



**Rodolfo Rodrigues Machado**

**Bandeira da fé: religião e identidade política no Brasil em uma leitura psicanalítica.**

**São João del-Rei**

**PPGPSI-UFSJ**

**2023**



**Rodolfo Rodrigues Machado**

**Bandeira da fé: religião e identidade política no Brasil em uma leitura  
psicanalítica.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia  
Linha de Pesquisa: Fundamentos Teóricos e Filosóficos da Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Fuad Kyrillos Neto

**São João del-Rei**

**PPGPSI-UFSJ**

**2023**

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)  
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M149b Machado, Rodolfo Rodrigues.  
Bandeira da fé : religião e identidade política no  
Brasil em uma leitura psicanalítica / Rodolfo  
Rodrigues Machado ; orientador Fuad Kyrillos Neto. -  
São João del-Rei, 2023.  
187 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em  
Psicologia) -- Universidade Federal de São João del  
Rei, 2023.

1. Psicanálise. 2. Religião. 3. Política. 4.  
Secularização. 5. Neopentecostalismo. I. Kyrillos  
Neto, Fuad, orient. II. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO Nº 52 / 2023 - PPGPSI (13.24)**

**Nº do Protocolo: 23122.034340/2023-58**

**São João del-Rei-MG, 01 de setembro de 2023.**

A Dissertação **BANDEIRA DA FÉ: RELIGIÃO E IDENTIDADE POLÍTICA NO BRASIL EM UMA LEITURA PSICANALÍTICA**

elaborada por **Rodolfo Rodrigues Machado**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

**MESTRE EM PSICOLOGIA**

**BANCA EXAMINADORA:**

Prof. Dr. Tiago Pires Marques

Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

*(Assinado digitalmente em 01/09/2023 16:48 )*  
FUAD KYRILLOS NETO  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

*(Assinado digitalmente em 05/09/2023 12:49 )*  
PEDRO SOBRINO LAUREANO  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 093.381.277-96

*DPSIC (12.25)*  
*Matrícula: 1802906*

Visualize o documento original em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/index.jsp>  
informando seu número: **52**, ano: **2023**, tipo: **ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**, data de  
emissão: **01/09/2023** e o código de verificação: **baf9b3ae1f**

*À minha família, responsável pelos meus sonhos existirem e encontrarem seus caminhos.*

## Agradecimentos

O espaço da dedicatória é muito pequeno para os agradecimentos que tenho à minha família. Meus pais, Aline e Luciano, meu tio Fernando, minha vó Nilceia e minha vó Fátima, meus irmãos Otávio e Luís. Vocês fizeram muito mais do que me apoiar durante essa jornada. São os pilares e a alma de quem eu me tornei e de tudo o que faço. São meu porto seguro, com seu carinho, dedicação e exemplos, e sempre me impulsionam a descobrir os mares, dando apoio nas jornadas que sozinho não conseguiria nem imaginar percorrer. Vocês são minha morada, cultivaram meu percurso e seguirão comigo pelos destinos. Obrigado por tudo, amo vocês hoje e sempre.

Jess, te agradeço por toda ajuda durante o trabalho e pelo privilégio que é dividir os dias ao teu lado. Seu olhar para o mundo, para as pessoas, para a arte e a teoria, para as pequenas e grandes coisas, viraram uma inspiração para mim. E, especialmente, por sempre me lembrar da importância dos mistérios e do infinito. Por me fazer senti-lo em nosso amor, descobrir a força que tem seu contato e de não o ignorar quando se apresenta. Esse texto não seria o mesmo sem você, assim como eu próprio. Muito obrigado, meu bem.

Tive a sorte e o prazer de trabalhar, desde antes da iniciação científica, com o prof. Fuad, meu orientador. Se hoje, em meio a inúmeras inseguranças, me considero um pesquisador, é a ele que agradeço. Sua paixão e dedicação pela pesquisa, que tanto potencializam o ensino e as trocas, se tornaram uma referência. Para além do rigor e atenciosidade que acompanharam todo o processo e tornaram esse trabalho possível, sou grato de ter encontrado um amigo e uma inspiração. Não faltará esforço da minha parte para cultivar e levar adiante tudo que pude aprender contigo. Muito obrigado, Fuad.

