



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA



INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Mestrado

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Márcio Antônio Gonçalves

**Modos de Subjetivação e Demandas de Cura nas Igrejas
Neopentecostais: a ética do sexo, poder e dinheiro**

**UBERLÂNDIA
2009**

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

Márcio Antônio Gonçalves

**Modos de Subjetivação e Demandas de Cura nas Igrejas
Neopentecostais: a ética do sexo, poder e dinheiro**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Orientador: Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini

**UBERLÂNDIA
2009**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G635
m Gonçalves, Márcio Antônio, 1967-
 Modos de subjetivação e demandas de cura nas igrejas
 neopente-costais : a ética do sexo, poder e dinheiro / Márcio
 Antônio Gonçalves. - 2009.

147 f. : il.

 Orientador: João Luiz Leitão Paravidini.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia,
 Programa de Pós-Graduação em Psicologia.
 Inclui bibliografia.

1. 1. Psicologia aplicada - Teses. I. Paravidini, João Luiz
 Leitão. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de
 Pós- Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.922

Márcio Antônio Gonçalves

**Modos de Subjetivação e Demandas de Cura nas Igrejas
Neopentecostais: a ética do sexo, poder e dinheiro**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Psicologia Aplicada.

Área de Concentração: Psicologia Aplicada

Banca examinadora:

Prof. Dr. Caio César Souza Camargo Próchno

Prof. Dr. Jéferson Machado Pinto

Prof. Dr. João Luiz Leitão Paravidini
(Orientador)

À memória de minha mãe, Maria das
Dores Gonçalves (Neném), pois nem o
tempo e nem a morte têm força
suficiente para sepultar o amor. A vida
prevalece, mesmo que ao sabor da
saudades.

AGRADECIMENTOS

Nossas conquistas são sempre permeadas pela presença afetiva e fraterna daqueles que nos são caros. Em meio à nossa trajetória percebemos os rastros dos amigos que se fizeram presentes e nos incentivaram nos momentos de desânimo. Ao agradecermos estamos sempre tocando em lembranças sagradas de momentos nos quais potencializamos nosso desejo e, por isso, a gratidão se reveste do sabor da memória de nosso coração.

Assim, agradeço aos meus pais e irmãos que são presença amorosa e solidária na trajetória do meu desejo de vida.

Ao amigo João Batista que, na elaboração de meu projeto de pesquisa, muito me ajudou com o olhar das Ciências Sociais e me indicou permanentes fontes de leitura ao longo dos últimos dois anos.

À querida amiga Alda que pacientemente leu, corrigiu e sempre me entusiasmou na redação parcial e final dessa dissertação.

Ao João José e à Regina O'Connell pela amizade e disponibilidade que manifestaram nas traduções que se fizeram necessárias dos artigos e dessa dissertação e pelos preciosos momentos nos quais partilhamos nossos anseios de um mundo melhor.

Aos professores de minha Banca de Qualificação, Caio e Maria Lúcia, pelas sugestões oferecidas na abordagem de meu problema de pesquisa.

Ao amigo Marcos Pimenta, por sua presença fraterna e por sua permanente generosidade em minha vida.

Ao amigo Júnior Vasconcelos, que sempre me entusiasmou e se fez solidário nos momentos de desânimo.

À Marineide pela presença discreta, mas importantíssima, na secretaria do Programa de Pós-Graduação de Psicologia Aplicada da UFU, e também na vida de todos nós acadêmicos.

Ao meu orientador, João Luiz, por ter acreditado em mim e se disponibilizado para que juntos pudéssemos fazer essa trajetória. Se nalguns momentos me senti exausto e perdido, com certeza, pude contar com sua paciência, entusiasmo, e, sobretudo, sua fecunda inteligência e capacidade analítica.

Finalmente, ao olhar para essas e tantas outras pessoas que se fizeram presentes e me dedicaram atenção, carinho e afeto, enxergo nelas a face do próprio Deus. Meu agradecimento a Deus é a expressão do reconhecimento de que não há como nomeá-Lo e louvá-Lo senão à luz da experiência afetiva e fraterna com todos os que são sinal de sua presença amorosa em minha vida. Agradecer a Deus é bendizer a vida.

RESUMO

Esta pesquisa analisa os modos de subjetivação e as demandas de cura que são gestados nas igrejas neopentecostais Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus, bem como, busca investigar a ética do sexo, poder e dinheiro presente nessas mesmas igrejas. As igrejas neopentecostais são delimitadas a partir de algumas características fundamentais, a saber, a guerra espiritual contra o diabo, a Teologia da Prosperidade, a superação dos usos e costumes de santidade, uma estrutura empresarial e a utilização da mídia. A demanda de cura é apresentada como um dispositivo ou campo de força agenciador de processos ou modos de subjetivação. Os modos de subjetivação presentes nas igrejas neopentecostais delimitam a constituição do sujeito à luz de uma relação de causalidade que é estabelecida entre os campos da fé e da ética. Se a demanda de cura é potencializada pela experiência da fé, por outro lado, os imperativos éticos moldam e limitam as condições para o processo de subjetivação do fiel. Sexo, poder e dinheiro são evidenciados como dispositivos éticos que buscam estabelecer o desmentido da condição do desamparo humano. Ao abraçar esses dispositivos o sujeito, diante de sua condição faltante, busca saídas imaginárias nascidas de posições narcísicas. Enquanto marca da identidade humana, o desamparo é tomado como um laço de união entre o neopentecostalismo e a condição masoquista. Os discursos religiosos neopentecostais, na delimitação de um universo de realização e pura felicidade, sustentam a necessidade de uma antropologia na qual o sujeito é regido por uma lógica de assujeitamento. Mais do que vítima, o sujeito se agarra às promessas religiosas mesmo que elas sejam da ordem do impossível. A condição masoquista se apresenta como decorrência da busca de saída da experiência do desamparo.

Palavras-chave: Modos de Subjetivação; Neopentecostalismo; Desamparo; Masoquismo.

ABSTRACT

This study analyzes the modes of subjectification and the demand for cures which arise and flourish within the following two neo-Pentecostal churches, the Universal Church of the Kingdom of God and the International Church of the Grace of God. It also seeks to investigate the sexual, power and monetary ethics in these same churches. The neo-Pentecostal churches are based upon some fundamental characteristics such as ; a spiritual war against the devil, the Theology of Prosperity, the overcoming of the generally accepted practices and customs of sanctity, a big business structure and great media utilization. The demand for cures is presented as a mental strategy or power which gives rise to modes of subjectification. These modes which are present in the neo-Pentecostal churches delimit the constitution of the individual in the light of a causality relationship between faith and ethics. On the one hand, the demand for cures is potentiated by the faith experience and on the other hand, ethical imperatives mould and limit the conditions necessary for the subjectification process of the believer.

Sex, power and money are seen as ethical dispositions that seek to deny the helplessness of the human condition. When an individual adopts these stratagems to overcome his helplessness, he seeks imaginary solutions which arise from narcissistic positions. When taken as a mark of human identity, helplessness is seen as a link between neo-Pentecostalism and a masochistic condition. Neo- Pentecostal religious discourse delimits a universe of personal realization and pure happiness and exacts an anthropology in which the individual is ruled by the logic of subjugation. He becomes more than a victim in the sense that he clings to religious promises which are impossible to fulfill. The masochistic condition arises from a desire to overcome the experience of human helplessness.

Key words: Modes of subjectification, neo-Pentecostalism, helplessness, masochism.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	12
CAPÍTULO I / 16	
1 PERCURSO METODOLÓGICO.....	17
CAPÍTULO II / 22	
2 MODOS DE SUBJETIVAÇÃO E NEOPENTECOSTALISMO	23
2.1 Modos de Subjetivação	23
2.1.1 Modos de Subjetivação e Hipermodernidade	33
2.2 Neopentecostalismo	39
2.2.1 A guerra espiritual contra o diabo	40
2.2.2 A Teologia da Prosperidade	47
2.2.3 A superação dos usos e costumes de santidade	52
2.2.4 Estrutura empresarial	57
2.2.5 A utilização da mídia	58
CAPÍTULO III / 59	
3 AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS.....	63
3.1 A Igreja Universal do Reino de Deus.....	63
3.1.1 Uma rápida expansão.....	65
3.1.2 O tripé teológico-pastoral: guerra espiritual, prosperidade e cura	66
3.2 A Igreja Internacional da Graça de Deus.....	69
CAPÍTULO IV/ 71	
4 CURA E POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO	75
CAPÍTULO V/ 85	

5 A ÉTICA NEOPENTECOSTAL DO DINHEIRO, PODER E SEXO	89
5.1 Dinheiro: ferramenta sagrada para uma vida de vitória	90
5.1.1 O dinheiro e os novos modos de subjetivação	91
5.1.2 A ética e a espiritualidade neopentecostais sob o crivo do dinheiro	97
5.1.3 A Teologia da Prosperidade: chega de vidinha	100
5.2 Poder	101
5.2.1 O poder pastoral enquanto técnica de subjetivação neopentecostal	102
5.2.2 O poder pastoral enquanto prática de intolerância religiosa	109
5.3 A sexualidade e a moralização do desejo	110
5.3.1 Sexualidade e subjetivação neopentecostal	112
5.3.2 O neopentecostalismo e a moralização da sexualidade	115
CAPÍTULO VI / 116	
6 NEOPENTECOSTALISMO, DESAMPARO E CONDIÇÃO MASOQUISTA	120
6.1 O desamparo na antropologia psicanalítica	120
6.2 Desamparo e modernidade	125
6.3 Neopentecostalismo e masoquismo	130
CAPÍTULO VII / 132	
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

APRESENTAÇÃO

Não se pode falar das transformações presentes na contemporaneidade sem se tomar o fenômeno religioso como um campo significativo de estudo. As religiões estão instaladas nas sociedades atuais e apresentam projetos de incidência relevante para os processos de subjetivação.

A análise das sociedades contemporâneas tem apontado a existência de uma explosão na demanda por pertença religiosa. As estatísticas atuais mostram que as religiões vivem um momento favorável em seu projeto de expansão.

A modernidade, no projeto delimitado pelo iluminismo, sonhou com a emancipação humana pelas vias da razão e da ciência. A maturidade humana se constituiria pelo abandono da consciência mágica e religiosa.

De fato, a modernidade, em seus derradeiros passos, mostrou um mundo plenamente transformado. A ciência e a tecnologia esquadriharam novos campos para os processos de subjetivação. Civilização e/ou barbárie são tomadas como códigos para a delimitação das condições de vida nos dias atuais.

Concomitantemente ao desenvolvimento técnico-científico, o homem moderno conseguiu fabricar duas guerras mundiais, sem falar das condições desumanas a que foram submetidas imensas populações de pessoas privadas de direitos básicos de sobrevivência.

É neste universo de injustiças, incertezas e desencanto que as religiões se instalam e apontam suas saídas. Surpreendentemente, o fenômeno religioso que salta aos olhos da contemporaneidade é marcado por características fundamentalistas.

A análise do universo religioso, sob o crivo do fundamentalismo, se constitui como uma preocupação quanto às apostas que são sustentadas pelo ser humano em sua busca por uma vida feliz.

Assim, a psicanálise, que desde seu início se ocupou do fenômeno religioso, se apresenta como um campo de conhecimento pertinente para uma análise dos sujeitos nas condições de vida sustentadas no interior dos movimentos religiosos contemporâneos, sobretudo, quando se observa a existência de promessas que combinam, paradoxalmente, felicidade e gozo necessário da posse de objetos, liberdade e assujeitamento.

É esse o campo no qual se insere esse projeto de análise. Como compreender os sujeitos, que impactados pelas experiências de não pertencimento, de incertezas, enfim, de desamparo, nos dias atuais, se agarram às promessas religiosas por uma vida de inteireza e de realização? Para onde pode apontar a análise dos fracassos das promessas religiosas e em nome do que o sujeito se põe permanentemente a demandar mesmo quando não pode experimentar da satisfação sustentada pelas promessas? Sob qual lógica os movimentos religiosos constituem e configuram seus campos explicativos para as diversas formas de sofrimento humano? Em que medida se pode falar de distância e/ou proximidade entre as igrejas neopentecostais e o modo capitalístico de subjetivação?

Assim, a psicanálise será tomada como um campo de análise dos sujeitos que estão inseridos em movimentos de demanda de cura no interior das igrejas neopentecostais. Buscar-se-á promover uma relação dialógica, uma interface entre a psicanálise e a filosofia.

O primeiro capítulo se propõe a delimitar a especificidade do método interpretativo psicanalítico ao se tomar os modos de subjetivação e as demandas de cura nas igrejas neopentecostais como objeto de análise. Os dados com os quais se constituiu a análise do objeto de estudo foram extraídos de uma ampla bibliografia sobre o neopentecostalismo e dos programas religiosos veiculados tanto regional quanto nacionalmente por algumas emissoras de televisão.

No segundo capítulo é desenvolvido o conceito de modos de subjetivação. A idéia principal é mostrar a necessidade de se romper com uma perspectiva essencialista que ainda

se faz presente no universo psicanalítico ao se evidenciar a problemática sobre a subjetividade humana. Neste contexto, o filósofo Michael Foucault é tomado como referencial em sua análise da modernidade sob a lógica das instituições disciplinares. Tendo em vista que os processos de subjetivação pressupõem a implicação dos sujeitos num campo de inserção sócio-histórica, o filósofo francês Gilles Lipovetsky, no estudo das sociedades desenvolvidas contemporâneas, designadas hipermodernas, é posteriormente inserido para desvelar as condições socioculturais vividas pelos sujeitos na atualidade. A seguir, o neopentecostalismo é evidenciado à luz de suas características fundamentais. As igrejas neopentecostais são delimitadas dentro do enquadramento que tem sido processado pelos estudos sociológicos. Cinco características são consideradas relevantes, a saber: a guerra espiritual contra o Diabo, a Teologia da Prosperidade, a superação dos usos e costumes de santidade, a estrutura empresarial e a utilização da mídia.

O terceiro capítulo apresenta um breve histórico do nascimento das igrejas neopentecostais Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. Essas igrejas são também evidenciadas tendo em vista as características fundamentais do neopentecostalismo.

No quarto capítulo é feita a análise das demandas de cura e das políticas de subjetivação que são processadas nas igrejas neopentecostais. Promessas religiosas, experiência de fé e enquadramento ético são dispositivos importantes que, em suas mútuas implicações, podem mapear os modos de subjetivação neopentecostais.

O quinto capítulo faz uma análise da ética neopentecostal tendo em vista três importantes dispositivos, a saber: o dinheiro, o poder e o sexo. É à luz destes dispositivos que se pode evidenciar a ética neopentecostal em seu esforço por estabelecer o desmentido da condição do desamparo humano. Abraçando esses dispositivos, diante de sua condição faltante, o sujeito constrói saídas imaginárias nascidas de posições narcísicas.

O desamparo, como marca de identidade humana, é tomado, no sexto capítulo, para analisar a possibilidade da constituição de um laço entre o neopentecostalismo e a condição masoquista. As diversas práticas e construções discursivas no neopentecostalismo, que desvelam as promessas religiosas de um universo de pura felicidade e realização, parecem pressupor que o sujeito deve ser marcado pela lógica do assujeitamento. Mais do que vítima, buscar-se-á mostrar que o sujeito se agarra às promessas religiosas mesmo que elas sejam da ordem do impossível. Até mesmo o fracasso dessas promessas será vivido sob a experiência da culpa pessoal, pois se o sujeito não gozou a satisfação almejada, a culpa é sua que não deu tudo de si ou não tem fé suficiente. Assim, a lógica do masoquismo se apresentaria como um campo de saída da experiência do desamparo.

CAPÍTULO I

[...] a opção pelo método psicanalítico equivale a propor uma alternativa ao modelo usual de pesquisa psicológica, baseada em protocolos, estatística elementar, grupos de controle, etc.

Fábio Herrmann

1 PERCURSO METODOLÓGICO

Esta pesquisa objetiva fazer uma análise psicanalítica sobre os modos de subjetivação e as demandas de cura que são gestados no interior das igrejas neopentecostais Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus.

Para a compreensão dos modos de subjetivação que são gestados no interior dessas igrejas, outro objetivo a ser perseguido é a inserção do sexo, poder e dinheiro enquanto dispositivos analisadores das demandas de cura veiculadas pelos fiéis. Pretende-se, com isso, destacar a lógica do enquadramento ético tendo em vista sua articulação com a condição do desamparo humano.

Diante da impossibilidade do cumprimento das promessas veiculadas pelos discursos religiosos neopentecostais, objetiva-se também compreender o que é posto pelo sujeito quando do surgimento do fracasso dessas promessas de cura.

O interesse inicial foi o de produzir um trabalho de campo que viabilizasse um contato direto com os sujeitos através de entrevistas e observações, in loco, das reuniões e celebrações religiosas realizadas nessas igrejas.

Deste modo, pautamos nosso projeto de pesquisa à luz das exigências necessárias para a aprovação do nosso Comitê de Ética Universitário.

No entanto, devido a uma exigência estabelecida pelo Comitê de Ética, o contato direto com os sujeitos, através de entrevistas e observações, se tornou impossível. O Comitê, dentre algumas pequenas e possíveis correções e adequações do Projeto de Pesquisa, estabeleceu que para a segurança da universidade, do aluno pesquisador e do orientador da pesquisa, dado ao clima de processos judiciais promovidos por uma das igrejas acima citada, a pesquisa deveria ser iniciada tendo em vista o consentimento não somente dos sujeitos pesquisados, mas também do responsável jurídico das igrejas pesquisadas.

Assim, a assinatura do responsável jurídico dessas igrejas, mais que o consentimento dos próprios sujeitos pesquisados, daria a segurança necessária para que o pesquisador pudesse trabalhar e para que a universidade se protegesse de eventuais riscos e complicações judiciais.

De fato, naquele momento a imprensa noticiava as investidas judiciais de fiéis pertencentes a uma dessas igrejas contra um jornal impresso de circulação nacional. Sentindo-se injustiçados, diante da veiculação de algumas informações sobre sua igreja, fiéis de várias partes do Brasil entraram simultaneamente com processos contra o jornal.

Se, para alguns, essa determinação do Comitê de Ética busca circunscrever legitimamente os limites e as possibilidades de segurança institucional para a produção do conhecimento acadêmico, para o universo psicanalítico ela pode ser delimitada como expressão sintomática da forma como o pensamento é cerceado quando se busca um caminho menos ameaçador.

Nesta direção, importa que o pesquisador esteja imune às investidas daqueles que se sentem desconfortados quando se vêem desvelados com o outro de si mesmos no saber que é construído. Poder-se-ia até mesmo postular que, sob esta lógica, não existe a implicação sócio-histórica do pesquisador e do conhecimento por ele construído.

Esse rigor metodológico pode ainda ser evidenciado tendo em vista sua pretensão de estabelecer o desmentido da condição do desamparo enquanto marca constitutiva do pesquisador e da instituição universitária. O pesquisador e a academia não possuem garantias absolutas de proteção que possam livrá-los das responsabilidades e implicações quando se tornam públicas suas produções.

Não podendo contar com o aval do jurídico dessas igrejas, entendemos que, se não podíamos estabelecer um contato direto com os sujeitos através de entrevistas e observações de suas reuniões religiosas, *in loco*, esses sujeitos ainda se nos ofereciam em relação através da existência de uma vasta produção bibliográfica e da veiculação de suas reuniões e ou celebrações religiosas através de programas de televisão de circulação regional e nacional.

Neste momento, uma questão fundamental que se colocava no percurso dessa pesquisa era saber se a impossibilidade de contato direto com os sujeitos pesquisados se convertia também em obstáculo para o contato com a mentalidade que está na base dos processos de constituição desses mesmos sujeitos.

Não havia outro caminho senão o da relação com esses sujeitos que, manifestando suas demandas e veiculando seus discursos, falavam de suas contingências e das vias imaginárias de saída para seu mal-estar de viver.

Em meio a uma vasta produção bibliográfica e às incontáveis horas de programas religiosos, nosso olhar buscava alcançar o sujeito que era desvelado em sua condição desejante. Os discursos religiosos ganhavam inteligibilidade na medida em que se constituíam como campos de transparência de um sujeito que insistentemente era negado em sua condição de desamparo.

Nessa trajetória, a interpretação psicanalítica encontrou sua sustentabilidade na medida em que firmou o foco de seu olhar em um sujeito descentrado e marcado pela falta das garantias diante das promessas que lhe eram feitas.

A noção de sujeito que orientou essa pesquisa rompe com uma perspectiva essencialista e determinista que parece ter marcado a psicanálise durante algum tempo. O sujeito que é desvelado, sob o campo da interpretação psicanalítica, é precisado à luz da emergência de vários processos pressupostos nos planos de sua implicação sócio-histórica.

Porém, se, por um lado, esse sujeito está inserido num plano histórico que o atravessa e também o baliza nas possibilidades de seus modos de subjetivação, por outro, ele pode ser analisado a partir das características de funcionamento segundo algumas regularidades psíquicas. Esse sujeito não é puro objeto causado pelos diversos processos empreendidos nas sociedades desenvolvidas atuais. Há certas regularidades psíquicas que devem ser desveladas na medida em que sustentam as marcas da originalidade da subjetividade humana.

Deste modo, para a compreensão e o mapeamento dos modos de subjetivação na contemporaneidade foram tomadas as contribuições de Michael Foucault e Gilles Lipovetsky. Pretendeu-se, com isso, visualizar o movimento de constituição das sociedades em sua passagem da modernidade à hipermodernidade.

O método interpretativo não permite que se “pré”-veja nada de maneira cabal, fiando-se somente nas contribuições teóricas. A miragem ou ficção, para não dizer delírio antecipatório, se inscreve na ótica de quem burla o encontro para negar a relação com o outro. O pesquisador deve se lançar numa relação com o outro que permita a criação dos caminhos pelos quais as marcas das singularidades e dos laços sociais apontam para os campos da inteligibilidade e do sentido humano de viver.

Portanto, o caminho é o da busca de compreensão dos modos paradoxais de constituição do sujeito contemporâneo que, na regularização de seu funcionamento psíquico, se insere na ordem simbólica e cultural.

Assim, pretendeu-se, de maneira interpretativa, compreender o sujeito na complexidade de suas inter-relações no universo religioso. Um sujeito que não se põe em posição de vítima, mas que é implicado eticamente quando parece traduzir seus desejos numa ordem de pura necessidade.

Esta é uma pesquisa teórico-documental. Metodologicamente, buscou-se nas diversas produções teóricas – bibliográficas - e nos relatos documentais, que são veiculados publicamente pelos canais abertos de televisão, os materiais que se constituíram como objetos de análise psicanalítica.

Os escritos, que embasam a dinâmica de vida religiosa dos adeptos pertencentes às igrejas neopentecostais Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus, e os diversos relatos e testemunhos, vivenciados nessas igrejas, foram selecionados tendo em vista a implicação dos sujeitos em seus movimentos de demanda de cura e na delimitação da ética

enquanto um campo que promove o registro da flexão ou curvatura da força sobre si no processo de subjetivação.

Os dados coletados foram tomados como trilhas pelas quais o método psicanalítico percorreu interpretativamente para desvelar a irrupção dos sujeitos na singularidade de suas experiências religiosas. Nessas experiências se pode desvelar o sujeito do desejo, bem como, algumas de suas linhas de apagamento. O outro institucional – as igrejas – e os próprios movimentos dos fiéis, presentes na articulação das demandas de cura, se mostram como arranjos subjetivos que buscam estabelecer o desmentido da condição do desamparo humano. É no avesso dos discursos religiosos, quando o sujeito se esbarra ou se atropela em sua condição faltante, que se torna possível evidenciá-lo.

CAPÍTULO II

Com efeito, não se trata absolutamente de interpretar os problemas sociais a partir de certas características psíquicas dos agentes sociais, mas de procurar pensar em como a ordem simbólica e política do social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos que funcionam segundo certas regularidades psíquicas e não outras, também possíveis.

Joel Birman

2 MODOS DE SUBJETIVAÇÃO E NEOPENTECOSTALISMO

2.1 Modos de subjetivação

Ao se tomar os modos de subjetivação como uma temática de pesquisa no universo psicanalítico, deve-se, de início, evidenciar a importância de se promover uma articulação entre a subjetividade e o dado social. O interesse é o rompimento com certa perspectiva psicanalítica que evidencia o sujeito somente a partir de suas características intrapsíquicas – inconscientes - e que acaba por sustentar uma concepção essencialista do ser humano. É nessa direção que Birman (2005), aponta o desafio de ordem metodológica que é posto à psicanálise. Diz ele:

Durante muito tempo, a psicanálise se habituou a responder aos problemas sociais e políticos de maneira naturalista, isto é, como se determinadas características e traços presentes no psiquismo humano fossem os responsáveis diretos por certas formas de práticas sociais. Assim, a ordem social e suas práticas seriam as conseqüências imediatas de certas marcas universais do espírito humano. Portanto, o modelo explicativo e causal em pauta seria não apenas naturalista, mas também determinista. (Birman, 2005, p.294).

De fato, essa perspectiva explicativa ainda se faz presente na leitura de vários fenômenos sociais. Pode-se observá-la, por exemplo, na leitura do fenômeno da violência no mundo contemporâneo apelando-se, tão somente, para o conceito de pulsão de morte. Esse modelo naturalista de interpretação não consegue estabelecer campos de relação dialógica com as outras áreas de conhecimento com as quais a Psicanálise deve construir interfaces.

A tomada da subjetividade como um objeto de estudo não é uma exclusividade da Psicanálise. É vasto o campo da produção de conhecimento das ciências humanas e sociais na

identificação do ser humano como um ser social. Atualmente, a identificação do indivíduo como um ser social tornou-se uma compreensão comum entre os diversos campos do conhecimento científico. No entanto, a análise da epistemologia subjacente a essa compreensão mostra a existência de uma oposição entre a idéia de um *sujeito*, circunscrito ao campo da interioridade, e o *social* como aquilo que lhe é externo. Essa dicotomia entre interno / externo está remetida às raízes da filosofia moderna, especificamente à influência da definição do sujeito a partir de Descartes. Ao estabelecer uma dicotomia entre “res cogitans” (substância espiritual/ pensamento) e “res extensa” (substância material), Descartes promove, nos primeiros passos da modernidade, a inauguração e a constituição de uma filosofia racionalista. Nesse sentido, Lara faz uma significativa observação sobre o humanismo cartesiano. Em suas palavras: “o humanismo cartesiano, radicado no homem enquanto racionalidade, não terá passado por cima de outras dimensões humanas fundamentais, como, por exemplo, as exigências do coração e, ousaria dizer, do estômago?”. (Lara, 1986, p.39).

É ao longo do último século que se pode observar o nascimento de uma nova perspectiva de compreensão que estabelece uma relação fundamental entre a subjetividade e os campos da sociabilidade humana. A idéia é estabelecer uma relação entre o social e a subjetividade que não seja marcada pela lógica da causalidade.

Nesta direção a subjetividade será tomada à luz da emergência histórica de vários processos. É com a superação da perspectiva de compreensão de uma subjetividade pré-social que se poderá falar de processos, modos ou formas de subjetivação.

Deste modo, ao se falar em processo de subjetivação deve-se ter em mente que a subjetividade está remetida à emergência de vários processos históricos.

Para Foucault (1999), na medida em que se pode evidenciar a ocorrência de várias configurações sociais ao longo da história, também se pode falar de várias formas ou modos para a constituição dos processos de subjetivação.

De acordo com Foucault (1999), os processos de subjetivação gestados na modernidade devem ser precisados tendo em vista a emergência do saber / poder empreendidos pelas instituições através de suas técnicas disciplinares.

Para Foucault as relações de poder que são estabelecidas a partir do século XVIII podem ser evidenciadas pelo registro da disciplina. O objetivo fundamental da disciplina era o de tornar os corpos dóceis.

Esse projeto era sustentado pelas instituições disciplinares, como as escolas, as igrejas, as prisões, a família, dentre outras. A idéia de disciplina evoca a realidade dos métodos de controle sobre os corpos que visavam sua docilidade. Diz Foucault (1999):

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. (p. 118).

Uma vez que a constituição das disciplinas, como um dispositivo interpretativo da teoria foucaultiana, deve ser analisada a partir da implicação de vários processos, não se pode perder de vista que o projeto de tornar dóceis os corpos buscava viabilizar e dar sustentabilidade à ordem capitalista em expansão. É nesta perspectiva que se pode compreender a afirmação de Foucault (1999):

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 sujeição 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. (p.119).

Diante da incidência do projeto disciplinar sobre o corpo e à luz de sua engrenagem na dinâmica socioeconômica do capitalismo que se expandia, torna-se importante analisar a noção de poder que é sustentada na sociedade disciplinar. Assim Foucault (2002) define o poder:

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (p. 183).

