investimento numa ética civilizatória/evolutiva para a formação edípica e para a sublimação. Também não há aqui nenhuma preocupação com a análise leiga

e mesmo com as relações da psicanálise com a educação. Ainda que a visão de Maranhão acerca da psicanálise fosse estreitamente ligada à questão da educação, isto não parece ter constituído, nele, um investimento sistematizado neste tema, muito menos um investimento político-institucional qualquer.

Respeitando as linhas secularizadas de apropriação da psicanálise no meio acadêmico brasileiro — tal como estabelecidas pelos higienistas das décadas anteriores —, seu trabalho se centrou nas classificações psicopatológicas e etiológicas da delinquência, apontando os modos como uma formação edipiana mal conduzida poderia gerar desvios de personalidade e tendências delinquentes. Para tanto, Maranhão utilizava as teorias da delinquência desenvolvidas no circuito psicanalítico austríaco, como as de August Aichhorn.

Com prefácio de Freud, a obra de Aichhorn *Juventude abandonada*, publicada em 1925 teve uma grande aceitação no movimento higienista (dentro e fora do circuito médico) em todo o mundo (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 9). Este autor defendia a idéia de que o comportamento anti-social era gerado por uma formação anormal dos laços libidinais na infância. Situava, assim, esse tipo de comportamento como um sintoma neurótico

Maranhão tenta resumir esta teoria em uma linguagem acessível aos estudiosos do direito da seguinte forma:

O que esse autor pode demonstrar com exaustivo estudo pode ser resumido assim: a) a criança que não encontra meios de satisfação, volta sua afetividade a si mesma; b) a rejeição afetiva de que é vítima não lhe possibilita encontrar valor bom em seu ambiente; c) sua reação inconsciente é agredir o ambiente hostil. Em face do exposto, só uma seria a solução para o problema do crime: tomar o delinquente e fazer o que não foi feito — proporcionar-lhe educação na base efetiva adequada. Para isso todo delinquente deveria submeter-se ao processo psicoterápico analítico de longa duração. Talvez isso não seja facilmente exequível (MARANHÃO, 1962, p. 68).

Esta temática era, como vimos, um ponto de crítica dos juristas à psicanálise e, neste sentido, Maranhão segue a linha de médicos que tentam dar conta desta crítica. Eis aí um investimento que parece ser central em seus investimentos acadêmicos: o de difundir a psicanálise no meio jurídico e oferecer uma resposta àqueles juristas que desacreditavam da capacidade da

psicanálise de comprovar a origem da delinquência. Trata-se neste sentido de um percurso basicamente técnico-científico, mais próximo da versão higienista da pedanálise de Pfister, mas bastante diferenciado daquela cristianização da psicanálise operada por este.

Conferindo à terapia analítica uma definição estreitamente ligada à educação, Odon Ramos Maranhão mostrava-se também atento às produções recentes de sua época, acrescentando novas teorias aos estudos de Aichhorn.

Mais recentemente, Melaine Klein apresentou nova contribuição. Esclareceu que a ética e a crítica são resultantes do tipo de objetos com que a criança se defronta nos estádios primordiais de seu desenvolvimeto e são introjetadas ao mundo interior. Se os objetos são bons, o mundo interior do indivíduo em questão se enriquece e o resultado é uma crítica e uma ética harmônicas, que possibilitam à pessoa alcançar níveis de satisfação emocional adequados. Caso contrário — como ocorre com as pessoas a que nos referimos — essas capacidades estarão mal integradas na formação da personalidade. A interpretação do delito seria um pouco diferente: o delinquente se julga um mau indivíduo, porém absolutamente igual aos demais, de sorte que todos e tudo são objetos maus (MARANHÃO, O. R. 1962, p. 68-69).

Vale dizer que a difusão da obra de Melanie Klein marcou a psicanálise brasileira a partir desta época. Como analisa Ana Cristina Figueiredo, esta perspectiva se difundiu na década de 1960 entre os hospitais psiquiátricos e nas comunidades terapêuticas, caracterizando-se pela universalização do tratamento, tanto em direção aos analisandos quanto em direção aos analistas.

Numa perspectiva de integração entre pacientes e terapeutas, o que estava em jogo era o rompimento com a polarização saúde-doença, e aqueles que quisessem dedicar-se ao penoso trabalho de cuidar de doentes mentais deveriam confrontar-se com sua própria doença. Agora já não bastavam os compêndios de psiquiatria e os medicamentos, que nunca poderiam ser abandonados. Era preciso também aproximar-se do paciente. Todos estavam submetidos a processos mentais análogos (FIGUEIREDO, 1993, p. 55).

Mas esta vertente altamente psicologizante do kleinianismo não é observada na medicina legal da época, nem tampouco nos discursos acadêmicos de Maranhão. Este restringia-se a uma utilização teórico-conceitual voltada para a questão da delinquência.

É somente quando se volta para o campo religioso que ele confere então um tom mais generalista. Neste sentido, Maranhão dirige-se à Igreja de duas formas: uma primeira onde

confere a esta instituição um lugar de grande relevância no caminho da modernização do povo brasileiro. Neste sentido, os discursos de Maranhão vão ao encontro dos discursos próprios ao missionarismo norte-americano, que confere aos protestantes missão de civilizar, pela educação, o novo mundo. Em Maranhão, este processo está diretamente ligado à eliminação das condições patogênicas que levam à delinquência e ao crime.

E a Igreja? Poderá ela participar dessa cruzada contra o crime? Sim; e positivamente. Deverá não só ensinar, mas criar clima em que os princípios religiosos, longe de serem teoria, passem a constituir realidades práticas (MARANHÃO, O. R. 1962, p. 70).

Vale lembrar que a tematização do crime e do criminoso era cotidianamente potencializada nos grandes centros urbanos pelas revistas, jornais, emissoras de rádio e de televisão, resultante em grande medida dos dilemas criados pelo crescimento desordenado das cidades.

A segunda forma de implicação psicanálise-religião desloca a psicanálise de ferramenta civilizatória aliada às metas protestantes para uma ferramenta de crítica a um certo estilo de fazer religião. Ainda que não explicitamente, Maranhão oferece aqui algo muito semelhante à proposta kleiniana de problematizar os próprios especialistas, mas agora deslocando o campo de análise para aquele dos agentes cristãos. Trata-se, mais especificamente de questionar uma religião do “fazer e de evocar uma religião do “ser”.

Precisará [a Igreja] orientar os crentes a passarem de uma religião do “fazer” para uma religião do “ser”. Alertando os jovens e contribuindo eficientemente para a organização de lares bem constituídos, onde as crianças se sintam queridas, amadas e cheias de valores reais, estará participando de um plano de prevenção de delinquência, pela preparação para a vida, de personalidades bem formadas. Bastará, numa palavra, lembrar-se de que “só o amor constrói, no tempo e na eternidade” (MARANHÃO, O. R. 1962, p. 70).

É em relação à Igreja, à fé e ao amor cristãos que Maranhão direciona os investimentos mais generalistas da saúde familiar e individual. Por esta via, os escritos de Odon Ramos Maranhão são vanguardistas, na medida que vinculam um saber científico legitimado, uma vida congregacional intimista e psicologizante e uma fé cristã interiorizada.

Deve-se entender, além disso, que este autor compôs um circuito unidirecional do meio acadêmico para o teológico, sem referenciar o segundo ao primeiro. Esta forma de relação entre ciência e religião era já bastante difundida e discutida no meio cristão norte-americano, mas não no meio brasileiro. Trata-se de pensar como as verdades científicas podem contribuir para melhorar a vida mundana dos indivíduos e, por outro lado, como este melhoramento e seus resultados para a saúde do cristão podem ajudar no florescimento do amor e da fé cristã. Ainda que os estudos de Pfister não apareçam entre suas referências, sua inserção no meio teológico recoloca temas que eram centrais também para este último, tais como a relação intrínseca entre a moral, o amor e a fé cristã, ou ainda a centralidade da atividade educacional tomada simultaneamente como ferramenta missionária e civilizatória. Entretanto, vemos em Odon Ramos Maranhão a marca dos deslocamentos que a psicanálise sofreu na medicina legal brasileira até a década de 1960: mais academicista, menos influente nos mecanismos de Estado, mais técnica e teórica.

Nas décadas seguintes, estas linhas de aproximação psicanálise-protestantismo foram intensificadas por vários motivos próprios ao campo religioso, mas também intimamente relacionados a uma transformação das famílias urbanas, cada vez mais nuclearizadas e individualizadas em sua forma de organização interna, como mostram muito bem os estudos de Gilberto Velho (1987) e de vários outros antropólogos contemporâneos.

No campo protestante, este voltar-se para o “ser” cristão, enquanto um movimento intimista e individualizante, foi potencializado pelas inúmeras missões que chegaram ao Brasil na segunda metade do século XX, especificamente aquelas que chegaram a partir da década de 1970. Acompanha-as um investimento histórico mas reformulado, mais intimista e psicologizante na família cristã e no desenvolvimento não apenas moral, mas também *afetivo* dos filhos.

Pelo menos dois movimentos daí resultantes aconteceram na década 1970. Por um lado, viu-se formar um investimento em direção aos cursos acadêmicos da medicina (com uma ênfase crescente na psiquiatria) e, principalmente, da recém criada psicologia, o que construiu as condições para a criação, em 1976, do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos. Por outro lado, houve um investimento progressivo nas linhas paralelas de investimento na psicanálise, até então predominantemente ocupada e dirigida por cristãos católicos. Neste sentido, destaco a participação de pastores de vários estados brasileiros nos cursos de formação em psicanálise clínica da ESP/CADEP.

## **8.2 De Odon Ramos Maranhão para Rubem Alves: dois momentos culturais; duas formas de produzir a psicanálise e a religião cristã**

É preciso ter claro de antemão os momentos históricos que cada um desses autores vivenciaram. Enquanto Odon Ramos Maranhão participa do circuito acadêmico rígido das psicopatologias, das delinqüências e da ciência médica, Rubem Alves participa de um circuito consideravelmente mais aberto da filosofia e da educação da década de 1980.

Para o primeiro, um contexto histórico marcado pela guerra fria, pelo recrudescimento da ciência neutra frente a uma sociedade em plena transformação dos valores, pelos fundamentalismos e liberalismos protestantes que chegavam dos Estados Unidos e, enfim, por uma discussão psicanalítica academicista, que mantinha fortes laços com sua versão científica e higienista das décadas anteriores. Para o segundo, um contexto histórico de reabertura política e religiosa, marcado pelas lutas intensas da década anterior e pela redemocratização do país; uma religião protestante atravessada pelas transformações urbanas na família, nos espaços sociais e nos estilos de vida, tornando-se cada vez mais receptiva aos discursos “psi”; um percurso pessoal, por fim, que, após uma forte discriminação e exclusão religiosa e política, havia sido acolhido na academia.

Vale lembrar que Rubem Alves foi caçado no regime militar e fugiu do Brasil no final da década de 1960, retornando em meados da década seguinte para atuar como docente na UNICAMP. Com um tal percurso marcado pelas violências políticas e discriminações religiosas, Rubem Alves desenvolveu uma abordagem psicanalítica consideravelmente anti-instituições, ou anti-normas, submetendo-as a um princípio vitalista que estaria acima até mesmo da interpretação psicanalítica.

Seus escritos escapam aos objetivos formais acadêmicos e voltam-se para a sensibilização do leitor leigo. Trazem como marca, por um lado, um manejo lúdico e poético do discurso por crônicas, fábulas e parábolas buscando freqüentemente uma via, não de informação ou conscientização do leitor, mas sim de sensibilização deste. Ainda que muitas vezes retire daí uma lição moral, trata-se sempre de uma lição romântica de contraposição a normas e leis impessoais e à moral social dominante. Assim, seus escritos permanecem vinculados a uma espécie de proposta educacional romântica, proporcionando uma literatura acessível ao público leigo, repleta de mensagens vitalistas de impacto.

É importante deixar claro, aqui, que os textos que abordo neste tópico foram escritos entre 1984 e 1999. Apesar da distância de datas, eles mantêm entre si uma grande coerência e continuidade lógico-discursiva. Assim, proponho reorganizá-los não em função de seus períodos, mas em função de suas problematizações em torno do sujeito, da ciência, da religião, e da relação mundano-divino.

Penso que contrapor a relação destes dois autores com a psicanálise e a religião ajuda-nos a compreender tanto o caráter plástico dos entrelaçamentos históricos dos dois campos de produção do sujeito (o cristão e o da cultura psicanalítica), quanto as linhas ou dobras que persistem em meio às diferenças históricas.

Nos estudos de Odon Ramos Maranhão a aproximação entre os dois campos é centrada no plano das condutas e da organização familiar visando o bom desenvolvimento emocional. O

foco central neste caso é a prevenção de personalidades delinquentes e o percurso adotado entrelaça missionarismo e processo civilizatório, enfatizando o papel terapêutico da educação familiar e da educação em geral (tomando por psicoterapia algo muito próximo de uma atividade educativa, como podemos ver na citação abaixo).

Esta vertente do bom caminho pode ser observada também em Rubem Alves, mas por um outro percurso lógico. Não se trata mais de promover normalidades e prevenir patologias, mas sim de promover a liberdade. A diferença merece uma análise mais cuidadosa, visto que em ambos os casos a questão da liberdade é que está em jogo.

A relação intrínseca entre normalidade e liberdade nas sociedades modernas (e em Odon Ramos Maranhão) tem como pano de fundo a própria razão iluminista e seus ecos no combate à desrazão, aos instintos, vontades e degenerescências em geral. Trata-se, assim, de tornar a consciência um forte instrumento de asseguramento do livre-arbítrio, isto é, de asseguramento da soberania do sujeito sobre as contingências mundanas internas e externas. É importante reforçar aqui o quanto a construção do sujeito neste percurso tem como um de seus eixos (ou coordenadas) centrais a soberania da consciência livre. Mais do que um instrumento (uma parte ou *locus*) do sujeito, ela é o seu parâmetro de produção do mundo e de si-mesmo.

A diferenças entre Odon Ramos Maranhão e Rubem Alves em torno do sujeito e da liberdade tornam-se aqui explícitas. Em Rubem Alves a noção de liberdade é também fundamental para se pensar a relação psicanálise-religião, mas vale dizer que se trata de uma noção romântica de liberdade. Distanciada das classificações normalizantes, ela remete o sujeito à singularidade, ao mundo do desejo, à denúncia das armadilhas da consciência soberana e do racionalismo científico. Nesta noção de liberdade, a interpretação psicanalítica é, ela mesma, uma limitação da liberdade individual.

Há, portanto, uma distância entre os percursos lógicos dos dois autores acima citados que remete às formas de produção do sujeito (de sua constituição consciente-inconsciente) e às

formas de relação psicanálise-religião. Esta distância pode ser bem ilustrada pelos modos distintos de conceber o sujeito livre. Mas é importante notar que, se em ambos o problema da liberdade é central, será também central nos dois autores o problema da despossessão subjetiva e os modos de construção deste problema na relação com os campos da psicanálise e da religião.

Em sua concepção romântica de liberdade, Rubem Alves apresenta um percurso no qual a relação consciência-inconsciente é marcada não mais por disputas de soberania, mas sim pela instituição fundante da liberdade como *não-soberania* da consciência. Neste sentido, o caminho mais saudável de constituição subjetiva é aquele que é marcado pela interação / aproximação do sujeito com o inconsciente. Para Rubem Alves, portanto, a despossessão subjetiva, tomada de forma parcial, não é aquilo que ameaça a consciência livre, como propõe Odon Ramos Maranhão, mas sim aquilo que permite a desmistificação do inconsciente e a libertação do sujeito (sua saúde mental).

Para explicitar melhor esta questão, proponho dividi-la em quatro temas, relacionando-os na medida do possível à psicanálise: as formas de definir a fé-cristã e Deus; a relação com as instituições religiosas; a relação com a política e com a sociedade; e, por fim, o lugar da ciência e da racionalidade científica.

É na forma de definir Deus que estes dois autores mais se aproximam. Em ambos trata-se de definir Deus como amor. É neste movimento que o discurso de Odon Ramos Maranhão encontra seu ponto de crítica às formas religiosas institucionais: é preciso, para ele, substituir a religião do “fazer” pela religião do “ser”. Eis aí uma dobra histórica do protestantismo em direção à experiência subjetiva.

Rubem Alves segue, a princípio, o mesmo caminho. Mas explora esta questão de modo muito mais radical. Para ele, Deus é amor e, enquanto tal, é afeto, sentimento, desejo ou força obscura. Pertence, assim, a um mundo que a razão e o sentido não podem alcançar; um mundo

obsuro, encantado, que e escapa a qualquer tentativa de significação por palavras. Para ele, a cada vez que se tenta definir Deus, é como se se tentasse engaiolá-lo, afastando-se inevitavelmente dele.

As palavras são gaiolas. O falado é aquilo que a razão engaiolou, Um Deus que pode ser engaiolado por palavras não é Deus. Deus é “Pássaro Encantado”. Para ele não há palavras (ALVES, 1998, p. 109).

Do Caos nascem a desordem, os acidentes, as doenças, a dor, o absurdo, a tristeza. Deus é Amor. O Amor é o meu Deus. Vive no coração do universo, como um feto na barriga da mãe. Mas ainda não nasceu. Não é onipotente. Luta contra o Caos. E chora a sua própria impotência. Nem mesmo Deus escapa dos golpes do Caos (...) (ALVES, 1998, p. 112).

É assim que, em Rubem Alves, a definição do plano divino é identificada ao afeto, à intensidade, à força e à energia do amor. A experiência da fé cristã radicaliza-se em sua dimensão subjetivada, de tal forma que o plano divino não pode ser captado pelo plano mundano e consciente. Rubem Alves define aqui o princípio da realidade e o princípio do prazer como um jogo bélico de afastamento e aproximação com a verdade religiosa do plano divino. A consciência, a interpretação, a racionalidade, a ciência enfim jamais poderão alcançar esta dimensão de intensidade que, por sua vez, caminha não do sonho à interpretação (como faz a psicanálise), mas do sonho ao desejo. É somente por esta via que a religião toma em Rubem Alves um sentido positivo. E é apenas dessa forma que a religião poderá não se acabar: pela indestrutibilidade do desejo.

Acontece que o desejo é indestrutível. E lá, do esquecimento em que se encontra, ele não cessa de enviar mensagens cifradas — para que seus captadores não as entendam. E elas aparecem como sintomas neuróticos, como lapsos e equívocos, como sonhos... *Os sonhos são a voz do desejo*. Aqui nasce a religião, como mensagem do desejo, expressão de nostalgia, esperança de prazer... (ALVES, 1999b, p. 90)

Neste sentido, a religião será ela mesma diferenciada em sua dimensão político-institucional e em sua dimensão subjetiva de “sentimento religioso”. Rubem Alves é taxativo quanto a sua perspectiva negativa com relação às instituições religiosas.

Não tenho religião. Tenho sob suspeita todas as instituições religiosas. Mas tenho “sentimentos religiosos”. Para ter sentimentos religiosos eu não preciso acreditar em nada. Sentimentos não acreditam. Eles simplesmente “são”.

Comovo-me com um pôr-do-sol, sinto saudades, fico alegre numa manhã radiosa e fresca. Para isso eu não preciso acreditar em nada. Basta-me estar vivo. Assim são meus “sentimentos religiosos”: não dependem nem mesmo de que eu acredite em Deus. Lembra-se da música do Chico que fala da mãe que arruma o quarto para o filho que já morreu? Há sentimentos que crescem na ausência. Assim, posso ter sentimentos religiosos mesmo diante da ausência de Deus (ALVES, 1999a, p. 145).

E é também por esta via que ele se alia à visão freudiana da religião como uma ilusão, mas invertendo o valor dos termos, de tal forma que a ilusão passa a ser o valor encompassador da razão científica e do princípio da realidade; ilusão, então, como uma afirmação positiva e não negativa da religião.

A religião é um desses mecanismos. Religiões são ilusões, realizações dos mais velhos, mais fortes e mais urgentes desejos da humanidade. Se elas são fortes é porque os desejos que elas representam o são. E que desejos são esses? Desejos que nascem da necessidade que têm os homens de se defender da força esmagadoramente superior da natureza. Eles perceberam que, se fossem capazes de visualizar, em meio a essa realidade fria e sinistra que os enchia de ansiedade, um coração que sentia e pulsava como o deles, o problema estaria resolvido. Deus é esse coração fictício que o desejo inventou, para tornar o universo humano e amigo. Então a própria morte perdeu o seu caráter ameaçador. As religiões são, assim, ilusões que tornam a vida mais suave. Narcóticos. Como diria Marx: o ópio do povo (ALVES, 1999b, p. 91).

Penso que isto não pode ser desvinculado de sua própria história e da grande contraposição entre a dimensão “psi” e a dimensão social e política que marcou a década de 1980. Mas tampouco deve ser desvinculado da dobra específica que o protestantismo faz nesta mesma relação dos dois planos.