A realização dos objetivos da sociedade disciplinar pode ser pontuada a partir do final do século XVIII. Neste momento é que se evidencia a constituição de uma técnica de enclausuramento e de uma definição específica de lugares hierarquicamente delimitados. É à luz da idéia do poder como algo que circula e configura os sujeitos em suas relações intersubjetivas que se pode compreender as perspectivas de controle disciplinar. Tudo passa a ser submetido ao registro do controle. As atividades eram submetidas a um controle temporal que delimitava um tempo de formação e um tempo de prática do indivíduo. Nesta direção diz Foucault (1999):

Esse é o tempo disciplinar que impõe pouco a pouco à prática pedagógica – especializando o tempo de formação e destacando-o do tempo adulto, do tempo do ofício adquirido; determinando programas, que devem desenrolar-se cada um durante uma determinada fase, e que comportam exercícios de dificuldade crescente; qualificando os indivíduos de acordo com a maneira como percorrem essas séries. . . .
A colocação em “série” das atividades sucessivas permite todo um investimento da

duração pelo poder: possibilidade de um controle detalhado e de uma intervenção pontual (de diferenciação, de correção, de castigo, de eliminação) a cada momento do tempo. . . . (p. 135).

De acordo com Foucault, o investimento do poder, no controle detalhado de todas as atividades através da seriação temporal, busca ordenar a multiplicidade das atividades humanas. O propósito das sociedades disciplinares de tornar os corpos dóceis dá transparência à relação que pode ser estabelecida entre o poder e a ortopedia social. Aqui, deve ser desvelado o projeto de tornar o exercício do poder menos árduo possível, bem como, promover a ligação do crescimento econômico, do poder ao rendimento dos aparelhos pelos quais se exerce, sejam pedagógicos, militares, industriais, médicos. (Foucault, apud Prata, 2005, p. 110).

A figura do Panóptico pode ser tomada como uma referência exemplar para dar transparência às formas de poder exercidas na sociedade disciplinar. Para Foucault (1999), o panóptico se constitui como um dispositivo de organização das unidades espaciais através da visibilidade. No interior das celas todos se encontram trancados e são observados de frente pelo vigia. Porém, os muros laterais impedem que os detentos estabeleçam contatos entre si. Sob a perspectiva da visibilidade, os detentos são vistos, porém não podem ver. Daí se segue que o detento é induzido a um estado consciente e permanente de visibilidade que dá legitimidade ao funcionamento automático do poder. O que se objetiva é que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo que não se viabilize em sua ação. Na indicação do pensamento de Bentham a despeito da dupla característica do poder, Foucault (1999) assim afirma:

Por isso Bentham colocou o princípio de que o poder devia ser visível e inverificável.

Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de

onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo. (p. 167).

Essa operação traz em si um mecanismo de dissociação para o par ver-ser visto e, ao mesmo tempo, desvela o processo de automatização e desindividualização do poder. Este tem seu princípio não tanto numa pessoa, quanto numa certa relação de forças na qual os indivíduos se vêem presos.

Para Foucault (1999), daí se depreende que a sujeição nasce de uma relação fictícia e que não é necessário recurso à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas. Neste contexto, a eficácia do poder aponta para o campo de uma superfície no qual, quem é objeto de visibilidade, e se dá conta disso, retoma por si mesmo as limitações do poder, fazendo-as funcionar espontaneamente sobre si. O sujeito inscreve em si a relação de poder na qual desempenha os dois papéis e se torna o princípio de sua própria sujeição. É graças a essa operação que o poder externo pode promover a redução de seus fardos físicos e se deslocar para o incorpóreo. Na medida em que se aproxima desse limite, os efeitos do poder são potencializados e entram em movimento de permanente recomeço.

Não se pode entender a eficácia da penetração das disciplinas nos diversos contextos da sociedade sem uma adequada compreensão da relação que é estabelecida entre poder e saber. Essas duas instâncias que, segundo Foucault, se reforçam regularmente por um processo circular, podem ser acessadas através do dispositivo do exame. Assim fala Foucault (1999) sobre o exame:

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é

altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível. (p. 154).

Assim, a partir do exame se pode compreender o estabelecimento de uma métrica classificatória que promove o assujeitamento daqueles que são tomados como objeto, bem como, a visibilidade que assumem dentro de um campo de ordenamento hierárquico. Aqueles que são assujeitados são também classificados e rotulados em via do processo de objetivação. Aqui, as ciências humanas operacionalizam o que está na base desse processo, a saber: a disciplina. Os processos disciplinares põem em jogo as relações de poder que viabilizam e constituem o saber.

Foucault (1999) relata que no fim do século XVIII, o exame, como um aparelho de organização hospitalar, se constitui como uma condição para que a medicina possa atingir seu estatuto epistemológico de cientificidade. A inspeção, que até então era descontínua e rápida, se torna uma observação regular que coloca o doente numa posição de objeto de exame quase perpétuo. Uma nova organização hierárquica é edificada. A figura do médico ascende à do pessoal religioso e surge a categoria do enfermeiro. O hospital que até então era um espaço para a promoção de assistência torna-se um local de formação e aperfeiçoamento científico. Pode-se assim observar uma grande transformação nas relações de poder que promove uma nova constituição de saber.

A escola também passou por essa transformação. Em seu interior, o exame sanciona e sustenta um ritual de poder. É o exame que dá ao professor a permissão para que ele não somente transmita um saber, mas que também estabeleça um campo de conhecimento sobre o

aluno. O exame, assim como trouxe uma marca de saber epistemológico para a medicina, também promoveu o funcionamento da pedagogia como ciência.

O exame é a técnica segundo a qual o poder captura o sujeito pelo mecanismo de objetivação. O exame faz transparecer a liturgia do processo de objetivação do sujeito.

No bojo desse processo se pode vislumbrar o exercício do poder disciplinar que ao medir, mensurar e comparar a outros, estabelece os códigos de normalidade com os quais pode promover a exclusão. A fixação da norma faz com que o sujeito seja esquadrihado pelas instituições disciplinares e que tenha diante de si os comportamentos que terá que desempenhar para se localizar nas construções do saber, que institui os valores do bem e do mal. Adequar-se a eles é o que esperam as instituições disciplinares de todos os sujeitos. O poder que institui o saber se operacionaliza através da norma.

Assim sendo, o conceito “processos, formas ou modos de subjetivação” indica a superação de uma noção essencialista e naturalizada de subjetividade. Foucault nos mostra que não existe um padrão natural de subjetividade. Estas são suas palavras numa entrevista de 1984 ao *Le Monde*:

Penso que efetivamente não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderia encontrar em todo lugar. Sou bastante cético e hostil em relação a esta concepção de sujeito. Penso, ao contrário, que o sujeito se constitui através de práticas de assujeitamento, ou, de uma maneira mais autônoma, através de práticas de libertação, de liberdade, como na Antiguidade, a partir, bem entendido, de um certo número de regras, de estilos e convenções que se encontram no meio cultural (Foucault, 1984:733 apud Peixoto Júnior, 2000, p. 101).

Se, por um lado, a noção de subjetivação não pode ser precisada por uma consideração de ordem metafísica, por outro, podemos evidenciá-la por um estatuto ético. Peixoto Júnior (2000), a esse respeito, assim afirma: “De acordo com a ética foucaultiana, não há nenhuma

essência encoberta a ser desvelada nem nenhuma profundidade oculta que desvendaria o que nós verdadeiramente somos, pois só nos resta a tarefa de nos produzirmos e inventarmos a nós mesmos a todo momento” (p.100).

Nesta direção, importaria, como pensa Foucault, desvelar as práticas de si como práticas de auto-formação não coercitivas, nas quais o sujeito não se curva a uma moral de renúncia, mas vive uma ascese caracterizada por um modo de ser singular.

Porém, o sujeito, a caminho da produção de novos modos de subjetivação não possui nenhuma garantia de avanço ou evolução. Podemos evidenciar um cenário de grande quantidade de pesquisas que salientam as transformações sócio-históricas da atualidade como campos relevantes para a produção de novos modos de subjetivação. Duas pesquisas podem ser tomadas como exemplo na indicação de que o sujeito nos novos modos de subjetivar sua existência aposta ou abraça lógicas de assujeitamento ao outro.

Assim, Neto (2004), ao analisar os processos de subjetivação e os novos arranjos urbanos, afirma:

Podem advir subjetivações constituídas por práticas de assujeitamento ao atual capitalismo de sobreposição, do tipo ‘sujeito consumidor’, por exemplo. Afinal, as forças sociais que administram o capitalismo atual já entenderam há muito que a produção de subjetividade é tão importante quanto a produção material dos bens de consumo e investiram intensamente nisso (cf. Guattari e Rolnik, 1986).

Faveret (2000), no artigo intitulado “A clínica psicanalítica face às toxicomanias: novos modos de subjetivação?” assim salienta: “Segundo a opinião de um número cada vez maior de autores, nosso modo contemporâneo de viver está promovendo o surgimento de novas formas de subjetivação, das quais as toxicomanias são um exemplo” (p.83).

Se o conceito de modos de subjetivação pressupõe a superação de uma compreensão de subjetividade ligada a um caráter identitário-estrutural, torna-se importante perguntar sobre o

lugar da psicanálise nesse tipo de elaboração e se ela encontra alguma condição de possibilidade para ocupar uma posição de diálogo e de interface, sobretudo, pensando nos problemas sócio-históricos presentes nos processos de subjetivação na atualidade.

Birman (2005), salienta que uma psicanálise de cunho naturalista, aquela que insiste em conceber o sujeito somente a partir das considerações de suas características intra-psíquicas, não consegue se situar neste diálogo. Eis a força de suas palavras na seguinte consideração: “Não estou de acordo com essa modalidade de leitura psicanalítica. Isto me parece uma psicanálise velha e morta, que cheira a mofo e que se preserva, como os cadáveres, às custas de formol, pois inverte de maneira evidente os termos da questão em pauta” (Birman, 2005, p. 295).

Assim, o que se busca não é uma leitura dos problemas sociais a partir de certas características psíquicas do sujeito, mas sim a compreensão da ordem sócio-histórica que se constitui como condição de possibilidade para a produção de sujeitos que podem ser desvelados por certas regularidades psíquicas em suas inserções no mundo em que vivem.

É neste sentido que a psicanálise pode mostrar sua diferença da psicologia e também escapar de um caráter identitário dogmático. A pertinência teórico-metodológica da psicanálise se encontra na articulação entre o registro simbólico e o confronto das forças pulsionais. Diz Birman (2005):

Portanto, a psicanálise não pretende empreender a leitura do indivíduo, mas pensar o sujeito em sua inscrição no campo simbólico e em sua imersão no universo das intensidades. A psicanálise procura, enfim, pensar o sujeito singular em um campo estritamente intersubjetivo, no qual ele é permeado pelos valores simbólicos que o transcendem e pelas forças pulsionais que o impactam (p. 296).

Portanto, o sujeito não pode ser evidenciado como indivíduo e nem, tão pouco, como uma mônoda ilhada diante de tudo o que lhe é exterior. A constituição do sujeito do desejo

pressupõe um campo de articulação entre o dentro e o fora, o interior e o exterior. É nesta dialética entre interno/externo, dentro/fora que se encontraram as condições de possibilidades para a produção do sujeito do inconsciente e para a sua reprodução permanente. O foco da oposição não é precisado entre o indivíduo e a sociedade, mas no contraponto estabelecido entre os processos narcísicos e alteritários. (Birman, 2005).

Modos de subjetivação e hipermodernidade

Tendo em vista que a análise dos modos de subjetivação aponta para a necessidade da implicação do sujeito em sua inscrição num plano sócio-histórico, as contribuições do filósofo francês Gilles Lipovetsky sobre as sociedades hipermodernas serão tomadas como um referencial teórico norteador para essa pesquisa.

Com base nos relatos de Duarte Júnior (1997), a partir do final da década de 70, com o objetivo de evidenciar a superação das características da sociedade moderna, bem como, salientar a nova configuração das sociedades desenvolvidas surgiu o conceito de pós-modernidade.

Para muitos teóricos, o fim das meta narrativas, a fragmentação dos alicerces da racionalidade, a dinâmica de individualização, a pluralização das sociedades, a consagração de uma temporalidade social baseada no presente, a privatização da família e da religião e a onipresença do mercado são algumas das características da sociedade pós-moderna.

Lipovetsky (2004) sustenta que a sociedade dita pós - moderna perdeu a força de traduzir e exprimir o novo mundo que se anuncia. Ele afirma que

. . . o pós de pós - moderno ainda dirigia o olhar para um passado que se declarava morto; fazia pensar numa extinção sem determinar o que nos tornávamos, como se se

tratasse de preservar uma liberdade nova, conquistada no rastro da dissolução dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos. (p.53).

O conceito de hipermodernidade evoca a compreensão das sociedades atuais que, em seu enquadramento estrutural e funcional, são elevadas à potência superlativa. As dinâmicas de funcionamento subjetivo e intersubjetivo são evidenciadas sob o crivo do excesso. Trata-se de uma modernidade de novo gênero e não uma simples superação da modernidade anterior. Assim diz Lipovetsky (2004):

Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipertexto – o que mais não é hiper? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. (p. 53).

Para Lipovetsky, na hipermodernidade não existe uma força estruturante de oposição à modernidade democrática, liberal e individualista. Os fracassos das experiências socialistas, sobretudo, no Leste Europeu, parecem ter fortalecido a ideologia hegemônica do mercado globalizado. Por outro lado, as experiências de poder vivenciadas nos países periféricos por partidos tidos como socialistas, dado ao clima permanente de corrupção, parecem fortalecer o desgaste crescente das pessoas em sua descrença pelo engajamento político. Na medida em que o campo político se esvazia da força simbólica que enlaça os sujeitos na construção de projetos coletivos em favor das transformações sociais, pode-se observar o crescimento de uma série de experiências que aprisionam os sujeitos em nome de demandas essencialmente individuais.

Outra característica da hipermodernidade diz respeito ao princípio da individualidade autônoma. A constituição de uma cultura individualista indica a fragmentação das sociedades

que se estruturavam a partir dos modelos de classes sociais e cultura de classe. Pode-se, cada vez mais, notar a destituição dos laços sociais para a legitimação de uma lógica que aprisiona o sujeito em seu próprio umbigo. Os comportamentos individuais são vividos sob o signo do extremo. Os sindicatos, as organizações dos movimentos sociais e populares atualmente tentam sobreviver na contramão de uma cultura que promove nas pessoas a negação de relações com a alteridade e a falência das utopias político-revolucionárias.

De uma sociedade marcada pela dinâmica do engajamento e da filiação político-partidária, passa-se agora à cultura da festa. Até mesmo as centrais sindicais foram capturadas por essa lógica. Se até meados da década de 90 do século passado, o dia 1º de maio, no Brasil, era tomado como experiência de manifestação pública em favor dos interesses de classe para os trabalhadores, hoje, assistiu-se a grandes shows e sorteios de brindes como forma de estimular a participação popular.

Os comportamentos individuais também são regidos pela lógica do extremo. Diz Lipovetsky (2004) :

. . . são prova o frenesi consumista, o doping, os esportes radicais, os assassinos em série, as bulimias e anorexias, a obesidade, as compulsões e vícios. Delineiam-se duas tendências contraditórias. De um lado, os indivíduos, mais do que nunca, cuidam do corpo, são fanáticos por higiene e saúde, obedecem às determinações médicas e sanitárias. De outro lado, proliferam as patologias individuais, o consumo anômico, a anarquia comportamental. (p. 55).

A dinâmica do funcionamento individual, marcado pela lógica do extremo, é indicativa do princípio do paradoxo como possibilidade de compreensão das condições da subjetividade na hipermodernidade. O sujeito ilhado dos laços com o outro, que vive sob o primado da lógica do hiperindividualismo, oscila frequentemente, em seus comportamentos, de um princípio regulador de responsabilidade e operacionalidade para uma vivência de superação de limites

que o faz degustar o excesso, mesmo que para isso tenha que ver a cara da morte. Esse processo é desvelador da superação das antigas formas de regulação social dos comportamentos. Em sua base pode-se enxergar o fracasso ou a fragilização das instituições que se constituíam como referencial simbólico norteador do campo ético. O hiperindividualismo faz transparecer as novas condições subjetivas dos sujeitos que se vêem mergulhados em si mesmos, perdidos, sem referência, diante da condição de terem que sustentar a falta e os limites, sem saberem como.

Neste sentido, Lipovetsky (2004) esclarece que a hipermodernidade conjuga ordem e desordem, independência e dependência, normatização técnica e desligação social, moderação e imoderação.

A força promotora do voluntarismo político e do engajamento partidário, que lançava os sujeitos para o campo da militância em busca da construção de uma nova sociedade, agora, no coração da hipermodernidade, é cooptada e destinada para o ativismo gerencial e para a exaltação da mudança. Assim diz Lipovetsky (2004):

Na hipermodernidade, não há escolha, não há alternativa, senão evoluir, acelerar para não ser ultrapassado pela “evolução”: o culto da modernização técnica prevaleceu sobre a glorificação dos fins e dos ideais. Quanto menos o futuro é previsível, mais ele precisa ser mutável, flexível, reativo, permanentemente pronto a mudar, supermoderno, mais moderno que os modernos dos tempos heróicos. (p. 57).

No contexto da economia mundial, evidencia-se a destituição da autonomia administrativa dos governos e a redução da participação da sociedade na definição das prioridades sociais. O mercado descreve os sacrifícios necessários para a consolidação das políticas de metas que tornam inclusos os Estados que desejam se sustentar na economia globalizada. Pode-se falar de uma explosão de valores de capitais que hoje circulam no planeta. Diz Lipovetsky (2004):

Assim, testemunha-se um enorme inchado das atividades nas finanças e nas bolsas; uma aceleração do ritmo das operações econômicas, doravante funcionando em tempo real; uma explosão fenomenal dos volumes de capital em circulação no planeta. Já faz tempo que a sociedade de consumo se exhibe sob o signo do excesso, da profusão de mercadorias; pois agora isso se exacerbou com os hipermercados e shopping centers, cada vez mais gigantescos, que oferecem uma pletora de produtos, marcas e serviços. (p. 55).

O consumo exacerbado desvela a onipresença do mercado na vida social. Junto a essa explosão dos volumes de capital, observa-se também a permanente multiplicação das mercadorias que devem ser adquiridas por aqueles que consomem permanentemente estilos fabricados de existência. O ritmo compulsivo de compra que é empreendido nas relações sociais é indicativo também de uma lógica do mercado que se torna consensual e se institui como uma cultura. É nesta engrenagem que se pode compreender a freqüente fala das pessoas que, quando se dão conta de seu mal-estar subjetivo, acabam entendendo que devem ir às compras. Deve-se ir para além da leitura exclusivamente sociológica que aponta que por detrás do consumo, o sujeito busca se localizar numa posição hierárquica da pirâmide social. A lógica do mercado onipresente e do consumo exacerbado é também indicativa das grandes transformações ocorridas nos processos de subjetivação contemporâneos.

As sociedades hipermodernas estão alicerçadas também na eficiência da tecnologia com as suas transformações operadas nos referenciais sobre a vida humana. A alimentação, a procriação e a morte ao serem submetidas ao domínio das novas tecnologias passaram por grandes transformações. Na hipermodernidade, o campo da tecnociência tem sido objeto de leituras que denunciam seu caráter fundamentalista. (Boff, 2002, P.38).

Para Lipovetsky (2004), os insucessos ou as catástrofes da modernidade político-econômica não têm por si mesmos a força de destruição das meta narrativas. Em sua opinião,

houve uma revolução no cotidiano com profundas transformações nas aspirações e nos modos de vida. Houve a passagem do capitalismo de produção para uma economia de consumo e de comunicação de massa e a substituição da sociedade rigorístico-disciplinar pela “sociedade moda” que se reestruturou a partir das técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes.

A metáfora “moda” merece ser bem compreendida, porquanto ela guarda a força de expressar e traduzir o que está no cerne da hipermodernidade. Assim Lipovetsky (2004) define a sociedade moda:

Instalaram-se sociedades reestruturadas pela lógica e pela própria temporalidade da moda; em outras palavras, um presente que substitui a ação coletiva pelas felicidades privadas, a tradição pelo movimento, as esperanças do futuro pelo êxtase do presente sempre novo. Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita à satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal, coloca no pedestal o paraíso do bem-estar, do conforto e do lazer. Consumir sem esperar; viajar; divertir-se; não renunciar a nada: as políticas do futuro radiante foram sucedidas pelo consumo como promessa de um futuro eufórico. (p. 61).

Para Lipovetsky, a hipermodernidade não aboliu em definitivo os apelos às tradições de sentido sagrado. A seu ver, o que se pode observar é um rearranjo pela mediação da individualização, dispersão e emocionalização das crenças e práticas. Em suas palavras:

. . . o avanço da secularização não leva a um mundo inteiramente racional em que a influência social da religião declina continuamente. A secularização não é só a irreligião; ela é também o que recompõe o religioso no mundo da autonomia terrena, um religioso desinstitucionalizado, subjetivo e afetivo. (Lipovetsky, 2004, p.94).

De fato, o mapeamento dos cenários das sociedades hipermodernas indica que o universo religioso tem crescido consideravelmente. É em meio ao mundo marcado pelo rápido

desenvolvimento científico e permanente avanço tecnológico, pilares da consciência secular, que se pode evidenciar uma grande explosão da demanda religiosa até há pouco tempo relegada às sombras da ignorância pelos homens da luz. Surpreendentemente, o religioso que salta aos olhos da sociedade contemporânea, em muitos seguimentos, é marcado por características expressivamente fundamentalistas.

Se nas sociedades tradicionais a identidade religiosa e cultural era articulada como algo natural, nas sociedades desenvolvidas se evidencia como uma demanda reivindicatória, como objeto de apropriação dos indivíduos. Atualmente, de forma expressiva, a sustentação da identidade religiosa não tem sido marcada pelo caráter de herança da tradição familiar. As religiões com forte peso de tradição institucional, conforme dados do IBGE do ano 2000, têm experimentado uma perda considerável no número de fiéis. De acordo com Pierucci (2006), três décadas atrás, católicos, protestantes e espíritas eram os maiores grupos religiosos brasileiros. Hoje, de acordo com o Censo de 2000, os maiores contingentes que figuram nesse cenário são os católicos, evangélicos e os sem religião.

A demanda religiosa neopentecostal tem sido evidenciada como uma das que mais cresce na realidade do pluralismo religioso contemporâneo da sociedade brasileira. Não são poucos os que já falam da instauração de uma lógica de um mercado religioso que lança suas garras na disputa por aqueles que vêm nas promessas religiosas, a única possibilidade de salvação para um mundo desencantado.

2.2 O Neopentecostalismo

Freston foi o primeiro a dividir o movimento pentecostal, sob uma perspectiva de análise histórico-institucional, a partir da metáfora das três ondas. Ele afirma que:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911) (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1915), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962)... A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Seus principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980)... (FRESTON **apud** MARIANO, 2005, p.28).

O neopentecostalismo, que nasceu na segunda metade dos anos 70 e se desenvolveu e fortaleceu, sobretudo, nos anos 80 e 90, corresponde à terceira onda. Os pesquisadores brasileiros já consagraram o termo neopentecostalismo no estudo dos fenômenos que circunscrevem as denominações religiosas daqueles que estão inscritos nessa terceira onda. De acordo com Ferrari (2007), no início o neopentecostalismo foi chamado de Pentecostalismo Autônomo ou Pós-Pentecostalismo.

Para Mariano (2005), o neopentecostalismo está estruturado a partir de três características principais, a saber: a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos decaídos, a pregação da Teologia da Prosperidade e a liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Ele ressalta ainda, de acordo com Oro, como quarta característica, a estrutura empresarial. Ferrari (2007) evidencia a utilização da mídia como outra característica importante.

2.2.1 A guerra espiritual contra o diabo

Atualmente, a figura do diabo tem roubado as cenas nos horários nobres de algumas emissoras de televisão através da programação religiosa de algumas igrejas cristãs. Em suas reuniões ou celebrações religiosas é afirmado que estamos vivendo sob o regime de uma guerra espiritual. O campo de batalha é demarcado pelo embate entre as forças do bem (?) – igrejas cristãs – e o poderio do inimigo – Diabo – que arregimenta seu séquito do mal nas fileiras das religiões de origem africana, a saber: a umbanda e o candomblé.

Os líderes religiosos dão movimento a uma cena na qual se percebe a teatralização de uma luta contra as supostas forças do Diabo que se apossa de um fiel. No diálogo, o Diabo seria forçado a se identificar e a dizer por que se apossou da vida da pessoa e o que recebeu em troca dos malefícios que lhe está causando. O ato final é reservado à autoridade conferida por Deus ao líder religioso que subjuga as forças do mal. Um grande frenesi toma conta das pessoas reunidas quando o dito possesso tem que se dobrar em face ao poderio do nome de Jesus.

Mansur e Vicária (2003), em matéria publicada pela revista *Veja* intitulada *O Exorcismo é a Atração da Noite*, destacam um ritual de exorcismo transmitido pela televisão. Dizem eles:

Com voz rouca e enrolada, ela se identifica como um “mal espírito” – a serviço de inimigos da pobre mulher. O bispo, então, a agarra, puxa seus cabelos, torce-lhe o braço e verga seus joelhos. No ponto alto da cena humilhante, Panceiro [o bispo] pergunta quais desgraças o anjo caído causa na vida daquela cristã. A voz gutural retruca:

- Deram um bode para mim matar ela. O marido dela já ficou sem as duas pernas. Ele tem que fumar maconha até morrer.

A câmera se aproxima.

- Eu quero deixar o filho dela morrer primeiro. É para fazer ela sofrer – completa a voz.

O bispo assegura-se de que a plateia extasiada da Catedral da Fé, maior templo da Universal em São Paulo, acompanhou o depoimento. Depois encena a expulsão do espírito. Profere uma oração invocando o poder de Jesus e ordena que ele deixe o corpo sofredor. A fiel acorda do transe.

A teorização neopentecostal relativa à guerra espiritual entre Deus e o Diabo, conhecida pela designação de Teologia do Domínio, fixa as religiões católica e as afro-brasileiras como campos especiais de atuação do diabo. Mariano (2005), assim afirma:

Nessa nova formulação teológica, porém, a guerra é feita contra os demônios específicos, os espíritos territoriais e hereditários, no Brasil identificados aos santos católicos, em razão de muitos deles darem nomes a cidades, e às entidades das religiões mediúnicas. (p.137).

A designação “Teologia do Domínio” corresponde à crença neopentecostal de que aqueles que não se deixam governar por Deus são conduzidos e dominados pelas ações demoníacas e que somente um ritual religioso conseqüente à batalha espiritual é capaz de produzir uma verdadeira libertação na vida do fiel. Em programação religiosa da igreja Universal do Reino de Deus, veiculada pela TV Record em 29 de outubro de 2008, diz o pastor:

São centenas e centenas de pessoas que têm estado conosco aqui na nossa catedral da Fé. Você é o nosso convidado. Você que se encontra agora com a praga, com a maldição, você que se encontra carregado com algum problema de ordem espiritual. Você é vítima de inveja, de olho-gordo, você percebe que durante esse mês de outubro você só perdeu. O texto sagrado é claro. Diz o texto sagrado que houve batalha no céu. Se houve batalha no céu, você imagina aqui na terra a batalha que existe no meio das forças malignas para amarrar a tua empresa, o teu casamento, a tua vida amorosa, para impedir você de se libertar dos vícios.

O processo de evangelização concentrado numa determinada região ou território exige que sejam feitos rituais de purificação para a libertação da presença do Diabo. As igrejas, nesta perspectiva, realizam verdadeiras incursões missionárias no sentido de exorcizar cidades, bairros e até países. Diz Mariano (2005):

Na data comemorativa da Independência do Brasil, 7 de setembro de 1993, no local simbólico deste episódio histórico, Parque da Independência, Ipiranga (SP), sob a liderança do pastor Lamartine Posella, deputado federal (PPB/SP), televangelista e líder da Igreja Batista Palavra Viva, realizou-se um culto de louvor para “Declarar a Independência Espiritual do Brasil”.

Em 11 de novembro de 1993, sob a batuta da Renascer em Cristo, foi realizada uma concentração no Vale do Anhangabaú, animada por bandas *gospel*, para “quebrar o poder de maldição dos espíritos territoriais sobre a cidade de São Paulo”. (p. 138).

De acordo com a Teologia do Domínio, os espíritos hereditários têm como responsabilidade promover as maldições no interior do universo familiar. Assim, se o indivíduo tem algum ancestral que manifestou algum laço com o espiritismo ou alguma prática de idolatria, ele traz consigo o demônio como uma herança maldita. O processo de libertação pressupõe que o indivíduo renuncie ao pecado e quebre as ligações com os demônios herdados através de um ritual de fé que determina o poder de Deus. Um exemplo dessa compreensão pode ser encontrado em um testemunho dado por uma fiel em programa da igreja Universal do Reino de Deus, veiculado pela TV Record em 29 de outubro de 2008:

[...] eu fui vítima de uma maldição hereditária, porque eu comecei a beber muito cedo. Aos doze anos de idade eu já ingeria bebida alcoólica. O pastor interrompe e diz: “Aos doze anos de idade”. Em seguida pergunta: “Mas tinha alguém dentro da casa da senhora que era viciado?”. Ela responde: O meu pai foi alcoólatra a vida, assim, até os trinta e oito anos até que foi a morte dele, ele era alcoólatra. O pastor novamente

interrompe e diz: “Então a senhora nasceu dentro de um lar aonde o pai era viciado”. Em seguida ele pergunta: “E isso a senhora herdou do pai?” Ela responde: Herdei do meu pai. O pastor ainda pergunta: “Tinha irmãos também a senhora? Ela responde: [...] Todos os meus irmãos eram alcoólatras. Antes de chamar a participação de outro pastor com o qual divide a apresentação do programa ele afirma: Existem muitas famílias sofrendo deste mal hereditário.

Deste modo, a Teologia do Domínio desvela um universo de batalhas espirituais contra demônios que estão instalados na vida das pessoas e que, acredita-se, têm a força de promover verdadeiras destruições nas diversas dimensões de sua existência, quando não são barrados pelo testemunho de uma fé que determina a vitória pelo poder do nome de Jesus.

Mariano (2005), analisando os sinais de possessão demoníaca, descritos por Macedo, assim destaca:

[...] Enumera dez sinais típicos de possessão: nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças cujas causas os médicos não descobrem, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão. (p.115).

Esses sinais são descritos por um pastor da igreja Universal do Reino de Deus, em programa veiculado pela TV Record em 29 de outubro de 2008. Em suas palavras:

São os dez sintomas, né , que caracteriza que há na vida da pessoa uma maldição. Portanto, pastor, se essa pessoa ta acompanhando o programa e ela tem um desses sintomas como os que a dona R. citou e outros tantos como medo, é doenças, que a pessoa ela tem uma doença, ela sente uma dor, ela vai no médico, o médico não dá diagnóstico, ou a pessoa ela tem problema de desmaios, enfim, ela deve buscar a libertação na sexta-feira porque um problema traz outro problema.

Todo esse universo conceitual, exaustivamente oferecido aos fiéis através dos discursos religiosos e vivenciado cotidianamente por meio dos rituais, se constitui como um campo de forte penetração nos indivíduos que abraçam a fé no interior das igrejas neopentecostais.

Impactados pela força dos discursos e da práxis decorrentes da Teologia do Domínio, os fiéis neopentecostais têm marcado o mapa religioso brasileiro da atualidade pelo signo da intolerância. Vilhena e Medeiros (2008) ressaltam a mudança ocorrida no cenário das famílias que antes conviviam com a multiplicidade de crenças ao afirmar que:

Se antes as famílias pobres conviviam com a multiplicidade de crenças, uma nova intolerância religiosa, desconhecida há algum tempo na população brasileira, começa a surgir. Novos conflitos religiosos vão aparecendo, pessoas divididas entre lealdades e compromissos, agora excludentes, tornaram-se psicologicamente perturbadas. Como aponta Zaluar, famílias em que, de há muito, conviviam umbandistas, crentes e católicos, muitas vezes freqüentando mais de um culto, dividem-se por causa dessa luta. Todos parecem buscar a posse exclusiva da verdade e do bem religiosos. (p. 1).

A afirmação da posse exclusiva da verdade pode ser analisada à luz do processo de conversão que se instaura na vida do fiel. Se antes sua vida era sinônimo de fragmentação e sofrimento, a experiência de pertencimento religioso parece lhe conferir um senso de segurança na sustentação de uma identidade pessoal. Assim, nada pode relativizar ou fragilizar a confiança depositada no poder religioso que restaurou a sua vida. Tudo que se constitui como signo de diferença parece ameaçar a estabilidade e a integridade conferidas pela religião.

É nesta direção que se pode evidenciar o fenômeno religioso como um campo com forte poder de impacto nos processos de subjetivação contemporâneos. O regime do pensamento único se constitui como um paradigma relevante para a delimitação das cosmologias religiosas.

Nessas cosmologias, de acordo com a Teologia do Domínio, no embate das forças maniqueístas entre bem x mal, Deus x Diabo, Deus sempre sai vitorioso e o campo perfeito para a afirmação da verdade, dos valores e do sentido humano deve ser encontrado no universo religioso. Segundo o discurso corrente, fora do espaço religioso as pessoas se perdem em meio às ciladas que são armadas pelo Diabo.

Ao analisarem suas experiências de vida anteriores à conversão religiosa, os indivíduos salientam que a causa de todo o mal e das diversas formas de sofrimento pelas quais passaram deve ser encontrada na ação do diabo. É sob o campo da sedução diabólica que se pode encontrar a razão da submissão humana, que é geradora de todos os males.

Neste sentido, torna-se importante ressaltar que a antropologia desenvolvida pela Teologia do Domínio promove a forclusão do indivíduo no plano de sua implicação nas causas dos problemas e das mazelas presentes na sociedade. Na origem de qualquer manifestação do mal se busca uma explicação que faz apelo a uma razão, a – histórica. As contradições e as injustiças sociais, longe de indicar os modelos de sociedade que nascem das mãos humanas, passam a ser vistas como resultado dos estragos que o diabo é capaz de fazer na vida de quem lhe dá abertura.

Na medida em que o mal é descrito como atributo de um ser personificado-espiritual, os discursos religiosos indicam que sua origem está radicada do lado de fora do sujeito. Os sujeitos não estariam implicados nos percalços de seus desejos. A vida, em meio às suas experiências de sofrimento e mal-estar, seria assim configurada sob a regência do diabo.

Também se pode observar que essa perspectiva de compreensão atenua a experiência pessoal do sentimento de vergonha. Aquilo que é feito de reprovável, sob o ponto de vista de uma avaliação pessoal e social, encontra sua justificativa e explicação à luz de uma lógica da influência do mal que vem do outro. (Vilhena, 2003, p. 107).

Vilhena (2003), refletindo sobre a análise realizada por Cecília Mariz quanto às implicações éticas / morais das religiões pentecostais, pontua que o indivíduo deve se responsabilizar pela expulsão do Diabo para longe de si, através do processo de conversão e dos rituais de libertação. Se, por um lado, a origem e a causa do mal devem ser encontradas no diabo, por outro, o fiel deve ter uma preocupação no sentido de promover uma verdadeira reforma moral em sua vida. Diz Vilhena (2003):

Se a fala do diabo é aquela que dá sentido ao sofrimento e que explicita as razões do infortúnio, é na fala do crente, em sua busca por Jesus, que a responsabilidade da mudança se encontra – pois Jesus cura absolutamente tudo. Dos infortúnios mais banais, como o atraso na menstruação, a inserção no mercado de trabalho, a conversão cria um elo privilegiado de comunicação direta com Deus, que é fortalecido pelas orações e pelo compromisso de uma vida sem pecados. (p.107).

O fiel, na busca de transformação de sua vida, através do processo de conversão, operacionaliza modos de subjetivação nos quais é possível delimitar que o laço simbólico não se constitui, porquanto pressupõe um outro diferente que é tido permanentemente como ameaça. Assim, desfaz-se a acolhida à alteridade do outro, impossibilitado de ser visto como semelhante, e se legitima uma lógica de dominação e demonização.

2.2.2 A Teologia da Prosperidade

De acordo com Mariano (2005), A Teologia da Prosperidade nasceu nos Estados Unidos na década de 40 do século passado, porém, somente a partir dos anos 70 se constituiu como um movimento doutrinário que fez entrada nos grupos evangélicos carismáticos norte-americanos. Os críticos dessa teologia a rotulam de Health and Wealth Gospel, Faith Movement, Faith Prosperity Doctrines, Positive Confession.

O surgimento das doutrinas sobre a prosperidade está ligado ao fenômeno do televangelismo norte-americano. Diz Mariano (2005):

Pressionados pelas despesas crescentes de seus projetos, que foram se tornando cada vez mais ambiciosos, os televangelistas refinaram as formas de levantar fundos, integrando os apelos financeiros à teologia, que, entre os anos 50 e 60, passou a absorver os ensinamentos de Hagin [...] Não é à toa que a Teologia da Prosperidade ingressou no Brasil e se espalhou em diversos segmentos evangélicos por meio dos neopentecostais, justamente os mais ativos difusores do televangelismo entre nós. (p.152).

Segundo essa teologia, Deus reserva toda sorte de bênçãos para aqueles que Lhes são fiéis. As promessas de Deus, contidas na Bíblia, são destinadas a todas as pessoas. Porém, para se chegar ao gozo das promessas divinas, o fiel deve promover e articular toda a sua existência a partir da fé. Assim pode ser evidenciado o testemunho de uma fiel pertencente à igreja Universal do Reino de Deus, em programa veiculado pela TV Record em 29 de outubro de 2008:

Eu tinha ataque epilético, tinha problema de nervosismo, angústia, depressão, problemas com a família. Tudo pra mim dava errado. Problemas também na vida financeira, no trabalho. Foi quando eu decidi vim participar dessa vigília, da oração e foi onde a minha vida mudou. Hoje eu sou curada da epilepsia, não tenho mais convulsões, nem depressões, nem angústia. Minha família é transformada e hoje eu sou feliz.

No entanto, a experiência de fé não pode se constituir como súplica ou pedido a Deus. Ter fé equivale a determinar ou exigir de Deus o que está posto como promessa. Diz Soares (2004):

Também na ilha de Malta, após um naufrágio, o apóstolo Paulo, sabendo que o pai do maioral da ilha estava acamado, orou e, em seguida, o homem ficou curado. O que Paulo fez? Ele determinou, e o milagre ocorreu (Leia Atos 28.8). [...] Os homens que fizeram grandes coisas no passado não eram especiais, privilegiados. Também não eram pessoas a quem Deus dotara de um poder diferente e, por isso, faziam o que queriam. A diferença entre eles e nós é que eles tinham o entendimento de como as coisas espirituais funcionavam. Hoje qualquer um que aprende a tomar posse da bênção também pode agir e fazer semelhante aos irmãos do passado. Não somos diferentes deles. Temos o mesmo Deus e as mesmas promessas. Se não ocorre conosco o mesmo, deve ser porque não temos agido como eles agiam. Determinar é viver o cristianismo no mais alto nível. (p. 55).

É nesta mesma direção que se pode evidenciar a compreensão de Macedo (2005):

Note, amigo leitor, que Jesus não ordenou que fizessem orações para os doentes, enfermos e endemoninhados, mas deu-lhes ordem para curá-los, libertá-los, etc. Está aí a chave do sucesso da Igreja Universal do Reino de Deus. Nós não oramos a Deus pelos doentes e enfermos, nem pedimos para que ele liberte o oprimido, não! Absolutamente! Fazemos isso através da fé em nome do Senhor Jesus Cristo! Entretanto, para que isso possa ser realizado, ordenamos a satanás que deixe a criatura. (p.74).

No entanto, a realidade do sofrimento se faz presente na vida de todas as pessoas, independente de elas professarem ou não alguma fé. A infidelidade no cumprimento das prescrições bíblicas e a ação destruidora do diabo são os campos a partir dos quais os discursos neopentecostais indicam como responsáveis pela existência do sofrimento e pela ausência da tomada de posse das bênçãos prometidas por Deus. Sem conversão e libertação dos domínios do diabo, torna-se impossível ao fiel usufruir das bênçãos divinas.

De acordo com Soares (2004), Jesus, junto à sua missão salvífica, veio também ensinar a todos o que é necessário fazer para conquistar as bênçãos divinas. A conquista dessas bênçãos corresponde a um itinerário composto de cinco passos.

Primeiro passo. É necessário que o indivíduo tenha fé. Conduzido pela fé o fiel manifesta a confiança que Deus realizará todas as suas declarações a respeito dos seus filhos. Nesta direção, o crente deve recusar qualquer outra declaração, mesmo que lhe pareça correta.

Segundo passo. A maturidade do fiel é manifesta quando ele determina ao sofrimento ao qual está acometido que saia da sua vida. Deus já realizou a parte dele para que as bênçãos se efetivem na vida de seus filhos. A palavra, na vida da pessoa de fé, remove as montanhas.

Terceiro passo. O fiel jamais pode permitir que a dúvida habite em seu coração. Ao determinar que os problemas sejam resolvidos e que o diabo seja afastado de sua vida, se ainda existir uma mínima dúvida, a bênção não é conquistada. A presença da dúvida seria, na verdade, a demonstração da falta de fé naquilo que se faz.

Quarto passo. O fiel deve crer que aquilo que foi determinado será realizado. Se isso não ocorre imediatamente, ele deve continuar determinando durante o intervalo de tempo necessário para que a bênção se realize. Ao acreditar no cumprimento da determinação proclamada, o fiel manifesta confiança na Palavra do próprio Deus.

Quinto passo. Este último passo é reservado a Deus. Aqui se inscreveria o plano do cumprimento das promessas. Assim diz Soares: “Depois que seguir os quatro passos, você deve considerar a obra feita, mesmo que os sintomas continuem. Este é o método de Deus: o da fé”. (Soares, 2004, p.81).

Segundo Mariano (2005), a Teologia da Prosperidade tem promovido uma grande inversão no interior do sistema axiológico pentecostal. Diferentemente da pregação pentecostal que acentua a ideia da salvação, enquanto experiência de redenção após a morte, no neopentecostalismo pode-se observar uma ênfase do retorno da fé nesta vida. Outro aspecto

relevante de mudança operada diz respeito à desvalorização de temas bíblicos relativos ao martírio, à cruz e ao sofrimento. Enquanto esses temas são cruciais para o universo pentecostal, no neopentecostalismo eles cederam lugar para uma preocupação voltada para a operacionalização da fé em Deus como forma de obter saúde, dinheiro, sucesso e felicidade. É nesta direção que podemos evidenciar o que diz Coelho:

Há poucos meses, ocorreu em Brasília um congresso que mostrava os princípios para enriquecer. Um dos temas foi 'Como se apossar das riquezas dos incrédulos' (...) A Teologia da Prosperidade que tira a cruz do crente (...) Não se trata de masoquismo espiritual. Isto é uma lei da vida. No mundo há sofrimento (...) A Teologia da Prosperidade é alienante, parcial, injusta, setorial e elitista. (Coelho apud Mariano, 2005, p.158).

Para os defensores da Teologia da Prosperidade, o desígnio de Deus é estabelecer um pacto ou sociedade com aqueles que lhes são fiéis. Se o pecado de Adão e Eva quebrou a aliança existente entre Deus e o ser humano, é através do sacrifício de Jesus Cristo na cruz que esta sociedade é refeita. Neste sentido afirma Macedo (2000):

Dessa maneira, Jesus Cristo vem a ser o caminho de volta a Deus. Através do seu sacrifício, Ele removeu para sempre a nossa condenação e derrubou as barreiras que estavam entre nós e Deus, de modo que somos agora bem-vindos ao retorno da Sua presença, onde podemos outra vez ter a vida abundante. (p.17).

O fiel, em busca da sustentação de sua responsabilidade no contrato de sociedade com Deus, deve conduzir-se moralmente de acordo com as exigências bíblicas e, de modo especial, é chamado a acolher e viver um compromisso financeiro celebrado através do dízimo e das ofertas. Diz Macedo (2000):

Dar o dízimo é se candidatar a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia, sob os aspectos físico, espiritual e financeiro. Quando pagamos o dízimo a

Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos acidentes, nos vícios, na degradação social e em todos os setores de atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente. (p.54).

Segundo essa teologia, não existe outra saída para Deus senão realizar as permanentes bênçãos na vida daqueles que se submeteram às determinações de sua palavra. O contrato firmado permite, assim, que os fiéis também exijam de Deus a fidelidade e o compromisso com a promessa feita.

De acordo com Mariano (2005), durante os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, os fiéis são chamados para que, além do dízimo e das ofertas, se disponham a deixar de ser empregados abrindo seus próprios negócios.

A Teologia da Prosperidade tem se afirmado também fora do campo do neopentecostalismo. Nota-se sua entrada em igrejas protestantes renovadas como a Quadrangular, a Brasil para Cristo, a Casa da Bênção e até mesmo a Assembléia de Deus.

2.2.3 A superação dos usos e costumes de santidade

Durante muito tempo os fiéis instalados no campo do pentecostalismo brasileiro foram identificados a partir de características relativas à estética e aos rígidos costumes de santidade.

Ao fazerem-se diferentes, os pentecostais pontuam uma mentalidade de ruptura e repúdio ao “mundo”. Essa prática de negação ao mundo está enraizada na longa história do cristianismo. Diz Mariano (2005):

Isso vem de longe na história do cristianismo; prende-se a concepções teológicas nas quais o status da criatura, da matéria, da carne, bem como seus desejos, atributos e

necessidades, após a queda do Paraíso e perante à onipotência e perfeição do Criador, é baixíssimo. (p.189).

É neste contexto que se pode evidenciar uma mentalidade puritana no indivíduo que, através de sinais exteriores, desvela seu esforço de busca por uma santidade pessoal. Nesta perspectiva, ele deve se proteger para não se corromper assimilando o espírito do mundanismo presente na sociedade. Assim afirma Mariano (2005):

Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação. Infundem neles o desejo de viver o evangelho de acordo com o mais puro ascetismo de rejeição do mundo [...]. (p.190).

Fazendo-se rígidos na observação de normas comportamentais precisas e nos costumes de santificação, os pentecostais acreditam estar no caminho certo. É pela rigidez de seus comportamentos que podem evitar o pecado e fugir do campo de sedução permanente do diabo.

A vigilância se constitui como uma tecnologia disciplinar importante para que o fiel cuide de suas opções e atitudes. Ele deve a todo instante administrar e trabalhar sua tendência natural para o pecado.

A sexualidade se constitui como um campo importantíssimo sobre o qual o indivíduo deve buscar um absoluto controle. Na ética sexual pentecostal, o sexo é mostrado como um terreno perigoso que pode levar o fiel à sua danação. Diz Mariano (2005):

Quando o discurso pentecostal enfoca o sexo é para ressaltar sua negatividade, ou ameaça que representa à salvação da alma. Para os pentecostais, submetidos a normas morais e dogmas rígidos, ascéticos e repressivos, a esfera sexual constitui poderoso terreno de tentações, provações e privações. Algo ainda mais premente no caso dos

adolescentes e jovens solteiros, já que o pentecostalismo, em todas as variantes, restringe o ato sexual aos limites da vida conjugal. (p.192).

O discurso pentecostal é taxativo no que diz respeito à homossexualidade. O homossexual é considerado uma pessoa doente e deve ser tratada pelo poder do Espírito Santo e com terapia.

De acordo com Mariano (2005), tradicionalmente, os pentecostais associam a experiência do lazer com vícios e desejos da carne. Neste sentido, o grande risco que se apresenta ao fiel é o de, sob a esfera do lazer, se deixar lançar e dominar pelo espírito do mundanismo. É nesta direção que se pode compreender o que ressalta Mariano (2005):

Além de ocupar o tempo livre disponível, a esfera do lazer (entretenimento e esporte) se opõe abertamente ao projeto pentecostal de vida santificada, ao reforçar o ócio, o gozo espontâneo da vida, estimular a sensualidade, a luxúria, o materialismo, a volúpia consumista. Daí as constantes advertências dos pastores aos fiéis, muitas delas num tom bem-humorado, sobre a importância de se dedicar mais tempo às coisas de Deus do que às do mundo. (p.194).

Assim, para afastar os fiéis das seduções às quais estão permanentemente expostos, as lideranças acabam criando eventos e atividades para ocupar seu tempo livre e restringir suas interações às relações entre os membros da mesma comunidade religiosa. (Mariano, 2005, p.194).

Neste contexto, uma das dificuldades enfrentadas pelas igrejas pentecostais diz respeito à conversão e permanência de fiéis das classes média e alta. A rigidez relativa aos usos e costumes de santidade acaba fazendo com que os fiéis que fazem entrada nessas igrejas, busquem outras comunidades, preferencialmente as neopentecostais, para viverem num campo de maior liberdade. Quanto a isso, Mariano (2005) destaca o testemunho significativo de uma fiel:

Nós [Marisa e Cláudia] conhecemos Jesus numa outra igreja. Eu fui, conheci, depois levei a Cláudia. A Cláudia é fruto meu. Aí a gente conheceu Jesus numa igreja que realmente foi uma bênção. Mas eles tinham muito preconceito com a roupa e tal. E eu e a Cláudia trabalhávamos no departamento comercial de um hospital e tínhamos que andar sempre empetecadas mesmo. A igreja não aceitava muito. Então a gente conheceu a Renascer [em Cristo] e a gente ficou maravilhada. Porque a gente chegou lá e falou: eles são pessoas como a gente que gostam do que é bom. A gente ficou apaixonada. (p.202).

Porém, é possível observar que, atualmente, um espírito de maior flexibilidade, no que diz respeito à conservação dos usos e costumes de santidade, tem se tornado presente nas igrejas pentecostais. Algumas igrejas buscam contextualizar certos costumes e hábitos arraigados durante décadas. Mariano (2005), afirma que, se, por um lado, é possível notar esse espírito de flexibilidade no interior das igrejas pentecostais, por outro, essas práticas sequer foram afirmadas no universo do neopentecostalismo. Assim diz Mariano (2005):

Os neopentecostais vestem-se como todo mundo. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos. Decidem o corte, o penteado e o comprimento de seu cabelo. Ouvem rádio, assistem à TV, vão às festas, frequentam praias, piscinas, praticam esportes, torcem para times de futebol. (p.210).

Os fiéis neopentecostais, sem nenhum constrangimento, salientam como legítimo o seu novo jeito de viver a experiência religiosa e mostram que a superação do modelo tradicional, marcado por usos e costumes estereotipados, corresponde a um avanço.

Outra inovação promovida pelas igrejas neopentecostais, diz respeito ao uso da música com a finalidade de evangelização. Através da utilização de uma nova aparelhagem musical, como a guitarra, o contrabaixo, e a bateria, o movimento gospel surpreende ao apresentar mensagens religiosas através do rock, funk, rap, dentre outros. (Mariano, 2005, p.212).

Deste modo, a superação dos estereotipados usos e costumes de santidade indica um movimento de transformação que se caracteriza pela busca da assimilação e apropriação das novas linguagens das sociedades desenvolvidas atuais.

Também é possível considerar que o estatuto da nova estética neopentecostal, longe de indicar a submissão pecaminosa ao espírito do mundanismo, manifesta que no indivíduo sagrado e profano se abraçam para marcar a economia subjetiva pelo primado do gozo. Na medida em que as sociedades são organizadas e conduzidas sob a lógica do mercado e que pelas trilhas do consumo, os indivíduos são chamados a se localizar em busca do caminho da felicidade, viver a moda se torna expressão da possibilidade de sucesso e realização como graça divina. A possibilidade de ostentar no corpo os últimos produtos postos para o universo de consumo desvela o quanto esses fiéis são prósperos e abençoados por Deus. Assim, a moda pode ser vista como um campo possível para o marketing cristão. Através da moda o próprio corpo fala da realidade da graça divina que enriquece e plenifica a vida do fiel.

Lipovetsky (2004), ao utilizar a metáfora “moda” para traduzir as sociedades atuais sob o enquadramento da hipermodernidade, indica que os indivíduos estão submetidos a uma temporalidade social do aqui-e-agora, na qual o que conta é a busca da felicidade privada sob a condição da satisfação imediata das necessidades. Sem as paixões político-revolucionárias motivadoras da construção de projetos sociais libertários, o indivíduo vive mergulhado no reino do próprio umbigo.

Nesta perspectiva, torna-se possível evidenciar a ênfase dos discursos neopentecostais da presentificação da graça divina que chama o indivíduo a gozar o mundo. Longe da mentalidade pentecostal que prega um reino de vida eterna trans-histórico, o neopentecostalismo afirma que é no mudo do aqui-e-agora que o fiel deve saborear a satisfação das suas necessidades.

Por fim, no reino da moda o indivíduo peregrina, pelas trilhas do consumo, em busca da paz de seu espírito, num compulsivo movimento de retorno – gozo fálico – que se constitui como reverência ao deus mercado.

2.2.4 Estrutura empresarial

O neopentecostalismo pode, ainda, ser analisado por se estruturar empresarialmente. A revista *Veja* publicou uma matéria intitulada *Os Novos Pastores*, na qual diz que a qualificação dos novos pregadores não vem ao encontro somente da modernização do discurso, mas objetiva também aprimorar as técnicas de gerenciamento das igrejas. (VEJA, 12 de junho 2006, p. 83).

Atualmente, a configuração do mercado religioso, que está marcado por eficientes estratégias e políticas de arrebanhamento, exige a inserção de profissionais habilitados na administração de Recursos Humanos e empresariais, para a gestão de negócios e empreendimentos das igrejas.

A Igreja Universal do Reino de Deus tem marcado presença expressiva na indicação do fenômeno religioso caracterizado como um objeto de organização empresarial. Durante a década de 80 foi possível observar seu fortalecimento através da aquisição de redes de rádio e televisão. Nesta direção, assim afirma Ferrari (2007):

Comprando rádios, televisões, introduzindo líderes na política partidária, abrindo templos no Brasil e no exterior. Culminou com a audaciosa compra da ‘decadente e virtualmente falida’ Rede Record de Rádio e Televisão em 1989. Depois, em 1995, comprou a sede e equipamentos da TV Jovem Pan por US\$30 milhões. Também houve a compra da Rede Mulher que opera em UHF e via cabo, ao mesmo tempo em que comprou empresas e imóveis em nome da igreja ou de ‘testas-de-ferro’. (p.177).

Neste sentido, a condução das igrejas pressupõe competências efetivas não somente do ponto de vista pastoral, mas também administrativo, pois, em meio à competitividade na gestão de tantos empreendimentos e cifras bilionárias, os melhores profissionais estão no mundo dos negócios.

A delimitação das igrejas neopentecostais, enquanto organizações empresariais não podem ser precisadas somente porque elas importam executivos e fixam processos e tecnologias administrativas para a gestão de seus negócios. Ao se afirmar sua condição empresarial, as igrejas devem ser desveladas por assimilar ou se apropriar dos objetivos, lógicas e dispositivos técnico-administrativos inerentes às organizações privadas.

2.2.5 A utilização da mídia

A mídia é evidenciada como um importante campo para que as igrejas possam desenvolver seus projetos expansionistas e estabelecer sua presença no cotidiano da vida dos indivíduos. Na disputa por espaço, no competitivo mercado religioso, as igrejas cristãs, sobretudo, as neopentecostais, fixam a entrada no campo da cultura midiática como um objetivo prioritário. Ao entrar na mídia, os líderes religiosos se constituem interlocutores permanentes na oferta de produtos destinados a solucionar os mais diversos problemas humanos.

De acordo com Ferrari (2007), a veiculação de programas religiosos através da mídia eletrônica não garante a conversão ou cooptação de novos adeptos, posto que os ouvintes ou telespectadores já estejam instalados nalguma instituição eclesiástica. No entanto, ao fazer entrada na mídia eletrônica, as igrejas ocupam um papel de mediação que desperta curiosidade e toca no universo dos sofrimentos humanos de seus espectadores. Assim afirma Ferrari (2007):

Estudos mostram que o efeito da mídia em programas religiosos é mediador. Gira em torno do despertar da curiosidade e mexe com as situações de crise conscientes e inconscientes vividas pelos expectadores. A importância da programação religiosa está em atrair para a possibilidade de solução no contato com a mensagem e com a prática ritual [...]. (p.181).

Assim, o expectador, já instalado no universo institucional religioso, é interpelado a estabelecer uma relação em torno das questões que o tem afligido e as igrejas eletrônicas se apresentam como cenários definitivos, na indicação das possibilidades de solução de seus problemas.

Segundo Neto (2004), as igrejas, nesta perspectiva, criam cenários teleterapeutizantes de respostas às demandas de cura. Não se trata de prática discursiva de uma religião abstrata, pois a cultura midiática é tomada como referência para as estratégias e táticas que devem ser perseguidas pelas igrejas. Assim afirma Neto (2004):

As “velhas igrejas” deslocam-se assim do seu habitat para ambientes em que a cultura midiática serve como referência para a organização das novas estratégias e táticas das igrejas, hoje. Não se trata mais da prédica de uma religião abstrata, mas daquela que, fundando-se na “economia do contato”, trata de transformar o lócus midiático em um ambiente de SOS e de teleterapeutização no qual, por força da sugestibilidade dos novos rituais, a saúde, por exemplo, transforma-se apenas numa questão de toque, segundo a eficácia de uma “palavra” pronta. (p.26).