Tornado sentimento, todo o circuito das palavras e das instituições sociais aparece agora como algo repressor, isto é, como aquilo que impede a felicidade humana e, ao mesmo, distancia o sujeito de Deus. Há aqui uma discrepância explícita em relação a Odon Ramos Maranhão, o qual confere à instituição da igreja uma função social educadora e um fator de prevenção às psicopatologias e à delinquência.

Em Rubem Alves, tanto a igreja quanto a sociedade e a política são vistos freqüentemente de modo negativo. O sujeito é aqui atravessado por uma sociedade (igreja, Estado, o prestígio, os papéis sociais etc.) que reprime o seu desejo e seu ser.

Somos seres rachados, atormentados por uma guerra interna sem fim, chamada neurose, na qual somos nossos próprios adversários. Um dos lados de nós mesmos habita a luz diurna, representa a legalidade e veste as máscaras de uma enorme companhia teatral, desempenhando papéis por todos reconhecidos e respeitados — marido fiel, esposa dedicada, profissional competente, pai compreensivo, velho sábio e paciente — e pela representação convincente recebendo recompensas de *status*, respeito, poder e dinheiro. Todos sabem que a transgressão das leis que regem este mundo provoca punições e deixa estigmas dolorosos... Por detrás da máscara, entretanto, está outro ser, amordaçado, em ferros, reprimido, recalçado, proibido de fazer o que deseja, sem permissão para ver a luz do sol, condenado a viver nas sombras... É o *desejo*, roubado dos seus direitos, e dominado, pela força, por um poder estranho e mais forte: a sociedade. O desejo grita: “Eu quero!” A sociedade responde: “Não podes”, “Tu deves”. O desejo procura o prazer. A sociedade proclama a ordem (ALVES, 1999b, p. 88-89).

É interessante notar o quanto este ponto de vista tão difundido no romantismo alemão do século XIX aparece novamente no Brasil, na década de 1980: a sociedade tolhe a singularidade e nos distancia da verdade última de nós mesmos e do mundo. As máscaras, o desejo, a hipocrisia social e moral e a divisão interna do sujeito e outros temas apresentados por Rubem Alves mostram-nos aqui uma versão contemporânea do movimento romântico. Mostram-nos também de forma clara algumas possibilidades cristãs de composição deste romantismo.

Não se deve entender aqui que Rubem Alves desconsidere as questões sociais. Pelo contrário, seu discurso em torno da justiça, da misericórdia está antenado com o caráter de desconstrução das instituições sociais, dos jogos de dominação econômica e política e da realidade dos “vencedores”. É para os sonhos e os desejos novamente que se dirige o autor. Não aqueles dos vencedores, mas para os dos vencidos e oprimidos, tanto quanto para a liderança que os profetas exercem na defesa destes sonhos — personagens que Rubem Alves identifica àqueles como Gandhi, Martin Luter King e Oscar Romero (arcebispo salvadorenho morto em 1980). São estes profetas que surgem continuamente e ameaçam “os poderosos”.

A conclusão que se segue, necessariamente, é que os *sonhos dos poderosos têm de ser diferentes dos sonhos dos oprimidos. E também suas religiões...*(...) Os fortes não querem mudanças. Que o futuro seja uma continuação do presente.(...) Os fracos exigem a mudança, se não com sua voz, por medo, pelo menos em seus sonhos. O sofrimento prepara a alma para a visão (Buber). E dos pobres e oprimidos brotam as esperanças — tal como

aconteceu com os profetas hebreus — de um futuro em que eles herdarão a terra. Reencontramo-nos assim no mundo dos profetas em que a religião aparece com toda a sua ambivalência política: os sonhos dos poderosos eternizam o presente e exorcizam um futuro novo; os sonhos dos oprimidos exigem a dissolução do presente para que o futuro seja a realização do Reino de Deus, não importa o nome que se lhe dê (ALVES, 1999b, p. 107-108).

É tomada a partir dos sonhos e dos desejos, portanto, que a religião (não a institucional, mas a do “sentimento”) mantém no povo e nos seus líderes (seus profetas) seu potencial transformador.

Num tal percurso romantizado, a racionalidade científica — incluindo aí uma certa forma de fazer psicanálise — será sistematicamente analisada de um ponto de vista negativo. Novamente fica explícito o contraste com Odon Ramos Maranhão: enquanto este investe numa classificação científica consistente da personalidade delinqüente e num circuito rígido da medicina legal, Rubem Alves questiona a idéia de que a verdade possa ser algo alcançado pela ciência, contrapondo-a a uma visão vitalista do mundo e do sujeito.

Para ele a ciência retira o que há de vivo na vida, contrapondo-se frontalmente à religião — não a político-institucional, mas a do “sentimento religioso”, a dos desejos e fantasias. A ciência e todas as formas de interpretação constituem o próprio aniquilamento da vida.

Aos poucos, entretanto, como uma lagarta que sai do casulo, a humanidade abandonou as ilusões inventadas pelo princípio do prazer e cristalizadas na religião, para ingressar no mundo adulto controlado pelo princípio da realidade e controlado pela ciência. E, da mesma forma como o desenvolvimento da infância à idade adulta é inevitável, também é inevitável o desaparecimento da religião, resquício de um momento infantil de nossa história, e sua substituição definitiva pelo saber científico (ALVES, 1999b, p. 92).

Interpretar: tomar o texto nebuloso do autor, no qual ele não conseguiu dizer o que desejava dizer, e dizer para ele (oh! auxílio pedagógico!) o que ele mesmo não disse. Fazer de um texto obscuro um texto claro, de um texto poético um texto de prosa, de um texto que provoca imagens insólitas um texto estritamente fiel ao que o autor quis dizer: tirá-lo dos equívocos do inconsciente e dizê-lo na clareza de Descartes. Interpretar: dizer o que significa.(...) A vida acabou.

É, tudo ficou mais claro, mais banal, mais triste, mais morto...

A vida precisa da luz que se fratura pelas águas inquietas e da beleza funda e obscura dos bosques belos... (ALVES, 1984, p. 66)

A psicanálise encontra-se aí incluída na medida em que se sustenta no ato de interpretar mundo do desejo, os sonhos etc. É assim que Rubem Alves coloca de forma clara o limite da psicanálise em relação à religião.

O psicanalista pode dizer “eu não acredito em Deus”, porque isto é opinião dele. Mas se ele fizer uma declaração de fato de que Deus não existe, eu diria que ele está extrapolando os limites da psicanálise, porque a psicanálise não dá a ninguém a competência para fazer esta afirmação. Em questões de fé a psicanálise silencia; ela não tem o que dizer (ALVES, R. 1990, p. 25).

Mas ele confere também um sentido maior, positivo, para a psicanálise, concebendo esta mesma interpretação como uma via de aproximação com o mundo do desejo. É a maior ou menor aproximação com o mundo do desejo que conta. O desejo, tornado em última instância Deus-desejo-amor é o valor primeiro a partir do qual operam-se os englobamentos e inversões. E é somente na medida que permite uma aproximação com o desejo e uma desconstrução das verdades socialmente instituídas que a psicanálise passa a ser positivamente considerada como algo que vai ao encontro da vida.

Seu interesse é ciência? Procure um espelho e veja as palavras lá dentro.  
 Seu interesse é religião? Procure uma mesa de banquete, e coma as palavras que se servem. Acontece que as comidas vêm do fundo do mar e do fundo do bosque, e os morangos silvestres se misturam com os cogumelos venenosos, há sapos, cobras e lagartos, como nas estórias infantis, como também pernas de rã, frango ao molho-pardo e pão sem fermento, coisas benditas e coisas malditas. A psicanálise diz os seus nomes, para exorcizar a morte e chamar a vida. Ela se insere como aliada de Eros, na eterna luta contra Tântatos.  
 Não tenha medo. Você não parará de sonhar. Como aconteceu com Freud. Só que a interpretação torna a aventura mais bonita. Quem tem os nomes de Eros e Tântatos na sua boca poderá ter mais prazer com o seu corpo. Saber a serviço do SABOR (ALVES, 1984, p. 67).

Em entrevista realizada a uma revista teológica como pastor da Igreja Presbiteriana Independente de Campinas (Cf. ALVES, 1990), Rubem Alves declarou que os pastores deveriam investir mais em estudar a psicanálise como forma de compreensão de si e como um poderoso instrumento de libertação dos sujeitos. Mas é importante diferenciar este discurso daquele do CADEP e da SPOB: não há nos discursos de Rubem Alves nenhum investimento de difusão da psicanálise. Tampouco ele demonstra qualquer conhecimento de instituições

formadoras como estas. Seu investimento é antes na desconstrução desta moral hegemônica via suas publicações do que num investimento político qualquer de difusão da psicanálise.

É assim que a questão da liberdade aparece de modo mais explícito como um tema ao mesmo tempo religioso e psicanalítico. A psicanálise liberta o sujeito na medida que desconstrói a moral rígida que o reprime. Mas tal liberdade constitui também um “vazio” para este sujeito.

Eu acho que seria bom que os pastores estudassem um pouco sobre psicanálise. Que eles deixassem de ter medo, pois se eles estão realmente seguros de sua fé, não devem ter medo de ler sobre a psicanálise. Não há razão para ter medo. A psicanálise, por exemplo, nunca diz que não há Deus, porque ela é uma ciência muito modesta, que não sabe coisa alguma sobre as entidades além do mundo (ALVES, R. 1990, p. 25).

Os protestantes inclusive usavam dizer, em tempos antigos (acho que não fazem mais isto), que “os crentes são diferentes”. E quando eles diziam que os crentes eram diferentes, eles na verdade queriam dizer: “nós somos melhores que os outros”. Eu diria que a psicanálise sempre que vê essas coisas, começa a dizer ao religioso: “olha aí a tentação da serpente fantasiada de piedade espiritual!” Há um sentido em que a psicanálise realmente desmistifica os demônios. Mas ao desmistificar os demônios e, portanto, ao tornar a casa aberta, vazia, ela cria condições para que as pessoas descubram qual é a religião que as torna mais livres. Para a psicanálise, a questão crucial é a liberdade (ALVES, R. 1990, p. 24).

É importante observar que a distância entre a psicanálise e Deus criada aqui por Rubem Alves é inerente à instituição de dois circuitos de despossessão subjetiva: o primeiro, a psicanálise, um circuito mundano e relativo, circunscrito pela interpretação e pela meta de desmistificação e libertação do sujeito no mundo; o segundo, a fé em Deus, um circuito além-mundo absoluto, ilimitado na vinculação entre o sujeito mundano e o plano divino, mas territorializado na figura do amor ou de Deus.

É importante ter claro aqui a ligação cosmológica entre liberdade e ciência: ambas estão diretamente ligadas à ação do sujeito no mundo, isto é, a um plano radicalmente mundanizado e desencantado. É este desencantamento radical que serve de base lógica para definir liberdade e razão. E se algumas variações irão investir intensamente na racionalidade científica, vale dizer que este investimento será sempre acompanhado de uma necessidade de englobá-la num plano moral-religioso maior. É o que observamos, por exemplo, nos discursos

de Oskar Pfister e nos textos brasileiros sobre ele aqui estudados. É também o que observaremos nos discursos de Boaventura e de Heitor.

Desencantado e desprovido de um sentido maior, o mundo torna-se assim algo frio, um locus da ação humana, do uso e da utilidade para a sobrevivência. É em função do homem que ele ganha sentido. Por esta via, a liberdade somente ganha valor se não ficar circunscrita a este plano desencantado e desprovido de sentido. Ela deve assim ser redirecionada para algo maior, religioso.

Veremos esta forma de produção do mundo desencantado também em Rubem Alves, mas deve-se lembrar que não há neste autor um investimento num sentido positivo para a ciência. Junto com isto, observa-se uma definição diametralmente oposta em relação à sublimação consciente: deve-se ter isso claro quando levarmos em conta o lugar da educação nos investimentos do CADEP e da SPOB.

Para Rubem Alves, este mundo desencantado da ciência remete menos à verdade do que o mundo encantado dos sonhos. Isto pode ser bem visualizado na expressão “o que é não pode ser verdade”, que ele pronuncia lembrando Feuerbach — reproduzida na citação abaixo.

Ao contrário, a ciência só se torna positiva quando se dirige para um sentido maior: aquele do sentimento religioso e aquele que vai dos sonhos ao desejo, em sua imanente ligação com o plano divino do amor. É assim que Rubem Alves confere à cientificidade de Freud um valor específico, dobrando-a em direção à fantasia e aos sonhos como possibilidades de aproximação com o encantamento. Isto pode ser bem visualizado quando Rubem Alves contrapõe a psicanálise a autores românticos, como faz no trecho abaixo com Freud e Feuerbach.

Em Freud os sonhos são memórias inúteis de um passado que não pode ser recuperado. Feuerbach, ao contrário, contempla neles lampejos do futuro. Não, não queremos dizer que os sonhos sejam dotados de poderes proféticos para anunciar o que ainda não ocorreu. Acontece que, para Feuerbach, os sonhos contêm a maior de todas as verdades, a verdade do coração humano, a verdade da essência dos homens. Por que razão tal essência aparece representada na linguagem enigmática dos sonhos? Porque as condições reais

de nossa vida impedem e proíbem sua realização. Mas, se isso é um fato, chegamos à conclusão de que o coração humano proclama, sem cessar: “O que é não pode ser verdade”. Da mesma forma como o prisioneiro grita: “As grades não podem ser eternas!” Cada sonho é um protesto, uma denúncia, uma recusa. Se nossos desejos de amor só podem ser lidos na câmaras escuras e noturnas dos quartos, das chaves, do sono e da inanição, é porque os espaços e os tempos claros e diurnos da vida pública e política são o oposto do desejo. A realidade é a negação do desejo. Portanto, a realidade deve ser abolida a fim de ser transformada. Freud se concentra na inutilidade dos sonhos. Feuerbach percebe que eles são confissões de projetos ocultos e subversivos, anúncios, ainda que enigmáticos, de utopias em que a realidade se harmonizará com o desejo — e os homens então serão felizes (ALVES, 1999b, p. 93-94).

Cabe a esta psicanálise feuerbachiana, assim, libertar o sujeito das amarras sociais da consciência e do princípio da realidade, das pretensas “verdades” do mundo desencantado (“o que é”), da claridade da vida pública e política. No conjunto, o que estas amarras produzem é uma negação do desejo para firmar a realidade.

A psicanálise é positiva enquanto ferramenta mundana de libertação do homem, de sua aproximação com o mundo dos sonhos e do desejo, de sua desconstrução da realidade em prol da fantasia e do encantamento, tornando este homem assim mais preparado para o verdadeiro sentimento religioso.

### **8.3 Sobre as variações “psi” no CPPC e a questão da homossexualidade**

No que se refere à psicanálise, a variação que toma como eixo central a vida e a obra de Oskar Pfister parece ser hegemônica nos dias atuais, ao menos entre as publicações de livros. As variações “psi”, entretanto são numerosas atualmente e exigem um esforço a mais de investigação que extrapola os limites do presente trabalho. Desta forma, proponho aqui explicitar esta diversidade a partir de um tema que tem se tornado polêmico nos embates entre cristãos e seculares: a homossexualidade.

Nas várias conversas que tive e nos textos que li ao longo da pesquisa, a questão da homossexualidade manteve pelo menos um ponto comum entre os psicólogos e psicanalistas que defendem a importância da dimensão “psi”: a qualificação de uma natureza perfeita, criada por Deus, que define para o ato sexual a finalidade bíblica da reprodução. Este ponto

comum é contraposto ao desenvolvimento moral do indivíduo, isto é, aos modos como uma sociedade e/ou uma família desajustada, “perdida” e/ou a influência de espíritos malignos afetam o indivíduo ao longo de sua via, afastando-o do verdadeiro caminho.

Mas se a relação natureza-Deus parece ser um ponto comum, a relação com a sociedade, com os espíritos malignos e com a dimensão psíquica do desenvolvimento individual oferecem um leque extenso de construções do sujeito, do corpo e das formas de cura (ou não) da homossexualidade. As formas de tratamento podem variar entre aquelas puramente “espirituais”, voltadas para a conversão e o “fortalecimento em Deus” e aquelas radicalmente mundanizadas, voltadas para a análise individual de base psicanalítica. Entre estes dois pólos, faz-se presente toda uma variedade de formas ora mais ora menos delimitadas, ora mais ora menos misturadas entre si.

Além disso, tal visão parece se contrapor a uma outra, também cristã, na qual a natureza é vista sempre como aquilo que deve ser evitado e combatido — os “males da carne”. Trata-se, neste caso, de uma visão conservadora radicalmente espiritualizada e anti-intelectualista.

Há aqui um campo de tensões marcado por fortes resistências políticas e teológicas, dividindo o meio protestante entre as visões anti-intelectualista e intelectualista. Neste tópico, proponho abordar primeiramente alguns aspectos do circuito anti-intelectualista. Em seguida, proponho explorar de modo mais detido as variações do circuito intelectualista. Em cada um destes circuitos e de suas variações, veremos uma forma diferente de lidar com a questão da homossexualidade.

1) O primeiro grupo, anti-intelectualista, sustenta a incompatibilidade entre a ciência (com ênfase negativa na psicologia e, mais ainda, na psicanálise) e os ensinamentos bíblicos. São chamados em vários textos de “segregacionistas”. Neles, a oposição razão *versus* fé cristã é o eixo de produção de um mundo que toma como única fonte confiável de saber a palavra bíblica e como única via de produção de saber a teologia.

Há vários discursos onde a simples evitação de qualquer fonte não-bíblica torna ausentes os temas mais relevantes no mundo acadêmico. Uma das lógicas mais elaboradas que pude encontrar neste sentido foi em relação ao pecado original e à árvore do conhecimento como causa da “queda” do homem. Isto aparece em vários textos sobre a psicologia e a psicanálise. Destaco aqui um texto bastante esclarecedor deste conjunto anti-intelectual publicado no site do Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP): *A fraude de Freud*, de Juarez Subir<sup>57</sup>.

Para se discutir assunto desse porte é preciso voltar ao começo da Bíblia em Gênesis 2:8 e 9 – “E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden... pôs nele o homem... e também a *árvore da vida no meio* (bem no ponto central) do jardim e a *árvore do conhecimento do bem e do mal* (fora do ponto central)”. Eva, tentada pela serpente, é o protótipo profético do humanista-racionalista ateu que diz: “acho que a *árvore do conhecimento* deve ficar no centro (Gen 3:3) e a *árvore da vida* (do autor da vida) deve ir para a periferia do “paraíso psiconeurológico”. A partir dessa posição nem a própria história de Adão e Eva sobrevive. Mas Freud parece duas vezes pior que Eva. Primeiro ela realoca, loucamente as duas árvores. Depois, sutilmente, ele ainda troca a *árvore do conhecimento* pela *árvore da pseudociência da Psicanálise*, cujo fundamento foi a teoria, a poesia (literária) e a arqueologia! Teoria, poesia e arqueologia formam a trilogia dessa “fria” que produziu a utopia. Foi enganado duas vezes pela serpente.

Há uma definição do desejo como algo diretamente ligado à natureza e desta como algo categoricamente negativa:

[Freud] Prega desejo forte (carne ou libido – a efervescência do corpo do desejo) com administração fraca em vez de desejo subjugado com administração forte (auto-negação e cruz – a morte do corpo do pecado). A “bíblia” de Freud é contrafação da Bíblia de Deus.

Uma consciência moral, de fundamentação bíblica, é contraposta tanto à razão científica quanto à “carne”.

Quanto à relação com o tema da homossexualidade, o texto de Juarez Subir não o aborda diretamente; mas ele oferece uma clara expressão da lógica espiritualista pela qual a única via de tratamento e cura da homossexualidade é pelo fortalecimento da consciência moral. Este,

---

<sup>57</sup> Cf. Texto retirado do site do CACP: <http://www.cacp.br> — acessado em setembro de 2005

por sua vez, não pode ser alcançado pelas ciências “psi”, mas unicamente pela Bíblia e pelo fortalecimento em Cristo.

Tais discursos vão ao encontro da frase de impacto do movimento Exodus: “freedom from homosexuality through the power of Jesus Christ”.<sup>58</sup> É frequentemente ao apóstolo Paulo que Juarez e outros anti-intelectualistas remetem suas argumentações.

2) O segundo grupo, dos intelectualistas, também pode ser encontrado entre os membros do Exodus e sustenta não só a possibilidade, mas também a legitimidade da verdade científica. Para tanto, reconhecem na ciência uma “verdade” que vai necessariamente ao encontro da verdade de Deus. Isto pode ainda aparecer de modos diferenciados entre, por um lado, uma natureza radicalmente mundanizada em relação a um homem também mundanizado, predestinado a lidar com ela por meio de sua inteligência e, por outro, uma relação mais direta entre a verdade científica e os dispositivos de revelação divina. Em ambos a Bíblia é *uma das* revelações e é acompanhada de *outras* revelações, como a das leis naturais descobertas pela ciência. A diferença está na concepção ora mais ora menos estreita entre os planos mundano e divino e pode ser bem exemplificada pela relação com a Bíblia.