Através das técnicas e dos dispositivos da cultura midiática, as igrejas operacionalizam suas ofertas de salvação para a multiplicidade dos problemas humanos. Os cultos televisivos tem se tornado verdadeiros espaços terapêuticos para que o indivíduo extravase suas emoções e determine a solução de seu mal-estar através da fé em Deus.

Deste modo, a cultura midiática é acionada como um campo importante para a afirmação de uma nova simbólica religiosa que pressupõe os dispositivos da linguagem tecnológica. Gestos, linguagem, disposição espacial dos objetos simbólicos no templo, enfim, tudo o que diz respeito à possibilidade de expressão nos cultos assistidos pela TV tem que se enquadrar metricamente dentro da linguagem e dos dispositivos tecnológicos da comunicação televisiva.

Existem uma mútua implicação e contaminação entre religião e mídia. Segundo Klein (2005), as igrejas eletrônicas assimilam o olhar televisual na experiência do sagrado. Diz ele:

Portanto, ao fenômeno das igrejas eletrônicas, precisamos somar o fenômeno da crescente incorporação do olhar televisual na experiência do sagrado. Ao mesmo tempo em que há uma fome das igrejas pela TV, percebe-se paralelamente uma devoração semiótica das igrejas pela TV. A televisão passa a fornecer as medidas e os critérios para o culto, através da transformação gradativa da comunidade religiosa em público. Este reage ao pastor como o auditório reage ao animador do programa. (Klein, 2005, p. 127).

Uma consequência imediata que pode ser observada na assimilação desses processos midiáticos é a despersonalização do relacionamento e a fragilização na constituição de laços comunitários. A vinculação privatizada do expectador, potencializada pela busca de solução de problemas imediatos, se sobrepõe a qualquer motivação que faça apelo a razões comunitárias. Diz Valle (1998):

Por sua própria natureza [televangelismo eletrônico] esse meio de comunicação provoca a despersonalização do relacionamento, com perigo para o comunitário [...] O interesse se volta para a vinculação "privatizada" do freqüentador ocasional, atraído pelo esquema de convencimento e propaganda desenvolvido pela mídia religiosa. Os programas de evangelização radiofônica e televisiva da IURD copiam de modo claro o que fazem os grandes *talk show* americanos, cuja palavra se volta para telespectadores

sem rosto, mas buscando criar laços de intimidade entre o pregador e o público.
(p.181).

Assim sendo, o caráter comunitário é desvalorizado, posto que a demanda privada do fiel é sustentada por uma promessa eclesial também centrada numa solução individual. O campo midiático operacionaliza ainda mais um ethos neopentecostal, delimitado à luz da afirmação da subjetivação pelas marcas do hiperindividualismo.

CAPÍTULO III

Que nos apresentemos ao mundo como verdadeiros filhos e cidadãos do Reino dos Céus, povo de prosperidade exclusiva de Deus, nação santa, pura e imaculada, capaz de mostrar para o diabo e seus demônios que somos algo mais especial e que temos um Pai que nos dá a verdadeira vida abundante!

Edir Macedo

3 AS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS

3.1 A Igreja Universal do Reino de Deus

A Igreja Universal do Reino de Deus tem como berço originário a Igreja Nova Vida. Várias lideranças religiosas evidenciadas no universo do neopentecostalismo nasceram no interior da igreja Nova Vida.

De acordo com Mariano (2005), a Nova Vida foi criada em agosto de 1960, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister. Identificado por sua expressiva liderança, McAlister publicou mais de quarenta livros, atuou como missionário em vários países e foi representante das igrejas pentecostais no diálogo junto ao Vaticano.

A igreja Nova Vida, em seus primeiros passos, já apresentava os traços fundamentais do que se constituiria como os campos característicos do neopentecostalismo, a saber: o combate ao diabo, a afirmação da prosperidade material marcada pela contribuição financeira e a eliminação dos legalismos relativos aos usos e costumes observados pelos fiéis.

É das fileiras da Nova Vida que surge o futuro criador da Universal do Reino de Deus, Edir Bezerra Macedo. Macedo nasceu em fevereiro de 1945 em Rio das Flores no estado do Rio de Janeiro. Dos 32 irmãos, dez morreram e 16 foram abortados, segundo Macedo, por terem nascido “fora da época”. No início dos anos 70, Macedo começou a cursar matemática, na Universidade Federal Fluminense, e estatística, na Escola Nacional de Ciência e Estatística, porém, não concluiu esses cursos. (Mariano, 2005, p. 54).

Em 1975, alegando estar cansado do elitismo da igreja Nova Vida, Macedo, junto com Romildo Ribeiro Soares (seu cunhado e hoje conhecido como missionário RR Soares), Roberto Augusto Lopes e os irmãos Samuel e Fidélis Coutinho fundaram a Cruzada do

Caminho Eterno. Passados dois anos, em 9 de julho de 1977, após desentendimentos no interior da cúpula da Cruzada do Caminho Eterno, Macedo e Romildo Ribeiro Soares criaram a Igreja Universal do Reino de Deus.

De acordo com Mariano (2005), logo no início Romildo Soares se destacava como líder e principal pregador da Universal. Isso, com certeza, se constituía um empecilho para o perfil centralizador e autoritário de Macedo. Assim, no final dos anos 70, o presbitério por meio de votação, conduziu Macedo para a liderança da Universal. Em sua saída dos quadros da Universal, Romildo Soares recebeu uma compensação financeira e fundou em 1980, a Igreja Internacional da Graça de Deus. (Mariano, 2005, p.56).

O governo eclesiástico da Igreja Universal do Reino de Deus é marcado por sua característica episcopal. Macedo importou essa característica da Nova Vida. A consagração de Macedo como bispo se deu em julho de 1980 em um culto dirigido por Roberto Lopes.

Em 1986, Macedo lançou Roberto Augusto Lopes candidato a deputado federal. Eleito com a maior votação da sigla, PTB/RJ, um ano depois Lopes voltou para os quadros da igreja Nova Vida. Em sua saída, Lopes acusou Macedo de ter uma visão apenas empresarial e mercantilista. (Mariano, 2005, p.56).

Também em 1986, com uma liderança absoluta na condução da IURD, Macedo foi morar nos Estados Unidos. Neste momento, dizia que Nova York se mostrava uma nova Roma para onde tudo convergia. Os insucessos na incursão missionária para a evangelização dos americanos fez com que Macedo se voltasse para a população de imigrantes hispânicos. (Ferrari, 2007, p.105).

A incursão da IURD no cenário político-partidário pode ser observada como um objetivo prioritário no sentido de defesa de seus interesses institucionais/corporativos, como a política de concessão e manutenção de emissoras de rádio e canais de televisão, e como forma de

promover seu crescimento. Os líderes religiosos da IURD afirmam que precisam de representação político-partidária, dado o clima de perseguição que vivenciam frequentemente.

3.1.1 Uma rápida expansão

A Igreja Universal do Reino de Deus pode ser evidenciada como a igreja que mais cresce no interior do neopentecostalismo. Embora seu nascimento seja datado muito recentemente, em torno de três décadas, sua expansão chama a atenção.

Com apenas três anos de nascimento, a Universal possuía 21 templos espalhados em cinco estados. Em 1988, já se podia contar 437 templos em 21 Estados e Brasília, além de 3 nos Estados Unidos e 1 no Uruguai. No ano de 1998, a presença da universal já se fazia sentir em 50 países e possuía mais de três mil templos. (Mariano, 2005, p.65).

De acordo com as informações fornecidas, em seu site oficial, atualmente, a IURD conta com cerca de 9.600 pastores atuando em mais de 4.700 templos localizados em 172 países. A população de fiéis é estimada em 8 milhões. Devido aos seus empreendimentos, a Universal gera 22 mil empregos.

Segundo Mariano (2005), a rápida e expressiva expansão da IURD se deve, em grande parte, ao uso dos meios de comunicação de massa, sobretudo, o rádio e a televisão.

Se em seus primeiros passos, a Universal buscava mostrar-se ocupando 15 minutos de programação na Rádio Copacabana, agora, através da compra de emissoras de rádio e canais de televisão, ela promove sua entrada no competitivo mercado religioso e mostra sua força no mercado da comunicação brasileira. Nesta direção, diz Mariano (2005):

Em fins dos anos 90, Macedo, bispos e pastores de sua estrita confiança eram proprietários de um verdadeiro império de comunicação, que cada vez mais crescia e incomodava as concorrências religiosa e empresarial. Além da Record (rede nacional

em expansão, cujas programação e administração foram reestruturadas com os recursos da igreja), da Folha Universal (jornal com mais de um milhão de exemplares), do diário Hoje em Dia (Belo Horizonte), da revista Mão Amiga, dos jornais Tribuna Universal (Portugal) e Stop Suffering: A New Life Awaits You (África do Sul), constavam cerca de 40 emissoras de rádio e 16 de TV em nome de líderes da igreja. Tamanho investimento na mídia não ficou restrito ao Brasil. Foi repetido em diversos países. (p.67).

A inserção da IURD nos cenários da comunicação pode ser delimitada como uma evidência de sua consolidação no mercado religioso e empresarial. Como uma grande potência, a Universal dá mostras da importância de contratar e qualificar seus profissionais, tendo em vista as grandes exigências dos mercados na atualidade.

3.1.2 O Tripé teológico-pastoral: guerra espiritual, prosperidade e cura

A IURD, em seus discursos e práticas exorcísticas, preconiza a existência de forças demoníacas maléficas à integridade da vida humana. De acordo com seus líderes, o cotidiano da vida, na atualidade, está marcado pela existência de uma guerra espiritual entre Deus e o Diabo.

É no interior da igreja que Deus manifesta a força de seu poder através dos rituais de exorcismo desenvolvidos pelos pastores e bispos. Na medida em que as reuniões religiosas são preparadas tendo em vista sua veiculação midiática, os rituais são constituídos com as características do espetáculo. As ditas possessões demoníacas são teatralizadas e seu desfecho só é possível graças à autoridade religiosa daquele que evoca o nome e o poder de Jesus.

De acordo com essa teologia, na etiologia de todos os problemas humanos, o indivíduo deve discernir os sinais da presença do diabo. Com o diabo se explica e se configura toda a

realidade. Da impotência sexual à falência nos negócios é no diabo, diante de suas artimanhas, que se pode encontrar uma explicação. Em um programa da igreja Universal do Reino de Deus, veiculado pela TV Record, em 30 de outubro de 2008, o pastor anuncia a entrada e a participação de um telespectador, via telefone. Quando faz a chamada do telespectador, a ligação cai e o pastor enxerga neste incidente um sinal das forças do mal que não querem permitir a comunicação.

Freqüentemente, os discursos dos líderes religiosos da IURD identificam as religiões afro-brasileiras, Umbanda e Candomblé, como campos especiais da manifestação do diabo. É a partir dessa crença que se torna possível evidenciar o surgimento de muitas práticas de intolerância, também manifestadas sob a forma de violência física, presentes no cenário do pluralismo religioso brasileiro.

Outro elemento que merece destaque no universo teológico e pastoral da IURD é a Teologia da Prosperidade.

Segundo essa teologia, o sentido da existência cristã não pode ser buscado na realidade da espiritualidade do sofrimento, da cruz. O cristão não deve viver a negação das realidades mundanas. Ao invés de promover a negação do mundo, o fiel é chamado a gozar o mundo.

Os discursos religiosos centrados na Teologia da Prosperidade sustentam que o propósito de Deus para a vida humana é que todos gozem de absoluta felicidade. Daí se pode compreender o slogan da Universal: “Pare de sofrer”.

O indivíduo pode determinar o fim de seu mal-estar se fizer um pacto ou sociedade com Deus. Com a Bíblia em punho, os líderes religiosos indicam as abundantes passagens nas quais, Deus chama seus filhos para um pacto ou uma sociedade. Nesta sociedade, as cláusulas são precisas. Para aqueles que observam as exigências divinas e testemunham uma aliança através de um sacrifício em dinheiro, Deus promete prosperidade e uma vida de absoluta realização.

Aqueles que são fiéis na aliança com Deus não têm que pedir ou suplicar por bênçãos ou milagres. Se Deus constituiu uma sociedade e fez o empenho de sua Palavra, só resta a Ele, diante da fidelidade de seus sócios, cumprir o que prometeu. É nesta perspectiva que os fiéis determinam e exigem o que Deus deve realizar em suas vidas.

Tomando as comunidades cristãs primitivas como modelo, os líderes religiosos da IURD descortinam um cenário de milagres no qual o poder de Deus promove a eliminação de todos os males e sofrimentos da vida de seus filhos.

Dizer que Deus cura equivale a afirmar que não existem obstáculos e limites para Seus propósitos. A ação de Deus manifesta absoluta integridade, inteireza e felicidade para os que lhe são fiéis.

Se as doenças e maldições se apossam da vida humana graças à ação do diabo que vem para fazer estragos e trazer sofrimento, é no poder de Jesus que o indivíduo encontra a possibilidade de salvação.

Nesta perspectiva, o templo se torna um verdadeiro SOS espiritual que promove cultos com rituais terapêuticos de catarse coletiva. Esses rituais, formatados dentro das exigências dos processos midiáticos, veiculam o testemunho vivenciado por quem se beneficiou de milagres como forma de expansão da igreja na conquista de novos adeptos.

3.2 A IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS

Romildo Ribeiro Soares, conhecido como missionário R.R. Soares, em 1980, depois de sair da Igreja Universal do Reino de Deus, fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus na cidade do Rio de Janeiro.

R.R. Soares nasceu na cidade de Muniz Freire, estado do Espírito Santo, em 1948. Com apenas 6 anos se converteu durante um culto presbiteriano. Depois de sua conversão

freqüentou a igreja Batista até os 16 anos, quando se mudou para o Rio de Janeiro. Após essa mudança ficou afastado da igreja por 4 anos. Em 1968, fez sua entrada na igreja Nova Vida, na qual casou e permaneceu como membro. Em 1975 foi consagrado pastor e também foi um dos fundadores da Cruzada do Caminho Eterno. Em 1977, juntamente com Edir Macedo, fundou a Igreja Universal do Reino de Deus. Depois de perder a liderança da IURD, devido à votação do presbitério dessa igreja, saiu e fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus. (Mariano, 2005, p.99).

RR Soares, antes de se tornar líder religioso, desenvolveu atividades profissionais como sapateiro, engraxate e operador de cinema. Soares bacharelou-se em direito. Mesmo não tendo feito o curso de teologia, tornou-se escritor de vários livros em sua gráfica pessoal. Em sua incursão na política, quando se candidatou a deputado federal em 1990, por São Paulo, não obteve sucesso. (Mariano, 2005, p.99).

A Igreja Internacional da Graça de Deus guarda grandes semelhanças com as igrejas neopentecostais, sobretudo, com a igreja Universal do Reino de Deus. Essas semelhanças podem ser evidenciadas no tripé teológico-pastoral da guerra espiritual contra o diabo, a prosperidade e a cura.

As diversas publicações bibliográficas e os discursos religiosos veiculados pelo televangelismo da Internacional da Graça salientam um universo de sofrimento, que nasce como fruto da ação do Diabo na vida das pessoas. Em um programa veiculado pela TV Cancela/SBT, em 30 de outubro de 2008, o pastor Geraldo de Grande, da Internacional da Graça, assim afirma:

Vamos desvendar os mistérios na sua vida. Você que foi vítima de macumbaria, feitiçaria, magia-negra. Você que está cansado de sofrer. Já não sabe mais o que vai fazer da sua vida. [...] Eu estou pronto e preparado para orar para você, para libertar você desse mal. Olha, eu vou usar o poder que há no nome de Jesus para desvendar os

mistérios da sua vida. Né! Talvez você sinta, “pastor eu não sei o que está acontecendo na minha vida, eu vou mais não acontece nada, não dá nada certo, o negócio parece que tá tudo amarrado”. Eu digo pra você: venha. [...] Amanhã, sexta-feira, a sexta-feira da libertação pesada contra Satanás, mesmo, né!. Amanhã é dia do diabo, de você ver o diabo cair de ponta-cabeça.

Assim, a simbólica religiosa da Internacional da Graça conserva as mesmas feições da IURD no que concerne à Teologia do Domínio. Permanentemente, Deus e o Diabo se encontram num duelo pelo domínio do mundo. Os rituais religiosos destacam espaço especial para a teatralização desse embate espiritual. É na evocação do nome e do poder de Jesus Cristo que o líder religioso provoca a saída do Diabo e afirma a possibilidade de um novo nascimento para a vida do fiel.

Se o Diabo dá transparência a todo tipo de infortúnio e desgraça, é na submissão ao poder de Jesus, que elimina todo mal e gera a nova vida, que o fiel pode gozar da vida na expressão de sua abundância e plenitude.

Um traço característico da nova vida é desvelado pela promessa de prosperidade que se alcança graças a uma aliança ou sociedade com Deus. A Teologia da Prosperidade desvela um universo no qual o fiel pode gozar a vida através da inserção nas trilhas do consumo. Segundo essa teologia, ao fiel compete a responsabilidade de se ajustar às exigências divinas, para que possa determinar a eliminação de todas as adversidades presentes em sua vida. O pastor Geraldo de Grande, da Internacional da Graça, em programa veiculado pela TV Cancela/SBT, em 3 de novembro de 2008, diz:

Você que está aí, talvez desempregado, problemas sérios financeiros, passando, talvez, você tenha até dinheiro na justiça pra receber, ou, no seu comércio e sua indústria, “pastor o negócio tá difícil demais”. Então, eu vou fazer uma oração pra você e, com certeza, o nosso Deus é poderoso pra mudar essa situação. Então, não fique nessa não.

Tome uma posição, venha pra Jesus, né, chegou a sua hora. É a sua vez agora, então, Deus tem a benção pra você. Agora, depende de quem? De você. Se você tomar essa posição, vir até essa casa de oração nós estamos aqui prontos e preparados pra atender você. [...] Eu sou um homem de Deus. Deus me colocou nessa cidade pra abençoar a sua vida. Tenha certeza que Deus vai operar na sua vida.

As promessas veiculadas pelos líderes religiosos não dizem respeito somente à superação das dificuldades de ordem financeira. As bênçãos divinas são propostas como garantia de eliminação de todo tipo de sofrimento. A cura é descrita como fruto da ação do poder de Deus que permite ao fiel sair vitorioso de qualquer forma de adoecimento.

Durante as reuniões religiosas, o pastor reserva destaque para os testemunhos de cura dos fiéis. Segundo esses testemunhos, Deus cura tudo, da dor de cabeça ao câncer em estado avançado. Não existem limites ou obstáculos para o poder de Deus.

Os líderes religiosos da igreja Internacional da Graça de Deus normalmente não são diplomados pelas faculdades de teologia. Para o exercício do pastorado, composto por um número expressivo de jovens leigos, a igreja disponibiliza um Curso Bíblico, organizado em torno de oito matérias e com a duração de um ano. Com relação à organização do pastorado, diz Mariano (2005):

São mais de 600 pastores, separados em duas classes: os consagrados, uma minoria, e os comissionados. Estes são auxiliares e exercem as mesmas funções dos pastores nomeados na Universal. Para ser consagrado, o pastor deve ser casado e ter vocação pastoral. Deles exige-se disponibilidade de tempo integral. Sua remuneração varia entre três e cinco salários mínimos. Não têm autonomia administrativa. E, para impedir cismas e evitar que se acomodem, volta e meia são remanejados das congregações e até enviados para outros Estados. (Mariano, 1999, p.100).

De acordo com Silva (2006), a Internacional conta com 700 templos espalhados pelo Brasil, além de outros no exterior, em países como Uruguai e Portugal. Silva, citando matéria de 13 de outubro de 2004, da “Isto é” online, assim destaca:

A igreja de R.R. Soares fincou raízes nos Estados Unidos, em Portugal, na Inglaterra e no Japão e, agora, prepara-se para inaugurar templos na Holanda, na França e em Angola. Nenhuma delas revela dados oficiais, como número de sedes, de pastores ou de fiéis. E, muito menos, o valor arrecadado lá fora. [...] Além de se instalar fisicamente, esses líderes religiosos alugam espaços em satélites para transmitir suas pregações nos Estados Unidos, no Canadá, no Japão, na Europa, na África e no Oriente Médio. (Isto é, online, apud Silva, 2006, p.136).

As lideranças locais e mesmo as congregações, de modo geral, não possuem autonomia administrativa. Pode-se dizer que a eclesiologia da Internacional é marcadamente evidenciada por um governo pastoral vertical.

Estrategicamente, a igreja Internacional da Graça de Deus prioriza sua inserção midiática através do televangelismo. A ênfase na utilização do rádio ou de outras mídias é menor. Nesta direção afirma Mariano (2005):

A cúpula da internacional manifesta preferência pela TV, em detrimento do rádio, no qual mantém poucos programas. [...] Em setembro de 1997, investia mensalmente em programas de TV a fabulosa cifra de 600 mil dólares, cuja soma ultrapassava U\$ 7 milhões ao ano. Quantia elevada três meses depois quando passou a veicular, na CNT, entre 20h30 e 21h30, o programa R.R. Soares, o primeiro programa evangélico a ser transmitido em rede nacional em horário nobre na televisão aberta brasileira. Tal como o *Igreja da Graça em Seu Lar*, exibido diariamente nas TVs CNT, Bandeirantes, Manchete e Vinde (UHF), é farto em promessas e testemunhos de cura, prosperidade e libertação de demônios. (p.100).

Embora priorize a mídia televisiva, a Internacional tem abraçado outros veículos de comunicação. Diz Silva (2006):

O projeto empreendedor midiático da Graça abarca também outros veículos de comunicação, como: A Graça Editora (fundada em 1983), a Rádio Relógio (de alcance nacional), Nossa Rádio FM (com estações no Rio de Janeiro [89,3], Minas Gérias [97,3] e Graça Music, que tem lançado seus títulos de CD desde 1999. (p.136).

É, sobretudo, através da TV que a Internacional objetiva marcar sua presença no mercado religioso atual. No cenário televisivo os discursos religiosos desvelam um universo paradisíaco da mais pura felicidade para aqueles vivem a fé em Deus. Diante de tantas ofertas de salvação o culto se transforma, assim, em um pronto-socorro espiritual.

CAPÍTULO IV

Solidão e mágoa, doença e sofrimento, pobreza e fracasso, ódio e morte, todas essas coisas são evidências de que o ser humano vive afastado do seu verdadeiro caminho.

Edir Macedo

4 CURA E POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO

Subjacente às demandas veiculadas pelos indivíduos que fazem entrada nas igrejas neopentecostais subsiste um universo religioso, que permanentemente é configurado tendo em vista as promessas de eliminação de qualquer forma de sofrimento que se apresente ao ser humano.

Os discursos religiosos neopentecostais salientam que quem vive na presença de Deus é merecedor de todas as bênçãos e graças divinas e, por isso, não pode ser agenciado pelas forças do mal que sempre manifestam o sofrimento. A esse respeito, em 3 (três) de janeiro de 2009, num programa de televisão de circulação nacional, o missionário R.R. Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus, assim se expressou:

Aquilo que saiu dos lábios de Deus é a verdade, é o que Ele colocou nas Escrituras e nunca, nunca será anulado, nunca será desfeito. [...] Deus a partir dessa declaração de que Ele pegou nossas doenças e as colocou sobre Jesus e o senhor Jesus as sofreu nas feridas que foram feitas no corpo dele, Deus não pode, por qualquer razão ou motivo, exigir que uma pessoa sofra qualquer enfermidade. Agora se Deus não pode fazer isso e o Diabo? Claro que esse pode muito menos. Então ela diz que nós fomos sarados pelas feridas de Jesus. Segura essa palavra. Que ela seja a razão a partir de agora das suas orações. Meu Deus eu venho a ti em nome de Jesus pra receber a cura do meu ovário que o doutor disse que tem de ser extraído, do meu pulmão que ele disse que tem de cortar a metade e jogar no lixo, do meu rim que está podre e por aí afora vai. Porque o Senhor declara que eu fui curado pelas feridas de Jesus. A Escritura não pode ser anulada. E se o que Deus declara e o que acontecer na sua vida for diferente, se você crer realmente, então a culpa é do Senhor Deus. Ele errou, Ele falhou com você e quem falha tem que pagar a conta. Ele teria que pagar a conta, mas Deus nunca falhou

e jamais falhará. O diabo não pode exigir que você sofra aquilo que Jesus já sofreu. Então você tem que colocar isso dentro da sua árvore, no seu coração. [...].

Neste contexto, os discursos e a simbólica religiosa das igrejas neopentecostais evidenciam que o indivíduo pode parar de sofrer e gozar de uma vida de absoluta inteireza e realização. Basta que para isso ele se afaste do campo de ação e influência do diabo. As diversas formas de sofrimento que se fazem presentes na vida humana, teriam sua origem nos campos de ação do diabo. Nesta direção, assim afirma Marinho (2001):

Nosso adversário, em primeiríssimo lugar, é o diabo. Mas, na realidade, temos mais de um adversário. Enfrentamos batalhas, também, contra outros adversários, que são o mundo, o pecado e a carne. . . . O diabo tem uma maneira de lidar com os incrédulos e outra maneira de lidar com os crentes. Para os incrédulos, ele diz: “Esse negócio de Deus é bobagem. Deus não existe!”. Já os crentes, ele os faz lembrar dos sofrimentos pelos quais estão passando, e coloca em dúvida se Deus está vendo ou não esse sofrimento. (p.27, 28).

Nesta medida, a lógica interpretativa sustentada pelas igrejas neopentecostais aponta para uma explicação na qual o diabo se constitui como referência fundamental para a justificação da presença do sofrimento na vida individual e social. Para não se deixar arrastar sob os campos de influência e dominação do diabo, o fiel deve se armar para uma verdadeira batalha espiritual.

A luta contra o mundo, o pecado e a carne, para ser coroada de êxito, necessita que se aposte nos recursos espirituais. Baseada somente em recursos humanos essa batalha estaria fadada ao fracasso. É nesta direção que fala Marinho (2001):

Assim, na batalha espiritual, se os recursos são humanos, eles fracassam; ainda que bem sucedidos em alguns aspectos visíveis, os resultados de uma vitória puramente

humana não trazem o benefício que seria atingido se lutássemos com as armas espirituais. (p.28).

Macedo (2005) também salienta uma compreensão semelhante a essa. Em sua visão, os diversos problemas que são vivenciados pelas pessoas têm sua origem comum no campo espiritual. Assim fala Macedo (2005):

Então temos a absoluta certeza de que todos os problemas que o ser humano enfrenta estão ligados diretamente ao campo espiritual e, sendo assim, não há outra maneira pela qual possamos lutar e vencer, senão através da fé em nome do Senhor Jesus Cristo. (p.24).

A crítica que as igrejas neopentecostais fazem das sociedades desenvolvidas contemporâneas evidenciando-as como sociedades sem Deus e, por isso, submetidas ao reinado do demônio que dissemina todos os sofrimentos presentes na atualidade, é também acompanhada por discursos religiosos que veiculam a promessa da possibilidade de criação de um novo processo civilizatório, capaz de promover a instauração de um reino da mais pura felicidade sobre a terra. É nesta perspectiva que afirma Braga de Almeida (1996):

Se os médicos não têm a cura da AIDS; quando o homossexualismo, a prostituição e todos os desvios de conduta são problemas para a sociedade; quando não há como contê-los; quando os nossos recursos acabam, é hora de pedirmos uma intervenção celeste. É hora de deixarmos Deus agir. Ele sim pode resolver os problemas da humanidade. Basta deixarmos o Deus do impossível agir. Ele cura, liberta, transforma e recupera VIDAS. A Bíblia diz que Ele é o mesmo ontem, hoje e eternamente. Isto quer dizer que ele curava, libertava, cura e liberta hoje e estará sempre disposto a fazer de nós pessoas saudáveis. (p.84).

Ancorados nessa lógica de pensamento, os discursos religiosos neopentecostais sustentam que não existe limitação alguma que não possa ser superada por aquele que vive uma aliança

ou pacto de fé com Deus. Diante de qualquer experiência desveladora da condição do desamparo humano, o fiel é chamado a buscar em Deus a cura para o seu mal-estar.

Deste modo, a cura se constitui como um dispositivo de fundamental importância em busca da sustentação e legitimação para os discursos religiosos e para a inscrição das condições de constituição da antropologia neopentecostal. O dispositivo da cura pode ser tomado como um campo de força que se constitui como elemento agenciador de processos ou modos de subjetivação.

O dispositivo da cura é aqui evidenciado como a realização ou atualização de uma promessa divina. Ao potencializar demandas de cura, o fiel é movido pela idéia de que, com o auxílio divino, pode superar todas as formas de mal-estar ou sofrimento que se manifestem em sua vida, pois Deus o salva permanentemente. É sob essa perspectiva que se pode compreender a afirmação de Macedo (2000):

A vida abundante que Deus, pelo Seu grande amor, nos garante através de Jesus Cristo, inclui todas as bênçãos e provisões de que necessitamos, ou mesmo que venhamos a desejar. [. . .] Deus nos reserva o direito de serem preenchidos em nós os três aspectos da vida humana que podem fazê-la feliz: espiritual, físico e financeiro. (p. 27).

De acordo com os discursos neopentecostais, Deus reserva para aqueles que Lhe são fiéis uma vida de abundância e felicidade. Os três campos da promessa divina – espiritual, físico e financeiro – são operacionalizados graças ao dispositivo da cura. Neste dispositivo dá-se a indicação de dois movimentos indissociáveis, a saber: por um lado o fiel, ao potencializar suas demandas, deve se ajustar aos imperativos ético-morais das igrejas e, por outro, o fiel vive a esperança da fidelidade divina no cumprimento de suas promessas. Aqui, a análise da idéia de salvação, como é definida por Foucault (2006) à luz de três elementos característicos, pode ser tomada por sua relevância. Diz Foucault (2006):

Primeiro, para nós, a salvação se inscreve, ordinariamente, em um sistema binário. Situa-se entre a vida e a morte, ou entre a mortalidade e a imortalidade, ou entre este mundo e o outro. Ou ainda faz passar do mal ao bem, de um mundo da impureza a um mundo da pureza, etc. [...] Segundo, para nós, a salvação está sempre vinculada à dramaticidade de um acontecimento, acontecimento que pode ser situado na trama temporal dos acontecimentos do mundo ou pode situar-se em outra temporalidade, a de Deus, da eternidade, etc. Em todo caso, estes acontecimentos – históricos ou meta-históricos, repito – é que estão em jogo na salvação: é a transgressão, a falta, a falta original, a queda, que tornam necessária a salvação. E, ao contrário, é a conversão, o arrependimento, ou a encarnação de Cristo, etc. [...] que irão organizar e tornar possível a salvação. Enfim, quando falamos de salvação, parece que pensamos sempre em uma operação complexa na qual o próprio sujeito que realiza sua salvação, dela é, sem dúvida, o agente e o operador, mas na qual também é requerido o outro (um outro, o Outro) cujo papel, precisamente, é muito variável e difícil de definir. (p.222).

Esses três elementos definidos por Foucault permitem uma melhor compreensão da configuração do universo religioso no qual o sujeito, diante da realidade da morte, da impureza, da transgressão, da falta se vê convocado a experimentar de uma nova condição existencial. Se, por um lado, a possibilidade de superação das marcas de seu mal-estar subjetivo se encontraria na necessidade de seu engajamento pessoal, por outro, a potencialização de suas demandas pressupõe sua dependência na relação com o outro.

Na análise dos discursos religiosos neopentecostais, a Bíblia pode ser tomada como um vetor que promove a costura desses três movimentos, pois ao mesmo tempo em que ela está repleta de promessas que suscitam os movimentos subjetivos de demanda religiosa, ela também indica os campos das atribuições divinas para o cumprimento dessas promessas. Neste sentido, no dia 5 (cinco) de janeiro de 2009, em um programa religioso de circulação

nacional, o missionário R.R. Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus, assim se expressou:

A Escritura não pode ser anulada. O que Deus falou não pode ser desfeito. Aquilo ali pra sempre vai existir à sua disposição. [...] Jesus disse, as minhas palavras são espírito e vida. As minha e as suas, as nossas palavras, são veículo de comunicação, mas as de Jesus é mais do que comunicação elas são espírito e vida. Na hora que você crê, não, Deus falou comigo, eu acredito, fizemos uma aliança, Ele me propôs, eu aceitei, eu me esqueci, Senhor perdoa-me, quero voltar àquele primeiro amor, quero voltar àquela ação do Senhor, quero ser a pessoa que o senhor disse que eu seria. Meu irmão, minha irmãzinha, pode escrever, ela não deixará de se cumprir. Ela vai se cumprir porque a escritura não pode ser anulada. O que é que você já sentiu de Deus? Reivindique. Quando for orar não fique falando coisas soltas, Deus o Senhor sabe que to desempregado, to de sapato furado, to querendo comprar uma nova roupa. Não, Deus sabe de tudo isso. Senhor, o Senhor me falou um dia, o Senhor tocou no meu coração, o Senhor abriu o meu entendimento, o Senhor me iluminou, o Senhor me revelou a tua palavra. Senhor me ajuda a entendê-la! [...] Meu irmão Deus vai voltar a falar com você. [...] E se hoje Ele está falando pela primeira vez assumo o seu lugar em Cristo. Porque a Escritura não pode ser anulada. [...] Se Ele diz sê tu uma bênção, seja uma bênção. Se Ele disse, diga o fraco que sou fraco (aqui um ato falho) eu sou forte, todos os fracos podem passar a conversar, eu sou forte. Ele declarou que nós podemos tudo em Jesus que nos fortalece. Em Jesus eu posso todas as coisas.

A esse respeito, Macedo (2000) salienta que o crente deve concordar com a Palavra de Deus e ser o confessor das vitórias que Deus realiza em sua vida. Ele ainda diz que existem cinco razões pelas quais se pode ter certeza da cura, a saber: Deus promete curar, Jesus Cristo curava os doentes, Jesus Cristo mandou seus discípulos curarem os doentes, os milagres de

cura se manifestam em todo lugar, no ministério da igreja e Jesus comissionou todos os que crêem, de todas as nações, para curar os enfermos.

O fiel, quando manifesta suas demandas de cura, em meio à apresentação das necessidades para as quais busca salvação é convocado a compreender que suas faltas nascem da condição de viver distante de tudo o que determina a Palavra de Deus. Para gozar a realização das promessas de Deus, ele deve dar uma nova direção para a sua vida, deve se tornar uma nova criatura. Ele deverá se abrir para que o poder de Deus se manifeste em sua existência de tal modo que ele possa se definir subjetivamente em o que era antes, quando vivia submetido e escravizado ao mundo do pecado, e o que se tornou depois de conhecer Jesus Cristo.

É nesta medida que a demanda de cura potencializa a entrada do fiel nos modos de subjetivação neopentecostal. Não se trata simplesmente de promover a apresentação de necessidades para a satisfação daquilo que o discurso religioso neopentecostal descreve como possibilidade de realização de uma promessa divina, mas, mais do que isso, o outro lado da potencialização das demandas desvela a presença de alguém que para se afirmar subjetivamente se impõe a condição de ter que morrer – para o pecado – para renascer para uma vida nova. Esse investimento subjetivo é sustentado pela promessa expressa na Escritura Sagrada. A possibilidade de salvação, que o sujeito é chamado a evidenciar em tantos personagens descritos nos textos bíblicos, é marcada pela condição da morte. Sem fazer desaparecer de si as marcas de sua condição faltante ele não poderá se libertar.

Deste modo, a relação estabelecida entre cura e subjetivação neopentecostal pode ser precisada por uma pergunta de cunho antropológico, a saber: que sujeito é esse que pode ser desvelado ao se instalar no interior das igrejas neopentecostais e em nome de que ele potencializa demandas mesmo quando não usufrui das promessas religiosas de uma vida de abundância?

Para encontrar um campo para sua instalação no universo religioso neopentecostal, o fiel deve manifestar o compromisso e a responsabilidade com a sua vida a partir da fé. Por fé se entende a confiança de que Deus irá cumprir todas as suas promessas que estão contidas nas Escrituras Sagradas. É esse o entendimento de Macedo (2005) quando afirma:

Em outras palavras, fé é a certeza que temos dentro de nós de que Deus cumprirá todas as Suas promessas escritas nas Sagradas Escrituras. Muitas pessoas incrédulas afirmam: 'Eu preciso ver para depois crer'. Entretanto, a fé é exatamente o contrário do que o diabo ensina, isto é: primeiramente, nós cremos de todo o nosso coração, para então podermos ver com os nossos olhos físicos. (p.17).

Ao afirmar-se com uma nova identidade, o fiel manifesta uma permanente preocupação em não se deixar levar pelas seduções do diabo que teima em levá-lo ao pecado. É na fé que o fiel diz encontrar força para transformar-se, vivendo de acordo com as prescrições ético-morais da Bíblia e dos discursos dos líderes religiosos. A fé teria a força de produzir as transformações onde o ser humano não consegue chegar confiando exclusivamente em si mesmo. Assim diz Macedo (2005):

A fé é tudo isso e mais ainda, desde que focalizada no Deus Vivo. Ela transforma o ambiente, qualquer que seja ele, por mais tenso e tenebroso que possa parecer, a fé o limpa e o purifica; o que os médicos não podem fazer, o que os remédios não podem realizar, a fé faz e realiza. Ela torna possíveis todos os impossíveis da vida, transcendendo até mesmo a própria razão. (p.16).

Macedo considera que a fé pode ser ainda entendida como uma parte de Deus presente no crente. Na medida em que o sujeito põe a fé em evidência, ele se torna ilimitado naquilo que deseja realizar, pois, vivendo de acordo com a vontade de Deus o próprio Deus se torna seu sócio na realização do que busca. (Macedo, 2005, p. 16).

A lógica societária, enquanto tradução dessa aliança estabelecida entre Deus e o fiel, pode ser melhor compreendida à luz da idéia de contrato. O fiel é convocado a fazer ou assinar um contrato de parceria com o próprio Deus.

Lebrun (2008), ao considerar a crise dos referenciais simbólicos vividos pelo sujeito na atualidade, destaca a importância de se pontuar a implicação do terceiro enquanto dispositivo que permite ao sujeito escapar do fusional e promover a separação. Em sua visão, a terceiridade não pode ser dependente e se subsumir na idéia de contrato. Assim diz Lebrun (2008):

[...] primeiro, que o contrato obriga somente as partes contratantes; segundo, que se uma das partes não vier a honrá-lo, o contrato perde imediatamente seu poder de terceiro e dever-se-á então apelar a uma terceira intervenção – neste caso, a justiça, por exemplo -, por último, nada é dito a propósito do que não está estipulado nos termos do contrato; ou, em outros termos, um contrato se limita a ele próprio. (p. 71).

Deste modo, ao ser convocado a selar um contrato de parceria com o próprio Deus, o sujeito é movido pela crença de que poderá se tornar ilimitado na satisfação de suas aspirações. No entanto, a própria montagem desse contrato é posta em cheque quando, dado a sua condição existencial de desamparo, o sujeito se percebe remetido às experiências de contato com suas contingências e mal-estar.

Como o sujeito pode compreender a permanência de seu mal-estar subjetivo quando aquilo que lhe é descrito enquanto responsabilidade contratual é por ele vivido? Se ele foi fiel na observância das determinações descritas pelos líderes religiosos, a quem ele pode apelar em busca do cumprimento desse contrato?

Segundo os discursos religiosos neopentecostais, se o fiel ainda não usufruiu da obtenção das graças que almeja é porque ele ainda não trilhou os caminhos da fé. Ele ainda tem uma

trajetória a ser percorrida para que sua fé o leve à comunhão com Deus e permita a assinatura desse contrato.

No entanto, a lógica que rege a montagem desse contrato preconiza uma condição existencial inatingível para a vida do fiel. Ela aponta para a possibilidade de o sujeito poder encontrar uma condição existencial marcada pela absoluta inteireza e realização humana.

Neste sentido, o sujeito jamais poderá assinar esse contrato, posto que a afirmação de sua identidade é pressuposta pelas marcas de sua condição faltante. A assinatura corresponde ao desvelamento do sujeito como partícipe da condição humana. Ele é húmus, é terra, é finito e mortal. E para isso não há cura. O nome assinado, enquanto marca da identidade humana, é, assim, a última resistência do sujeito frente à imposição de seu apagamento subjetivo.

Porém, a parceria ou sociedade com Deus pressupõe um preço a ser pago. É com base nessa idéia que Macedo assim afirma: “Tudo que é valioso tem um preço. Para conseguir a medida suficiente de fé a ponto de transportar montanhas, também devemos esperar o preço que precisamos pagar por isso”. (Macedo, 2005, p. 24).

Segundo Macedo (2005), se o fiel deseja possuir uma fé vitoriosa, ele deverá viver as seguintes exigências: que se esvazie de si mesmo, que leia a Bíblia para que nela, pelo Espírito Santo, encontre a verdade e que seja obediente a Deus.

Neste contexto, Foucault (2006a) apresenta um traço característico do cristianismo. Ele afirma que a espiritualidade cristã manifesta uma recusa ao tema do retorno a si, posto que é característico da mística cristã a experiência da renúncia a si como condição para que o cristão possa chegar à verdade e à salvação. Assim afirma Foucault (2006a):

Primeiro, que no cristianismo, como eixo principal da espiritualidade cristã, encontraremos, creio eu, uma rejeição, uma recusa, certamente com suas ambigüidades, deste tema do retorno a si. O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos

permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação. Só pode salvar-se quem renunciar a si. Ambigüidade, dificuldade sem dúvida – a cujo respeito precisaremos retornar -, desta busca da salvação de si cuja condição fundamental é a renúncia a si. (p.304).

Deste modo, se por um lado o fiel sustenta ou alimenta sua demanda de cura em nome da fé em Jesus Cristo, posto que a Ele compete o cumprimento das promessas divinas, por outro, essa mesma fé deve ser desdobrada no plano de uma implicação ético-moral. Ao fiel que diz acreditar nas promessas divinas e de ser merecedor de usufruir de todas as bênçãos, restaria ainda o desafio de agir em conformidade com essa fé. A lógica que aqui se instaura é a de uma relação direta entre fé e ética. O mapeamento do universo subjetivo e das relações intersubjetivas é, assim, margeado e esquadrihado à luz das exigências bíblicas e daquilo que é considerado como verdade nas construções de sentido das lógicas explicativas neopentecostais.

De acordo com Soares (2004), para que o fiel se torne um vencedor é necessário que ele passe por uma transformação radical em sua vida. Essa transformação deve ser experimentada como um novo nascimento. Na lógica das explicações neopentecostais, esse novo nascimento é possível graças ao ajustamento do fiel às exigências da sagrada Escritura.

É neste universo que estão inscritos os discursos religiosos que circunscrevem a homossexualidade e tantos outros comportamentos contrastantes com as exigências bíblicas sob o crivo do pecado. Os discursos religiosos neopentecostais são precisos na formalização de uma métrica dos comportamentos compatíveis com a vida dos que renasceram em sua fé.

O poder disciplinar religioso ao promover a implicação ética como decorrência necessária da experiência de fé, estabelece a fixação da norma e faz com que os fiéis sejam esquadrihados disciplinarmente constituindo-se como ovelhas em um rebanho. Com base

nessas normas, os processos de subjetivação são balizados tendo em vista uma delimitação estabelecida de normalidade x anormalidade, bem x mal, dentre outros.

A intolerância se constitui como uma marca relevante na medida em que os discursos e as práticas religiosas neopentecostais têm que lidar com a diferença do outro. O processo de subjetivação neopentecostal, em busca do estabelecimento de uma identidade subjetiva estável e fixa, acaba por moldar indivíduos não suscetíveis aos signos da diferença. O indivíduo, frente ao outro, diferente, sente-se ameaçado em seu funcionamento narcísico e não encontra outro caminho senão o do ataque.

Outro traço significativo da política de subjetivação neopentecostal diz respeito à promessa do “Pare de Sofrer” correlacionada com o chamado para que o fiel seja feliz consumindo tudo o que Deus lhe reserva como abundância no reino do mercado. Aqui, pode-se evidenciar o enlaçamento entre neopentecostalismo e neoliberalismo. Se no processo de subjetivação neopentecostal pode-se evidenciar uma ética e uma espiritualidade que chamam o fiel a gozar o mundo, mais do que a fugir do mundo, porquanto têm desaparecido dos discursos religiosos as temáticas da cruz, do sofrimento e da escatologia. A consequência dessas práticas discursivas tem lançado os fiéis a se mapearem vendo nas trilhas do mercado os indícios que apontariam para os caminhos da felicidade.

A subjetivação neopentecostal manifesta ainda uma estreita ligação com a dinâmica de funcionamento do hiperindividualismo. A análise das demandas de cura veiculadas no interior das igrejas neopentecostais desvela indivíduos auto-centrados e ilhados. Os discursos dos líderes religiosos e mesmo a fala dos fiéis, na apresentação das motivações para a pertença às igrejas, apontam para uma lógica na qual o indivíduo está aprisionado às motivações do próprio umbigo. Sob essa perspectiva, pode-se considerar que a privatização da religião é uma marca expressiva das igrejas neopentecostais. Embora chamem a atenção pela grande

quantidade de fiéis aglomerados nas reuniões religiosas, cada indivíduo é regido e marcado por uma dinâmica privada de funcionamento.

Finalmente, no processo de subjetivação gestado nas igrejas neopentecostais pode-se observar também uma maior flexibilidade no que diz respeito aos usos e costumes de santidade, sobretudo, aqueles que pontuam a ligação corpo e moda. De acordo com os discursos religiosos neopentecostais, a transformação que Deus quer operar na vida do fiel passa também pela sua estética. A graça de Deus ao agir na vida do fiel o operacionaliza para se inserir no mercado em busca das melhores opções consagradas no mundo da moda. Ao estampar as melhores marcas consagradas pelo mercado, o indivíduo dá testemunho do sucesso que Deus realiza em sua vida.

CAPÍTULO V

Agir de acordo com a Palavra de Deus é agir com o sucesso garantido. A honra e a personalidade de Deus estão em jogo quando alguém age sobre a Palavra de Deus. Acredite e confie: em hipótese alguma, Deus falhará em cumprir a Sua Palavra.

R.R. Soares

5 A ÉTICA NEOPENTECOSTAL DO DINHEIRO, PODER E SEXO

Dinheiro, poder e sexo se constituem como dispositivos de importância fundamental para a análise dos modos de subjetivação que são gestados no interior das igrejas neopentecostais. À luz desses três dispositivos torna-se possível desvelar a ética neopentecostal que sustenta um universo de inteireza e abundância na tentativa de desmentir (*verleugnung*) a condição de desamparo do sujeito do desejo. Ao abraçar esses dispositivos, apropriando-se de suas lógicas, os indivíduos constituem saídas imaginárias nascidas de posições narcísicas.

As igrejas neopentecostais afirmam o dinheiro como uma ferramenta sagrada que, sob a lógica do sacrifício, permitiria ao fiel estabelecer um laço de sociedade com Deus, o que operacionalizaria prosperidade financeira e felicidade pessoal. O dinheiro, como um campo relevante para a subjetivação neopentecostal, pode ser delimitado por uma ética e uma espiritualidade.

A análise do dinheiro, como um dispositivo relevante nos modos de subjetivação promovidos pelo neopentecostalismo, deve ainda levar em consideração a construção teórica da Teologia da Prosperidade, posto que ela manifesta uma efetiva implicação com a práxis de seus fiéis .

O poder também pode ser evidenciado como um dispositivo constitutivo dos modos de subjetivação desenvolvidos no interior do neopentecostalismo. Ao inseri-lo no universo religioso, nosso interesse não é o de saber o que é e quem tem o poder, mas precisá-lo como um campo de envolvimento de todos os sujeitos em um processo submetido a algumas lógicas intersubjetivas.

Neste contexto, o estudo empreendido por Foucault (2006b) sobre o poder disciplinar religioso – poder pastoral – será tomado como uma importante contribuição para nossa análise do poder no neopentecostalismo.

Assim como é possível evidenciar algumas tecnologias disciplinares para o exercício do poder pastoral católico, como a confissão e a direção espiritual, também é possível destacar algumas tecnologias disciplinares nos modos de subjetivação neopentecostal, tendo em vista o seu poder disciplinar religioso.

O poder se constitui também como um forte campo de promoção da lógica do pensamento único e da afirmação de práticas e políticas de exclusão religiosa no mercado religioso atual, sobretudo, quando se evidencia os ataques e as ofensivas que as religiões de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé, têm sofrido por parte das igrejas neopentecostais.

A subjetivação neopentecostal se faz ainda através do campo da sexualidade. O saber / poder disciplinar religioso estabelece um modelo de sexualidade, que deve ser acolhido por todos os que fazem entrada no interior do neopentecostalismo. A apropriação do modelo, de uma sexualidade fixa e imutável, pressupõe uma luta contra o desejo, visto como signo do pecado. A batalha contra o desejo é conseqüente à assimilação e desenvolvimento das técnicas de disciplinamento ou moralização da sexualidade. O desejo reprimido faz seu retorno na erotização do sagrado.

5.1 Dinheiro: ferramenta sagrada para uma vida de vitória

O dinheiro pode ser desvelado como um dispositivo importante para a análise das experiências religiosas na atualidade. A lógica do mercado lançou suas raízes nos campos do sagrado de tal maneira que hoje já se utiliza a expressão religiões do mercado. (Valle, 1998. p.182).

O dinheiro é uma realidade que ganhou lugar de expressão na hierarquia dos bens simbólicos das religiões contemporâneas. Sua afirmação não diz respeito somente às condições materiais de sobrevivência das igrejas. Em meio aos discursos e às práticas

religiosas podemos evidenciar o dinheiro como uma realidade simbólica, a partir da qual são plasmados ou forjados os campos de forças para a constituição dos sujeitos.

A afirmação do dinheiro enquanto ferramenta sagrada se constituiu como um campo de força importante para que o sujeito busque uma resposta para a condição de seu desamparo a partir da promessa religiosa de uma vida de pura inteireza. Deste modo, a busca pela benção divina, que operacionalizaria uma vida de plena realização, exige que se faça uma análise da lógica de constituição dos sujeitos, sustentada pelo neopentecostalismo, tendo em vista as forças de narcisação implicadas nesse processo.

Pensar o dinheiro à luz de sua transparência simbólica pressupõe ainda perguntar sobre a implicação ética dos discursos e das práticas religiosas neopentecostais na promoção dos novos processos de subjetivação e de sua articulação com a ética neoliberal, sobretudo, tendo em vista o que é projetado à luz da Teologia da Prosperidade.

5.1.1 O dinheiro e os novos modos de subjetivação

Esperandio (2007) faz uma análise da experiência religiosa vivenciada pelos membros da Igreja Universal do Reino de Deus, sob a perspectiva da proposta do sacrifício enquanto uma tecnologia do eu, que permite pensarmos o processo de subjetivação, sob o campo de força do neopentecostalismo, em sua interface com a condição do desamparo do sujeito na atualidade.

A missão perseguida pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) não se afasta do projeto neoliberal em circulação nas sociedades desenvolvidas, qual seja, a de sustentar que o imperativo que deve modular e orientar a vida humana é a felicidade. O processo midiático está encarregado de difundir na vida social a crença de que o caminho para a felicidade passa necessariamente pelo consumo. Se o indivíduo não pode ainda gozar da satisfação plena de uma vida feliz através do consumo, o seu afastamento do mercado é vivido sob o preço da

angústia, do mal-estar e da vergonha. Sem mercado não há felicidade e nem, tão pouco, salvação.

A IURD parece seguir por essas trilhas. Em suas propostas as pessoas podem visualizar um universo de inteireza e plena realização. O indivíduo, marcado e conduzido pela fé, pode tudo. Ele não conhece obstáculos, posto que caminhando na presença de Deus pode ultrapassar todos os limites. A ele são feitas as promessas de uma vida marcada pela abundância de bens, pela prosperidade financeira, por pleno bem-estar emocional, e pela superação de qualquer forma ou força de adoecimento. O mapeamento subjetivo daquele que se permite gozar de uma nova vida pela métrica dos imperativos religiosos, deve evidenciar que não pode haver espaço para a falta ou o mal-estar. Assim afirma Carneiro (2007):

É importante, senão necessário, atualmente, dar provas da eficácia de sua Visão de Mundo na resolução do sofrimento, tarefas que o neopentecostalismo, por apostar na imediatez de respostas para o sofrimento, parece estar mais antenado aos discursos contemporâneos. Com uma *prática religiosa* quase mercadológica, que prioriza a venda de bens de salvação, de óleos milagrosos, de correntes contra encostos, de amuletos da prosperidade etc.; o discurso neopentecostal se acomoda como ninguém à essa obsessão por objetos que acompanhamos atualmente, obsessão esta que reflete em uma intolerância ao sofrer, que jamais devemos nos deparar com o fracasso, com a pobreza, com o mal.

A experiência religiosa regida sob essa perspectiva se apresenta como um campo a mais no universo das ofertas de superação das marcas do mal-estar subjetivo. As igrejas se constituem, assim, como alternativas nesse projeto social, para que os indivíduos possam desmentir o desamparo como característica humana.

Neste universo de demanda por uma vida feliz, o indivíduo agarra-se às promessas religiosas como um campo de possibilidade para a superação de seu sofrimento. Aqui, ele tem

que operar um dispositivo importante que lhe é indicado por uma autoridade religiosa, a saber: o sacrifício sob a forma de dinheiro. A oferta financeira se sustenta como uma técnica que permite operacionalizar o sobrenatural em seu benefício e lhe coloca em posição de vantagem em relação aos outros que não a vivenciam. Assim diz Esperandio (2007):

[...] este passa a sentir-se em vantagem em relação aos demais: ele se torna apto a operar técnicas que acessam o sobrenatural. Enquanto “os outros” contam apenas com seus próprios recursos, ele pode contar, também, com o sobrenatural a seu favor em função do domínio da técnica do sacrifício – moeda de troca com o divino e ao mesmo tempo rito que marca a “aliança com Deus, de quem o sujeito se torna sócio e aliado”, como esclarece Macedo em seus sermões. (p. 90).

Neste enquadramento, se o desígnio de Deus é prover permanentes bênçãos para a vida de seus filhos que lhes permitam o gozo da felicidade, o sofrimento é explicado através do campo de atuação das forças demoníacas que dominam sobre os indivíduos. A libertação de todas as formas de dominação dos demônios só pode ser alcançada através de uma fé que se materializa sob a condição de um sacrifício em dinheiro.

À luz dessa nova experiência religiosa, o ser feliz já é dado como sentido existencial em um novo modo de subjetivação. Nesta direção aponta Esperandio (2007):

E a religiosidade promovida pela IURD busca instrumentalizar o indivíduo nessa experiência do gozo aqui-agora, não numa vida além desta. Sendo, pois, uma forma de religiosidade que busca libertação e não mais a salvação (como as cristãs tradicionais), o foco deixa de ser a transformação do mundo, para instrumentalizar o sujeito a gozar o mundo. O sacrifício iurdiano constitui-se, pois, numa tecnologia do eu que possibilita alcançar esse alvo. (p.90).

É através da técnica do sacrifício que o sujeito se movimenta em direção a mudanças para a sua subjetividade, tendo como objetivo a superação do sofrimento e a obtenção de bênçãos

que lhe proporcionem prosperidade e riqueza. Neste movimento, o sujeito se volta narcisicamente para si mesmo. (Esperandio, 2007, p. 91).

Diante das marcas do sofrimento, pode-se observar que o sujeito é afetado pelas experiências de inferioridade, medo de arriscar, retraimento, dentre outras. Essas experiências são colocadas por Esperandio sob o abrigo da noção de vergonha. Diz Esperandio: “a vergonha tem a ver com um funcionamento egóico e pode ser uma das expressões mais profundas do que tenho caracterizado como forças reativas de narcisação”. (Esperandio, 2007, p. 91).

A compreensão de forças de narcisação que é estabelecida por Esperandio não se casa com a visão de narcisismo, assim como ele aparece em Freud enquanto um conceito que evoca um estágio pelo qual passa todo indivíduo ao longo de sua estruturação psíquica. Com a noção de forças de narcisação, Esperandio supera a compreensão de uma subjetividade caracterizada por uma perspectiva estrutural e que indica uma identidade subjetiva intrapsíquica.

Se o processo de subjetivação resulta das permanentes relações de jogos de forças, evidenciadas, por exemplo, nos campos do saber e do poder, pode-se dizer que o narcisismo é evidenciado como mais um campo implicado nessas relações de forças.

Na configuração dos jogos de forças que constituem os processos de subjetivação, as forças de narcisação podem ser descritas como ativas ou reativas. As forças reativas de narcisação podem ser identificadas como aquelas que são postas ao serviço da adaptação e conservação da vida. Segundo Costa (2001):

O sujeito é o ponto de partida e chegada do cuidado de si. Ou seja, ‘o que se é’ e o ‘que se pretende ser’ deve caber no espaço da preocupação consigo. Família, pátria, Deus, sociedade, futuras gerações só interessam ao narcisista [no modo reativo] como meios de autorealização pessoal, em geral entendida como autorealização afetiva,

econômica, de sucesso pessoal ou bem-estar físico. (Costa, 2001 **apud** Esperandio, 2007, p. 92).