O parâmetro em ambos é a verdade como algo diretamente ligado à vontade de Deus. Do ponto de vista cristão, não se pode falar, em relação a Deus, de uma vontade dissociada da verdade; trata-se sempre de uma indissociação verdade-vontade, de tal forma que se trata sempre de conceber a verdade ao mesmo tempo como um enunciado/descoberta e uma *força*/revelação. Isto, entretanto, parece menos explicitado naquela variação mais dessacralizada do plano mundano.

A noção de verdade como revelação deve ser assim entendida e pode ser bem exemplificada o discurso de Gary Collins, mais voltado para um diálogo entre a religião e as ciências psi no campo do aconselhamento cristão.

---

<sup>58</sup> Cf. site do Exodus Global Alliance: <http://www.exodusglobalalliance.org> — acessado em dezembro de 2006.

Mas a Bíblia não afirma em lugar algum que é um manual de aconselhamento. Ela trata de questões como solidão, desânimo, problemas conjugais, tristeza, relacionamento entre pais e filhos, ira, medo e várias outras situações que surgem no aconselhamento, porém *jamais se propôs a ser a única revelação de Deus* sobre como ajudar as pessoas. Na medicina, no ensino e em outras áreas de assistência cujo foco são as pessoas, Deus nos tem permitido aprender muito a respeito de sua criação através da ciência e do estudo acadêmico. Por que, então, deveríamos segregar a psicologia, considerando-a a única área que não tem nada a acrescentar ao trabalho do conselheiro (COLLINS, 2004, p. 23 — grifo meu)?

Quanto mais estreita a vinculação entre os dois regimes de verdade — a verdade-constatação científica e a verdade-prova da revelação divina — mais a Bíblia ocupa o centro de referência. Isto pode ser visto nos esforços inúmeros de subordinação e adequação dos discursos “psi” a algum trecho da Bíblia. Este é o circuito cujos livros são mais difundidos entre o público leigo cristão e pode ser encontrado aí um conjunto numeroso de *best sellers* nas livrarias cristãs e mesmo nas livrarias em geral. Nestes casos a dimensão moral da homossexualidade encontra-se também mais diretamente ligada à dimensão religiosa e o tratamento “psi” ocorre freqüentemente em instituições religiosas ou circuitos propriamente cristãos.

Na outra ponta, a mundanização mais radical em torno da natureza e da inteligência humana permite também uma certa autonomia da ciência em relação à Bíblia — não em termos da sua verdade inquestionável, posto que ela é sempre a verdade que *submete* o sujeito, mas em relação às interpretações que o homem faz da Bíblia. Na maioria das vezes, nenhuma das duas verdades é colocada em xeque quando há um descompasso entre elas. Tal descompasso é tomado menos como uma falsidade daquela verdade científica e mais como uma limitação da compreensão humana frente à grandeza divina e à verdade maior de Deus.

É aqui que a autonomia da dimensão “psi” em relação àquela moral-religiosa aparece de modo mais nítido. É aqui também que os discursos psicológicos e psicanalíticos cristãos podem ser melhor diferenciados de uma forma geral e também na relação com a homossexualidade.

Nos discursos propriamente psicológicos, promove-se uma vinculação forte natureza-indivíduo, tomando a sociedade como uma barreira *exterior* que se impõe entre os termos e que desvirtua o indivíduo. Neste sentido, o tratamento da homossexualidade remete à harmonização do indivíduo consigo mesmo e, junto a isto, à busca por uma convivência social menos danosa.

No circuito propriamente psicanalítico, a dimensão social constitui também uma formação *interior* ao indivíduo relativamente autônoma.

Os discursos “psi” nestas duas variações são distintos, principalmente no que se refere ao modo de fortalecer a consciência moral na relação do indivíduo com o seu ambiente social. Neste sentido, o processo analítico enfatiza a relação do indivíduo com sua história, com o seu desenvolvimento emocional desde a infância e com os modos como sua personalidade foi produzida e “desviada” para as perversões. O foco está nas fases psicanalíticas do desenvolvimento sexual e na formação do complexo de Édipo, o que pode seguir o caminho da “normalidade” heterossexual, ou dos transtornos neuróticos e perversos, tais como aqueles que levam à “homossexualidade”.

## CAPÍTULO 9 – SOBRE DUAS VARIAÇÕES CRISTÃS EXTRA-ACADÊMICAS: O CADEP E A SPOB

### **9.1 O CADEP e a perspectiva psicanalítica de Boaventura Cisotto Neto**

No meio cristão extra-acadêmico é importante lembrar que, no Brasil, as décadas de 1960 e 1970 apresentarão um crescente investimento nos saberes e práticas “psi”, em parte devido às intensas ondas de renovação, de socialismo e de humanismo, que tornaram as igrejas cristãs católicas e protestantes mais atentas com os problemas sociais e com a saúde-doença. Trata-se aqui de um conjunto de circuitos cristãos paralelos e autônomos em relação à academia, compondo com ela alianças pontuais e combates contínuos.

De formas variadas, estes movimentos foram importantes para a consolidação de uma visão psicologizada do sujeito e da vida religiosa, seja devido ao fortalecimento de um missionarismo norte-americano de teor mundanizado e intimista, seja pelos reflexos, aqui, do Concílio Vaticano II e da experiência de Cuernavaca.

O movimento que gerou o CADEP/ESP e que teve em Boaventura Cisotto Netto seu principal líder e idealizador não pode ser compreendido sem levarmos em conta este conjunto diversificado de transformações da vida paulistana do final da década de 1960.

Já em 1962 as lutas entre a psicologia e a medicina pelo direito a clinicar deixavam entrever um litígio inevitável em torno da psicanálise leiga. Entretanto, este litígio foi muito menor em São Paulo do que no Rio de Janeiro, devido, em parte, pelo fato já mencionado de que se encontravam neste os grandes nomes da psicanálise brasileira, agrupados historicamente em um forte corporativismo médico.

Em São Paulo, além de uma dissolução deste corporativismo, o que vemos é a histórica abertura da Sociedade Brasileira de Psicanálise a profissionais não médicos, além da também histórica participação do Instituto Sedes Sapientiae, criado em 1933 por membros da Igreja Católica. Este instituto, que acompanhou os investimentos na psicanálise a partir da década de

1950, tornou-se na década de 1970 uma instituição oficial de formação em psicanálise (Cf. ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 88).

No caso da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, basta lembrar a importância histórica de Virgínia Bicudo — educadora e cientista social, primeira psicanalista não-médica desta sociedade —, que iniciou sua formação em psicanálise em 1937 e tem um lugar de destaque até hoje no site oficial desta sociedade; ou ainda a ressaltada importância dada pela SBPSP ao jornalista e doutor em direito José Nabantino Ramos para a difusão da psicanálise nas décadas 1940 a 1960.<sup>59</sup>

Além disso, a psicanálise brasileira da década de 1960 teve outros fatores que contribuíram para polemização da análise leiga, tais como a crescente influência dos trabalhos da psicanalista não-médica Melanie Klein, a publicação das Obras Completas de Sigmund Freud e as publicações de Gregory Zilboorg e de Erich Fromm sobre psicanálise e religião.

Pode-se ver neste período um terreno propício a experiências como as do CADEP. Segundo Boaventura, o que diferenciou esta experiência de todas as outras da época foi a capacidade de organização institucional e de enfrentamento jurídico em relação aos investimentos de retaliação dos Conselhos Federal e Regional de Medicina (e, posteriormente, os de Psicologia) e à Sociedade Brasileira de Psicanálise.

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, este movimento se tornou uma forte matriz profissionalizante da psicanálise entre aqueles sacerdotes cristãos católicos (principalmente), protestantes e judeus que não se submetiam à formação médica ou psicológica.

Marcado por um anti-elitismo explícito e pela adesão de alunos de profissões diversas (operários, secretárias, pedagogas, médicos, freiras, padres, pastores, rabinos e até profissionais do sexo, como Boaventura diz com orgulho em suas entrevistas) o CADEP

---

<sup>59</sup> Cf. site <http://www.sbpsp.org.br/default.asp?link=hist4>.

ênfatiçou uma estrutura de funcionamento que privilegiava o debate coletivo teórico-clínico e as assembléias deliberativas, conforme o modelo norte-americano da Universidade Livre.

Creio que a análise dos contatos institucionais que o CADEP operava é um bom começo para explorar de forma mais detida das visões de mundo em jogo nesta instituição.

Tal como ocorria no meio psicanalítico mais amplo, o CADEP também manteve contatos com os psicanalistas argentinos. Entretanto, não há nenhuma referência à perspectiva lacaniana — que chegava ao Brasil na segunda metade da década de 1970 e que ganharia força na década seguinte (RUSSO, 2002, p. 56) — nesta instituição ou mesmo nas entrevistas com Boaventura, ainda que esta perspectiva tenha proporcionado um caminho para a formação de psicanalistas não-médicos. Acredito que isto possa ser melhor compreendido se levarmos em conta a discrepância dos projetos e perspectivas psicanalíticas em jogo nas propostas lacaniana (extremamente estruturalista e sistematizada, seja em suas ferramentas teórico-conceituais, seja em suas práticas clínica e institucional e político-social) e aquela encontrada no CADEP (experimental, instrumentalista, moralizada em sua versão cristã, aberta em seu método de formação e em suas concepções teóricas, indefinida em suas fronteiras com os outros saberes, bem delimitada em sua frente político-social).

Em outras palavras, enquanto a perspectiva lacaniana submete (ainda que tensamente) o plano político a uma perspectiva estrutural do inconsciente — através dos planos real, simbólico e imaginário — e dos lugares do analista e do analisando, a perspectiva adotada pelo CADEP opera de modo praticamente inverso, permitindo freqüentemente que uma proposta política sirva de guia para as questões teórico-conceituais, para a formação profissional, para a prática institucional e clínica.

Por outra via, os contatos com a *Foundation For Research on the Nature of Man – Institute for Parapsychology* são um bom exemplo do quanto as fronteiras da psicanálise com outros campos de saber são flexíveis. Trata-se de um aspecto presente em todo o percurso do

CADEP e também da vida profissional de Boaventura: a psicanálise é encarada como um campo amplo que extrapola os limites das Obras Completas em direção a saberes não legitimados pelos campos cientificistas médico e psicológico (tais como a medicina alternativa, a sexologia, a nudoterapia, a reflexologia, a programação neurolinguística etc.). Neste sentido, ela serve ora como base lógica para a compreensão destes outros saberes, ora como complemento a eles.

Entre os padres, nós tivemos muitos superiores dentro do CADEP. E... por exemplo, teve um... Frade que... era meio parapsicólogo. Ele era, era no nível do... aquele jesuíta... que é de Campinas, tem um instituto de parapsicologia... Albino Aresi. Frei Albino Aresi. E eles montaram um movimento de clínica, que se expandiu inclusive pra Europa. (...) Era só de psicanálise. Eram padres formados pelo CADEP! Mas formaram um Instituto Brasileiro de Parapsicologia.

Eu parto do princípio que ninguém é dono da verdade absoluta. Nós sempre aprendemos mais. E cada um de nós aprende de um jeito, de uma forma e por algum método pessoal. Então essa história de que ah... a sociedade brasileira é purista. Não é nada!

Vê-se aí as marcas de uma visão que se difundiu enormemente no Brasil nas últimas três décadas: uma “energia”, uma “força vital” e “espiritual” aproxima esses discursos daqueles tão difundidos na Nova Era — não como uma religião ou estilo de vida bem delimitado, como o é na Inglaterra e na Escócia, mas como uma forma difusa em suas “interpenetrações múltiplas”, tal como é definida por Leila Amaral para analisar as formas tomadas por este fenômeno no Brasil (Cf. AMARAL, 2003). Vale dizer, entretanto, que nem Boaventura, nem qualquer outra pessoa assumidamente cristã e psicanalista com quem conversei reconhece em seus discursos uma proximidade com aquilo que chamam “Nova Era” — definida de muitas formas por cada um, mas vista invariavelmente de modo pejorativo.

Outro fator marcante no discurso de Boaventura é a crítica à ciência dita materialista (dessacralizada). Esta crítica pode ser vista não só entre os textos do CADEP e os discursos de

Boaventura, mas também em um grande número de discursos dos psicanalistas contemporâneos ligados a uma perspectiva cristã.

Nesta forma crítica, a ciência moderna é acusada de segmentar indevidamente a existência e de ser incapaz de reintegrá-la, justamente por desconsiderar um plano que totalize a experiência humana, o qual só pode ser concebido numa dimensão englobante maior, moral e divina.

Eis aí uma proximidade parcial com o que apresentei acerca de Rubem Alves: a ciência é desprovida de um sentido maior (religioso). Mas deve-se ter claro que Boaventura aprecia o investimento cristão na ciência moderna.

Isto pode ser visto claramente na carta a Dom Paulo Evaristo Arns escrita por Boaventura — e no plano de trabalho do CADEP a ela anexado —, onde ele discorre em um duplo sentido contra as visões cientificistas que se distanciaram da religião (e se aproximaram de um corporativismo exploratório e mercantilista) e contra as visões religiosas conservadoras que se distanciaram da ciência. Para tanto, cita discursos papais e fragmentos de textos do Concílio Vaticano II, como o *Gaudium et Spes*.

A lógica argumentativa é muito semelhante àquelas observadas entre os vários pensadores cristãos desde o início da difusão da psicanálise, com Oskar Pfister. O que sugiro é que, mais do que uma especificidade do CADEP, a consideração instrumentalista da psicanálise constitui uma linha forte de invenção cristã do plano mundano (e da interioridade como um de seus espaços) a partir de lógicas segmentarizadas e de oposições distintivas as quais, em última instância, devem ser englobadas (submetidas ou superadas) num plano que extrapola os limites do humano e da razão científica.

Neste sentido a consolidação de uma perspectiva (de uma *Weltanschauung*) na qual sejam inventados os planos dos fatos e da verdade mundana sobre a interioridade tem seu vértice

individualizado também num plano mais amplo que é ao mesmo tempo intrínseco (próprio à fé cristã interior e à revelação divina individualizada) e extrínseco ao sujeito.

Vê-se, então, por um lado, uma perspectiva simétrica e dissociativa dos elementos mundanos acessíveis à racionalidade científica e, por outro, uma perspectiva totalizante, mística, e transcientífica dos elementos do plano moral/divino. Este parece ser o ponto de confluência para a dobra cristã moderna, que pode ser visualizado em campos tão distintos e discrepantes como aqueles da antropologia simétrica de Latour<sup>60</sup> e da psicanálise cristianizada do CADEP, tal como definido por Boaventura.

Este ponto de confluência parece atravessar de modos variados os membros do grupo CADEP, bastante heterogêneos em suas formações e implicações religiosas. Analisando especificamente os discursos de Boaventura, as formas por ele apresentadas para construir, com a psicanálise, verdade de si e a interioridade da alma humana parecem atender a este *locus* de verdades diversas, diversificadas e complementares no plano mundano, fragmentadas por aquilo que Dumont chamou de oposições distintivas ou “simétricas” (DUMONT, 1985, p. 231).

Assim inventada como um espaço de estruturação das vivências mundanas, a interioridade pode ser definida seja como um elemento a mais no plano mundano (que, portanto, deve ser explicado pela ciência), seja como um canal privilegiado de integração dos planos mundano e divino (que, portanto, não pode ser compreendido unicamente pela lógica científica).

---

<sup>60</sup> Refiro-me aqui especificamente ao artigo “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião (LATOUR, 2004), publicado na revista *Mana* 10/2, no qual Bruno Latour procura analisar os erros de consideração da ciência em relação às enunciações religiosas. A meu ver, além de desconsiderar um grande leque de possibilidades antropológicas de análise da questão — como bem indicou Otávio Velho em uma análise deste artigo no número seguinte da revista *Mana* (Cf. VELHO, O. 2005), que utilizo parcialmente como referência —, Latour parece reproduzir em seus discursos esta dobra cristã moderna que tento apontar aqui em torno da ciência desencantada e de sua lógica dissociativa e da religião encantada e de sua lógica densa e englobante. Eis aí um regime de enunciação bastante moderno para um autor que vê nisto algo que “jamais fomos”. A diferença está certamente na possibilidade de ver a modernidade não como uma “Constituição” ou projeto lógico-discursivo estruturado de verdade científica, mas como uma prática concreta, política, de produção do mundo.

Para lembrar Foucault, creio que se pode pensar as produções de verdades da alma humana, nesses casos, a partir de uma dupla ordem: aquela dos regimes de verdade-prova e aquela dos regimes de verdade-constatação. Na primeira — tomada enquanto um plano de produção onde as verdades não se dissociam dos embates de forças e dos vencedores —, submete-se todo e qualquer elemento de análise à vontade divina e às territorializações a ela relacionadas. Trata-se, em outras palavras, de estar mais próximo ou mais distante de Deus, tomado como a expressão absoluta da verdade. Já a segunda ordem, a dos regimes de verdade-constatação — que dissociam radicalmente a dimensão da verdade daquela do poder ou da vontade (da vontade de Deus) — seria aquela incapaz de alcançar a verdade absoluta, mas que se tornou necessária com o pecado original e a inevitável condição mundana do homem.

Dissociativo e simétrico em sua forma de operação dos termos, este regime permite um agrupamento de conjuntos discursivos que se complementarizam de modo horizontalizado em torno de uma mesma questão ou fato — como no caso integralista da saúde “bio”-“psico”-“social” (Cf. DUARTE, 1994). É a partir disto, penso, que Boaventura concebe a coexistência e a complementaridade de recursos terapêuticos distintos e mesmo discrepantes — ao mesmo tempo que reivindica uma visão integralista que só poderia ser sustentada pelo campo religioso.

Assim é o homem. Ele pode estar no nível que for! E esse nível, você tem que estagnar. É... Fantasiosamente você estagna o homem. O que que vai sobrar em torno dele? Emanação de... de força, tá certo?, cerebral, corporal, espiritual... Esse ser que você fantasiosamente estigmatizou, estagnou, ele tem aquele mesmo problema na compreensão de uma série de... forças vitais que ele emana. A cerebral é uma! E espiritual é outra. A religiosa é outra. A patriótica, a raça... define outra! Aí você começa a pegar... a psíquica, mas não atua na religiosa... não vai funcionar. Você tem que mudar o bloco completo... pra que haja a compreensão, a aceitação e a mudança! (...) O homem só é integral se você partilhá-lo nas condições específicas que nós não temos. (...) Uma delas é a... a revivência. Que os... os evangélicos chamam de memória celular... memória da célula, pra não dizer que... (risos) Entendeu?

É preciso ter claro que o regime verdade-prova tem seu lugar privilegiado no campo religioso — um deslocamento moderno, certamente —, onde a “força” é que constitui ao mesmo tempo

a vontade de Deus e a verdade do mundo e do sujeito. Entretanto, faz-se presente também no campo religioso o regime verdade-constatação, que compõe no plano mundano um dos elementos de coexistência distintiva e complementar (apresentados por Boaventura como as condições cerebral, corporal, espiritual, religiosa etc.).

Quanto à psicanálise, vale dizer que ela é definida por Boaventura como a terapia mais próxima da verdade (“a raiz mais profunda”) e, portanto, mais próxima de Deus do que qualquer outra. Ao longo das entrevistas, Boaventura parecia oscilar nesta forma de definir a psicanálise em relação às demais terapias: por vezes tomando-a como o centro necessário e insubstituível em torno do qual deveriam estar as demais terapias; por vezes — principalmente quando defendia a legitimidade das formas terapêuticas não reconhecidas pela medicina acadêmica — tomando-a como uma dentre outras.

A psicanálise deveria ser a mãe de todas as terapias. E não sendo considerada a mãe é pelo menos a raiz mais profunda, porque foi aí que Sigmund Freud começou a desvendar as características da alma humana. Hoje... vamos dizer assim... felizmente, nós temos metodologias mais rápidas, mais profundas e cientificamente mais acomodadas. A gente tem por exemplo a programação neurolinguística. Nós temos os processos de... de terapias totalmente difusas e que não são freudianas, nem junguianas, nem nada. Então nós temos metodologias... é... mistura da ocidental com a oriental que fazem um efeito... medicamentoso muito grande. Mas de qualquer forma a psicanálise é um momento da história da humanidade que nós passamos de uma ciência, tá certo?... é... como é que podemos dizer?... incivilizada, pra uma valiosa... contribuição social.

É interessante notar, antes de mais nada, que a psicanálise é para Boaventura aquela vertente do saber científico que mais se aproxima de uma totalização do sujeito na forma de uma ascese ou de uma progressão espiritualizada do sujeito como um todo e, conseqüentemente de sua ação e saber sobre o mundo.