As forças ativas de narcisação podem ser caracterizadas pela sua plasticidade. Elas não se definem sozinhas, isoladas. Elas só podem ser definidas no encontro com outras forças, pois é no encontro que eclode a afecção dos sentidos e da sensibilidade. É o encontro que torna possível a manifestação das diferenças das forças e é nele que se delineia a configuração subjetiva que implica um eu no mundo desvelado enquanto relação consigo, com o outro e com o mundo. Na medida em que nos complexos campos de relações de forças pode haver uma abertura ao outro e uma sensibilidade para acolher e afirmar a diferença, pode-se dizer que haverá a criação e o enriquecimento das subjetividades.

Ao se falar das forças ativas de narcisação, deve-se ter em mente que as práticas de cuidado do si são simultâneas e inseparáveis do cuidado do outro.

Segundo Esperandio (2007), pode-se observar uma estreita relação entre as forças reativas e ativas de narcisação e a prática do sacrifício na IURD.

A experiência religiosa que é vivenciada na IURD promove a captura do desejo de independência e de autonomia do indivíduo e, através do sacrifício, também trabalha seu sentimento de vergonha que o despotencializa subjetivamente. Ao fazer sua oferta em dinheiro, o indivíduo lida com sua vergonha e com o seu desejo de uma vida de prosperidade e de inteireza. Sua vontade de potência é capturada de modo que o seu desejo se reduz à ambição pelo lucro, pela posse e pelo prazer. Deus é acessado como um sócio e parceiro. O pressuposto que rege a subjetividade no trabalho com a vergonha é a crença no gozo, no prazer e na felicidade como finalidades últimas da existência, como padrão existencial consagrado nas sociedades contemporâneas.

Esperandio(2007), entende que uma religiosidade que se afirma no princípio do prazer desvinculado da responsabilidade, do cuidado de si e do outro está baseada em forças reativas

de narcisação. Trata-se de uma religiosidade que tem como efeito a construção de uma subjetividade religiosa capitalística, na qual prazer e gozo nascem do lucro alcançado através das trocas. Diz ela:

A vergonha é, desse modo, trabalhada em sentido avesso. Ao entregar um sacrifício para Deus (em dinheiro) e ser fiel nos dízimos e nas ofertas porque receberá como recompensa o sucesso, a prosperidade e o bem-estar, o sujeito acredita que está pagando a dívida contraída quando aceitou a dádiva, a graça divina no presente simbolizado por Cristo. Assim é preciso sacrificar, pagar o presente recebido. (Esperandio, 2007, p. 93).

Ao usufruir das bênçãos divinas, o indivíduo vive uma experiência de endividamento que só pode ser bancada através da entrega de algo que indica uma grandeza equitativa àquilo que recebeu. Na medida em que a economia de mercado consagra o dinheiro como o grande referencial do sentido da vida humana, viver o rito do sacrifício sob a forma de oferta financeira equivale a dar a Deus a própria vida.

Assim, dar a vida equivale a entrar em parceria ou criar sociedade com o próprio Deus. Nestes termos, o fiel teria uma vida ilimitada na possibilidade da aquisição do lucro e da posse dos bens materiais, bem como, do puro gozo da felicidade.

Vale ainda dizer que nesse processo a vergonha é substituída pela ousadia e pela arrogância de saber-se capaz de fazer altas doações, bem como, que a comunicação com o sagrado, no campo da espiritualidade, são mediadas e centralizadas pelo dinheiro.

5.1.2 A ética e a espiritualidade neopentecostais sob o crivo do dinheiro

Segundo Silva (2006), o dinheiro ocupa um lugar de centralidade na espiritualidade e no ethos neopentecostal. O estudo sobre o fenômeno do neopentecostalismo pressupõe a análise do dinheiro em seu interior. Silva (2006) diz que:

Se o dinheiro é peça central do ethos neopentecostal, as imagens que dele se forjam potencialmente significativas riscam o coração do fiel, assinalando para que dê o melhor a seu Deus. Para tanto, exige-se ritual, isto é, não apenas um fazer que se desenrole por meio de movimentos, mas ritual no sentido de algo que se vive e envolve ações cotidianas em que, por meio de sua dimensão simbólica, atua, eficazmente, sobre a realidade social. (p. 103).

Assim, o dinheiro se constitui como valor não somente por uma materialidade que operacionaliza relações de compra e venda, mas também pela força de sua expressividade simbólica. Na medida em que o dinheiro é posto sob a métrica do ritual religioso, nas condições de oferta, dízimo ou sacrifício, o indivíduo é convocado a responder sobre a ética de suas relações intersubjetivas, sobretudo, no que diz respeito à sua confiança na Igreja e em Deus.

A busca por reconhecimento, em meio ao processo de afirmação de identidade que vai se delineando no campo religioso, faz com que o indivíduo viva a experiência e testemunhe o valor do dar, do ofertar dinheiro como parte integrante de sua fé e como uma ponte para sua relação com Deus. Quanto a isso, Silva (2006) assim afirma:

Desse modo, ao se situar o dinheiro entre dar (condição absolutamente antropológica) e Deus, motiva-se o despertar espiritual religioso que prima pela consecução de um fim. Portanto, a espiritualidade neopentecostal (seja de uma igreja como a Universal do Reino de Deus, a Renascer em Cristo ou a Internacional da Graça de Deus), ao tomar o dinheiro como centro de sua expressão e motivação – o que não se explica,

simplesmente, pela coleta do dízimo -, sabe que é essa unidade, não só o dinheiro, que proporciona, na ordem das finalidades, a prosperidade financeira, sobretudo. (p.105).

Nesta perspectiva, a ética e a espiritualidade neopentecostal sustentam que o dar dinheiro se constitui como possibilidade de abertura para a constituição de vínculos, de interação e de reconhecimento. Ao dar dinheiro o indivíduo se situa numa posição ética com Deus. Ele não aceita que esteja pagando o que é posto no plano das interações e dos vínculos que se constituem no campo religioso. Toda sua fala faz transparecer que sua oferta não está sujeita à lógica mercantil das dívidas que se contraem economicamente. O dinheiro adquire um valor espiritual que expressa uma condição de possibilidade para um testemunho de fé. Nesta direção, afirma Macedo (2005):

Portanto, a participação de qualquer pessoa com dízimos e ofertas faz, direta ou indiretamente, o Reino do Senhor Jesus se expandir na terra e, conseqüentemente, diminuir o reino de Satanás. Cada vez mais, Deus é glorificado através de nossa participação financeira. Essa é a razão porque as bençãos financeiras são derramadas em abundância, para que tenhamos mais e também possamos ajudar mais uns aos outros a encontrar o Salvador Jesus Cristo. (p.82).

Deste modo, na análise do discurso neopentecostal, é possível desvelar uma condição ética agregada ao dinheiro que possui uma importante conseqüência antropológica. Ao dar dinheiro, o indivíduo pode afirmar-se como fiel e receber reconhecimento institucional.

Na medida em que na sociedade neoliberal o dinheiro se constitui como referência fundamental no plano das aspirações individuais e mola propulsora para a legitimação das lógicas reguladoras das relações entre os estados, dar dinheiro corresponde a operacionalizar um bem de elevado valor simbólico, o que equivale a oferecer a própria vida. A identidade religiosa é configurada sob o registro da disponibilidade para a oferta em dinheiro.

Ao fazer a oferta em dinheiro, o indivíduo vivencia uma experiência de elevado testemunho de fé que lhe possibilita sustentar um vínculo de sociedade com o próprio Deus. Nesta medida, a ética neopentecostal pode ser desvelada como um indisfarçável convite para se gozar a vida sem as marcas do desamparo. Segundo Oliveira Lima (2007):

Os valores estimulados pelo sistema moral da Igreja Universal do Reino de Deus – “vitória”, “mudança de vida”, “prosperidade” – e repetidos em sua pedagogia voltada para o trabalho empreendedor – “batalhar”, “empresário”, “colocar um diferencial no seu produto” – estão em oposição não somente ao desemprego, mas também ao emprego, ali unanimemente avaliado como algo que “já chega”, pois é fonte de “vidinha, de miséria, de humilhação”. (p. 147).

À luz do discurso neopentecostal, a sociedade com o próprio Deus faz com que o fiel se torne ilimitado no plano de realização das suas aspirações e se encontre em posição superior a qualquer outra pessoa. O fiel deve usufruir da posse dos bens postos para o consumo porquanto o desejo de Deus é que ele se afirme no reino do mercado. No neopentecostalismo, o indivíduo é convocado, diferentemente dos pentecostais tradicionais que buscavam salvar-se do mundo, a gozar o mundo.

Nesta perspectiva é possível estabelecer uma relação entre neopentecostalismo e neoliberalismo. A prosperidade que se deseja alcançar como fruto da graça de Deus, enquanto demanda individual do fiel, possibilita ao indivíduo sua inserção no mundo do mercado que lhe indica a lógica do consumo como campo de saída das condições de seu desamparo e mal-estar subjetivo.

O fiel, sob as marcas de um processo de autocentramento, que o distancia da constituição de laços sociais, vive regido pela lógica do hiperindividualismo. Mesmo que as igrejas, sobretudo através da mídia televisiva, mostrem multidões de pessoas aglomeradas durante as

reuniões religiosas, pode-se perceber, através dos discursos dos líderes religiosos, que as preocupações e demandas dos fiéis se inscrevem num plano absolutamente individual.

Neste plano, o dinheiro pode ser delimitado como um dispositivo necessário para que o indivíduo viva a fidelidade a Deus e se constitua como fiel merecedor de uma vida abundante. É neste campo que se pode analisar a lógica da Teologia da Prosperidade que sustenta a ética e a espiritualidade neopentecostais centradas no dinheiro.

5.1.3 A Teologia da Prosperidade: chega de vidinha

A Teologia da Prosperidade nasceu nos Estados Unidos na década de 40, mas é somente a partir dos anos de 1970 que se constitui como um movimento doutrinário. Essa teologia está fortemente ligada ao fenômeno do televangelismo americano, e no Brasil se constitui como uma característica fundamental do neopentecostalismo.

De acordo com essa teologia, o desejo de Deus é que todos os seus filhos desfrutem de todos os benefícios para uma vida feliz na terra. Saragoça (2004) diz que:

[...] de acordo com essa teologia, o fiel só não será recompensado com dádivas se não tiver fé suficiente. Segundo essa orientação deve-se exigir de Deus o que é seu por direito. É preciso querer e crer que aquilo que se busca é possível, e deve-se ainda agradecer antecipadamente, o que será uma demonstração de fé, de crença de que o “pedido” já foi respondido. (p. 37).

Assim, a Teologia da Prosperidade sustenta a crença de que o fiel está destinado a ser próspero, saudável e feliz já neste mundo. Dá-se, aqui, um rompimento com a idéia da busca da salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo. Assim, o fiel deve promover uma afirmação do mundo que lhe possibilite o gozo do dinheiro e do status social. Diz Mariano (2005):

O apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável. Em contraste, sobretudo, com o pentecostalismo clássico que enfatiza a salvação celestial e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da proximidade do Juízo final, a preocupação primordial que transparece na mensagem neopentecostal é com esta vida e com este mundo. O que interessa é o aqui e agora. E, para isso, nada melhor do que ter Cristo no coração, meio infalível de alcançar a vitória sobre o Diabo e obter a retribuição divina agora e sempre. (p. 44).

Ao fiel não se exige somente uma fé inabalável e uma disponibilidade irrestrita para a vivência das regras bíblicas para que possa obter as infinitas bênçãos divinas. Dele também se exige um sacrifício de ordem financeira. Ele deve ser fiel nos dízimos e deve fazer ofertas generosas em nome de sua fé e do seu amor.

Ao fazer-se fiel, o indivíduo deve convocar o dispositivo da *determinação divina*. Ele deve cobrar de Deus tudo o que lhe posto como promessa. Assim diz Macedo (2000):

Verdadeiramente, um pai rico só poderia ter filhos ricos. Se você, amigo leitor, não está vivendo como um abundante filho de Deus, é porque ou está afastado das origens da sua verdadeira família, ou não quer se apossar da herança; entretanto, se você deseja viver a verdadeira vida que Deus tem preparado, comece hoje, agora mesmo, a cobrar tudo aquilo que Ele tem prometido. (p.26).

A práxis neopentecostal, na medida da determinação divina, pressuposto da Teologia da Prosperidade, sustenta que o fiel pode gozar da satisfação de tudo o que lhe é oferecido como promessa na Bíblia e garantido como laço de participação na sociedade com o próprio Deus. É inserido neste campo de afirmação que o indivíduo busca operacionalizar o gozo de uma vida abundante longe das marcas do desamparo humano.

5.2 O poder

O estudo do fenômeno religioso pressupõe uma análise da experiência do poder em seu interior. Ao se evidenciar o dispositivo do poder no coração dos movimentos religiosos, organizados institucionalmente, nosso interesse não é o de delimitar quem tem e o que é o poder, mas investigá-lo como um campo de força constitutivo dos novos modos de subjetivação contemporâneos. O exercício do poder sustenta lógicas de relações intersubjetivas que possuem importância fundamental na configuração dos vários campos de forças promotores de novos modos de subjetivação.

O estudo realizado por Michel Foucault (2006b) sobre o *poder pastoral*, enquanto tecnologia para a criação da subjetividade cristã, será assumido como referencial para a análise da experiência do poder no neopentecostalismo. Nesta direção evidenciaremos como o poder pastoral se constituiu como uma técnica de criação de subjetividades através do controle da interioridade e como esse poder forjou a idéia de “modelo”, que pode ser delimitado nas diversas instituições religiosas.

Finalmente, analisaremos como a experiência do poder no neopentecostalismo tem se constituído como fenômeno promotor de práticas de intolerância social, sobretudo, diante do clima de perseguição às religiões de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé.

5.2.1 O Poder pastoral enquanto técnica de subjetivação neopentecostal

Antes de compreendermos como o poder pastoral é afirmado na constituição de novos modos de subjetivação, torna-se importante destacar suas características principais.

O poder pastoral não é delimitado no domínio sobre um território, mas sobre os indivíduos. Diversamente da relação estabelecida pelos gregos, na qual os deuses possuíam a terra e essa posse determinava a relação entre os homens e os deuses, na relação do Deus-pastor é o próprio Deus que dá ou promete a terra ao seu rebanho. (Foucault, 2006b, p.359).

A figura principal na constituição desse poder é a do pastor. Assim diz Foucault (2006b):

A idéia de que cabia ao chefe político apaziguar as hostilidades no seio da cidade e fazer prevalecer a unidade sobre o conflito está presente, sem dúvida alguma, no pensamento grego. Mas o que o pastor reúne são indivíduos dispersos. Eles se reúnem ao som de sua voz: “Eu assobiarei e eles se reunirão”. Inversamente, basta que o pastor desapareça para que o rebanho se espalhe. Dito de outro modo, o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor. (p.359).

O objetivo principal do pastor é o de conduzir o seu rebanho para a salvação. O caminho da salvação é conhecido pelo pastor e é somente ele quem toma a dianteira na condução de suas ovelhas. Nesta perspectiva, assim afirma Foucault (2006b):

[...] o pastor vela pelo alimento de seu rebanho; ele provê cotidianamente à sua sede e à sua fome. Ao deus grego, era pedido uma terra fecunda e colheitas abundantes. Não se lhe pedia para sustentar um rebanho no dia-a-dia. E benevolência individualizada também, pois o pastor vela para que todas essas ovelhas, sem exceção, sejam recuperadas e salvas. Mais tarde, os textos hebraicos, notadamente, enfatizaram esse poder individualmente benfazejo. (p. 359).

Para que as ovelhas de fato sigam o caminho indicado pelo pastor é necessário que ele conheça e cuide das ovelhas individualmente, pois algumas ovelhas podem se perder ao longo do caminho. Neste sentido diz Foucault (2006b):

O tema da vigilância é importante. Ele faz ressaltar dois aspectos do devotamento do pastor. Em primeiro lugar, ele age, trabalha e contrai despesas para aqueles que ele alimenta e estão dormindo. Em segundo lugar, ele vela por eles. Ele presta atenção em todos, sem perder de vista nenhum deles. Ele é levado a conhecer seu rebanho no conjunto, e em detalhe. [...] O poder pastoral supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho. (p.360).

A realização do pastoreio, nesta medida, pressupõe um saber que se arregimenta em poder sobre as ovelhas. Compete ao pastor sair em busca das ovelhas perdidas para restituí-las à unidade do rebanho.

O exercício do poder pastoral, na compreensão judaico-cristã, não é experiência somente de prazer e glória. A imagem do pastor que com seu cajado conduz o rebanho evoca a idéia que diante dos perigos dos ataques dos animais ferozes e das investidas dos ladrões, o pastor deve ser o primeiro a defender suas ovelhas, mesmo que sob o risco do sacrifício da própria vida. Quanto a isso, assim afirma Araújo Costa (2007):

A benevolência do pastor é um dever, exigindo devotamento e, no limite, o sacrifício. Não é o povo, como na cultura grega e romana, que se sacrifica pela cidade, e sim o governante, no poder pastoral, que se sacrifica pelo rebanho. Isso faz parte de sua missão, dada por Deus [...] O mesmo pastor que muitas vezes leva as ovelhas a lugares duros, as expõe a uma vida difícil e exige delas muita força de vontade e ascetismo é, por sua vez, o primeiro a dar o exemplo e a se colocar como paradigma de sacrifício, força de vontade, autocontrole, disciplina. (p.88).

A metáfora pastor / rebanho expressa, sem dúvida, elementos de importância fundamental para a compreensão da idéia dos processos de subjetivação que são gestados no interior das instituições religiosas. Inicialmente, devemos voltar nossa atenção para o judaísmo antigo.

A análise do judaísmo antigo evidencia que a cultura judaica encontrava na prática do ritualismo purificador um de seus fundamentos. Os ritos purificatórios desvelam uma preocupação em promover a pureza do corpo. Araújo Costa (2007), nesta direção assim afirma:

Técnicas de ascetismo, conexas a prescrições morais, de regulamentação de gestos, atitudes, ações, enunciações, existiam dentro da sociedade semita. Os judeus possuíam infundáveis prescrições sobre a pureza do corpo. Essas técnicas, no entanto, eram

apenas para fins higiênicos, embora fossem interpretadas como prescrições morais, pois calcadas em imperativos religiosos. (p.90).

A afirmação do cristianismo foi acompanhada pelo abandono da idéia de impureza relativa aos alimentos e às pessoas. No entanto, a realidade da impureza não desapareceu da práxis cristã. Na verdade, o que se pode delimitar é que a impureza foi circunscrita pelo cristianismo ao campo da interioridade. No próprio Jesus de Nazaré é possível evidenciar essa compreensão, conforme Mt 15, 10-11: “Em seguida, chamando de novo para junto de si a multidão, disse-lhes: ‘Ouvi e entendei! Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro”.

Se por um lado, o poder pastoral judeu, através dos ritos purificatórios individualizantes, estava centrado no corpo, por outro, no interior do cristianismo, o foco do poder pastoral cristão era exercido sobre a alma das pessoas. Araújo Costa (2007) é extremamente preciso ao dizer que: “[...] o poder pastoral cristão se exercerá sobre a alma, sede das decisões humanas, lugar da razão e da vontade, fonte da maldade humana, poço de impurezas que precisa ser vigiado, examinado, compreendido, controlado, disciplinado”. (p. 90).

Assim, o poder pastoral cristão incide sobre a interioridade do indivíduo, sobre sua alma. O campo da interioridade é construído por um discurso que a pressupõe como fonte do mal e das impurezas e como condição para as opções humanas.

É neste contexto que se pode precisar o poder pastoral cristão como uma tecnologia implicada no processo de constituição das subjetividades cristãs. A subjetividade moderna foi construída através de todo um processo de disciplinamento. Neste processo não se pode perder de vista que o objetivo é o de se promover o controle e a sujeição do corpo, tendo em vista o alcance de sua docilidade e utilidade.

A vida monástica traduz a idéia da disciplina que promove a sujeição do monge que renuncia a si para obedecer a um outro com o intuito de potencializar mais poder sobre seu próprio corpo. Nesta perspectiva, Araújo Costa (2007) afirma:

As disciplinas monásticas, enquanto fazem o monge ou o fiel renunciar a si e obedecer a um outro para, a partir daí, ter mais poder sobre o seu próprio corpo – domínio sobre a “carne”, que só se obtém vencendo a própria vontade e se submetendo ao saber e ao poder do pastor -, servem como modos de subjetivação. (p.97).

O poder pastoral cristão, na utilização das disciplinas monásticas, estabelece um campo de relação entre os indivíduos por meio do qual se pode evidenciar um processo de sujeição configurado pela introjeção do saber/poder do pastor.

A afirmação da individualidade, sob a perspectiva do poder disciplinar religioso, é possível na medida em que se garante a submissão à norma religiosa. Nesta direção, a Bíblia Sagrada é evidenciada como fundamento que garante a legitimidade do saber/poder do pastor.

O poder pastoral cristão soube deixar suas marcas no interior das sociedades modernas que se afirmavam com seu projeto disciplinar. Um de seus fundamentos preconiza a igualdade de todos perante a lei, a norma. Assim afirma Araújo Costa (2007):

Essa igualdade de todos perante a lei, a norma, faz com que todos vigiem todos e que o mestre, o disciplinador – pastor – seja o mais disciplinado. As técnicas de organização e vigilância hierárquica (vigilância de todos sobre todos, em particular dos mais altos na hierarquia sobre os inferiores), a sanção normalizadora (para converter os desviantes) e o exame (desvendamento do mais profundo de cada um para ajustá-lo a um Modelo e suas normas) nasceram do pastorado cristão e das técnicas disciplinares das ordens. (p.100).

As técnicas de organização e vigilância hierárquica, enquanto dispositivos importantes do poder disciplinar religioso viabilizam um campo de homogeneização dos indivíduos que, ao

se controlarem mutuamente, zelam pela sujeição de todos a toda uma métrica comportamental. Aqueles que escapam ou se desviam das normas disciplinares devem ser domesticados ou capturados pelas instituições disciplinares. Escola, prisão, hospital são exemplos de instituições que se afirmaram tendo como modelo as disciplinas religiosas. É à luz do exame que o indivíduo avaliará sua interioridade tendo em vista o modelo fixado pela norma disciplinar. O exame, enquanto técnica normalizadora, deve ser precisado, na perspectiva do poder disciplinar religioso, numa articulação com o saber/poder do pastor.

Para Araújo Costa (2007), até mesmo a vigilância panóptica pode ser tomada como tendo algo de religioso, posto que o olho de Deus pode ser evidenciado como o que tudo sabe e tudo vê, mas que sem ser visto por ninguém, em seus desígnios misteriosos, subjetiva a todos pela internalização da lei. (p.99).

Os processos de subjetivação promovidos pelo poder pastoral cristão encontram um campo expressivo de afirmação à luz da idéia de modelo. A aplicação do conceito de modelo na subjetivação cristã é crucial, posto que o processo disciplinar trabalhará com um referencial preciso na modulação dos indivíduos.

O conceito de modelo evoca a compreensão platônica de forma, de identidade, aqui aplicada à subjetividade, que é dada pela fé, mas que é trabalhada pelas técnicas disciplinares. Duas técnicas foram especialmente estudadas por Foucault e por ele precisadas nos modos de subjetivação cristã, a saber: a confissão e a direção espiritual. Neste sentido afirma Araújo Costa (2007): “Entretanto, entre essas técnicas, duas eram muito importantes como modos de subjetivação cristã: a confissão e a direção espiritual” (p. 103).

Na confissão, o indivíduo, diante da consciência de suas limitações, reconhece e afirma a grandeza de Deus, ao mesmo tempo em que na expressão de seus pecados diz receber o perdão e a graça divina.

Através da direção espiritual, o indivíduo se deixa conduzir por um mestre – pastor – que, por ter parte com Deus-Pastor, possui o conhecimento dos desígnios divinos e da natureza humana. O que se espera no processo de direção espiritual é que o indivíduo, ao procurar o pastor, manifeste absoluta transparência e veracidade para se corrigir em suas faltas. (Araújo Costa, 2007, p.103).

Essas duas técnicas, confissão e direção espiritual, operacionalizam os processos de subjetivação cristã. O pastor, por meio de uma vigilância pessoal permanente, até mesmo com o auxílio de sua comunidade – quando todos vigiam a todos – afirma o imperativo das normas que se constituem como modelo para todos. A norma sustenta o modelo de subjetividade que deverá ser alcançado por aqueles que desejam viver na presença de Deus e se afastar dos pecados.

A idéia das normas postas como modelo para os processos de subjetivação cristã pode ser também delimitada no campo do neopentecostalismo. Os fiéis neopentecostais também têm suas tecnologias disciplinares. Em meio aos processos de subjetivação, empreendidos no interior do neopentecostalismo, a oração, a leitura da Bíblia, o jejum, e a vigilância permanente dos pensamentos e atitudes devem ser delimitadas como tecnologias constitutivas para a subjetivação cristã neopentecostal.

Quando o indivíduo faz entrada nesse processo, ele deve assumir a disposição de internalizar as técnicas de controle sobre o seu corpo e sua alma. Neste sentido, ao mesmo tempo em que ele se instala dentro dos dispositivos de controle das instituições disciplinares é a sua subjetivação que está sendo forjada.

A subjetivação é inerente a internalização da norma que apresenta o modelo a ser configurado na existência do indivíduo. O poder pastoral cristão apresenta ninguém menos que Jesus como modelo a ser acolhido e configurado existencialmente.

A referência a um modelo manifesta a exigência de que o indivíduo deve permanentemente se assujeitar a um saber/poder para afirmar para si e para os outros a própria subjetividade. Diz Araújo Costa (2007):

Neste sentido, o exercício principal deste fiel é fazer uma infinita hermenêutica de si mesmo: conhecer, descobrir e desvelar a sua subjetividade para si e para o outro, para converter-se a um princípio, a uma lei, um modelo (Deus) e a uma autoridade (Igreja). As técnicas de confissão auricular, surgidas nos mosteiros irlandeses do século VI a partir do modelo da direção espiritual, constituem o protótipo deste tipo de prática, na atualidade (não necessariamente em sua forma sacramental). (p.105).

O poder disciplinar religioso se constitui, neste enquadramento, com a condição de imposição do modelo. É graças às técnicas disciplinares sobre o corpo e a alma dos indivíduos que esse poder pode promover a fixação e a normalização das identidades.

Araújo Costa (2007), ainda salienta que a fixação do modelo retira a condição de transformação e devir próprios dos processos de subjetivação, na medida em que a subjetividade passa a ser compreendida e afirmada sob a ótica de uma natureza ou substância. Deve-se ainda acrescentar a isso que, na atualidade, a fixação do modelo é produzida por grupos ou organizações poderosos que, através da mídia, estabelecem relações hierarquizadas nos modos de existência.

Sob a ótica do modelo, os processos de subjetivação são margeados por lógicas que desvelam individualidades homogeneizadas.

5.2.2 O poder pastoral enquanto prática de intolerância religiosa

O mercado religioso brasileiro está marcado por práticas de intolerância religiosa. Frequentemente acompanhamos conflitos envolvendo os neopentecostais e as religiões de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé.

É possível observar que as práticas de intolerância religiosa se manifestam nos discursos dos neopentecostais na medida em que eles sustentam que as religiões de inspiração africana se constituem como cultos demoníacos.

No interior do neopentecostalismo, os adeptos encontram um universo de respostas prontas e acabadas que buscam dar consistência, previsibilidade e sentido à vida. Tudo o que escapa às suas certezas conceituais e às suas lógicas explicativas recebe as marcas do mal e é demonizado. Assim diz Nery (1997):

O adepto da IURD, nela encontra “aquilo que o mundo profano não lhe dá” (Pierucci e Prandi, 1996), mas que ele necessita objetiva e subjetivamente, levando-o a aceitar como verdadeira e inquestionável a prática discursiva da demonização das religiões afro, das religiões de possessão bem como a interiorizar a intolerância que a prática da demonização suscita. (p.84).

As igrejas neopentecostais, diante da realidade de fragmentação das instituições e da crise dos referenciais simbólicos contemporâneos, se oferecem como soluções messiânicas que operacionalizam caminhos para os desejos de inteireza de seus adeptos e tudo o que se apresenta sob o signo da diferença – na contramão de sua cosmovisão – suscita prática ou relações de poder marcadas pela intolerância e violência.

5.3 A sexualidade e a moralização do desejo

A sexualidade, tomada como objeto de análise no interior do neopentecostalismo, se apresenta como uma temática importante uma vez que, em meio aos discursos e às práxis presentes em seus adeptos, é possível por suas trilhas – sexualidade – evidenciar a constituição de novos modos de subjetivação. As igrejas neopentecostais, na articulação de

um saber/poder sobre a sexualidade, acabam por formatar o modelo das subjetividades cristãs para todos os que abraçam a fé em Jesus.