Para as outras terapias alternativas, Boaventura confere um lógica predominantemente instrumental. Para a psicanálise, por outro lado, esta lógica também muito presente divide espaço com aquela mais totalizante ou englobante do sujeito. É na religião, entretanto, que a lógica do englobamento se faz central.

Quando fala da medicina, Boaventura deixa entrever quase sempre uma crítica ao corporativismo, ao elitismo e ao mercantilismo deste campo profissional, fatores estes que ele associa explicitamente, em alguns momentos, à distância que o “cientificismo ateu” adotou em relação aos “valores humanos fundamentais”, como mostra em sua carta ao arcebispo Arns:

Foi assim que, recusando-se a *cruzar os braços* e, simplesmente, esperar por *melhores tempos*, os componentes desta Organização Científica *resolveram acompanhar os sinais dos tempos* (T. Chardin), sem contudo *radicalizarem* ou se perderem, na conquista ou *defesa* de *extremos*, cujos resultados — no entender dos signatários — são *responsáveis* pela atual contingência de fatos, retratados diariamente, pelo noticiário sanguinolento dos entre-choques *sociais*; pelas *absurdas violências* implantadas em nome de um significativo *nada*; da vedadeira *alienação psicopatológica* que leva nossos *semelhantes* a um *embrutecimento psíquico*, que transforma o *homem* do “*ser social*” produzido num ambiente de *alegada* civilização, num “*ser animal*” sumamente perigoso na sua luta pela *sobrevivência*, mas que *mesmo assim*, continua merecendo (talvez por isto mesmo) a *miserericordiosa divina*, diante da qual, todos aqueles que *nela acreditam* devem continuar mantendo acesa a chama da *serenidade*, da *esperança* e do *humanismo*, equilibrando-se diante dos inúmeros e perigosos *ataques* do pseudo *cientificismo\_ateu*, que tudo explica, mas que nada resolve. (Carta a Dom Paulo Evaristo Arns, 05/06/1973 – grifos do autor)

Segundo Boaventura foi buscando não se desvincular desses valores — para ele completamente ausentes numa formação médica, o que seria um grave obstáculo para que um médico viesse a ser um bom psicanalista — que o grupo CADEP voltou-se para o público cristão e para os cursos ecumênicos. Aqui, a vinculação entre psicanálise e religião é explícita tanto em sua estratégia política de popularização da formação profissional, quanto em sua proposta ética. Vale dizer, entretanto, que a visão clínico-interventiva da psicanálise é apresentada por Boaventura em suas entrevistas como algo distinto de qualquer diretividade ou “doutrinação” pastoral.

Ainda assim, observa-se freqüentemente um esforço por aproximar a psicanálise de uma visão ética maior, humanista. O discurso de paraninfo do monsenhor Hugo Munari — assessor do arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns e um dos membros fundadores do CADEP — como

paraninfo de uma solenidade de formatura, em 1973, explicita bem essa totalização da visão psicanalítica num plano moral e divino:

O psicanalista não se contenta em libertar o homem da infestação da enfermidade ou complexo psíquico. Vai mais longe. Põe-se a recompor o homem (o paciente) a refazê-lo todo, para que recupere as forças morais, readquira a esperança no lar, na profissão, na sociedade, para que a pessoa se reencontre, e experimente novamente o pulso forte da sua vocação. A psicanálise tem, portanto,(...) missão personalista. Não lhe cabe apenas eliminar um desvio, um certo complexo problemático psicológico, mas também personalizar, reestruturar o homem, recolocar de pé a personalidade consciente e livre, visando a reconstrução total do homem, através de uma paciente, ponderada, muito prudente e outro tanto delicada função personalizante, reconhecendo no ser humano a existência de poderosas energias latentes no interior da personalidade, ainda não suficientemente exploradas.

O próprio termo “psicanálise” de origem grega, ajuda a compreender como e quanto o psicanalista deve ser o homem que chega a perscrutar, a penetrar no quadro psíquico do paciente, nos seus moldes dimensionais, que têm suas raízes como disse no começo — no sobrenatural, no divino, no eterno existente no ser humano. A este sobrenatural, a este divino, a este eterno, gravado no ser humano, o psicanalista aproxima-se embora de maneira relativa e limitada, mas real e eficiente — percorrendo os caminhos da compreensão, do senso de responsabilidade, da sementeira da esperança e da abertura do diálogo, dentro dos critérios e qualidades da sinceridade e da autenticidade, baseados e aquecidos pelo amor.

O esforço de Hugo Munari, tanto quanto o de Boaventura, é exatamente o de fazer girar a psicanálise em torno de um sentido ético-moral maior que, por sua vez, não pode perder de vista o sujeito e as questões sociais concretas que ele vivencia. Aí parece estar a base dos esforços de difusão da psicanálise e, ao mesmo tempo, para as lutas anti-corporativistas, visto que a formação médica não consistia em uma formação para a ética e, desta forma, não podia preparar o aluno para o exercício da psicanálise.

A aproximação entre essa visão ética da psicanálise e uma luta política contra as corporações médicas e psicanalíticas parece ter sido o alicerce para uma proposta de formação anti-hierarquizada e, ao mesmo tempo, para o caráter experimental da psicanálise enquanto um saber aberto a infinitas possibilidades de conexão. Com este intuito, Boaventura e o grupo CADEP adotaram o modelo norte-americano da Universidade Livre.

E tudo ali... naquele momento... era experimental. Os alunos administravam a escola nos moldes da Free University of New York. E eu fui aos Estados Unidos estudar... a psicologia da segurança industrial. Na New York University fiz contato lá com diversos movimentos que também eram... sabe?... eram... primários! Eram... Tavam nascendo ali naquele momento. Naquele momento, 1970... 75, era, era o trauma da guerra do Vietnã. E trouxe essas idéias prá cá. E implantamos a primeira Universidade Livre do Brás.

Vale lembrar mais uma vez que este período histórico foi marcado por movimentos intensos neste sentido da anti-hierarquia, tais como o movimento francês e europeu a partir de maio de 1968, que ecoou por todo o mundo. Nos Estados Unidos acontecia o Woodstock, em 1969, as manifestações populares contra a investida norte-americana na Guerra do Vietnã, o movimento hippie e outros. Segundo Chemouni (1991), um dos ecos de maio de 1968 no movimento psicanalítico foi a entrega da Sociedade Psicanalítica de Zurique aos estudantes em 1970 — a partir do que cresceu na Suíça um enfoque psicanalítico voltado para o plano social.

Os movimentos sociais no Brasil e no mundo constituíram o solo fértil desta experiência do CADEP em sua anti-dominância, em seu anti-tradicionalismo, em sua, enfim, busca por formas alternativas (teóricas e práticas) àquelas que nos guiaram até então. Neste sentido, a adoção do modelo da universidade livre visava horizontalizar as relações e deliberações institucionais, de tal forma que alunos, professores e diretores decidissem juntos as questões do CADEP, que iam desde o material didático, a composição e estilo de ensino dos professores e dos debates, até os gastos gerais e o valor das mensalidades.

As preocupações com os problemas sociais e com as hierarquias instituídas de poder eram, assim, as marcas fortes do CADEP e se faziam visíveis na organização institucional através de uma ênfase no debate e nas deliberações das assembleias gerais.

Nós fizemos o primeiro código de ética psicanalítico. Ninguém tem isso até hoje! Faz mais de vinte anos que nós temos isto registrado em cartório *ad perpetuam rei memoriam*. Por isso que nunca nos derrubaram. Porque nós tínhamos toda uma excelência jurídica que complementava a excelência associativa. Fomos a primeira escola superior, tá certo?, no Brasil, a ser administrada pelos próprios alunos. Através de assembleia. Quer aumentar a mensalidade vão pra assembleia geral! E aí quem é que queria? Saía cada pau

que Deus me livre! Às vezes sobressaía a necessidade de comprar... um material técnico, alguma coisa. E aí eles abriam a mão (risos)... no bolso. Fora isso, meu filho, vai aumentar!(risos) Entendeu?

Porque era o seguinte: todos partilhavam de tudo. A escola era administrada e mantida pelo corpo discente. A autoridade, desde de a reitoria até o... o encarregado de limpeza, obedeciam critérios de assembléia geral. Era um... um petismo antes do PT. Todo mundo falava!(risos) Certo? Aí vencia quem... manobrasse melhor os fatos daquele momento.(risos) Então íamos pra lá, voltávamos prá cá... Nós não tínhamos nenhum compromisso, a não ser a necessidade premente e presente.

A organização da Universidade Livre do Brás oferecia um aspecto de formação de nível superior que sustentava ao mesmo tempo o nome “Superior” da escola e o oferecimento do diploma de “bacharel em ciências psíquicas”. Entretanto, este aspecto gerou, segundo relata Boaventura, uma série de problemas junto ao Ministério da Educação.

Então, o que que ocorria? A psicanálise começou a ser estruturada, tá certo?, dentro da conceituação da universidade livre de Nova York. Que era a Universidade Livre do Brás. E isso daí dava uma imagem que nós nunca tivemos. De... uma... oficialização. Que tava universidade... Porque realmente nós não tínhamos nem parâmetros!

Temos, portanto, um modelo de formação bastante novo e ousado, na medida em que acontece na contra-mão da ordem estabelecida pelo regime militar — a “revolução redentora”, tal como lembrada por Boaventura. Tal modelo, acredito, extrapola e muito o âmbito da organização institucional. Ele não pode ser dissociado da própria construção do saber no CADEP, que era guiada por uma insubordinação tanto em relação aos lugares de poder quanto em relação às verdades inquestionáveis.

Olha essa é uma coisa que eu gostaria que você levasse muito em consideração... que era o que me estimulava a continuar com o CADEP. Ninguém é dono da verdade e muito menos da cultura, tá certo? Não importa que... o iniciador de um movimento científico, educacional seja um picareta [referindo-se aos casos jurídicos que chegavam ao seu conhecimento]. Num determinado momento, mesmo esse movimento distorcido se torna abrangente, coerente e profundo. Então essa história de elitização: ah porque eu fiz na Sociedade Brasileira de Psicanálise... eu fiz com Deus... é uma hipocrisia social!

Mas olha, acredite. A maior parte do pouco que eu sei, eu devo a esse... sentimento de liberação, de busca, de pesquisa, de procura. Não aceite nada que venha quadradinho, embrulhadinho, bonitinho! Desembrulhe! Reveja o que que é. Então você veja que era uma escola muito atuante e atual! Entendeu? Muito atuante e atual! Era uma coisa assim fora do comum!

Nós sempre aprendemos mais. E cada um de nós aprende de um jeito, de uma forma e por algum método pessoal. Então essa história de que ah... a Sociedade Brasileira [de Psicanálise] é purista. Não é nada!

Neste sentido, o estilo experimental do CADEP era oficializado nas aulas e em todo o curso.

A formação enfatizava o caráter prático da aprendizagem, com teatralização de doentes e terapeutas, com convite ou contratação de pessoas que se submetiam a experimentos e/ou intervenções terapêuticas diversas<sup>61</sup>. O próprio título oferecido de “Prático em Psicanálise” já apontava isto.

Também os debates com material escrito enfatizavam freqüentemente acontecimentos cotidianos e reportagens de jornais. No material por mim acessado há uma coleção de duzentas e trinta páginas de reportagens de jornais divididas nos seguintes temas: violência no mundo, política, tóxicos, educação, medicina (dúvidas), medicina (mercantilização), polícia (arbitrariedade), religião (renovação).

Além disso, enfatizava também o caráter experimental da própria teoria psicanalítica, o que abria muitas possibilidades de entrelaçamentos com outras propostas terapêuticas, geralmente não reconhecidas nem pelas corporações tradicionais de psicanálise, nem pelas de medicina, nem pelo mundo acadêmico cientificista.

Enquanto cita os vários experimentos realizados no CADEP, Boaventura apresenta sua visão da psicanálise como uma ciência que descortina a verdade da primazia do instinto de sobrevivência e da força da sexualidade, contrapondo isto à formação moral dos padres e pastores.

É possível desde já adiantar uma hipótese.

---

<sup>61</sup> As intervenções relatadas por Boaventura incluem, para além daquelas de inspiração freudiana mais ortodoxa, outros estilos e propostas teóricas como, por exemplo, simulações de cultos afro-brasileiros (visando seguir as crenças do paciente), experimentos com comidas e mulheres (visando comprovar a primazia da sexualidade na formação do indivíduo), ou ainda ênfase na coexistência e complementaridade de propostas terapêuticas variadas, como psicodrama, nudoterapia (terapia da nudez), hipnoterapia, reflexologia, terapia psico-somática, terapia de impacto da realidade, eletroterapia (possuíam uma máquina de eletroterapia), dentre outros.

Parece haver uma diferença de enfoque social para a psicanálise entre Boaventura e Heitor. Em Boaventura e no CADEP, vê-se ainda uma luta social que se identifica com o combate às elites tradicionais (um certo ar de contracultura tão característico da década de 1970 no Brasil) e defesa dos oprimidos (lembrar seu projeto voltado para os desempregados), assim como uma preocupação com a renovação das formas instituídas de poder (daí a Universidade Livre e as assembléias deliberativas).

Em Heitor e na SPOB, esta preocupação social parece aliar-se bem com uma visão individualizada das questões sociais. Trata-se aqui não apenas de direcionar a psicanálise para o tratamento do povo e para as resoluções dos problemas cotidianos, mas de difundir a psicanálise ao máximo, como um mecanismo individual de transformação do sujeito e, com isso, de transformação social. Vale lembrar aqui a máxima do pietismo, que reflete uma dobra histórica importante do protestantismo: “converta-se o homem e a sociedade se transformará”. É provavelmente por este caminho que Heitor parece preocupado menos com o estilo de poder institucional que é exercido na SPOB do que com a grande difusão que esta instituição pode e deve alcançar.

Sobre isto ainda mais um ponto: deve-se lembrar que as instituições criadas pela SPOB se tornaram autônomas — como planejado, segundo conta Heitor —, o que nos remete à primazia da lógica difusionista para a psicanálise, em detrimento de lógicas corporativistas, centralizadoras e mercantilistas. Neste sentido, se há uma lógica da acumulação financeira, ela não remete necessariamente a uma exploração anti-ética, como é freqüentemente difundido no senso comum não-evangélico. Pelo contrário, ela parece girar em torno desta lógica anterior da difusão do saber psicanalítico enquanto um fator por si só benéfico ao meio cristão.

Passemos então a analisar a SPOB e os discursos de Heitor Antônio da Silva.

## **9.2 A perspectiva institucional, psicanalítica e religiosa de Heitor Antônio da Silva**

Antes de qualquer análise é importante lembrar que o grupo de docentes da SPOB é marcado por uma grande heterogeneidade. Assim, os esforços de compreensão que apresento aqui não visam abordar a instituição como um todo, mas tão somente analisar alguns dos circuitos discursivos de construção da psicanálise que nos ajudam a compreender melhor a perspectiva de Heitor. É em torno deste que apresentarei os modos de relação psicanálise-cristianismo.

Para analisar esta relação é preciso ter claro o modo como se diferenciam, no discurso de Heitor e de outros docentes da SPOB, o plano individual e o sócio-institucional. Mais do que uma estratégia política e jurídica (e certamente também o é), tal diferenciação vai ao encontro dos modos protestantes de intimização e individualização da relação com o plano divino. Assim, se foi possível, na segunda parte desta tese, explorar as questões institucionais da SPOB, é preciso ter claro agora que o enfoque será realocado para o plano individual, isto é, para a pessoa de Heitor, tal como ele mesmo adverte em suas entrevistas. Observa-se nele — tal como em Pfister, em Odon Ramos, em Rubem Alves — uma visão distintiva entre o plano íntimo, individual, da religião e o plano coletivo, institucional e eclesiástico. Da mesma forma, observa-se uma função para a psicanálise em cada um desses planos da religião.

Proponho aqui dividir as análises em quatro eixos temáticos: as formas de relação entre a SPOB e a perspectiva protestante; as formas de produzir o sujeito, a liberdade e a sublimação consciente e a despossessão subjetiva; a relação que faz da psicanálise com a educação e com o conhecimento; e, por fim, as formas de produção mundano-divino na relação entre a psicanálise e a Bíblia.

No plano institucional, a SPOB contou com uma importante participação de líderes religiosos para a difusão dos cursos, ao mesmo tempo que enfrentou fortes críticas da mídia, dos conselhos e das sociedades de psicanálise e processos jurídicos referentes a sua prática de

uma “falsa psicanálise” vinculada à Bíblia. Aqui, a associação é inter-institucional (mas não propriamente denominacional).

É uma estratégia política de difusão da SPOB, ao mesmo tempo que uma dissociação é operada sistematicamente no plano teórico e didático. Vale dizer que, ao longo de minha pesquisa, esta sistematicidade dissociativa permaneceu enrijecida em função das tensões jurídicas deste período, dificultando e até inviabilizando alguns contatos.

Em resumo, há, por um lado, uma dissociação sistemática entre psicanálise e religião enunciada e praticada pela instituição — ou pelo menos há um grande esforço neste sentido, de tal forma que a um dado movimento de aproximação psicanálise-religião segue-se freqüentemente uma ressalva ou advertência dissociativa.

Por outro lado, há também entre os sujeitos da pesquisa e os textos lidos, uma associação freqüente entre psicanálise e religião, quando tomada como um percurso pessoal — percurso este legitimado como independente da SPOB e independente até mesmo das instituições religiosas. Este percurso pessoal pôde ser encontrado nos discursos de alguns docentes e em muitos sujeitos cristãos-protestantes com os quais tive contato (da SPOB ou de outras instituições de formação em psicanálise ou em psicologia).

Trata-se certamente de uma dobra cultural mais ampla de intimização e de polarização indivíduo-sociedade que vemos consolidar-se no Brasil a partir da década de 1970. Neste sentido, ela pode ser encontrada nos mais diversos nichos sociais cristãos ou não. Penso, entretanto, que esta dobra encontra guarida na cosmologia e na vida religiosa protestante, potencializando-se de modo específico neste meio.

É importante que se tenha claro que, entre os alunos da SPOB, há também uma diversidade de lugares e posturas acerca da religião (do fundamentalismo cristão ao ateísmo), de percursos profissionais, de classe econômica etc. Da mesma forma, são diversos os motivos apresentados como justificativa para investir na formação em psicanálise e, mais

especificamente, nos cursos de curta duração. O investimento na psicanálise e a escolha da instituição formadora devem ser vistos como temas que, ainda que não sejam distintos, possuem suas especificidades. Observa-se mais freqüentemente entre os alunos a busca por uma profissionalização carregada ao mesmo tempo de prestígio social, de função econômica e de recurso de auto-conhecimento. Deve-se lembrar que a formação em psicanálise foi historicamente vinculada à graduação em medicina ou em psicologia, o que a torna muito mais demorada e custosa, principalmente para aqueles que não se vêm trilhando o caminho das universidades públicas — um caminho considerado secularizado.

Mais especificamente, o investimento de fiéis cristãos nestes novos cursos de psicanálise só pode ser melhor compreendido se levarmos em conta alguns aspectos do processo contemporâneo de transformação do campo religioso ocidental em direção aos aspectos mundanos e à interioridade subjetiva. Uma das conseqüências deste processo no Brasil é o investimento cada vez maior em diferenciar os fatores espirituais (religiosos) e os fatores mentais (psicológicos), respectivamente atribuídos ao *espírito* e à *alma*. Teríamos assim, desde o discurso de Boaventura, um esforço integralista de compreensão da vida cotidiana, da saúde e da doença como algo do tipo bio-psico-socio-*espiritual*, tanto quanto um outro esforço também integralista, mas mesclado com um englobamento: um englobamento do plano bio-psico-social (mundano) pelo plano religioso (divino).

### 9.2.1 Sujeito, Liberdade e Desposseção Subjetiva

No plano teórico-conceitual, observa-se em vários momentos a centralidade da sublimação consciente, uma visão bastante familiar à história do campo psicanalítico, seja em suas vinculações com os movimentos higienistas da primeira metade do século XX, seja em seus entrelaçamentos com as teorias marxistas da década de 1970, seja ainda nas variações psicanalíticas da *ego psychology*, atrelada à relação entre consciente e pré-consciente e ao primado do ego e do livre-arbítrio, tão capilarmente enraizados nas formações culturais norte-

americanas (Cf. ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 171). Inúmeros textos de docentes e formados da SPOB apontam para esse primado da sublimação como uma forma de ascese.

Mas observa-se também um movimento crítico e um tanto mais romântico em direção ao inconsciente, à flexibilização da consciência moral e à desconstrução de paradigmas. Este movimento, por sua vez, pode ser claramente encontrado sempre que se trata das posturas institucionais eclesiais pautadas na moral rígida de pastores e cristãos conservadores.

Há assim um duplo caminho para a consideração da liberdade. No primeiro, trata-se de enfatizar o fortalecimento da consciência moral, um recurso de grande valor para o enfrentamento e transformação das questões sociais mais amplas e para o tratamento dos indivíduos atordoados numa sociedade patogênica. No segundo, trata-se da ênfase na flexibilização da consciência moral e na melhor preparação do sujeito para lidar com as questões subjetivas inconscientes, um recurso direcionado freqüentemente aos pastores conservadores, mas também, tal como no anterior, às pessoas em geral.