Nesta perspectiva, a sustentação da presença no interior das igrejas neopentecostais só é possível na medida em que seus adeptos abraçam a lógica do poder disciplinar religioso. Os fiéis devem internalizar e desenvolver técnicas religiosas específicas de controle do próprio desejo. A metáfora do adestramento pode ser tomada como referencial que traduz a idéia de uma permanente luta ou batalha contra o pecado.

Assim, é possível estabelecer uma análise da sexualidade considerada signo de pecado no interior do neopentecostalismo. A desconfiança e a negação relativas à sexualidade são afirmadas, na medida em que ela escapa das métricas do controle institucional religioso.

Neste sentido, as igrejas neopentecostais promovem um verdadeiro engessamento do indivíduo na moralização da sexualidade.

5.3.1 Sexualidade e subjetivação neopentecostal

Mariano (2005) salienta que os neopentecostais romperam com o universo do pentecostalismo tradicional no que diz respeito à observância dos estereotipados usos e costumes de santidade, sobretudo, os que dizem respeito à estética.

Dantas ((2006), em sua análise sobre o neopentecostalismo e a sexualidade dos jovens pertencentes à Igreja evangélica Bola de Neve, também observou essa realidade. Ela afirma que:

Estão em busca de novos estilos de vida e novas aparências, que o distanciem do modelo estético das denominações pentecostais. Reproduzem os padrões de beleza, o culto ao corpo perfeito e a ideologia da eterna juventude em vigor na sociedade contemporânea. Querem parecer liberais e modernos. (Dantas, 2006, p.140).

No entanto, a análise dos discursos relativos à sexualidade permite a constatação de que se trata de um movimento novo, aberto a novas linguagens e a novos processos midiáticos, mas que sustenta posturas conservadoras. Assim afirma Dantas (2006):

A linguagem inovadora veicula a mensagem convencional. Os sistemas de comunicação modernos anunciam códigos de conduta tradicionais, há muito conhecidos dos ambientes eclesiásticos. A flexibilidade das formas discursivas opõe-se à rigidez das normas sexuais. A conservação das leis morais acompanha a construção de novas redes comunicativas. (p.145).

Os fiéis pertencentes às igrejas neopentecostais manifestam grande desconfiança ou preocupação com as referências de sentido e valor para a vida, que não nascem do interior de suas comunidades ou mesmo que se chocam com o que é por eles consagrado como verdade absoluta. Frequentemente são convocados a viver uma ruptura com as realidades seculares e mundanas, posto que elas possuem forte poder de sedução na condução para o pecado. Diz Dantas (2006):

As oposições servem para demarcar territórios, construir fronteiras e evitar interferências. O convívio próximo com os parâmetros do “mundo” parece representar um iminente perigo do qual o fiel deve precaver-se. É preciso definir limites claros, mesmo que sejam simbólicos, para separar essas duas realidades e reduzir a ameaça dos sistemas representacionais do mundo moderno, presentes internamente em cada cristão. (p.150).

O indivíduo que faz entrada no universo do neopentecostalismo gradativamente é convocado a incorporar um novo modelo representacional de valores e sentido para sua existência. Sua instalação no seio dessa nova realidade é concomitante à apropriação do modelo de subjetividade traçado e fixado pelo poder disciplinar do pastor. A incorporação das

técnicas que garantem seu processo de modelagem pode ser traduzida como um novo nascimento.

O modelo de subjetividade oferecido para os fiéis é fixo e imutável em suas características fundamentais. A análise dos discursos dos líderes religiosos permite que se evidencie uma sexualidade naturalizada. Quanto a isso, assim afirma Dantas (2006):

A sexualidade prescrita pelos líderes religiosos é naturalizada e, por isso, facilmente aceita [...] Conforme os depoimentos dos sujeitos, as representações do desejo estão relacionadas à idéia de pecado, cuja gravidade depende do grau de intensidade da libido. O desejo, mesmo quando se manifesta sutilmente nos pensamentos e sonhos, é tratado como pecado de natureza sexual. (p.154).

Neste contexto, é possível destacar a presença de um saber que incide sobre o fiel na delimitação e fixação de uma identidade subjetiva, que é promovida às custas do silenciamento do sujeito do desejo. A sexualidade é definida e moldada pelo rigor de uma métrica comportamental que não admite signos de diferença contrastantes com as prescrições religiosas. Todos devem seguir as trilhas ditadas pelo pastor para se tornarem um só rebanho.

De acordo com a orientação dos líderes religiosos, os fiéis devem se colocar numa permanente luta de natureza espiritual, para que possam vencer seus desejos e cultivar a santidade. Um simples descuido e eles podem colocar tudo a perder. Diz Dantas (2006):

O desejo, porém, não é apenas resultado das artimanhas do demônio. É um mal intrínseco ao ser humano, que precisa ser domesticado. Qualquer vacilo e displicência do cristão pode criar oportunidade para que o diabo desperte o que estava adormecido e anime o que estava inerte. Ele aproveita a negligência e distração do fiel para fazer emergir as paixões que são próprias da natureza humana. (p. 202).

O fiel que está disposto a superar sua submissão às forças do desejo e que almeja se colocar nas trilhas da santidade deve aplicar sobre si as técnicas de disciplinamento e correção

descritas pelo poder pastoral. Ele precisa assumir uma postura de vigilância permanente. É nesta direção que se pode evidenciar o que é pontuado por Dantas (2006):

Por isso, é preciso vigiar-se constantemente para evitar a emergência da libido. A técnica da vigilância de si, proposta pela igreja, é adotada pelos jovens para afastar o perigo que as paixões representam. Prescreve-se aos fiéis perscrutar cada idéia que surge, cada sentimento que aparece sutilmente, cada movimento simples do corpo. Tudo deve ser examinado com atenção a fim de se captar o desejo, que se manifesta em alguns momentos de forma sorrateira. (p.204).

Nesse processo de vigilância, é significativo lembrarmos a metáfora do olhar do vigia, na figura arquitetônica do panóptico. Os detentos são instados a pensar que no par ver/ser visto, mesmo que não saibam se estão sendo observados, deverão ter certeza de que sempre poderão sê-lo. Assim eles internalizam esse olhar também em si mesmos e fazem entrada no processo de disciplinamento. Na medida em que o olhar do vigia se constitui como expressão metafórica do olhar do próprio Deus, que conhece e enxerga tudo, o fiel, na vigilância da própria vida, internaliza sobre si as normas e as prescrições religiosas da igreja.

Junto a esse processo de vigilância, os fiéis devem fazer uso também de outras técnicas de controle sobre si. Uma técnica frequentemente acessada é a oração. Diz Dantas (2006):

Além da vigilância contínua, os fiéis cotidianamente fazem rituais espirituais e utilizam algumas técnicas para driblar o desejo e evitar o pecado. A oração é o ritual mais comum destinado a conter a força da libido. É um sistema de censura da sexualidade institucionalmente elaborado e internalizado por cada cristão. Outras tecnologias de controle do desejo, como a leitura da Bíblia e o jejum, também são adotadas. (p.205).

Deste modo, a apropriação do saber/poder disciplinar religioso que é vivenciada pelo fiel, não pode ser afirmada única e simplesmente como consequência de uma medida coercitiva

promovida pelas igrejas neopentecostais. O que está no cerne desse processo é que o saber/poder disciplinar não se constitui como uma prática discursiva sobre a sexualidade, mas que ao afirmar a sexualidade é o próprio indivíduo que é gestado à luz da convergência e da implicação de vários processos ou campos de forças.

Assim, os processos de subjetivação no interior do neopentecostalismo, à luz da ética da sexualidade, apontam para a constituição de subjetividades cristãs homogeneizadas, porquanto adestradas ou engessadas sob um modelo comum, a saber: o das ovelhas.

No processo de homogeneização das subjetividades cristãs, sob o modelo do rebanho, todos trilham o mesmo caminho e buscam ser iguais para que sejam completos e inteiros. Afinal, se, como ovelhas, são coesas e conhecem e seguem o pastor não pode haver dúvidas de que elas são conduzidas para bons e belos prados que as satisfaçam plenamente. Assim, a apropriação do saber/poder disciplinar religioso que se potencializa na vida do fiel, se mostra como um correlato da manifestação de um desejo por uma nova vida de pura abundância e inteireza.

5.3.2 O neopentecostalismo e a moralização da sexualidade

O processo de subjetivação neopentecostal, sob o campo de força da sexualidade, é deflagrado na medida em que se operacionaliza a incidência de um saber/poder que marca o desejo como signo de pecado.

De acordo com Dantas (2006), o desejo se constitui como obstáculo para a estabilidade da vida afetiva dos namorados e macula uma união que deveria ser espiritualizada. Em suas palavras:

Quando o desejo surge com força em uma relação amorosa, ela é colocada em xeque.

Ele representa um obstáculo à continuidade do namoro, pois fragiliza o vínculo. É

uma ameaça à estabilidade da vida afetiva dos namorados. Os jovens logo recuam e pensam em terminar o relacionamento para por fim à libido. O desejo parece macular uma união que deveria ser espiritualizada. (Dantas, 2006, p.176).

Neste contexto, as práticas de regulação do desejo, compreendido sob a ótica do pecado, podem ser descritas como tecnologias que efetivam o processo de moralização da sexualidade.

O êxito dos fiéis em busca da moralização da sexualidade é alcançado na medida em que eles dão abertura para que Deus se constitua como o elo de sustentação do relacionamento afetivo.

É em nome da constituição de uma espiritualidade que fundamenta e marca de sentido a vida amorosa que se busca o afastamento dos apelos do desejo. Dantas (2006), na análise da sexualidade de jovens namorados pertencentes à igreja evangélica neopentecostal Bola de Neve afirma:

Deus aparece como o elo mais forte do relacionamento afetivo [...] A mediação divina é um instrumento eclesiástico, destinado a promover a espiritualização da vida amorosa e evitar a presença do desejo. Deus é, pois, convidado a participar da intimidade do casal a fim de reter os impulsos sexuais, o que contribui para infantilizar a sexualidade. Ele deve conduzir e direcionar as energias sexuais dos jovens. A igreja, como sua representante maior, também fica incumbida de manipular e disciplinar as paixões dos fiéis. (p. 180).

Deste modo, durante o período do namoro, os jovens devem desenvolver uma espiritualidade marcada pelo permanente esforço de afastamento do desejo. O casal deve permitir que Deus se torne onipresente em todos os campos de sua intimidade para que a força dos impulsos sexuais seja diminuída.

Dantas fala de uma realização indireta da sexualidade. Em suas palavras:

Os fiéis desviam a energia sexual para o relacionamento com a transcendência. A libido é, pois, transferida para as coisas religiosas. A sexualidade é vivida pela via indireta. O desejo, impedido de ser satisfeito na relação sexual, é desviado. O sagrado passa a ser erotizado. Assim como os cristãos espiritualizam a relação erótica, erotizam a relação com as coisas espirituais. O desejo aparece nitidamente no espaço da sacralidade. (Dantas, 2006, p. 198).

Se por um lado, as diversas tecnologias do poder disciplinar religioso – vigilância, oração, jejum, leitura da Bíblia, dentre outras – efetivamente incidem sobre a sexualidade espiritualizando-a, plasmando-a de um sentido sagrado, por outro, o reprimido, a libido, faz seu retorno pelo processo de erotização do sagrado. Dantas (2006), em sua dissertação, relata uma fala significativa de um sujeito de sua pesquisa:

Depois de quinze dias, eu me batizei. (...) Na hora que eu entrei no batismo, é um negócio louco, louco, louco. Você fica ansioso. (...) Quando você vai para a beira da piscina para descer às águas, você fala alguma coisa: o que Jesus é para você. O pastor pergunta isso: “O que Jesus significa para você?” Eu falei assim: “Jesus é o caminho que eu busquei, busquei, rodei não encontrei. É esse o caminho que eu quero seguir agora. Não importa ... Eu vou seguir esse caminho. (...) Agora o que importa para mim é estar com a sua presença e estar fazendo o que é certo, fazer o bem para as pessoas”. Desci às águas. A hora que eu desci, ele faz a oração e mergulha você. Quando eu levantei, é como se uma explosão tivesse dentro de mim. Bum! [Risos]. Eu falei: “Nossa! Que negócio louco, cara!”. Você sente assim, você levanta uma outra pessoa. (...) Quando eu saí do batismo, eu e o Paulo começamos a gritar: “Aaaaah ... [Gritos de alegria]. A gente está batizado. Eu fui batizado”. A gente pulava, nós dois juntos. Não conseguia parar de dar risada. Naquele momento, o Espírito Santo literalmente começou a habitar na nossa vida. E aí, comecei minha caminhada cristã. (p. 199).

A erotização do sagrado e a espiritualização do desejo encontram no espaço eclesiástico um campo fecundo de afirmação na medida em que esses dois processos potencializam demandas de pertencimento ao cenário religioso. Por meio deles as igrejas se fixam na intimidade de seus fiéis. Ao entrar na intimidade dos fiéis, as igrejas definem e estabelecem as métricas dos comportamentos que podem ser vividos no campo da sexualidade.

De acordo com o poder disciplinar religioso, é o casamento que legitima a sexualidade e afirma a possibilidade da inscrição do desejo no relacionamento amoroso. O relacionamento sexual não é destinado somente à procriação, mas inclui a experiência do prazer. No entanto, existem algumas prescrições para a experiência do prazer. Assim afirma Dantas (2006):

O casamento legitima o sexo e circunscreve o desejo [...] O prazer é permitido. A instituição eclesiástica faz, portanto, uma concessão às satisfações do corpo. Todavia, nem toda espécie de prazer é tolerada. As ousadias e perversões sexuais não são admitidas. Sistemas de controle são acionados para restringir o prazer e impedir a plena liberação da sexualidade. O que não é convencional precisa ser reprimido. (p.190).

De acordo com os discursos religiosos, não existe campo de afirmação para o ato sexual senão no interior do casamento. A sexualidade que se afirma pelo contraste aos sistemas de controle do poder disciplinar religioso é segundo os discursos religiosos neopentecostais, definida pelo signo do pecado.

CAPÍTULO VI

“Para recusar a dor do desamparo, o sujeito prefere reinventar o pai tirânico que pode protegê-lo”.

Joel Birman

6 - NEOPENTECOSTALISMO, DESAMPARO E CONDIÇÃO MASOQUISTA

O desamparo pode ser tomado como uma marca expressiva na identificação da antropologia psicanalítica. É possível evidenciar, no percurso freudiano, que se inicialmente o desamparo foi visto como um estado originário humano capaz de ser superado pelo processo de desenvolvimento, posteriormente foi considerado como um signo da falta de garantia do funcionamento psíquico que o sujeito deve enfrentar quando vão por terra suas ilusões protetoras. O desamparo pode ainda ser analisado como um traço inerente à construção da modernidade. Neste sentido, ele é tomado como o preço pago pelo ser humano para sustentar seus ideais civilizatórios. A passagem do holismo para o antropocentrismo, a afirmação do sujeito pelo estatuto do eu consciente e a constituição do universo científico podem ser tomados como campos de sustentação dos desejos emancipatórios gestados pelo sujeito na modernidade. Finalmente, diante de sua condição faltante, o sujeito encontra no masoquismo uma forma de se relacionar com o sofrimento. A busca de saída de seu mal-estar freqüentemente tem sido marcada pela lógica da servidão ao outro. Deste modo, desamparo e masoquismo tornam-se dispositivos de fundamental importância para a análise dos modos de subjetivação gestados no interior das igrejas neopentecostais.

6.1 O desamparo na antropologia psicanalítica

A primeira vez que Freud apresenta a noção de desamparo é no “Projeto para uma Psicologia Científica”, de 1895, quando descreve “a experiência de satisfação”. Neste momento, a idéia é mostrar que o sujeito humano vive uma dependência absoluta do outro. Sem o outro, que operacionaliza e possibilita a provisão de suas necessidades básicas, como água, comida, etc., o organismo não encontra satisfação e não pode sobreviver. Diante das

pressões internas de fontes endógenas, é necessário que o outro promova no mundo exterior as mudanças necessárias para apaziguar as tensões vividas pelo bebê. É nesta perspectiva que Fortes (2008) apresenta a noção freudiana do desamparo primordial:

É necessário, então, que uma pessoa mais experiente, que cuide da criança, possa intervir no sentido de efetivar a ação específica. É no fato de o bebê precisar da ajuda de um outro que reside o desamparo primordial. Se quem cuida da criança faz operar a ação específica que modifica o mundo exterior, a criança poderá por si só consumir, no interior do seu corpo, a operação requerida para eliminar o estímulo endógeno. Portanto, neste momento do “Projeto para uma psicologia científica”, o desamparo é equivalente à necessidade de ajuda por parte da criança. (p.28).

Neste contexto, Freud evidencia que o desamparo pode ser tomado também como um signo das motivações morais dos seres humanos. Assim afirma Freud (1895):

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descargas através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais. (p. 370).

Quando Freud insere o desamparo como fonte dos motivos morais ele está evidenciando que não só a sobrevivência, mas também a constituição do sujeito pressupõe a existência e o cuidado de um outro. Assim a moralidade se torna signo da compreensão de que o sujeito só se constitui na relação com o outro.

Outra noção do desamparo pode ser encontrada em “Inibições, sintomas e ansiedades”, de 1926. Neste texto, Freud descreve a relação entre desamparo e medo da perda de amor de quem manifesta a posição de protetor. Se o sujeito vive uma relação de dependência ao outro, o medo de ser abandonado se constitui como uma marca expressiva do seu desamparo. Diante

da possibilidade da perda de objeto, o sujeito apresenta comportamentos desveladores tanto de dor quanto de ansiedade. Nesta perspectiva, Freud (1926) toma como exemplo as reações de dor e ansiedade vividas pela criança como decorrentes do medo da perda do objeto quando um estranho se lhe apresenta em vez de sua mãe. Assim afirma Freud (1926):

Que ela tem ansiedade não resta a menor dúvida, mas a expressão de seu rosto e sua reação de chorar indicam que ela está também sentindo dor. [...] Ela não pode ainda distinguir entre a ausência temporária e a perda permanente. Logo que perde a mãe de vista comporta-se como se nunca mais fosse vê-la novamente; e repetidas experiências consoladoras, ao contrário, são necessárias antes que ela aprenda que o desaparecimento da mãe é, em geral, seguido pelo seu reaparecimento. A mãe encoraja esse conhecimento, que é tão vital para a criança, fazendo aquela brincadeira tão conhecida de esconder dela o rosto com as mãos e depois, para a sua alegria, de descobri-lo de novo. Nessas circunstâncias a criança pode, por assim dizer, sentir anseio desacompanhado de desespero. (p. 164).

Em decorrência da incompreensão dos fatos pela criança, nessa equação ausência temporária e perda permanente, pode-se considerar que um elemento determinante da ansiedade produzido pelo ego é a perda de percepção do objeto. Inicialmente, não se trata de perda de amor. É noutro momento que a criança experimentará que o objeto poderá estar presente, mas aborrecido com ela e, assim, a perda de amor se apresentará como um novo e duradouro perigo determinante de ansiedade. (Freud, 1926, p. 165).

Nesta direção, considerando importante a análise de David-Ménard sobre a radicalidade do desamparo, Fortes (2008) assim se expressa:

[...] a radicalidade da experiência do desamparo consiste no seguinte fato: se o outro é aquele que provê o objeto que satisfaz a pulsão, há sempre a possibilidade de que ele

não o proporcione. Há, portanto, um risco sempre presente na situação de desamparo: o de que o outro não atenda devidamente à demanda de ajuda feita pelo sujeito. (p.29).

Segundo Pereira (1999), além de “Inibições, sintomas e ansiedade” (1926), a compreensão freudiana sobre o desamparo, deve ser precisada ainda tendo em vista a leitura de mais dois textos fundamentais, “O Futuro de uma ilusão” (1927) e “O mal-estar na civilização”. (1930).

Freud (1927), em “O Futuro de uma ilusão”, acentua a condição do desamparo como uma marca de identificação do sujeito e que subsiste ao longo de sua vida mesmo diante de seus investimentos civilizatórios. Assim diz Freud (1927):

Há os elementos, que parecem escarnecer de qualquer controle humano; a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água, que inunda e afoga tudo num torvelinho; as tempestades, que arrancam tudo que se lhes antepõe; as doenças, que só recentemente identificamos como sendo ataques oriundos de outros organismos, e, finalmente, o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização. (p.25).

Deste modo, Fortes (2008) assinala que se, num primeiro momento, em “Projeto para uma psicologia científica” (1895), Freud descreve o desamparo como um estado inicial do sujeito, capaz de ser ultrapassado por um processo de amadurecimento, agora, em “O Futuro de uma ilusão” (1927), esse conceito passa a expressar a falta de garantia do funcionamento psíquico quando vão por terra suas ilusões protetoras.

Freud (1930) em “O mal-estar na civilização” relaciona o desamparo com a renúncia pulsional. Neste texto, Freud salienta que a construção da civilização decorre da necessidade de o sujeito abrir mão de sua pulsão agressiva. Neste sentido afirma Freud (1930): “A

civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada”. (p. 127). Aqui, pode-se evidenciar que o domínio sobre a pulsão agressiva do sujeito, operacionalizado por meio de um conflito estabelecido entre superego e ego, se expressa através do sentimento de culpa.

Ao renunciar às suas pulsões agressivas, o sujeito potencializa demandas que reivindicam relações de amor com o outro. Na medida em que não pode contar com o amor do outro, de quem é dependente, o sujeito se sente mais vulnerável e desprotegido diante dos perigos da vida. Diz Freud (1930):

De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziram ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. Se ela perde o amor de outra pessoa de que é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. (p. 128).

Freud ainda salienta que, junto à renúncia à agressividade como forma de busca de proteção ao medo da perda de amor, o desamparo também pode levar o sujeito a se colocar numa posição servil em relação ao outro, porquanto o que se procura nesta lógica é alcançar uma figura de proteção. Assim se expressa Freud (1930):

Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre a sua superioridade sob forma de punição. De início, portanto, mal é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo. Esta também é a razão por que faz tão pouca diferença que já se tenha feito a coisa má ou apenas se pretenda fazê-la. Em qualquer um dos casos, o perigo só se instaura, se e

quando a autoridade descobri-lo, e, em ambos, a autoridade se comporta da mesma maneira. (p. 128).

Deste modo, a antropologia psicanalítica evidencia um sujeito que é desvelado pelas marcas de sua contingência e finitude. Sua identidade subjetiva é pautada por uma condição faltante. O sujeito do desejo não possui, absolutamente, nenhuma garantia para seu funcionamento psíquico e, diante de seu mal-estar, se percebe sempre remetido à relação com o outro.

Porém, o desamparo não pode ser analisado somente como uma característica fundamental da antropologia psicanalítica. É possível ainda delimitá-lo, conforme “O mal-estar na civilização” (1930), como o preço pago pelo sujeito que, na modernidade, buscou seus ideais emancipatórios. Assim, torna-se importante precisar a relação que pode ser estabelecida entre desamparo e modernidade.

6.2 Desamparo e modernidade

Fortes (2008), em referência à Birman - “A psicanálise e a crítica da modernidade” – destaca que existem três traços principais da modernidade, através dos quais se torna possível analisar o sujeito pela marca do desamparo, a saber: a passagem do holismo para o antropocentrismo, o autocentramento do sujeito no eu e na consciência e a substituição do conhecimento teológico pela constituição do universo científico. (Fortes, 2008, p. 31).

Durante a Idade Média, o sujeito foi marcado e plasmado pela onipresença de uma cultura teocêntrica. O homem foi visto e definido à luz de sua relação com Deus. Todos os campos de afirmação do sujeito deviam ser regidos pelos princípios religiosos. Deus estava posto no centro de todas as realidades que mobilizavam o agir humano. Segundo os medievais, a melhor maneira de viver devia ser buscada em Deus.

Mesmo que houvesse um espaço para o reconhecimento da autonomia humana na busca do conhecimento e do seu agir livre, ainda predomina a crença de que o conhecimento de verdades supremas não era dado pela razão, mas, sim, pela revelação. Assim afirma Lara (1988):

Mas existem verdades supremas que a razão não chega a conhecer, pensavam eles. Essas Deus revelou. Estão na Bíblia. A igreja conhece essas verdades, as prega, as conserva. As autoridades da Igreja zelam pela conservação das mesmas. Nunca uma verdade descoberta pela razão pode opor-se às verdades reveladas. Toda a cultura medieval aceitava a supremacia da revelação e da fé sobre a razão. (p.25).

Deste modo, o sujeito era margeado e conduzido por um universo religioso no qual devia se instalar submetendo-se às suas determinações. Se às autoridades eclesiásticas era reservada a competência de decifrar a vontade divina, escrita na Bíblia, os posicionamentos da Igreja deviam gozar de absoluto acatamento por parte dos fiéis.

Neste contexto, o surgimento da modernidade pode ser evidenciado como fruto do projeto de emancipação humana. Para emancipar-se, o sujeito buscou libertar-se das tutelas da igreja.

Se a Idade Média pode ser delimitada pelo crivo da cultura teocêntrica, o surgimento da modernidade resgata e coloca como centro de todas as referências o próprio homem e, assim, a fala sobre a modernidade se torna possível na medida do resgate do projeto antropocêntrico.

O homem deixa de ser delimitado como criatura de Deus e passa a afirmar-se como criador. Se outrora ele contemplava e admirava a natureza como obra de Deus, agora ele pode intervir sobre ela com seu poder criador.

Ao se constituir como medida de todas as coisas, o sujeito rompe com um universo sociocultural que lhe impunha uma atitude de obediência e desapego como forma de elevação e crescimento humano. A afirmação de sua individualidade é concomitante à tarefa de se lançar criativa e livremente na construção de um novo mundo.

Arte, economia, política, dentre outros campos de inserção do sujeito, ganham uma nova configuração. Surgem novas teorias sobre a origem e o governo da sociedade. Em meio a todas essas instâncias é o homem que é chamado a dar uma nova configuração de sentido através de sua racionalidade.

Na modernidade, se o homem não mais encontra na inteligência divina o fundamento para sua vida individual e social, ele passa a reger-se pelas luzes de sua própria racionalidade. Diferentemente do objetivismo medieval, a modernidade inaugura uma nova perspectiva cultural que coloca em relevo o subjetivismo.

Neste cenário, é que se pode evidenciar o segundo traço do desamparo humano que aponta para o autocentramento do sujeito no eu e na consciência. Aqui, merece destaque à figura de Descartes. A filosofia cartesiana apresentou uma relevante contribuição nos primeiros passos da modernidade. A afirmação dos fundamentos de um novo mundo que se erguia, segundo Descartes, devia ser precisada graças ao influxo da razão. Quanto a isso, assim, diz Lara (1988):

Mas, sobretudo, Descartes firmou a filosofia moderna na sua tendência racionalista, no sentido de que, para uma sociedade à procura de fundamentos, para a nova ordem de valores, a razão se apresenta como o único alicerce sólido contra o qual nada podem os vendavais e as águas das tormentas célicas. (p.38).

Assim, é a partir de Descartes que se pode evidenciar o início do processo de autocentramento do sujeito no eu e na consciência. O estatuto da racionalidade deve ser precisado na esfera de uma individualidade autônoma do mundo divino. O indivíduo, liberto das amarras religiosas, poderia livre e racionalmente conduzir-se em busca de sua realização. Porém, o selo de sua liberdade manifestava também a condição de ser entregue a si mesmo para uma vida sem as garantias prometidas de quando abraçava seus ideais ilusórios.

Finalmente, o desamparo pode também ser pontuado como decorrência da produção do conhecimento científico na substituição do saber teológico. A ciência e a tecnologia podem também ser tomadas como campos de busca de libertação em face ao domínio do conhecimento teológico. Por suas trilhas o homem pode se libertar do jugo das determinações religiosas. Diz Freud (1930):

Essas coisas – que, através de sua ciência e tecnologia, o homem fez surgir na terra [...] essas coisas não apenas soam como um conto de fadas, mas também constituem uma realização efetiva de todos – ou quase todos – os desejos de contos de fadas. Todas essas vantagens ele as pode reivindicar como aquisição cultural sua. Há muito tempo atrás, ele formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. A estes, atribuía tudo o que parecia inatingível aos seus desejos ou lhe era proibido. Pode-se dizer, portanto, que esses deuses constituíam ideais culturais. Hoje, ele se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus [...] O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de “Deus de prótese”. (p.98).

No entanto, o desejo humano de onipotência e onisciência, sobretudo, pensando as promessas de felicidade e realização gestadas nos processos de construção da modernidade, através da ciência e da tecnologia, não se efetivou inteiramente. O outro lado de cada conquista acabou por desvelar a permanência das marcas do desamparo humano. Neste ponto, diz Freud (1930):

Se não houvesse ferrovias para abolir as distâncias, meu filho jamais teria deixado sua cidade natal e eu não precisaria de telefone para ouvir sua voz; se as viagens marítimas transoceânicas não tivessem sido introduzidas, meu filho não teria partido em sua viagem por mar e eu não precisaria de um telegrama para aliviar minha ansiedade a seu respeito. (p.95).