Entre os docentes da SPOB pode-se observar ênfases mais sistemáticas em um ou outro percurso psicanalítico. Se observarmos, por exemplo, aqueles voltados para a relação entre psicanálise e direito, tal como o discurso de Chaia Ramos (RAMOS, 2001), veremos uma continuidade da seqüência lógica de Odon Ramos.

Se uma criança começa a mostrar sinais de um desenvolvimento indesejável, se tornar mal-humorada, indócil e desatenta, o pediatra e mesmo o médico da escola nada poderão fazer por ela, mesmo se a criança apresenta sintomas neuróticos claros, como nervosismo, perda de apetite, vômitos ou insônia. Um tratamento que combine a influência analítica com medidas educacionais, levado a efeito por pessoas que não se envergonhem de interessar-se pelos assuntos próprios do mundo da criança, e que compreendam como orientar a vida mental de uma criança, pode ocasionar duas coisas ao mesmo tempo: a eliminação dos sintomas neuróticos e a reversão da mudança de caráter que havia começado.(...) Além disso, voltando à nossa questão do tratamento analítico dos neuróticos adultos, mesmo aí não esgotamos todas as linhas de abordagem. *Nossa civilização nos impõe uma pressão quase intolerável e exige um corretivo.* Será demasiado fantástico esperar que a Psicanálise, apesar de suas finalidades, possa estar destinada à tarefa de preparar a humanidade para tal corretivo? Talvez mais uma vez um norte-americano tenha a idéia de gastar algum dinheiro para que os *'assistentes sociais'* do seu país sejam formados analiticamente e para transformá-los num grupo de

auxiliares a fim de combaterem as neuroses da civilização (RAMOS, 2001, p. 135 — grifos do autor).

Percebe-se nestes docentes todo um conjunto de conexões entre a sublimação consciente, a formação psíquica das neuroses, a educação e a transformação da sociedade, de tal forma que, quanto mais difundida a psicanálise em sua teoria e em sua prática, maior a possibilidade de transformar os sujeitos e, conseqüentemente, a vida social.

Na perspectiva mais específica de Heitor, esta questão parece equacionada sob a forma de um equilíbrio entre a consciência e o inconsciente, o que não o impede de usar cada variação (a mais ‘normalizadora’ ou a mais ‘libertadora’) conforme as frentes de batalha que enfrenta historicamente: a resistência conservadora no meio religioso, a versão ‘libertadora’; e para visão, tão legitimada no meio protestante, de uma sociedade patogênica, desestruturada e moralmente abalada, a versão ‘normalizadora’. Não se trata, entretanto, de duas psicanálises, mas sim de uma seqüência complementar.

Historicamente, a psicanálise carrega consigo este duplo movimento, podendo-se também observá-lo no pensamento de Pfister. A diferença está aqui nos modos de operar as ferramentas psicanalíticas em torno da sociedade e da intimidade individual.

Mas estes modos históricos podem compor discrepâncias explícitas. Se pensarmos, por exemplo, na variação apresentada por Rubem Alves, veremos uma relação com as questões sociais que passa não por um fortalecimento da consciência moral, mas por uma conexão direta com os sonhos, os desejos e os defensores destes, os profetas. Neste sentido, a variação que Heitor apresenta para as questões sociais parece mais próxima daquela oferecida por Odon Ramos ou pela psicanálise de Pfister — ainda que Heitor e os demais docentes com quem conversei demonstrem um desconhecimento das obras destes autores.

Num texto de introdução ao “Código de Ética do Profissional Psicanalista da SPOB”, Heitor reafirma a importância da “consciência moral” como ferramenta indispensável à orientação da prática do psicanalista.

Para que haja conduta ética é preciso que exista o agente consciente, isto é, aquele que conhece a diferença entre bem e mal, certo e errado, permitido e proibido, virtude e vício. A consciência moral não só conhece tais diferenças, mas também reconhece-se como capaz de julgar o valor dos atos e das condutas e de agir em conformidade com os valores morais, sendo por isso responsável por suas ações e seus sentimentos pelas conseqüências do que faz e sente. Consciência e responsabilidade são condições indispensáveis da vida ética.

Esta aposta numa consciência moral como ferramenta básica da prática psicanalítica permite compreender melhor o caráter normativo do código de ética da SPOB, bastante diferenciado das discussões sobre ética presentes nas sociedades tradicionais — mais voltadas para as discussões conceituais em torno da estruturação inconsciente do desejo e do sujeito.<sup>62</sup>

A complementaridade com aquela forma ‘libertadora’ está na consideração da autonomia psíquica do indivíduo. É somente diferenciando adequadamente entre o bem e o mal que o sujeito pode também olhar adequadamente para si e para os seus desejos. E isto implica também diferenciar as questões espirituais daquelas da alma e das neuroses. Para Heitor, os pastores que espiritualizam tudo confundem freqüentemente seus desejos neuróticos com forças diabólicas e não se permitem trabalhá-los. Neste sentido, Heitor atribui a si uma tarefa de difundir a psicanálise entre os pastores como forma de torná-los mais atentos a si mesmos e às questões subjetivas dos cristãos de suas congregações.

No caso que gerou a elaboração do código de ética, Heitor fala dos dois pastores como pessoas extremamente rígidas em suas condutas morais. E parece ser uma constante nos discursos de Heitor a relação entre rigidez moral e desvio moral. Para Heitor, quanto mais rígido o sujeito, menos preparado ele está para enfrentar os seus próprios desejos e vencê-los.

Ou seja esses pastores que são os... os cultos pregando. Falando contra relações maritais antes do casamento. Mas eles mesmo... eles mesmo tiveram! E alguns deles continuam tendo! Casos com... até com suas ovelhas! De vez em quando explode um e outro... Tá? E não deveria, mas acontece. E só acontece porque eles acham que são semi-deuses e esquecem de que são homens. Que são levados pelo instinto, pelo princípio do prazer. A cada fragilidade que eles têm estão mais vulneráveis a passar um pente na coitada

---

<sup>62</sup> Vale lembrar o contexto em que foi criado o código de ética da SPOB: os “desvios morais” de dois pastores alunos da SPOB na Bahia, que mantiveram relações sexuais com suas pacientes, também elas cristãs evangélicas.

da ovelhinha. E quantos já o fizeram! E esses caras têm um discurso... robusto quanto aos pensamentos! “Vocês não podem pensar assim!” “Vocês não podem agir assim!” E em algumas denominações... “Não podem, tem que ter mais... vestir-se recatadamente!(...)” Esses caras estão falando o tempo todo dos pavores e dos íntimos... das coisas íntimas deles! Então eu queria fazer com que essa gente visse! Pombas! Esse ser humano que está sentado lá embaixo te ouvindo... é gente!

Neste sentido, observa-se uma forma de relação entre verdade, vontade e interioridade na qual a verdade de si é associada à *vontade livre* do indivíduo. O tema da liberdade, atrelado à instância da consciência e da razão, estende-se aqui para a dimensão da vontade e aparece também na introdução de Heitor ao código de ética da SPOB.

A vontade é esse poder deliberativo e decisório do agente moral. Para que se exerça tal poder sobre o sujeito moral, a vontade deve ser livre, isto é, não pode estar submetida à vontade de um outro nem pode estar submetida aos instintos e às paixões, mas, ao contrário, deve ter poder sobre eles e elas. O campo ético é, assim, constituído pelos valores e pelas obrigações que formam o conteúdo das condutas morais, isto é, as virtudes. Estas são realizadas pelo sujeito moral, principal constituinte da existência ética.

O trecho acima citado apresenta-nos uma equação entre ética, consciência e vontade livre, na qual se observa um deslocamento estratégico: a problematização da liberdade não está mais na relação consciente *versus* inconsciente, mas sim na relação “vontade livre” *versus* “vontade submetida”. A liberdade de escolha e a supremacia da consciência continuam sendo o eixo central de construção da pessoa. Entretanto, elas estão agora atreladas a uma outra lógica, de tal forma que para libertar a consciência é preciso também olhar com mais atenção para si e libertar a vontade. Esta é a função da psicanálise no meio religioso: promover a liberdade do sujeito frente a seus instintos e neuroses.

É também importante ressaltar que a “vontade livre” está diretamente associada à consciência moral, ou seja, à capacidade de diferenciar “entre bem e mal, certo e errado, permitido e proibido, virtude e vício”. A esta relação vontade-consciência acrescenta-se ainda uma interioridade (alma ou psique) mundanizada como *locus* da normalidade e da vida moral/relacional. Heitor levanta para o meio religioso a necessidade de considerar esta mundanidade da alma e as armadilhas que a constituem.

A família ocupa um lugar central aqui, sendo o campo por excelência onde esta estruturação inconsciente do sujeito (e de suas patologias) irá acontecer. Neste sentido, todo o processo de estruturação do sujeito (as fases de desenvolvimento da sexualidade infantil, o Complexo de Édipo, a formação do superego e dos mecanismos de defesa do ego etc.), assim como os quadros psicopatológicos (violência, homossexualidade, neuroses obsessivas, fobias, perversões, tendência à mentira e outros) têm como cenário central a vida familiar, de tal forma que as intervenções visam tanto a clínica psicoterápica quanto as campanhas civilizatórias de educação familiar.

### 9.2.2 Psicanálise, Verdade, Conhecimento e Educação: as bases lógicas e cosmológicas para um projeto expansionista

A relação entre a vontade individual (“livre” ou “submetida”) e a consciência moral parece compor aqui o pano de fundo das possibilidades interventivas da psicanálise. É aí que está a conexão entre os investimentos sociais/institucionais e os investimentos pessoais/íntimos. Em ambos a ‘tomada de consciência’ ou o ‘conhecimento’ da psicanálise já oferecem, em si mesmas, ferramentas importantes de ‘libertação’ da vontade individual em relação aos instintos e às neuroses. Este é um fator importante também para se compreender o caráter expansionista da SPOB.

Minimamente, para Heitor, a inserção de pastores nos cursos de psicanálise já indica um olhar mais atento a si mesmo e, além disso, uma aprendizagem que oferece a estes pastores uma maior condição para libertarem a vontade e consolidarem uma relação saudável (o que é diretamente ligado à virtude moral) com seus desejos inconscientes.

Assim, esta forma de construção verdade-vontade-interioridade encontra-se diretamente ligada a uma formação centrada na difusão de conhecimentos. Ainda que esta formação possua também uma prática clínica supervisionada e uma análise didática, é marcante o fato de que a difusão e a facilitação da aprendizagem sejam os eixos centrais da SPOB.

Eles [os pastores] vieram parar onde eu queria que eles parassem. Compreendessem, estudassem e se modificassem. Se iriam exercer a psicanálise ou não... isso é um problema secundário pra mim! Eu queria que eles conhecessem... e a partir daí difundissem. E levassem para outros.

É preciso que se tenha claro o quanto esta aposta no primado do ‘conhecimento’ remete ao mesmo tempo a um modo de produção da verdade de si e a um modo de investimento político-social especificamente cristão. Há aqui uma relação intrínseca com a forma cristã de produção do mundo e da relação mundano-divino e que nos remete aos primórdios do cristianismo: a verdade em si não é apenas algo *que o sujeito alcança* (uma visibilidade própria aos regimes de verdade-constatação); ela é também algo *que alcança o sujeito*, que o atinge e o transforma (uma visão espiritualista, própria aos regimes de verdade-prova cristãos e que nos remete aos primórdios do cristianismo, como vimos na unidade anterior).

Eis aí uma outra questão que deve ser bem esclarecida: não se trata de compor misticamente ou magicamente o plano mundano objetivo, mas sim de estabelecer um fio condutor individuado, íntimo ao sujeito, que vai da alma ao espírito; e este fio é a ‘verdade’, por mais mundanizada e objetivada que ela seja. Tal como Pfister faz ao aproximar Freud de Deus — afirmando que “quem está com a verdade está com Deus” —, Heitor também o faz em relação à psicanálise, enquanto verdade que necessariamente está em sintonia com Deus, posto que, para ele, duas verdades não podem se contradizer.

É neste sentido que Heitor alia a verdade da psicanálise a um projeto de libertação que vai necessariamente ao encontro de Deus, ou melhor, ao encontro da verdade-vontade de Deus.

Também como em Pfister, o eixo central da vida do sujeito não está em seu desamparo ou em sua desposseção subjetiva, mas sim em sua condição moral e em sua sublimação consciente.

É em torno destas duas noções-eixo que Pfister faz girar o restante (a desposseção, as neuroses, as pulsões, a educação etc.); e assim também em Heitor e em seus projetos para os pastores.

Vale explorar agora um pouco mais a hipótese lançada no final do último tópico sobre o CADEP: as transformações religiosas do final do século XX no protestantismo permitiram um tipo de difusão bastante específico da psicanálise. Por um lado, esta difusão relaciona intimamente uma realização individual e uma ascese religiosa. Por outro lado, ela visa uma transformação individual em larga escala como a via para uma transformação social mais ampla. Voltamos à máxima pietista já citada.

Tal influência permite entrelaçar sem grandes embaraços uma proposta missionária para a psicanálise, uma ascese religiosa individual e uma prática de inserção no mercado de trabalho em busca do sucesso profissional.

Como consequência direta disto, o papel da formação assume aqui um sentido diferente. Não há, por exemplo, a mesma discussão observada em muitas escolas psicanalíticas acerca do que vem a ser a educação, a aprendizagem e a incorporação da psicanálise. No caso da SPOB, trata-se de um percurso no qual as ascèses centradas no inconsciente ou no desejo (como aquelas kleinianas ou lacanianas) parecem ocupar um lugar lateral na formação do psicanalista, girando agora em função da difusão do conhecimento e da “tomada de consciência” que esta difusão implica.

Neste sentido, a estratégia de tornar a psicanálise conhecida pelo maior número de pessoas assume um lugar central na SPOB, numa aposta ora mais ora menos explícita de que este conhecimento das teorias freudianas gere um investimento transformador nos formandos e em suas práticas cotidianas.

Mas não adiantava eu chegar e dizer: olha você faz um curso... faz um curso, leia e estude... E vão dizer: mas por que? Que vantagem eu levo nisso? É sempre assim! Nessa sociedade contemporânea as pessoas só se... se abraçam, abraçam alguma coisa nessa ótica: e o que que eu levo com isso? Que vantagem? E eu vi logo. Não basta... não bastaria oferecer o conhecimento psicanalítico aos pastores. Eles não se interessariam! Até porque a religião parte do pressuposto de que eles tem o domínio de todas as coisas. A religião espiritualiza tudo! Resolve tudo com Bíblia e orientação.(...) Eles acham que resolvem. Então não adiantava chegar pra essa gente e dizer: olha, vocês precisam conhecer a psicanálise... pra poder conhecer o homem como ele é. Né? Se chamar eles não iriam. Mas no momento que oferecesse um curso de

formação em psicanalista e chamasse para fazer a formação... e eles poderiam se tornar psicanalistas, eles iriam... é... visualizar uma possibilidade: puxa, vou virar doutor! Eu vou virar o doutor fulano de tal! Ainda que psicanalista não seja doutor.(...) Mas os.. esses pastores: pô... vou me tornar psicanalista! É uma profissão! Posso ganhar um dinheiro, melhorar de vida... Aí eles tiveram o interesse! Só que por esse... por esse interesse eles vieram pra dentro da psicanálise. Foram estudar a psicanálise! Certo?

A mesma lógica que serve de base para este projeto alia-se também àquela do projeto mais amplo, voltado para as questões sociais, em torno de uma sociedade cada vez mais violenta e cheia de patologias.

Também esta visão da sociedade não pode ser desvinculada daquele mundo imperfeito cristão que deve ser continuamente melhorado por um homem tomado agora como indivíduo-no-mundo.<sup>63</sup> É esta dobra protestante de um homem-no-mundo que deve continuamente voltar-se para o mundo — e não para uma “fuga do mundo”, como pensam muitos psicólogos e psicanalistas e cientistas sociais no mundo acadêmico secular — que potencializa agora uma difusão da psicanálise.

Tal difusão, por sua vez, passa a ser majoritariamente encarada pelos novos cursos didáticos como uma necessidade social urgente; uma medida profilática e terapêutica de larga escala; um verdadeiro movimento missionário de psicanalização da sociedade.

### 9.2.3 O Mundano e o Divino entre a Psicanálise e a Bíblia na perspectiva de Heitor

Mas a proximidade que apresento aqui entre os projetos de Heitor (e da SPOB) e a visão cristã protestante não implica, como já disse, uma boa relação com o meio eclesiástico conservador. Pelo contrário, se lembrarmos que a visão de transformação social deste protestantismo passa pela conversão religiosa mais do que pela política social, veremos um quadro bélico formar-se rapidamente. No protestantismo conservador é a Bíblia — e não uma outra (falsa-)verdade qualquer — a única via real de transformação do indivíduo e da sociedade.

---

<sup>63</sup> Vale lembrar que este indivíduo-no-mundo, tal como propõe Dumont (1985, p. 63), é a marca deixada por Calvino em nossa sociedade moderna.

Esta visão cristã conservadora constitui fortes barreiras a todas as variações científicas de maneira geral (“psi” ou não), estabelecendo com aquelas mais abertas à ciência campos tensos de acusações dentro do meio cristão. E as formas de enfrentamento que os profissionais encontram em relação a ela são muito semelhantes. Trata-se, em linhas gerais, de conceber a verdade científica como *uma das* revelações de Deus ou, em outras palavras, trata-se de defender que Deus não se revela apenas na Bíblia, mas também em toda e qualquer expressão da verdade, seja ela científica ou religiosa. Claro que também aqui há pelo menos três variações de movimentos discursivos: os que defendem, além da Bíblia, apenas a ciência objetiva, materializada ou positivista, resultante da racionalidade mundanizada e radicalmente dissociada do plano divino (neste incluem-se, por exemplo, alguns discursos da neurociência e da medicina legal); aqueles que defendem uma concepção mais aberta de ciência, incluindo aí aquelas psicológicas e psicanalíticas (e mesmo a parapsicologia); aqueles que não utilizam apenas a ciência tradicional e a Bíblia para conceberem a verdade, abrindo-se geralmente para as variações holistas e neo-românticas.

Os discursos de Heitor parecem ir ao encontro da segunda variação, oferecendo um conjunto lógico coerente e extremamente diversificado, para o qual me direciono agora. Em virtude da riqueza e diversidade de caminhos possíveis, proponho mais uma vez explorar apenas alguns temas; quatro, especificamente, tornaram-se mais claros e relevantes, para mim, ao longo das conversas com Heitor sobre a Bíblia e a cosmologia cristã: a passagem de uma totalização a uma complementaridade na relação entre os regimes de verdade-prova e de verdade-constatação; as formas de relação da Bíblia com o mundo (o criacionismo e os limites da ciência; os milagres e os limites mundanos de Deus); o diagnóstico diferencial; e, por fim, a indissociação englobante dos dois planos.

*Sobre a complementaridade entre verdade-prova e verdade-constatação*

Em linhas gerais, esta questão nos remete para os modos como a relação ciência-religião opera uma descentralização da Bíblia e, ao mesmo tempo, uma descentralização da verdade-prova que ela implica para compor um jogo de complementaridades entre os regimes de verdade-prova e de verdade-constatação. É da relação mundano-divino que se trata aqui, mas uma relação específica, que se propõe atrelada ao mundo desencantado, objetivo e materialista da ciência — ou, pelo menos, de um certo modo bastante moderno de pensar a ciência.

Em linhas específicas, esta questão nos remete aos modos de entrelaçamento psicanálise-cristianismo e alma-espírito que Heitor opera em seus discursos. Além disso, ela nos ajuda a compreender a postura “ortodoxa” de separação psicanálise-cristianismo que constituiu a SPOB desde a sua separação da ABPC. Começemos por este último aspecto.

Como já foi dito, Heitor e os demais membros da SPOB são categóricos em dissociar psicanálise e religião, como dois planos que remetem a especialistas diferentes (um da psique, outro do espírito) e envolvem estratégias de atuação incompatíveis (uma não-diretiva e sem uma concepção de homem prévia, outra diretiva e com uma indispensável concepção de homem).

Bom, a SPOB... nunca foi uma sociedade de pastores. Ela nunca inseriu princípios religiosos nes... no seu processo de formação. E não há como inserir! Não há como inserir! Porque a religião diz respeito a uma questão espiritual, e a psicanálise diz respeito à questão mental. E não... não trabalha... O efeito... A eficácia de uma não depende de uma exclusão da outra. O indivíduo pode ser o melhor religioso do mundo e neurótico! Ele pode ser até psicótico! Ele pode ser também um cara hiper-sadio... sem neurose alguma, não é? Melhor ainda, nunca teve uma estrutura psicótica. Não é nem borderline, nem problema comportamental, ou seja, ele é um côco em termos de saúde mental e... religiosamente falando ele tem suas dúvidas. Ele tem suas inquietações. Ele não sabe o que vai acontecer com ele no momento em que ele morrer. Se ele vai pro céu, se ele vai pro inferno. Porque essa é uma questão religiosa. Dos evangélicos e dos católicos!

Há, portanto, uma dissociação quanto aos princípios lógico-cosmológicos, que só pode ser compreendida quando levamos em conta a forte dissociação feita entre os planos mundanos (físico, psíquico, social) e o plano divino (espiritual).

Nos discursos de Heitor a religião, enquanto instituição social, não se confunde com a teologia e com o plano divino — tal como observamos também em Rubem Alves e em Odon Ramos Maranhão. Tendo ela uma função social, mundana, seus líderes precisam também conhecer o ser humano em sua singularidade psíquica mundana. Para tanto, precisam conhecer a psicanálise.

Então a psicanálise ela é importantíssima pra isso. É importante para os religiosos que ficam aí nos cultos das igrejas... evangélicas ou católicas... ou das mesquitas ou dentro da... das sinagogas, dizendo coisas... dizendo bobagem! Que eles são unilaterais! É a ótica apenas religiosa. Ele tá com a Bíblia, com a Torá, com o Alcorão nas mãos dizendo o que é. Mas essa Bíblia, ou Torá ou Alcorão não diz como o homem é! Certo? Não tem uma perspectiva de lá pra cá. É só daqui pra lá! Espiritualizam tudo! Então tem formas mágicas, fórmulas mágicas para resolver todos os problemas da humanidade. E poxa vida! Então... então o grande... a coisa de maior... de maior fracasso na terra é a religião! Porque ninguém resolve nada! E no entanto todo mundo corre pra ela. Só que ela... Há um equívoco! Ela é pra... pra resolver o problema espiritual. De cada um! Individualmente!(...) E se numa igreja tiver quinhentas pessoas, essa mesma... esse mesmo princípio de fé, essa mesma teologia vai resolver o problema dos quinhentos de maneira diferente. Mas quem lidera, quem prega, quem discursa e quem escreve teologia e eclesiologia parte do pressuposto de que a coisa é nivelada. E não é! Então esses religiosos precisam entender a psicanálise... pra poder entender o ser humano. Praticar uma religião... humana.(...) Quem pensa que ela foi criada só por causa do... que elas foram criadas só por causa de um problema religioso está... está equivocado. A religião está... ela é tão antiga na... na humanidade quanto a constituição. E por que? Porque ela é uma necessidade! É uma necessidade para o homem na sociedade! A religião faz parte do bojo dos mecanismos superegóicos. E dentre esses elementos do superego, a religião é a coisa mais forte! Não é escola não! É religião!

É justamente esta dissociação teórico-clínica sistematizada tanto na via científica quanto na via teológica que parece marcar a diferença entre a SPOB e as instituições que a antecederam — o CADEP e a ABPC. Nestas, a visão cristã e a prática pastoral não eram contrapostas de modo explícito e sistemático à psicanálise, mas sim associadas como práticas conciliáveis e complementares. Ainda que Boaventura enfatizasse várias vezes a necessidade de dissociar a psicanálise da prática pastoral, vale dizer que o caráter aberto e experimental do CADEP abria

várias possibilidades para o entrelaçamento destes dois campos, o que pode ser observado nos discursos dos formandos.

Voltamos àquela visão radicalmente desencantada e materializada da ciência, já exposta nos tópicos anteriores, que atravessa os mais variados discursos cristãos. A psicanálise aproxima-se mesmo de uma visão desprovida de concepção de homem, (o que lembra, em certa medida, até mesmo os discursos de Lacan). Trata-se na psicanálise de dissolver ou desconstruir as idéias de homem, as quais, no entanto, deverão ser re-estabelecidas em uma ordem diferente, moral-religiosa. Eis aí, segundo Heitor, uma das principais contribuições da psicanálise à religião.

Porque a psicanálise ela não tem um homem pré-concebido. A psicanálise não tem um homem idealizado. A religião tem. Ou melhor, as religiões têm. De certa forma alguns segmentos da filosofia também. Todas as instituições pressupõem um homem idealizado! E não tem nada que tá errado! É assim que tem que funcionar as coisas, não é? Mas a psicanálise não! A antropologia não! A antropologia também tem um homem... no seu tempo, na sua história, no seu contexto, nas suas possibilidades. Então ela não diz “o homem estava errado”, “o homem hoje está certo”, “o homem precisa melhorar... evoluindo nessa ou naquela direção”. Ela não... Ela não tem esse... essa pretensão. Ela não é uma ciência crítica, diríamos, do comportamento do homem no momento. E sim que estuda, que levanta, que... enfim, pesquisa, que especula... e oferece... ao... às outras ciências que são executoras das situações esse material para que se utilize, para modificar ou não esse homem para conduzi-lo. A psicanálise a mesma coisa. Mas enquanto uma visa a presença do homem na sociedade que é a antropologia na história... a outra visa o homem em relação a ele mesmo, o seu interior, ou seja, as suas questões existenciais. Que ele pode estar por fora visto como sendo maravilhoso... Pela sociedade como algo tremendamente útil e por dentro ele tá querendo se matar. Tá infeliz. E isso é do que se ocupa a psicanálise.(...) Eu que era conhecedor das duas coisas disse: poxa, é a hora de eu levar isso para os pastores e padres.

Esta concepção da psicanálise destituída de moral e de visão de homem ocupa um lugar estratégico na forma como Heitor pensa a Bíblia e a relação mundano-divino, como veremos logo adiante.

Na SPOB, tal como apresentada por Heitor e pelos demais docentes com quem conversei, ainda que estes dois planos da verdade científica e da verdade religiosa sejam vistos como complementares, eles não são construídos como conciliáveis, na medida que a

complementaridade é referente ao pertencimento a planos distintos da realidade (psíquico e espiritual) e não aos discursos teórico-conceituais e teológicos. Isto constitui uma base não apenas científica, mas também religiosa para o caráter “ortodoxo” da psicanálise oferecida na SPOB. Uma cosmologia que dissocia ela mesma os planos da existência, juntando-os apenas naquela perspectiva divina que extrapola a ciência.

Do ponto de vista daquilo que eu creio meu problema espiritual está resolvido. Mas meu problema existencial, mental, afetivo, minhas angústias, minhas amarguras e até meu extremo de depressão, se por ventura existir. Existisse! Porque essas coisas graças a Deus não existem em mim. Porque eu sou relativamente... sadio! Não é? Ou parcialmente só neurótico. Embora tenha a minha questão religiosa absolutamente resolvida. Pela minha ótica! E a questão religiosa será sempre pela ótica do indivíduo. Certo? Eu poderia perfeitamente continuar neurótico. As igrejas estão cheias de pessoas que se converteram sem serem descrentes. E a partir do que pensam e do que eu penso estão salvas sim. Mas estão lá enchendo o saco do da uma da outra. Sendo um prego no sapato do pastor, do padre... brigando, dividindo... Acontecendo... fazendo acontecer todas aquelas encrencas, que por acaso acontecem também dentro das sociedades psicanalíticas. De brigas, de tensões, divisões... E olha, a sociedade psicanalítica é de gente só sadia! (risos) Gente curada! Gente analisada! Não tem maluco lá! E no entanto eles não se entendem. Estão sempre brigando, sempre dividindo. (...) E não são psicanalistas sarados e curados? Perfeitos mentalmente? Conversa fiada! O ser humano será sempre um ser em crise.

Daí, portanto, uma visão dissociativa que coloca ao mesmo tempo territórios bem delimitados. Quanto à ciência, não se pode ver com ela o sentido maior que se liga às verdades que produz no mundo material, isto é, não pode acessar as verdades últimas, absolutas que conferem sentido ao mundo e ao homem no mundo. Quanto à teologia e à palavra da Bíblia, estas não mais produzem todas as verdades importantes sobre o mundo, sobre o homem no mundo e sobre a alma ou a psique deste homem; não constituem a única forma de revelação da verdade/vontade de Deus.

*As formas de relação bíblica com o mundo (o criacionismo e os limites da ciência; os milagres e os limites mundanos de Deus)*

Nas conversas que tive com Heitor sobre a Bíblia e a teologia cristã aparece uma lógica que verei também em Pfister e em outros cristãos psicanalistas de renome ao longo do século XX.

Refiro-me aos esforços para entrelaçar a verdade bíblica sobre a sexualidade com aquela verdade trazida pela psicanálise.

Porque quem ousava falar sobre Freud dizia isso mesmo. Era um tarado ou isso ou aquilo... não é? O chamado pansexualismo... Não é nada disso! Quem começou com esse negócio de sexualismo foi Deus! Foi ele que disse pro primeiro casal: “crescei e multiplicai”. Como? Não tem outro jeito! Só tem indo por alí. Indo por alí, não é? Nunca ninguém explicou isso. Que a sexualidade é inerente à espécie humana e a todos os seres, sem o que os seres desapareceriam, não se perpetuariam. Essa compreensão eu tive.

Tais esforços levam diretamente à relação entre o sujeito no mundo, o pecado original e o tema da culpa. Esta lógica remete em última instância àquela forma cristã consolidada em Santo Agostinho, segundo a qual, no momento em que Adão e Eva comeram do fruto da árvore do conhecimento e saíram do paraíso, passaram a ter que lidar por conta própria (distanciados de Deus e do Espírito Santo) com a sexualidade, com a animalidade de seus corpos e com as forças mundanas. Na dobra específica operada a partir da reforma protestante, cabe ao homem enfrentar e superar esta condição mundana no mundo.

Trata-se assim de uma condição inevitável de constante enfrentamento das forças instintuais. Ainda que o sujeito esteja convertido e, com isso, “renovado em Cristo” e “protegido” ou “fortalecido pelo Espírito Santo” — o que é visto como indispensável à ascese —, sua condição continuará mundana e ele terá que enfrentá-la enquanto assim permanecer.

E eu sempre me interessei por ler a... ler e estudar e compreender o ser humano. Mas por que? Porque eu era sempre fui muito inquieto e sou até hoje. Eu não me compreendia. Eu não sabia porque eu era assim ou era assado. Eu não entendia a razão dos meus conflitos. E conflitos da base da religião. Eu era um crente e sou um crente. Não é? É uma nova criatura do ponto de vista religioso. Aquilo que eu já falei pra você. Existe aí todo um discurso, toda uma crença... e eu não sou um indivíduo que esteja na religião por interesse material. Eu sou religioso. Eu creio naquilo tudo o que a Bíblia fala... E sei que sou uma nova criatura... Estou tranquilo quanto ao meu futuro eterno com Deus. Não é? Mas sei perfeitamente que isso diz respeito, diz respeito às coisas espirituais. Mas esse indivíduo com essa crença, com essa convicção, com essa certeza... tinha suas indagações, tinha o seu instinto trabalhando contra a sua vontade... tinha vontade de fazer aquilo que eu... com o que eu pregava... Contra o que eu pregava! Pois... Que nova criatura que eu sou que digo que não posso fazer isso, não devo fazer isso, que ninguém deve fazer... mas estou o tempo todo pensando nisso, desejando fazer? Eu tenho que entender porque! E eu só fui me entender na... na psicanálise. E uma vez tendo me comprometido e me tornado uma nova pessoa comigo... e a partir daí com

os meus... Com a minha família, com os meus alunos, com os meus paroquianos, as minhas ovelhas... a minha presença... digamos na sociedade, no universo... Eu digo puxa vida! Tenho que levar isso pra todos! Pra muita gente! Pra quantos puderem fazer o curso. Tem que ver que a coisa não é, o ser humano não é isso que foi idealizado. Ele é um bicho complexo! Ele foi, ele vai continuar tendo os seus impulsos, os seus interesses. Foi isso que me virou para a psicanálise. E depois o projeto da SPOB.

Pode-se ver também aqui a clara distância que as perspectivas científicas cristãs (e mais ainda, as psicanalíticas) assumem em relação às perspectivas conservadoras em torno do poder que a “renovação” ou “renascimento” conferem ao sujeito convertido. Para muitos conservadores, este “renascimento” no batismo é, em si, suficiente para lidar com a condição mundana do sujeito, e o recurso a qualquer outra via de produção da verdade deve ser considerado não só desnecessário, mas desviante, iludindo o sujeito e afastando-o da verdade/vontade de Deus.

Entre os que investem nas ciências “psi”, observa-se uma diferenciação relevante em torno do tema da sexualidade. Nos investimentos não-psicanalíticos com que tive contato (na psicologia, na psiquiatria e mesmo na neuropsiquiatria), a luta entre a consciência livre e a condição animal do homem parece englobar a questão da sexualidade como uma questão puramente materializada no corpo, isto é, tornada agora uma das forças animais que submetem o sujeito.

Por sua vez, a questão da sexualidade nos investimentos propriamente psicanalíticos, (sua definição enquanto dimensão psíquica mais do que biológica, sua formação inconsciente e seus mecanismos de defesa do ego, seus princípios do prazer e da realidade etc.) engloba esta luta entre a liberdade/salvação e os instintos animais, ainda que submetendo, em última instância, esta sexualidade à ordem moral-religiosa maior.

Esta condição mundana inevitável coloca o ser humano numa submissão contínua aos impulsos sexuais que o prendem em um mar de incivilidade, de violências, de pecados e imoralidades, de problemas sociais, familiares, e de personalidade. Sua salvação somente será possível quando ele for capaz de superar tais impulsos em direção à liberdade. Nesse sentido, a psicanálise é definida como aquele conjunto de saberes e práticas que atua diretamente no

ponto-chave da salvação humana. Isto é, aquilo que permite a vitória da consciência (do conhecimento) sobre os impulsos sexuais inconscientes. Mas, para isso é preciso justamente se aproximar da sexualidade, e não se afastar dela através da repressão moral.

Eu sou criacionista! Deus fez o homem à sua imagem e semelhança. Mas fez o homem! Fez um animal. Fez um organismo. E a Bíblia diz que ele fez tudo bem. Então ele não errou! Se ele não errou e esse homem pecou, o pecado não tem nada a ver com a sua estrutura, só. Com sua contingência de ser. Mas com uma interveniência que ocorreu e nós sabemos muito bem. Então uma vez convertido, uma vez... reformado, transformado, regenerado espiritualmente o homem continua sendo do jeito que ele era. Tá?(...) Pro resto da vida! E será um homem religioso! Mas sob a influência dos seus instintos, do seu impulso, da sua sexualidade, dos seus desejos... e quantas vezes... de suas realizações. Não é? O próprio apóstolo Paulo diz isso. É um dos autores da Bíblia lá no Novo Testamento: “Miserável homem que sou!” Ele estava contestando os seus desejos. “Quem me livrará do corpo desta amostra?” Da sua matéria. “Aquilo que eu quero eu não faço, aquilo que eu abomino está sempre diante de mim”. Ele vivia em conflito! Tá? Então eu vivia em conflito, antes de conhecer a psicanálise! Porque aquilo que eu não queria fazer era o que eu mais desejava! Então, puxa! Tem alguma coisa errada! Então eu não sou sério! Eu sou um safado! Eu não sou um crente! Eu não sou salvo! Não sou um religioso! E... Pára aí cara! Você é sim! Você é um homem, e vai continuar sendo. Você só vai deixar de desejar as coisas que o seu superego, superego, alimentado pelos conceitos religioso, religiosos, definiram como tem de ser, tendo de ser. Você só vai deixar de ser assim quando você morrer! E um dia eu disse isso num sermão lá na primeira Igreja Batista de Niterói... Eu tive o maior problema!

Deve-se explorar isto de forma mais detida. Ao contrário do que possa parecer, o eixo da sexualidade, mesmo nos discursos psicanalíticos cristãos, não ocupa sempre o lugar central, dividindo este lugar com aquele eixo da moral e da sublimação consciente (o eixo dos dispositivos de aliança). Tal como em Pfister, como já disse, é em torno destes eixos de produção do sujeito que gira em última instância todo o restante, inclusive a sexualidade.

Em relação a isto, a distribuição de ênfases nos dois eixos psicanalíticos (o da sexualidade e o da aliança) parece compor intrinsecamente com as formas de relação mundano-divino. Assim, no plano científico, mundano e objetivado dos fatos sociais e da moral repressora, é a sexualidade que engloba a moral. Mas, no plano da intimidade religiosa, da experiência individual com as revelações divinas — o cerne da linha difusa que divide e conecta a alma e

o espírito —, é a moral que engloba a sexualidade, as instâncias e as dinâmicas psíquicas; não a moral repressora, social, mas a libertadora, divina.

Ainda que a sexualidade não seja sempre o eixo central, quanto mais as análises estão voltadas para o plano mundano e objetivo da racionalidade científica, mais o dispositivo de sexualidade parece englobar este indivíduo-no-mundo (cristão ou não). Quanto mais o olhar está voltado para o indivíduo-no-mundo, mais central se torna o saber da psicanálise. Por outro lado, quanto mais o olhar está voltado para as questões religiosas, mais a psicanálise deve se silenciar e a teologia deve então ser a referência central.

Quando apresentei a Heitor a fala de Rubem Alves de que a psicanálise silencia em relação às coisas da religião, foi com esta mesma lógica dissociativa dos planos mundano e divino e limitadora da ciência que ele respondeu:

Então a... a psicanálise tem que silenciar em relação à religião. Em relação a Deus... é isso mesmo! Tem que se remeter à idéia de Deus do ponto de vista da ciência ao desconhecido! Tá? Tamo falando de ciência. Tudo bem! Não é? Então... A ciência também não pode se arvorar... querer explicar o universo a partir de coisas... é... materiais que ela pega aqui... da matéria tenta e chega lá no tal do... do big-bang e acha que tudo começou ali. Não é? Puxa! Que coisa maravilhosa! Que o mundo começou ali, numa explosão de forças e de leis e... do caos.(...) Mas para acreditar num evolucionismo burro. [Numa] ausência de uma lei maior... de uma força maior. Chame essa força lá do que você quiser e eu chamo de Deus... Tá certo? Não só chamo como penso e creio.

Eis aí mais uma vez a matéria radicalmente desencantada da ciência posta em oposição direta à força maior de Deus, que necessariamente remete o homem a um sentido maior e à capacidade moral de diferenciação entre o Bem e o Mal.

Mas, para Heitor, mesmo Deus possui os seus limites quanto ao plano mundano. Este é um ponto chave para a afirmação da validade das leis científicas: o mundo está feito por Deus e dado aos homens e nem mesmo ele pode agora alterá-lo em suas leis constitutivas. A lógica disto pode ser assim resumida: se a ciência é ela mesma uma expressão da verdade, e se toda verdade está de certa forma ligada à verdade maior, que é Deus, então as leis universais e a

validade das verdades que a ciência produz é também parte de Deus, o qual, por sua vez, jamais se contradiz.

Mesmo os milagres de Jesus Cristo, segundo Heitor, são na maioria eventos que poderiam ser explicados pela ciência moderna. Heitor marca mais de uma vez que o poder de Jesus (e de Deus) no mundo dos homens é limitado e não ilimitado, como querem muitos religiosos.

Diante do grupo crédulo... eu cometi uma heresia! Porque eu tô dizendo que Deus não pode fazer o que ele quer. Mas ele não pode fazer o que ele quer! E se Deus puder fazer o que ele quer... dá na telha, porque que ele não transforma toda a humanidade numa população de maravilhosas pessoas, todas elas respeitando as outras... e resolvendo todos os seus problemas. Porque ele não faz? Ele não faz porque ele não pode! Ele deu o livre-arbítrio. Deu autonomia a essa gente.(...) Ele não faz essa... o impossível. Se não ele... por que que ele não faz? Ele tá de molecagem com a gente! Por que que não transforma um criminoso aí num santo? Ele não transforma porque ele não quer. Então ele tá de molecagem com a humanidade. Mas ele não tá de molecagem com a humanidade! É que esses limites são ignorados.

Em momento algum desrespeita as leis do espírito e da natureza. Tá? Ela... ela [a intervenção divina] se dá dentro das possibilidades. São manejos, são aplicações, mas dentro... Não há um milagre como intervenção absurda.(...) Você pega um cadáver. Morreu. Fulano morreu. “Vamos orar pra ressuscitar.” Não vai não! “Ah mais se Deus quiser fazer isso, faz”. Não faz! Aí vou brigar com Deus! Não é? Não faz. Por que que ele não faz? Porque ele estabeleceu: “ao homem é dado morrer uma só vez vindo depois disso o juízo”. É bíblico. Certo? “Ao homem é dado morrer uma só vez vindo depois disso o juízo”. Tá acabado! Então morreu, morreu. Separou o espírito do corpo e da alma.

É na ciência, então, e não na Bíblia que está o parâmetro para o conhecimento das coisas mundanas.