O desamparo, sob a lógica do campo científico, aponta para o declínio da razão universal e do projeto iluminista que predominaram durante a modernidade e reivindicaram a possibilidade de trazer a emancipação humana para além do universo das crenças. A modernidade, sob o influxo do pensamento científico, se constituiu tendo como uma de suas referências a promessa de libertar o sujeito do universo das superstições e crenças religiosas. Neste contexto, a religião foi apresentada como um entrave para o avanço das sociedades e como freio para o desenvolvimento das potencialidades humanas.

Ao eleger como realidade passível de conhecimento somente o que pode ser quantificável, e ao estabelecer como legítimo e aceitável somente o saber que possui as marcas da mensurabilidade, universalidade e replicabilidade, a ciência positiva se oferta como um campo que busca obsessivamente tamponar as diversas formas de manifestação do desamparo humano.

Nesta perspectiva, a ciência positiva, que se constitui como modelo epistemológico hegemônico, promove a forclusão do sujeito, e do que lhe é intrínseco, o desamparo, uma vez que para se construir um conhecimento científico neutro o pesquisador tem de se despir das influências e das marcas de sua subjetividade. Esta neutralidade só poderia ser garantida graças ao apagamento subjetivo do sujeito.

Neste ponto, a ciência deve ser tomada não somente como um saber do ser humano, mas, sobretudo, como um saber sobre o ser humano. Sob seu registro, o indivíduo é esquadrihado na definição, por exemplo, de como alcançar a qualidade de vida e gozar de boa saúde. A morte, enquanto marca expressiva do desamparo humano, pode ser evidenciada como um elemento característico de indicação da maneira como a técniência se relaciona com a finitude. É significativa a fala corrente de muitos médicos que quando se deparam com a morte do paciente, diante de toda a parafernália da técniência usada para preservar a vida, se expressam dizendo que perderam o paciente. Algo que remete à idéia de um cenário de

luta, no qual haveria a possibilidade de o sujeito, finalmente, poder vencer a queda de braço com a morte.

As aspirações de soberania humana e de progresso civilizatório que seriam conquistados graças à racionalidade científica não se efetivaram. Prova disso são as incontáveis guerras e a gritante contradição das injustiças sociais, que fazem com que imensas populações humanas sejam tratadas como dejetos.

Deste modo, segundo Fortes (2004), durante a modernidade, a queda dos alicerces que sustentaram o projeto iluminista e a razão universal, trouxe como consequência o declínio dos valores da sociedade tradicional e resultou em uma ausência da figura simbólica do pai na cultura. Em sua visão, no cerne desse processo se pode compreender o surgimento do sentimento de desproteção e o enfraquecimento dos laços sociais.

Para Fortes (2004), tendo em vista as novas configurações socioculturais da contemporaneidade, o problema a ser trabalhado não é tanto o desamparo inerente à condição humana, mas sim, os destinos que o sujeito tem dado à sua condição de desamparo. Assim se expressa Fortes (2004):

A questão relevante é procurar saber que destinos o sujeito consegue dar para a sua condição de desamparo, uma vez que esta tanto permite ao sujeito uma liberdade de ser, de criar seu mundo singular, quanto pode conduzir a formas alienantes de subjetividade. (p. 73).

Deste modo, um problema que se coloca é saber se é possível estabelecer alguma relação entre o desamparo vivido pelo sujeito na hipermodernidade e a condição de assujeitamento masoquista no interior do neopentecostalismo.

6.3 Neopentecostalismo e masoquismo

O masoquismo deve ser pensado em sua estreita relação com a condição humana do desamparo. Quando se vê lançado ao contato com sua condição faltante, o sujeito busca se colar ao outro como uma forma de saída de seu desamparo. Nessa busca de proteção, a servidão é o preço pago pelo masoquista para se atrelar ao outro.

Ao invés de encarar seu desamparo, nas diversas formas de manifestação do mal-estar de viver, responsabilizando-se na construção de alternativas ou possibilidades para o cuidado de si, o sujeito prefere percorrer os caminhos nos quais se prende à negação da castração. Por essas vias, ele se acorrenta ao único sabor possível, o gozo.

Freud (1924), em “O Problema Econômico do Masoquismo”, afirma que o masoquismo se apresenta sob três formas, a saber: o masoquismo erógeno, o masoquismo feminino e o masoquismo moral.

Diferentemente dos masoquismos feminino e moral, os quais integram o que recebe em Freud a designação de masoquismo secundário, no masoquismo erógeno o desamparo não é marca de característica negativa, porquanto desvela a falta enquanto o que é característico da identidade humana. No masoquismo erógeno, o sujeito acolhe sua fragilidade não como aquilo de que se deve escapar, mas sua fragilidade é o que permite sua implicação subjetiva no cuidado de si e com as demandas da vida.

Ao contrário, no masoquismo feminino e moral o que importa, mais que a associação do prazer com a dor, é uma posição de assujeitamento ao outro, vivida como forma de busca da possibilidade de saída do desamparo. Vale dizer, aqui, que o sujeito não pode ser evidenciado como vítima da situação, posto que o que se busca é a ilusão de proteção que se alcança na relação com uma figura tirânica.

De acordo com Fortes (2008), essa forma de masoquismo se encontra presente não somente nas relações mais estreitas vividas pelo sujeito. É possível observar também que as

instituições reproduzem a lógica da servidão nas relações interpessoais, sobretudo, quando se evidencia os cenários de crise nos quais se encontra o sujeito na atualidade.

O abalo dos alicerces absolutos da racionalidade, o fracasso das grandes ideologias da história, o surto do hiperindividualismo, a pluralização das sociedades, dentre outros, podem ser tomados como indicações do universo de crise no qual o sujeito está instalado.

Diante dessa realidade é possível perceber que as demandas de pertencimento e de cura, que são processadas no interior das igrejas neopentecostais, reproduzem a lógica da servidão ou assujeitamento como forma de uma busca de saída da condição do desamparo.

As diversas construções discursivas no neopentecostalismo, que desvelam um universo religioso repleto de promessas, insistem que é possível encontrar e ter uma vida de pura felicidade.

Porém, para que o sujeito possa usufruir das bênçãos que almeja, na realização de suas aspirações, ele deve se disponibilizar a adequar sua vida à luz das exigências bíblicas e das prescrições ditadas pelos líderes religiosos. A condição para que o fiel goze da pura felicidade seria dada sob a forma de um novo nascimento. Dele se espera a morte para o pecado e o ressurgimento em um novo estado existencial marcado pela experiência com a graça divina.

Nesta medida, o sujeito deve dar-se totalmente ao outro, entregar-se irrestritamente submetendo-se às suas determinações sem nenhuma ressalva. A economia servil que rege e fundamenta essa relação é potencializada pela esperança de que, atrelando-se ao outro, em suas promessas de cura/salvação, torna-se possível desmentir a condição humana do desamparo.

Assim, o sujeito, diante dos discursos religiosos de cura, não é enganado ou ludibriado. A reverência que ele faz ao que lhe é proposto desvela sua fixação na ordem do imaginário. Ele ouve o que quer ouvir e enxerga o que deseja ver mesmo que o que lhe é prometido seja da

ordem do impossível. De novo, o que está em jogo é a construção de uma possibilidade de saída do desamparo.

Porém, se o desamparo é tomado como uma marca para a delimitação da antropologia psicanalítica, a saída de sua condição faltante corresponde ao apagamento subjetivo do sujeito. Não há como dar um salto sobre seu desamparo senão ao custo do próprio desaparecimento de si mesmo.

Sabendo-se que não existe cura para a condição do desamparo humano, a questão que insiste em permanecer diz respeito ao que põe o sujeito permanentemente a demandar se as promessas gestadas no interior das igrejas neopentecostais não são alcançadas. A esse respeito, deve-se ter em mente o que diz Macedo (2000) sobre a fé vitoriosa: “Para o cristão não existe o ‘não posso’, nem o ‘isso é difícil’. Não, não e não! Você pode todas as coisas se assim crer”. (p. 40).

Assim sendo, se as bênçãos não se efetivaram na vida do crente é porque a ele ainda falta a fé vitoriosa. E isso significa a permanente potencialização da demanda pela medida do assujeitar-se ainda um pouco mais. Algo que remeta à idéia de que o sujeito ainda não deu tudo de si ou não deu a si mesmo, suficientemente, ao outro que tem, mas que insiste em esconder o objeto da falta.

Pode-se, assim, falar da existência de um princípio de promessa que, em si mesma, sustenta a impossibilidade de cumprimento. E é porque não se pode cumprir que a promessa potencializa indefinidamente a demanda e marca a condição do processo de subjetivação pelo laço do assujeitamento.

Birman (2005) afirma que os processos de reevangelização que são empreendidos pelas religiões no mundo contemporâneo podem ser delimitados como movimentos de busca de proteção contra o desamparo. Os fundamentalismos se inscrevem nesse cenário.

O neopentecostalismo, na formatação de seus discursos religiosos de promessa de cura e na delimitação de seu campo ético, circunscreve um universo de verdades inquestionáveis que buscam dar segurança, sentido e previsibilidade para a vida. Em seu interior o sujeito seria chamado a gozar dos privilégios de uma vida de paz radicalmente distante daqueles que são marcados pelas crises do mundo profano. No berço do fundamentalismo religioso é possível enxergar a crença de se ter alcançado uma verdade de caráter absoluto e inquestionável.

Outro traço importante da lógica do assujeitamento diz respeito à negação das relações alteritárias. Quanto a isso assim afirma Birman (2005):

O pólo alteritário do psiquismo se dirige para uma região de sombras, esmaecendo-se em linhas e cores, entrando em uma espécie de eclipse. Neste contexto, a predação do corpo do outro e a depredação de sua subjetividade se transformam em formas materializadas de ser e de agir das individualidades. (p. 283).

Deste modo, o espaço de afirmação e promoção das diferenças dos outros é negado, porquanto se constitui como experiência de ameaça à estabilidade e à integridade das massas que sustentam identidades homogeneizadas e fixas. A intolerância se manifesta como condição necessária para a destituição dos signos da diferença.

O mercado religioso brasileiro está marcado por práticas de intolerância religiosa. Frequentemente acompanhamos conflitos envolvendo os neopentecostais e as religiões de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé.

É possível observar que as práticas de intolerância religiosa se manifestam nos discursos dos neopentecostais, na medida em que eles sustentam que as religiões de inspiração africana se constituem como cultos demoníacos.

Assim, o devotamento ao outro, sob a forma da servidão voluntária, e a economia subjetiva marcada pela lógica da negação das relações alteritárias, podem ser tomados como campos de

força que instauram a posição masoquista, presente nos modos de subjetivação neopetecostal, como forma de busca de saída da condição humana do desamparo.

CAPÍTULO VII

Certamente a religião, como mostra Marx, pode ser um ópio, um meio de acalmar e de consolar (ou de reprimir) a sociedade. Mas não tem necessariamente que ser isso.

Certamente a religião, como mostra Freud, pode ser uma ilusão, expressão de uma neurose e imaturidade psíquica (regressão). Mas não tem necessariamente que ser isso.

Certamente toda fé, esperança e amor dirigidos a um homem, a uma causa, ou a Deus, contém um elemento de projeção. Mas nem por isso seu objeto tem que ser uma mera projeção.

Certamente a fé em Deus pode ser fortemente influenciada pela atitude da criança em relação ao pai. Mas mesmo assim Deus pode existir.

Hans Kung

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das demandas de cura veiculadas pelos sujeitos que fazem entrada nas igrejas neopentecostais Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus, tornou-se possível graças à superação de uma perspectiva essencialista ainda presente na psicanálise e que problematiza as questões relativas à subjetividade, fazendo apelo exclusivamente ao campo da interioridade humana. A inserção do conceito de modos de subjetivação, como condição para a analisabilidade das demandas de cura e da ética neopentecostal, exige uma compreensão de subjetividade que é pressuposta como emergência de diversos processos ou campos de força. Não se pode analisar a constituição do sujeito dando um salto por sobre as condições sócio-históricas nas quais ele se enraíza.

Nos modos de subjetivação que são gestados no interior das igrejas neopentecostais, acima citadas, podemos evidenciar algumas práticas disciplinares e lógicas de relações intersubjetivas que se afinam tanto com a análise empreendida por Foucault, na articulação do saber e poder nas instituições disciplinares modernas, quanto com alguns dispositivos descritos por Lipovetsky como estruturantes da hipermodernidade.

No interior dessas igrejas neopentecostais, a análise dos discursos veiculados pelos líderes religiosos desvela que a possibilidade do sujeito alcançar a realização das promessas de salvação é dada pela condição de adequação ou ajustamento a um saber/poder que estabelece uma métrica classificatória de todos. Os discursos religiosos veiculam um saber que dá precisão e sustentabilidade para que o sujeito se situe, em suas relações de poder, consigo e com o outro. A idéia de modelo, na estruturação da nova identidade a ser assumida pelo fiel, faz com que todos se coloquem nas malhas do poder que deve funcionar em rede. Em suas diversas relações intersubjetivas, o sujeito operacionaliza o poder disciplinar religioso. Nesse processo, a Sagrada Escritura se constitui como um dispositivo de fundamental importância

na medida em que é através dela que os discursos religiosos veiculam os campos do saber e das sanções normativas para o agir do fiel.

No entanto, paralelo ao enquadramento disciplinar religioso, presente nos modos de subjetivação neopentecostal, podemos evidenciar também a inserção de alguns dispositivos hipermodernos. A Teologia da Prosperidade, que preconiza a possibilidade de o sujeito poder gozar da realização de todas as suas aspirações materiais, estende suas mãos para o que é sustentado pelas sociedades de mercado que estabelecem que o caminho para a felicidade humana passa necessariamente pelas trilhas do consumo. Neste ponto, o neopentecostalismo e o neoliberalismo podem ser evidenciados como dois campos de provocação do sujeito em seu anseio por uma vida feliz. No cerne de seus movimentos provocatórios podemos ressaltar a aposta nas condições materiais como caminhos norteadores da lógica do hiperindividualismo.

Sob a lógica do hedonismo, enquanto filosofia norteadora do hiperindividualismo, os discursos neopentecostais tendem a abolir de sua simbólica religiosa, a pregação relativa ao sofrimento e à cruz. A obsessiva pregação do “Pare de sofrer” busca introduzir no fiel a consciência de que o desígnio de Deus para quem lhe obedece é a manifestação absoluta de uma vida de pura felicidade.

A moda pode ser descrita como outro campo significativo da hipermodernidade que se faz presente no universo neopentecostal. No neopentecostalismo podemos observar a abolição dos estereotipados usos e costumes de santidade. Se outrora a estética evangélica podia ser facilmente identificada pela descrição dos cuidados que o fiel devia ter consigo a partir de sua aparência, na sustentação de seu afastamento e recusa de inserção no mundo, agora a graça de Deus o instrumentaliza para gozar o mundo. Ao se inserir na sociedade-moda, o fiel pode ostentar as insígnias do sucesso que Deus realiza em sua vida.

E, segundo os discursos religiosos neopentecostais, Deus pode realizar absolutamente tudo. Todos os obstáculos que se tornam presentes na trajetória dos fiéis podem ser removidos

e superados. Para isso, basta que o fiel estabeleça um contrato ou sociedade com Deus. De acordo com esses discursos, ao firmar uma aliança com Deus, o fiel inaugura uma nova condição de possibilidade para a sua vida. Ele se torna ilimitado. Seus caminhos são marcados por bênçãos e realizações infundáveis.

O contrato firmado com Deus exige que o fiel molde e configure sua existência de acordo com as prescrições bíblicas e com as determinações dos líderes religiosos. É, na verdade, uma nova antropologia que se busca forjar como decorrência necessária para a sustentabilidade da demanda de cura.

Neste sentido, pode-se ressaltar que o contrato com Deus prescreve uma condição inatingível para o sujeito. Ao colocar a marca de sua identidade nesse contrato, o que corresponde a assiná-lo, o sujeito se vê remetido a assumir o que não pode ser removido de si mesmo, ou seja, sua condição de desamparo. Não há cura de si mesmo.

Se, por um lado, a realização da demanda de cura pressupõe um exercício de participação ativa do sujeito, ao cumprir as cláusulas que lhe cabem nesse contrato, por outro, é desvelado um campo de dependência a um Outro (divindade). Aqui, quando se depara com o não cumprimento da promessa de cura, o sujeito não tem um outro a quem recorrer. Se o Outro (divindade) é a absoluta instância de sustentabilidade, coerência e sentido para a vida, então, a insistência ou prevalência das marcas do mal-estar subjetivo acabam indicando que é no próprio sujeito que se esconde a razão do fracasso da promessa. É nesta direção que se pode, então, evidenciar os discursos religiosos neopentecostais que tentam explicar a condição do desamparo humano identificando-o com a falta de fé.

Deste modo, se o fiel não usufruiu das bênçãos almeçadas para a sua vida é porque ele ainda não tem uma fé vitoriosa. Dele se espera um movimento marcado pela capacidade de se entregar ainda um pouco mais. Nesse processo, é em nome da própria falta, que insiste em prevalecer, que o sujeito promove movimentos de potencialização de suas demandas de cura.

Neste contexto, a rearticulação das demandas de cura ganha força na medida em que o sujeito se disponibiliza a recomeçar a caminhada em busca do que seria a sua verdadeira identidade. Nessa trajetória, ele deve deixar-se reger pela ética neopentecostal. Sexo, poder e dinheiro são dispositivos de fundamental importância na delimitação da ética e dos modos de subjetivação neopentecostais, porquanto indicam as tentativas dos fiéis de encontrar saídas imaginárias que nascem de suas posições narcísicas. A lógica norteadora desses três dispositivos pode ser delimitada como a tentativa de estabelecer o desmentido da condição do desamparo humano.

Por meio da técnica do sacrifício financeiro, o fiel se movimenta em busca de mudanças para a sua subjetividade, tendo em vista sua aspiração por prosperidade e riqueza. Ao fazer esse movimento, ele se volta narcisicamente para si mesmo e sentindo-se ligado a Deus é convocado a superar suas experiências de retraimento, vergonha e inferioridade. O discurso sobre a sociedade com o próprio Deus provoca a vontade de potência do fiel de tal modo que seu desejo se reduz à ambição pelo lucro, pela posse e pelo prazer. Nesta direção, uma religiosidade regida pelo princípio do prazer desvinculado da responsabilidade, do cuidado de si e do outro, apresenta um expressivo laço de união com os modos capitalísticos de subjetivação.

O dinheiro ocupa um lugar de centralidade no ethos e na espiritualidade neopentecostais. Ele não pode ser analisado somente a partir de sua materialidade enquanto medida de possibilidade para estabelecer relações de compra e venda. Ele é expressão simbólica dos vínculos que são constituídos na dinâmica das relações intersubjetivas dos fiéis e destes com o próprio Deus. O fiel, ao fazer a técnica do sacrifício financeiro, não aceita que esteja pagando ou sustentando uma prática essencialmente mercantil. O dinheiro traduz ou materializa tudo o que deve ser a expressão de sua fé. Na medida em que as sociedades desenvolvidas atuais

consagram o dinheiro como referência de elevado valor no plano das aspirações humanas, viver a técnica do sacrifício financeiro equivale a oferecer a Deus a própria vida.

O poder pastoral deve ser delimitado como uma técnica disciplinar religiosa que possui um relevante papel nos modos de subjetivação neopentecostais, graças ao controle estabelecido no campo da interioridade dos fiéis. Se Foucault delimitou a confissão e a direção espiritual como técnicas disciplinares presentes nos processos de subjetivação cristã, foi possível observar que no interior do neopentecostalismo também existem algumas tecnologias disciplinares. Os processos de subjetivação neopentecostais são operacionalizados pelas técnicas da oração, da leitura bíblica, do jejum, do sacrifício financeiro e da vigilância permanente dos pensamentos e atitudes que devem ser coerentes com as determinações dos discursos dos líderes religiosos e das exigências bíblicas.

O poder disciplinar religioso estabelece e delimita um universo de prescrições comportamentais que devem ser acolhidas e vividas pelos fiéis, para que eles encarnem o modelo de subjetividade neopentecostal. Aqui, a Sagrada Escritura é tomada para a delimitação das normas que devem ser internalizadas pelos fiéis num verdadeiro processo de assujeitamento.

A partir do terceiro dispositivo de análise da ética neopentecostal, a sexualidade, foi possível evidenciar a existência de um poder disciplinar religioso que incide sobre o desejo delimitando-o sob o signo do pecado. Sob a lógica de compreensão dos discursos religiosos neopentecostais, o desejo macula uma união que deve ser espiritualizada.

Assim, a tarefa imposta ao fiel é a de articular em si um processo de moralização do desejo. O fiel obterá êxito nessa tarefa na medida em que ele se abrir para que Deus se torne o elo de sustentabilidade de seus vínculos afetivos. Somente imbuído de uma espiritualidade que marque de sentido sua vida amorosa é que seria possível calar os apelos do desejo.

Contudo, paralelo à delimitação de um processo de moralização e espiritualização do desejo, podemos observar também a ocorrência de um processo de erotização do sagrado. Trata-se do retorno do reprimido – a libido – que se instala no coração da experiência religiosa potencializando o fiel para a vivência do prazer ou do gozo. Nessa dinâmica, o fiel testemunha que o verdadeiro prazer só é atingido quando se está na presença de Deus.

No último capítulo, foi possível evidenciar que o sujeito, tendo em vista sua condição desejante, encontra no masoquismo uma forma de se relacionar com o sofrimento. Nesta perspectiva, a relação de servidão ao outro se constitui como uma busca de saída de seu desamparo. Ao invés de encarar sua condição subjetiva desejante, que equivale, diante das diversas formas de manifestação do mal-estar de viver, a responsabilizar-se pela construção de alternativas ou possibilidades para o cuidado de si, o sujeito segue pelas trilhas do processo de assujeitamento ou servidão ao outro. Assim, nos discursos religiosos neopentecostais, que dão consistência às demandas de cura dos fiéis, foi possível delimitar que no coração de suas experiências religiosas há um enlaçamento entre neopentecostalismo, desamparo e condição masoquista.

Ao final dessa trajetória de pesquisa não temos a pretensão de oferecer uma análise definitiva ou uma palavra derradeira sobre o neopentecostalismo do ponto de vista psicanalítico. Este fenômeno de estudo é tão repleto de mistérios e complexidades que merece ser também estudado à luz de outros dispositivos analíticos. Assim, à medida que fomos constituindo nossa análise nos víamos permanentemente provocados a refletir sobre a antropologia neopentecostal e a possibilidade de sua articulação com uma lógica fundamentalista. Os modos de subjetivação que são gestados no interior do neopentecostalismo podem ser analisados também sob o ponto de vista psicanalítico a partir de sua implicação com os regimes de pensamento único vigentes na atualidade?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Araújo Costa, M. J. (2007). *Uma analítica do Poder Pastoral – A emergência das disciplinas em Michel Foucault*. Disponível em < <http://www.cliopsyche.cjb.net> > acesso em 2 de janeiro de 2008.

Birman, J.(2005). *Mal-estar na atualidade. A Psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.

Boff, L. (2002). *Fundamentalismo: A Globalização e o Futuro da Humanidade*. Rio de Janeiro, RJ: Sextante.

Braga De Almeida, J. (1996). *Por quê? Que devo fazer?* São Paulo, SP: Bompastor.

Carneiro, H.F. (2007). *O neopentecostalismo e os novos discursos religiosos contemporâneos*. Disponível em <<http://www.polemica.uerj.br> > acesso em 15 de fevereiro de 2008.

Dantas, B. S. A. (2006). *Sexualidade e neopentecostalismo: representações de jovens da igreja evangélica Bola de Neve*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.

Duarte Jr, J.B. (1997). *Itinerário de uma crise: a modernidade*. Curitiba, PR:UFPR.

Esperandio, M.R.G. (2007). *Narcisismo reativo e experiência religiosa contemporânea: culpa substituída pela vergonha?* Psicologia & Sociedade, 19 (2), 89-94.

Faveret, B.M.S. *A clínica psicanalítica face às toxicomanias: novos modos de subjetivação?* Tempo Psicanalítico 32, p. 83.

Ferrari, O.A. (2007). *A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder*. São Paulo, SP: Ave-Maria.

Fortes, I. O *sofrimento na cultura atual: hedonismo versus alteridade*. In: Peixoto Júnior, C.A. (2004). *Formas de subjetivação*. Rio de Janeiro, RJ: Contra Capa Livraria

_____ (2008). *Masoquismo e desamparo no sofrimento contemporâneo*. *Pulsional*, 21 (4), 27-38.

Foucault, M (1999). *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____ (2002). *Microfísica do poder*. São Paulo, SP: Edições Graal.

_____ (2006a). *A hermenêutica do sujeito*. São Pulo, SP: Martins Fontes.

_____ (2006b). *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro, RJ: Forense universitária.

Freud, S. (1895). *Projeto para uma psicologia científica*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol I). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

_____ (1926). *Inibições, sintomas e ansiedade*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol XX). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

_____ (1927). *O futuro de uma ilusão*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol XXI). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

_____ (1930). *O mal-estar na civilização*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol XXI). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

_____ (1924). *O problema econômico do masoquismo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol XIX). Rio de Janeiro, RJ: Imago.

Klein, A. (2005). *A perspectiva televisual da religião e os novos ídolos midiáticos*. In: Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos, vol VII(2), 124-130.

Lara, T. (1988). *Caminhos da razão no ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Lebrun, J.P. (2008). *O Futuro do Ódio*. Porto Alegre, RS: CMC.

Linhares, J. & Pereira, C. (2006, junho 12). *Os novos pastores*. Veja, ano 39, nº 27, 76 – 85.

Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo, SP: Barcarolla.

Macedo, E. (2000). *Vida com abundância*. Rio de Janeiro, RJ: Universal.

_____ (2005). *O despertar da fé*. Rio de Janeiro, RJ: Universal.

Mansur, A. & Vicária, L. (2003, abril 28). *O exorcismo é a atração da noite*. Época, ano, nº 69-74.

Marinho, F. (2001). *As batalhas da vida*. Campinas, SP: D'Sena.

Mariano, R. (2005). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, SP: Loyola.

Neto, A.F. (2004). *A religião teleterepuzante: discursividade dos templos midiáticos*. In: Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos, vol. VI (2), 25-46.

Neto, J.L.F. *Processos de subjetivação e novos arranjos urbanos*. Disponível em: <<http://www.uff.br>> acesso 15 outubro de 2006.

Nery, M.C.R. *Demonização: a intolerância reavivada no campo religioso nacional*. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br>> acesso 20 agosto 2007.

Oliveira Lima, D.N. (2007). *Trabalho, “Mudança de Vida” e “Prosperidade” entre fiéis da Igreja universal do Reino de Deus*. Disponível em: < <http://www.scielosp.org>> acesso 15 de fevereiro de 2008.

Pereira, M.E.C. (1999). *Pânico e desamparo*. São Paulo, SP: Escuta.

Pierucci, A.F. (2006). *Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça*. In: *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Teixeira, F. & Meneses, R. (Org.).

Prata, M.R.S. (2005). *A produção da subjetividade e as relações de poder na escola: uma reflexão sobre a sociedade disciplinar na configuração social da atualidade*. Disponível em: < <http://www.redalyc.org> > acesso em 24 novembro de 2006.

Saragoça, Y.C.B. (2004). *Evangelizando homens de negócios: o pentecostalismo e o empresariado*. Dissertação Mestrado em Ciências Sociais – Universidade São Carlos, São Carlos, SP.

Silva, D. E. (2006). *A sacração do dinheiro no neopentecostalismo. Religião e Interesse à luz do Sistema da Dádiva*. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Soares, R.R. (2004). *Como tomar posse da benção*. Rio de Janeiro, RJ: Graça.

Valle, E. (1998). *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo, SP: Edições Loyola.

Vilhena, J. & Medeiros, S. (2008). *O diabo e o gozo do outro: o retorno do demônio no discurso neo-pentecostal*. Disponível em: < <http://www2.uol.com.br/percurso> > acesso em 10 novembro de 2008.

Vilhena, J. (2003). *Sobre o bem e o mal no discurso dos evangélicos: reflexões psicanalíticas*.

Disponível em: < <http://www.redalyc.org> > acesso em 24 novembro de 2006.

Nery, M.C.R. *Demonização: a intolerância reavivada no campo religioso nacional*.

Disponível em: < <http://www.seer.ufrgs.br> > acesso em 13 de janeiro de 2009.

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](#)