Heitor relata em vários momentos uma grande dificuldade de falar sobre isso no meio batista a que pertence. E é na Bíblia que ele busca se firmar para confrontar as visões tradicionais religiosas e reafirmar os limites de relação entre os planos.

O corpo e a alma são inerente ao... ao ser material e o espírito é transcendental. Saiu o espírito daí não tem mais...(...) O Lásaro estava nessa situação. E eu provei isso com a Bíblia. Que Jesus Cristo disse “Lásaro não está morto, mas dorme”. Os discípulos não entenderam. Ficaram enchendo a paciência de Jesus e “Tá bom! Pronto. Vamo lá!”(...) Mas quando eu falei isso... só faltaram me matar! Porque não reconheço o poder de Jesus Cristo de ressuscitar um morto. Pois bem. Não reconheço mesmo! Só reconheço isso... na ressurreição dos mortos. Quando todos os mortos forem ressuscitados. Isso é Bíblia!

Tomada como a única ferramenta para guiar as questões espirituais, é nela e não na ciência que Heitor irá fundamentar sua argumentação teológica no meio religioso. Por outro lado, é na ciência e não na Bíblia que Heitor irá fundamentar seu saber mundano e, conseqüentemente, seu saber e sua prática de psicanalista.

Então os religiosos não... Os religiosos eles batem... no princípio... Quando alguém questiona isso, ele “puxa! Mas não é assim!”(...) Mas o indivíduo que... que não tem um bom domínio de ciência, ele é simplista! Simplifica tudo! Espiritualiza tudo. E se esquece que as verdadeiras leis espirituais não contrastam com as leis da natureza. Até porque não existe o espiritual e o material. O que existe é o todo. Onde todas as coisas se harmonizam. Tá? Onde... Eu estou muito longe! Muito distante de compreender todas as coisas. Mas faço uma força danada. Pra a cada dia dar um passo a... a mais.

### ***Sobre o diagnóstico diferencial***

É a partir disto, deste movimento sistemático de distinção dos territórios existenciais que Heitor irá direcionar suas atenções para as classificações diferenciais do tipo bio-psico-social-*espiritual*. Heitor denomina isto de “diagnóstico diferencial”, o que inclui, na clínica, a capacidade de diferenciar quatro tipos de causalidade: aquela biológica ou neurológica; a psíquica ou mental; a parapsíquica; e a espiritual.

Considerando o ponto de vista estritamente cristão, vale lembrar que a Bíblia, tomada como verdade inquestionável, apresenta vários casos classificados atualmente como paranormais. Gastão Pereira da Silva, em seu livro *Parapsicologia e psicanálise* (SILVA, 1968), já explorava este tema bíblico na década de 1960.

A parapsicologia, como já vimos, constitui uma das matérias do curso da SPOB e foi um tema recorrente nas discussões cristãs sobre psicanálise e psicologia. Constituiu também um estudos recorrente no CADEP e é, ainda hoje, um tema bastante difundido nas sociedades psicanalíticas que descenderam destes movimentos. Mas, se Boaventura justificou a presença deste tema afirmando o caráter aberto e experimental da psicanálise do CADEP, Heitor, por sua vez, justifica a presença deste tema na SPOB por meio da necessidade do diagnóstico

diferencial. É preciso saber, segundo ele, qual a origem exata do fenômeno que se apresenta ao analista para que se possa tratar, se for o caso, ou encaminhar a outro especialista.

Milagre não é um... não é o exercício do impossível. É o exercício do possível fora do suporte atual. Ou seja, é quando você não espera que algo possa acontecer e acontece. Mas acontece respeitando todas as leis. Seria uma antecipação da possibilidade. Não é? Se Jesus Cristo colocasse algum homem pra voar na época dele seria um milagre. Hoje o homem voa e não é milagre. Pombas! O que seria? Seria a antecipação do que mais tarde seria... desco... descoberto, não é?, e desenvolvido. A parapsicologia a mesma coisa.(...) A parapsicologia é uma coisa que extrapola a... extrapola a psicologia. São fenômenos que não são controlados. Ou não se pode controlá-los. Você vai fazer uma fotografia por exemplo de Kirlian. (...) Mas a telepatia é uma possibilidade. Os sonhos premonitórios... Então todo esse universo aí da parapsicologia... é perfeitamente estudável.

A parapsicologia tem que ser conhecida pelo psicanalista. Ah, mas que utilização prática ele vai fazer dentro da psicanálise? Nenhuma! Em princípio. Mas ele tem que conhecer essas possibilidades! De uma mente que extrapola!

O tema do diagnóstico diferencial enfatizado por Heitor tornou-se famoso no meio acadêmico com a publicação de sua entrevista com o jornalista Arnaldo Bloch, em maio de 2001, no jornal do Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro. Heitor fala desse episódio dizendo-se mal interpretado (maliciosamente) pelo jornalista. Diz que não propõe em momento algum misturar psicanálise e religião e que, além disso, o texto a que o jornalista se refere não fala sobre psicanálise.

Do ponto de vista que interessa neste tópico, é preciso analisar por um lado o modo como os diferentes planos compõem o quadro dissociativo de Heitor e, por outro, o modo como são conduzidos, neste quadro, os regimes de verdade-prova e de verdade-constatação. Para tanto, deve-se lembrar também uma importante frente de batalha de Heitor: aquela da desconstrução de um pan-espiritualismo entre os pastores. Em outras palavras, trata-se de difundir no meio religioso uma compreensão mundanizada da alma humana e uma necessidade de diferenciar esta daquela mais propriamente teológica do plano espiritual.

O objetivo é esse. É muito importante que o pastor conheça a psiquiatria para perceber que aquele cara que ele acha que tá cheio de Espírito Santo ali... é só um doido! (risos) E encaminhe para o psiquiatra! Para perceber que aquele camarada que tá ali eufórico, procedendo religiosamente, maravilhoso é um neurótico! Portador de TOC, transtorno obsessivo-compulsivo. E tem que ser

encaminhado para a psicanálise, que ela é que pode curá-lo! Certo? Ou pra perceber, ou pro analista perceber: “Epa! Isso não é paciente pra mim não! Esse cara aí é... tem problemas espirituais!” E procure os tais. Só pra isso!

Por outro lado, Heitor esforça-se por compor um quadro que sirva também para o analista ou profissional “psi”, cristão ou não, de tal forma que este possa reconhecer o limite de sua prática e encaminhar o paciente ao especialista mais apropriado.

É óbvio que você vai encontrar os religiosos lá na clínica psiquiátrica. E em qualquer clínica! Em qualquer clínica.(...) E quando um profissional conhece alguma coisa de outra área ele só fica melhor! Ele não fica pior. Mas não é que ele vai usar o conhecimento da outra área no procedimento dele. Aí é verdade. O psicanalista agora “eu sou pastor, eu sou padre... vou exorcizar esse camarada...” Não! Ele não tem que exorcizar nada! Não é problema dele! Não é? É a mesma coisa um... um otorrino fazendo operação de garganta... aí encontra um dente cariado: vou, que tá ali em cima, vou arrancar esse dente! Mas só tem a raiz! Ele não tem que arrancar nada! Isso não é dele! Isso é do dentista! Não é? E é verdade. Aquele dente cariado que tá ali. Aquela... aquela raiz que tá ali, que precisa ser arrancada... é exatamente a curtição dele! O cara se... Controla a família com aquela dor de dente! Ele se torna importante com aquela dor de dente! É como aquela mulher, aquela dor de dente que faz com que ela não faça sexo quando o marido quer fazer, e ela não quer. Uma dor de dente desgraçada! Ela usa aquilo pra controlar uma situação! Então o... o médico não tem o direito de arrancar aquele dente! Então o analista não tem nenhum direito de arrancar, de expulsar demônio de ninguém! Se é que eles existem. Porque ele não... Você não foi ali pra isso. É difícil separar uma coisa da outra? É! Na cabeça das pessoas. Agora é difícil mais nas cabeças das pessoas que não têm vivência na área religiosa. Na área da teologia.

Vale dizer que, tomados enquanto verdades inquestionáveis, os conteúdos bíblicos são agora parte de um quadro de verdades complementares de planos de existência que, mesmo sendo distintos, afetam igualmente o sujeito, fazendo-se presentes na clínica, na igreja ou em qualquer lugar.

As formas de produção da verdade no método psicanalítico e no método religioso, entretanto, marcam bem essa dissociação dos planos de existência. No caso de uma psicose ou neurose grave, trata-se de uma verdade colada à história do sujeito no mundo, e deve-se alcançá-la a partir de uma busca, de uma montagem ou sondagem de inúmeras causalidades escondidas, indiretamente ligadas e sempre incompletas. No caso de uma possessão demoníaca, trata-se de uma verdade que extrapola o sujeito e que diz respeito a um terceiro, o espírito possessor,

devendo-se não mais buscá-la, posto que ela se faz presente no ato, mas sim provocá-la afim de classificá-la com maior precisão.

Uma vez eu tinha uma dúvida, tirei uma dúvida com uma moça... esquizofrênica paranóide. Mas nada impedia... que ela tivesse uma possessão. Como ela teve um comportamento estranho... fugindo um pouquinho do padrão... da esquizofrenia que eu estava acostumado a lidar com ela, eu digo “epa! Será que tem possessão?” Eu parti “Olha, você me conhece bem... Você confessa, com sua boca você confessa que Jesus Cristo veio em carne?”... “Confesso que ele veio em carne!... Não, ele não veio em carne! Ele veio em espírito. Não, ele veio em carne. Não ele...” Quando ela falou isso, ela começou a oscilar eu digo “é esquizofrenia só!” Porque se ela estivesse possessa, ela não falaria. Isso é Bíblia! Lá em João está escrito claramente. Todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne... este é de Deus. O espírito maligno não confessa!(...) Há uma proibição! Ou seja, diríamos o seguinte... é... geneticamente... Não existe, mas vamos usar essa genética. Geneticamente eles são incapazes de dizer de usar essa expressão! Eles são incapacitados de usar essa expressão. Por força do que aconteceu lá entre eles, lá em cima. Não sei. Isso é problema deles lá. Mas aconteceu alguma coisa que eles não são capazes... de... dizer que Jesus Cristo veio em carne. Reconhecem... que veio. Mas não podem proferir.

Não se pode desconsiderar que o dispositivo de verdade-prova se faz presente, ainda que não explicitamente, nos mais diversos recursos modernos de produção do saber, misturando-se àqueles da verdade-constatação. É assim no campo jurídico, com a arte do convencimento do advogado, e os campos da psiquiatria e da psicanálise não parecem escapar a isto.

A diferença aqui não está na presença de dispositivos de verdade-prova, mas sim no tipo específico de verdade-prova (a revelação do plano espiritual), no lugar central (exclusivo) que este tipo ocupa no processo de definição do fenômeno e, principalmente, na condição ausente e desnecessária de um dispositivo de verdade-constatação. Não se trata de uma confissão e análise, mas de uma revelação. Não se alcança — mediante modernos inquéritos e confissões — uma verdade escondida e produzida no passado, mas sim se produz a verdade no presente através de uma disputa ou jogo de forças — proferir uma frase bíblica — cujas regras e os resultados possíveis já estão devidamente estabelecidos.

Para um transtorno psíquico, você vai ter que usar um medicamento adequado. Um psicoativo próprio... para aquela patologia. Agora, pra tirar aquele demônio, o procedimento terá que ser religioso! Seja um padre, seja um pastor, seja um pai de santo... isso aí não... não interessa nessa situação. Mas também não será um psicanalista! (risos) Não é? Não será um psicanalista.

Voltamos então àquele tema já abordado dos dois movimentos da verdade: como algo que o sujeito alcança e como algo que alcança o sujeito.

*Sobre a indissociação englobante dos dois planos*

Há nesta questão um duplo esforço de Heitor: por um lado, ele busca diferenciar o mais claramente possível os planos existenciais do indivíduo, o que gera a construção do diagnóstico diferencial; por outro lado, Heitor concebe um englobamento e uma comunicação entre os planos que extrapola qualquer divisão nítida e que constitui sua linha holista de englobamento em Deus.

Neste último aspecto, tudo deve ser tomado como “energia”, o que remete diretamente a matéria-energia ao espírito enquanto energia pura.

A mente não é... ela não está circunscrita a um corpo. A mente é... energia. A energia vai aonde ela quiser! Não é? Então nós estamos num mundo de energia... De seres que são espirituais. Eu posso, quem sabe ter, ouvir... ter um contato direto com o meu Deus. Com o meu Jesus Cristo. Ouvir sua voz... sem que isso seja esquizofrenia. Isso é da parapsicologia. Você estar ao lado daquilo que a psicologia considera como ciência.

Qual a distância entre o... a alma e o espírito? O apóstolo Paulo... referiu-se “Qual a espada de dois gumes hiperafiada capaz de separar a alma do espírito?” O negócio... Você tá ali! Você não sabe onde termina uma e onde começa a outra!

Até porque não existe o espiritual e o material. O que existe é o todo. Onde todas as coisas se harmonizam. Tá? Onde... Eu estou muito longe! Muito distante de compreender todas as coisas. Mas faço uma força danada. Pra a cada dia dar um passo a mais.

Também a idéia da predestinação parece constituir aqui um fator de englobamento do mundano pelo divino. A este ‘todo’ que não distingue matéria e espírito e que remete diretamente a Deus, Heitor afirma que ainda não alcançamos em nossa atual condição de compreensão das coisas. Mas é justamente este ‘todo’ que garante a coerência da justaposição de verdades religiosas e científicas. Verdades estas que, entretanto, são indissociáveis, no plano espiritual, da ‘vontade’ de Deus.

Até porque o que vai acontecer já está determinado! Não existe nada novo neste universo! Esse universo é uma engrenagem! As coisas estão passando pelos mesmos lugares!

Este caminho lógico, holista, também em relação ao plano material do universo pode parecer incoerente com o esforço constante de dissociação dos planos feito por Heitor. Entretanto, ele é a dobra indispensável a todo pensamento cristão, e deve ser entendido aqui a partir disso. Ele nos remete àquela mesma lógica do englobamento de dois níveis já apresentada acerca do Papa Gelásio I, considerando-se agora as dobras modernas de dissociação e individualização dos planos.

Neste sentido, a consideração dos planos da existência a partir de uma lógica ‘dissociativa’ deve ser compreendida como inerente ao nível inferior, mundano ou material, e tem na ciência o seu território por direito. É somente neste plano, em função, por exemplo, da clínica psicanalítica (da escuta, dos mecanismos de defesa do ego, do Édipo etc.) ou da clínica médica (do corpo, do sistema nervoso...) que os fenômenos religiosos são colocados em paridade dissociativa. A própria Bíblia e os milagres de Deus passam a ser limitados em seu alcance e em suas possibilidades conforme as leis da natureza.

Inversamente, a lógica do englobamento holista de Heitor deve ser compreendida no nível superior, divino ou espiritual, como constituindo uma operação privilegiadamente religiosa. Neste nível, a ciência e o mundo material são parte deste ‘todo’ maior do plano espiritual e das suas formas de ‘revelação’. Em última instância, tudo é Deus; tudo está predestinado por ele; e a própria distinção entre o material e o espiritual não passa de uma limitação de nossa condição atual mundana e limitada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### SOBRE AS VARIAÇÕES PSICANALÍTICAS CRISTÃS E OS NOVOS CURSOS DE FORMAÇÃO PROFISSIONAL

No conjunto das variações, pode-se ver claramente o modo estas vão ao encontro dos contextos históricos em que estão inseridas. Assim, por exemplo, os investimentos de Boaventura com o CADEP e de Odom Ramos com a Medicina Legal parecem bem antenados com dois circuitos fortes das décadas de 1950 e 1960: o dos movimentos sociais e o do recrudescimento da ciência academicista. Da mesma forma não se pode pensar a variação romântica de Rubem Alves nas décadas de 1980 e 1990 sem levarmos em conta as transformações culturais desse período, seja nas ênfases anti-normas e pró-singularidade, seja na possibilidade de trilhá-las no interior do movimento protestante. Quanto à SPOB e sua difusão, pôde-se visualizar o modo como ela está intrinsecamente ligada aos atravessamentos religiosos desta transformação cultural nos espaços urbanos do final do século XX.

No conjunto dos investimentos cristãos, pode-se ver em cada dobra específica de uma dada perspectiva uma forma política de organização institucional e de ação social. É principalmente neste ponto, na relação com a sociedade, que parece estar a maior diferença entre os circuitos acadêmicos propriamente “psi” e aqueles extra-acadêmicos dos cursos de formação em psicanálise.

De Odon Ramos ao resgate de Pfister no CPPC, a problematização da sociedade parece ocupar um lugar dado aos especialistas no campo acadêmico em geral: tratar o leigos; pensar para eles alternativas que eles mesmos não conseguiriam sem a ajuda de especialistas, como nos tratamentos de homossexuais.

Do CADEP à SPOB — principalmente nesta última — esta estratégia é somada a uma outra, que Gastão Pereira da Silva já havia empreendido na primeira metade do século XX: instrumentalizar o povo, torná-lo senhor de uma técnica antes restrita ao circuito acadêmico

de médicos e psicólogos. A discussão, como podemos ver, faz parte da própria história da psicanálise no Brasil e das variações de seu lugar na relação com o Estado e com o “povo brasileiro” ao longo do século XX.

É sempre bom lembrar que nos Estados Unidos e em muitos países da Europa a proximidade da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise com os meios e temas religiosos faz parte da própria história destes saberes. Assim, por exemplo, esta relação de proximidade vai marcar a história da psiquiatria norte-americana — ainda que de forma ora mais ora menos tensa, mais ou menos explícita e não raras vezes assumindo a forma da cientificidade neutra, como nos casos da relação dos psiquiatras com a presença de capelães nos hospitais no final do século XIX, que mostravam estudos objetivos associando tal presença à melhora dos quadros clínicos dos pacientes (TAUBES, 1998); ou ainda das discussões psiquiátricas em defesa da cura da homossexualidade no final do século XX, quando utilizam dados estatísticos retirados de pacientes cristãos em instituições protestantes (RUSSO, 2004).

No Brasil, entretanto, os modos intrinsecamente psicanalíticos de produção da realidade tiveram sempre que lidar com um outro de nós, não-moderno, não disciplinarizado, não civilizado etc. Um outro sempre marcado pela sua negatividade que remete, como vimos, à própria forma de constituição do Estado e da academia entre nós.

Há uma forma política intrinsecamente brasileira que não pode ser desconsiderada ao abordarmos a difusão nacional da formação psicanalítica entre cristãos e leigos nos últimos anos. Ela diz respeito aos modos de lidar com a modernidade (como princípio) e com a modernização (como projeto) que, em linhas gerais, constitui um modo histórico de construção dos saberes e práticas em torno do “povo” — este outro histórico-ontológico de nós mesmos.

Trata-se de um processo de consolidação do Estado que funde desde sua origem um projeto para o povo brasileiro, tornando difícil qualquer delimitação mais precisa entre os *princípios*

da modernidade (pautados na horizontalidade utópica da universalidade, da liberdade, da igualdade e da racionalidade; enfim, da cidadania enquanto valor) e os *projetos* de modernização (pautados numa verticalidade de grau que monta em castas um território de cidadãos e um território de não-cidadãos; tanto quanto num investimento prático e discursivo nas características negativas próprias ao outro território, o dos não-cidadãos, especificamente naquilo que nele *falta* de liberdade, de igualdade, de responsabilidade e de racionalidade). A grande diferença conceitual de um princípio universal e de um projeto universalizador do outro é historicamente misturada de modo tenso e descontínuo. Mas de um forma ou de outra, pelo princípio ou pelo projeto, é exatamente este outro que desaparece naquilo que ele produz de fato, seu mundo, suas práticas e seus valores.

Não pretendo com isto defender ou atacar nem o princípio, nem o projeto. Proponho apenas apontar para um dilema que nos é histórico e que nos atravessa insistentemente em suas mais variadas formas. Neste dilema, o princípio moderno não pode ser sustentado em meio a uma sociedade extremamente desigual e violenta — nas mais variadas formas deste termo —, a não ser quando ele desconsidera esta desigualdade, o que parece ser o esforço hegemonicamente contínuo e utópico de nossas camadas médias e elites econômicas. O projeto, por outro lado, deve sempre conviver com a contradição em ato que ele implica: a de instaurar a igualdade a partir do primado da desqualificação do outro e, conseqüentemente, de “inserir” ou “incluir” socialmente o outro a partir da negação de seu mundo. É este caráter político da lógica englobante — dos englobamentos, inversões e misturas que ela opera — que não podemos perder de vista em nossa história.

Nossos modos de modernização são indissociáveis, portanto, daquele outro de nós mesmos. Isto pode ser visto por um lado na relação da academia secular com o campo religioso, tomando-o como um outro da racionalidade científica; por outro lado, na relação histórica da

academia em geral (cristã e secular) com as ditas camadas populares, tomando-o freqüentemente como um outro da modernidade.

As transformações da psicanálise e da academia ao longo do século apontam para um processo cada vez mais desvinculado do Estado dos dilemas civilizatórios. Nos circuitos cristãos, entretanto, tal vinculação permaneceu na segunda metade do século XX, inicialmente num circuito predominantemente católico e, posteriormente, com um deslocamento para o meio protestante. Com uma visão mais liberal do indivíduo, da sociedade e do Estado, este meio protestante entrelaçou aos dilemas históricos de nossa constituição moderna as transformações que o atravessaram nas últimas décadas, dentre elas: a intensificação do missionarismo norte-americano; a crescente autonomia e relevância da dimensão “psi” no meio protestante. Estes e outros fatores que foram apontados ao longo deste trabalho estão na base de uma proposta missionário-civilizatória que enfoca sua política de transformação social na dimensão individual — na transformação psíquica que o conhecimento da psicanálise promove — e redireciona o papel do Estado para o campo burocrático-administrativo.

Mas estes aspectos político-culturais não são suficientes, como vimos, para entender a persistência dos investimentos cristãos na psicanálise. Não há aqui nenhuma pista sólida que explique porque os investimentos protestantes na psicanálise sobrevivem a seus concorrentes do aconselhamento e da cura interior, por exemplo.

Eles só podem ser compreendidos quando mudamos o enfoque para os modos como os regimes de verdade, de poder e de moral vão se dobrando em nosso mundo ocidental moderno, atravessando as perspectivas cristãs. Somente assim podemos entender o quanto as acusações e a aparente incompatibilidade dos mundos psicanalítico e cristão remetem antes àquela *hipótese repressiva* que Foucault tão bem explorou e desconstruiu.

## SOBRE OS REGIMES DE VERDADE E DE VALOR

Há em Foucault um aspecto próprio quando aborda o sistema verdade-prova: as poucas linhas destinadas à análise das formas de produção desta verdade-prova, principalmente em sua variação mágico-religiosa — seja na Grécia e na Roma antigas, seja no cristianismo até a Idade Moderna —, formas estas também histórico-ontológicas na medida que nos compõem ainda hoje. Mas não penso que se trate de um silêncio, no sentido de que Foucault evitaria sistematicamente estas análises. Muito pelo contrário, pode-se ver, ao invés de um silêncio, pelo menos dois dizeres que sustentam o percurso de Foucault: um sobre a noção de moral e outro sobre o modo de composição desta ontologia histórica de nós mesmos.

Quanto ao primeiro, refiro-me ao modo como Foucault define, em *O uso dos prazeres* (1984, p. 27-28), a noção de “moral” em quatro pontos: a *determinação da substância ética*, isto é, “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”; o *modo de sujeição*, isto é, “a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”; a *elaboração do trabalho ético*, a ação do indivíduo sobre si mesmo “não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”. Nas suas palavras:

Em suma, para ser dita moral uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de que se valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem práticas de si que a apóiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições (FOUCAULT, 1984, p. 28-29).

Pode-se visualizar cada frase deste trecho nos modos como os cristãos que entrevistei produzem sua relação com o campo religioso e consigo mesmos a partir da psicanálise. Assim, vimos o modo como Odom Ramos Maranhão compõe em seu discurso uma dissociação da Igreja e da fé cristã, isto é, do plano moral-relacional (os códigos, as precrições, as práticas de si) e do plano moral-religioso (da fé e do amor), restringindo à psicanálise um lugar privilegiadamente colado ao primeiro.

Vimos algumas variações disto com, por exemplo, Pfister e Heitor: o primeiro esforçando-se para cristianizar a psicanálise enquanto ciência o segundo esforçando-se para distinguir os investimentos cristão e psicanalítico.

Mas deve-se notar que a problematização da moral em Foucault passa apenas tangencialmente pela experiência religiosa da relação com o plano divino, apenas para tirar dela o que lhe é central, a constituição de si e da ética como uma ontologia histórica de nós mesmos.

Isto pode ser visto no modo como a questão da moral é conduzida por Foucault ao longo de suas explanações, seja na Grécia e na Roma antigas, seja no cristianismo da Idade Média e da Idade Moderna. Em qualquer situação, Foucault acontecimentaliza radicalmente a noção de moral e a relação mundano-divino que ela carrega. Assim, tanto em sua conceituação quanto em suas análises, a noção de moral não apresenta em Foucault nenhuma proximidade com o caráter monádico ou perspectivo do Valor, naquilo que ele traz de uma estética da experiência, de uma relação cosmológica do tipo “cada-um/todo”.

Assim, ao expor esta limitação de seu pensamento, não estou propondo com isto que se deva dar uma *espiritualidade* ao pensamento foucaultiano. É exatamente o contrário. O que propus aqui foi acontecimentalizar, ou melhor, materializar radicalmente a espiritualidade; fazer dela uma ferramenta de análise e não mais um postulado, nem tampouco uma “revelação”. Trata-se, portanto, de uma via radicalmente materialista de pensar a “revelação” naquilo que traz de

regime de valor (isto é, de regime de composição e mediação mundano-divino, em sua verticalidade transcendental e territorializada) e de dispositivo verdade-prova.

Para entender por que esta questão da relação mundano-divino permanece lateral em Foucault arrisco-me a traçar duas hipóteses sobre isto.

Primeiro, penso que o conjunto de problematizações que levou Foucault, na década de 1970, aos sistemas de verdade-prova e de verdade-acontecimento leva-o de fato a desconsiderar a relevância do primeiro. Tratava-se então de analisar um percurso que ia do inquérito ao Estado e à ciência. Este percurso caracteriza-se justamente por deixar de lado, progressivamente, aquele sistema da verdade-prova em todas as suas variações.

De uma forma geral, tanto na questão verdade-poder da década de 1970 quanto na questão das formas de subjetivação na década de 1980, parecia difícil a Foucault considerar a partir de seu conjunto de problematizações outro eixo que não esse dos cuidados de si e dos regimes de verdade em direção ao inquérito, à confissão e aos seus efeitos de poder. É neste sentido, penso, que Foucault trata a questão da conversão de si. Toda a relação entre Deus e o mundo (uma relação englobante) parece de fato sem lugar neste conjunto de problematizações.

Mas é um conjunto de problematizações diretamente ligado a um mundo cada vez mais impregnado das tecnologias disciplinares, no qual as formas da aliança e da prova tendem não a desaparecer, mas a ocupar lugares de pouca relevância — de valor inferior no sentido dumontiano do termo.

O conjunto de problematizações do presente trabalho exigiu uma mudança de ênfases. Ao invés da progressiva sobreposição do dispositivo de sexualidade em relação ao dispositivo de aliança, o que se pôde observar nos investimentos psicanalíticos protestantes foi a consolidação de dispositivos de aliança no coração mesmo da sexualidade. Claro que isto a psicanálise não-cristã também faz. Ocorre que há entre os protestantes um nítido esforço por oficializar esta operação como parte de uma verdade maior, seja enxergando-a desde o início

na psicanálise freudiana, seja complementando-a com um englobamento moral-religioso, seja ainda transformando-a formalmente em seus princípios básicos, suas teorias e conceitos, sua prática clínica etc.

E para compreender esta reviravolta da relação psicanálise-religião faz-se necessário compreender também as formas de englobamento e inversão dos dispositivos de verdade que permitiram ao cristianismo manter-se firme em meio à violenta desapropriação de territórios que sofreu, nos últimos dois séculos. Refiro-me especialmente a seus principais dispositivos de verdade-constatação: a confissão e o inquérito. E o que permitiu ao cristianismo este feito foi, ironicamente, sua fé em Deus e sua forma não-mediatizada da Bíblia — naquilo que esta fé traz de dispositivo-prova-revelação e graças aos deslocamentos que foi obrigada a trilhar junto com e contra a psiquiatria desde o século XVIII. No caso brasileiro, como vimos, somam-se a isto as dobras específicas dos circuitos cristãos acadêmicos e extra-acadêmicos.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, V. O metodismo e a ordem social republicana. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, nº 1, p. 41-60. 2003.
- ALVES, R. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ALVES, R. Bosques escuros e lanternas claras. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 11/2, p. 54-67, out. 1984.
- ALVES, R. *Concerto para corpo e alma*. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- ALVES, R. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999a.
- ALVES, R. Psicanálise, religião, aconselhamento, teologia, teólogos e literatura. *Revista Teológica SETE*. Campinas, 8/18, p. 21-36. 1990.
- ALVES, R. *O que é religião?* São Paulo: Ed. Loyola. 1999b.
- AMARAL, L. Um espírito sem lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea. In: VELHO, O. (org.) *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.
- ARIÈS, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: ed. LTC, 2ª ed., 1981.
- AZEVEDO, T. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BIRMAN, J. Sobre a correspondência de Freud com o pastor Pfister. *Religião e Sociedade* 11/2 Rio de Janeiro, out, p. 30-53. 1984.
- BIRMAN, J. *Ensaio e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- BLASER, D. *Freud versus Deus*. São Paulo / Viçosa: Editorial Press / Editora Ultimato, 2002.
- BLOCH, A. Os psicogélicos. *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro. 15 abr. 2001. Segundo Caderno.
- BOCK, A. M. B. *Aventuras do Barão de Mùchhausen na Psicologia*. São Paulo: EDUC; Cortez Editora, 1999.
- CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade* Rio de Janeiro, ago nº 18/1, p.5-22. 1997.
- CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- CHEMOUNI, J. *História do movimento psicanalítico*. Riio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

- COLLINS, G. R. *Aconselhamento cristão: edição século 21*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- COLLINS, G. R. 2005. *Gary R. Collins on the world wide web: Counseling World Wide*. Disponível em: <http://www.garyrcollins.com/countries/uk.html>. Acesso em: 10 dez 2005.
- CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- DAVID, S. N. *Freud e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DONZELOT, J. *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro: Zahar/CNPq, 1986.
- DUARTE, L. F. D. A outra saúde: mental, psicossocial, físico moral?. In: ALVES, P.C e MINAYO, M. C. S. (org.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.
- DUARTE, L. F. D. Formação e ensino na antropologia social - os dilemas da universalização romântica. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) *O ensino da antropologia no Brasil*. Associação Brasileira de Antropologia, 1995.
- DUARTE, L. F. D. Método e Ficção nas Ciências Humanas: por um universalismo romântico. In: JACÓ-VILELA, A. M. (org.) *Clio-Psyché: histórias da Psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ/NAPE, 1999.
- DUARTE, L. F. D. Dois regimes históricos de das relações da antropologia com a psicanálise no Brasil: um estudo de regulação moral da pessoa. In: AMARANTE, P. (org.) *Ensaios: subjetividade, saúde mental, sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.
- DUARTE, L. F. D. A pulsão romântica. In: Seminário "Somos Todos Pós-Românticos?", CCBB, 24 a 27 de setembro de 2002, Rio de Janeiro (Mimeo).
- DUARTE, L.F. D. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In Duarte, L. F. D.; Heilborn, M. L.; Lins de Barros, M.; Peixoto, C. (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 2005.
- DUARTE, L. F. D.; GIUMBELLI, E. A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, p. 77-111. 1995.
- DUARTE, L. F. D. e CARVALHO E. N. Religião e Psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas *Weltanschauungen*. In: Latin American Studies Association, San Juan, 2006. Porto Rico.

- DUMONT, L. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Edições 70, 1980.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*, v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- EVANS-PRITCHARD, E. *História do pensamento antropológico*. Lisboa: edições 70, 1981.
- FIGUEIRA, S. A. *O contexto social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1981.
- FIRST, M.; FRANCES, A.; PINCUS, H. A. *Manual de diagnóstico diferencial do DSM IV TR*. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2004.
- FOUCAULT, M. A casa dos loucos. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal; p. 113-128, 1979a.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1979b.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. Dois ensaios sobre o sujeito e o poder. In: H. Dreyfus; P. Rabinow. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- FOUCAULT, M. O combate da Castidade. In: \_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária (Ditos e Escritos; V), 2004b.
- FRANKL, V. E. *A presença ignorada de Deus*. São Leopoldo: Ed. Sinodal; Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.
- FRESTON, P. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus. *Religião e Sociedade* Rio de Janeiro, n. 16/3. p 104-129. 1994.
- FREUD, S. [1927]. O futuro de uma ilusão. In: \_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edições standard brasileira* Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. *Cartas entre Freud e Pfister (1909 – 1939)*. Viçosa: Ultimato, 1998.
- GAUER, G. e GOMES, W.B. *Psicologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul: 60 Anos de História*. Porto Alegre: MuseuPsi, 2005.
- GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GERTH, H.H. e MILLS, W. Introdução. In: WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LCT, 1982.

GOLGMAN, M. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora GRYPHO, 1994.

GOMEZ, M. L. T. Um estudo do pensamento de Oskar Pfister e uma reflexão sobre sua atualidade. In: WONDRAČEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GUEDES, S. L. Os casos de cura divina e a construção da diferença. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 9, p. 47-62. 1998.

HECKERT, U. Apresentação. In: BLASER, D. *Freud versus Deus*. São Paulo / Viçosa: Press / Ultimato, 2002.

HOLBRAAD, M. *Belief in necessity: Ifá divination and money in contemporary Havana*. 2002. Tese(Doutorado em Antropologia Social), University of Cambridge, Cambridge, Inglaterra, 2002.

HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2. p.39-77. 2003.

HUNTER, J. D. 2000. *When psychotherapy replaces religion: Public Interest 5*, disponível em [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m0377/is\\_2000\\_Spring/ai\\_61600820](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0377/is_2000_Spring/ai_61600820). Acesso em 20/11/2005.

HURDING, R. F. *A árvore da cura: modelos de aconselhamento e de psicoterapia*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

INTRODUÇÃO AO CÓDIGO DE ÉTICA PROFISSIONAL DOS PSICANALISTAS DA SPOB. *Documento elaborado na Assembléia Geral Extraordinária da SPOB, em 19 de setembro de 1994*. Disponível em: [www.geocities.com/psicanaliseonline/etica.htm](http://www.geocities.com/psicanaliseonline/etica.htm). Acesso em janeiro de 2005.

JACÓ-VILELA, A. M. Psicologia: um saber sem memória? In: JACÓ-VILELA, A. M.; JABOUR, F.; RODRIGUES, H. B. C. *Clio-Psyché: histórias da psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, NAPE. 1999.

JACÓ-VILELA, A. M.; KEIDE, Ricardo. “Mens in corpore”: o positivismo e o discurso psicológico do século XIX no Brasil. In: JACÓ-VILELA, A. M.; JABOUR, F.; RODRIGUES, H. B. C. *Clio-Psyché: histórias da psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ, NAPE, 1999.

LATOUR, B. ‘Não congelarás a imagem’ ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v.10, n2, p. 349-375. 2004.

LEAL, E. M. *O agente do cuidado na reforma psiquiátrica brasileira: modelos de conhecimento*. 1999. Tese (Doutorado). Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

LEAL, E. M. O campo da reforma psiquiátrica brasileira: noções de “sujeito” e “mundo” presentes no discurso dos agentes do cuidado. *Cadernos do IPUB*, Rio de Janeiro, n. 18. 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1997.

LEWGOY, B. Estilos de Vida e Modelos de Construção de Pessoa na Recente Literatura Evangélica. In: XXIX Encontro da ANPOCS, Caxambu, mês. 2005.

MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARANHÃO, O. R. Personalidades delinquentes. *Revista Teológica - Seminário Teológico Presbiteriano de Campinas*, Campinas-SP, p. 24-29. 1962.

MARANHÃO, O. R. 1998. *Curso Básico de Medicina Legal*. São Paulo: Malheiros.

MARINO JR, R. *A religião do cérebro: as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana*. São Paulo: Editora Gente, 2005.

MARIZ, C. e MACHADO, M. D. C. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER - A Dança dos Sincretismos*, Rio de Janeiro. N. 45. 1994.

MELO, A. V. *Cristo, o maior dos anarquistas*. São Paulo: Editora Piratininga, 1956.

MELLO, J. M. C.; NOVAIS, Fernando A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: SCHWARCZ, L. M. (org.) *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MESQUITA, A. (org.). *Mensageiro da Paz: os artigos que marcaram história e a teologia do movimento pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2004.

MESQUITA, Z. (org.). *Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2001.

MONTES, M. L.. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, L. M. (org.) *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NARRAMORE CHRISTIAN FOUNDATION. 1999-2005. *NCF Leadership Personnel - Psychology for Living*. Disponível em [http://www.ncfliving.org/about\\_personel.htm](http://www.ncfliving.org/about_personel.htm). Acesso em 04/04/2005.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10: descrições clínicas e diretrizes diagnósticas*. Porto Alegre: Artes Médicas Editora; 1998.

PFISTER, O. A ilusão de um futuro: Um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. In: WONDRACEK, K. H. K. *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião - Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

- PONTE, C. F. *Médicos, psicanalistas e loucos: uma contribuição à história da psicanálise no Brasil*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Escola Nacional de Saúde Pública, FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 1999.
- RAMOS, C. *Direito & psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Atos & Fatos, 2001.
- ROUDINESCO, E. e PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- RUSSO, J. A. *O corpo contra a palavra; as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.
- RUSSO, J. A. Os Três Sujeitos da Psiquiatria. *Cadernos do IPUB*, Rio de Janeiro, n. 8, 1997.
- RUSSO, J. A. Raça, psiquiatria e medicina-legal: notas sobre a “pré-história” da psicanálise no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PGAS/UFRS, n. 9. p. 85-102. 1998.
- RUSSO, J. A. *O mundo Psi no Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
- RUSSO, J. A. Controvérsias em torno da homossexualidade nas classificações psiquiátricas contemporâneas: desvio, transtorno ou opção? In: XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, junho, 2004, Recife.
- RUSSO, J. A. e CARRARA, S. L. A psicanálise e a sexologia no Rio de Janeiro de entreguerras: entre a ciência e a auto-ajuda. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 9/2, p. 273-290. 2002.
- SADER, E., PAOLI, M. C. Sobre “classes populares” no pensamento sociológico brasileiro. In: CARDOSO, R. C. L. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986.
- SANCHIS, P. A Igreja Católica no Brasil e a dimensão do “sujeito”. In: DUARTE, L. F. D.; RUSSO, J. & VENÂNCIO, A. T. (Org). *A Psicologização no Brasil. Atores e Autores*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- SANTOS, L. A. 2003. O Paraíso e o Capitel: Representações do Protestantismo no Brasil Republicano (1910-1920). *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n.1, p. 61-79. 2003.
- SEPAL, *Serviço de Evangelização para a América Latina*. Disponível em <http://www.lideranca.org/cgi-bin/index.cgi?action=about> . Acesso em 11/12/2005.
- SILVA, E. Protestantismo e questões sociais. *Revista Sitientibus*, Salvador, n. 14, p. 129-142. 1996.
- SILVA, G. P. *Deus e a angústia humana*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1968a.
- SILVA, G. P. *Parapsicologia e Psicanálise*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1968b.
- SINGLY, F. O nascimento do “indivíduo individualizado” e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In: PEIXOTO, C. E.; SINGLY, F. e CICHELLI, V. (Org). *Família e individualização*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

SOCIEDADE PSICANALÍTICA ORTODOXA DO BRASIL. *Código de Ética do Profissional Psicanalista da SPOB em 1994*. Disponível em [www.geocities.com/psicanaliseonline/etica.html](http://www.geocities.com/psicanaliseonline/etica.html). Acesso em 22/01/2005.

SUBIR, Juarez. A fraude de Freud. Disponível em: CACP: <http://www.cacp.br> — acessado em setembro de 2005.

TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TAUBES, T. 'Healthy avenues of the Mind': Psychological theory building and the influence of religion during the era of moral treatment. *American Journal of Psychiatry*. v. 155, p. 1001-1008, aug. 1998.

VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VELHO, O. Comentários a um texto de Bruno Latour. *Mana*, Rio de Janeiro. Abr. 2005, v.11, n.1, p. 297-310. 2005.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: \_\_\_\_\_. *Como se escreve a história*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2001. A propriedade do conceito. In: XXV Encontro Anual da ANPOCS, outubro, 2001, Caxambu. (comunicação oral)

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WATANABE, T. H. B. Caminhos e Histórias: A Historiografia do Protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 1, p. 15-30. 2005.

WAYNE OATES INSTITUTE. *Dr. Wayne E. Oates: a living legacy*. Disponível em: [http://www.oates.org/legacy/weo\\_history.html](http://www.oates.org/legacy/weo_history.html). Acesso em: 01 jun 2005

WEBER, M. A ciência como vocação. In \_\_\_\_\_. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982b.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1999.

WEBER, M. A política como vocação. In \_\_\_\_\_. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982a.

WEBER, M. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In \_\_\_\_\_. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982c.

WONDRACEK, K. H. K. Quem foi Oskar Pfister. In: FREUD, S. *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939)*. Viçosa, MG: Ultmato, 1998.

ZILBOORG, G. *Psychoanalysis and religion*. New York: Farrar, Strauss and Cudahy, 1962.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)