Thales foi um parceiro de pesquisa cujo entrosamento surpreenderia até os fãs de Romário e Bebeto. Digo com tranquilidade: o número de pontos que você somou ao trabalho durante todo esse tempo com as sugestões, comentários, conversas fiadas e cafezinhos certamente nos daria, se não o hexa, uma belíssima Taça Guanabara. O texto aqui apresentado é em grande parte fruto de uma amizade e da rigorosa e gentil colaboração que ela proporcionou. Obrigado pelas tabelinhas e por todo apoio, amigo.

Agradeço muito à disponibilidade dos professores da banca em aceitarem o convite. O prof. Pedro Laureano, ainda na graduação, foi importantíssimo em pontos chave de minha formação como psicólogo e pesquisador, e suas contribuições aqui foram

fundamentais para que pudesse desenvolver e rever uma série de questões. Foi também uma grande felicidade poder contar com o prof. Tiago Pires Marques, contribuindo enormemente, entre muitas coisas, para a rigorosidade da delicada tarefa de lidar com diferentes campos. As críticas e colaborações de ambos, cuidadosas e construtivas, iluminaram os caminhos dessa pesquisa. Sou extremamente grato.

São João del-Rei foi muito generosa nos encontros e contingências que me proporcionou. Não poderia deixar de agradecer alguns deles. Maria Caroline, parceira de pesquisa e amiga com a qual tenho a sorte de dividir reflexões, estudos e as celebrações do cotidiano, enriqueceu não só produto, mas também a jornada do mestrado. Zé Adelcio e Lucas Bel são dois irmãos que admiro imensamente, e que me proporcionaram, além de felizes momentos, novas aberturas para reflexão e caminhos a serem explorados. Vítao, Karen, Chris, Del e Lucas me acolheram em uma amizade cheia de ensinamentos e encontros que guardo com muito carinho. Obrigado, amigos.

Aos amigos de São Gonçalo do Sapucaí, que seguirão presentes em mim por onde quer que eu siga. Ao Danilo, pelas conversas e contribuições na leitura do texto, ao Tobias, e as trocas que tivemos ao longo de nossos trabalhos, Pedro Renato, Pedro Mumu, Alevan, Marcel, Ana, Pedrão e Tonho. Muito do que sou terá sempre parte da amizade de vocês.

Quero agradecer também aos professores, funcionários e equipe da UFSJ, responsável por minha formação profissional, humana e política. Em especial, o prof. Camilo pelas oportunidades de estudar e praticar a psicanálise. O prof. Fábio, que me ajudou no primeiro projeto de pesquisa e nos eventuais Bo's que surgiram. A prof. Kety, por revelar a força do pensamento crítico e de elaborar as cicatrizes. Ao prof. Alfredo, por mostrar a importância de pensar a história e seus pontos de contingência. Agradeço também aos colegas, professores e funcionários do PPGPSI pela rica partilha durante o mestrado, em especial Helena, Sarah e Davi, amigos que admiro e sou grato pelo encontro. Espero carregar adiante um pouco do que aprendi com cada um.

Ao Tor, obrigado por tudo, meu amigo.

A CAPES, pelo fomento para esta pesquisa e pelo importante papel que cumpre no desenvolvimento da ciência no país.

A Deus, por ser tão generoso na minha caminhada.

*Pensar Deus é apenas uma certa maneira de pensar o mundo  
(Simone Weil).*

## Resumo

Nossa pesquisa se propõe a investigar um fenômeno notório em diferentes momentos da história do Brasil, e que ganha uma nova manifestação com o atual denominado crescimento evangélico: uma estreita relação entre as mobilizações populares ligadas a posições políticas autoritárias e suas motivações relacionadas ao campo da religião. Nosso caso de estudos se trata das relações entre tal crescimento evangélico e o fortalecimento de uma nova extrema direita brasileira. Tomando como objeto central de nossa atenção a conjuntura contemporânea, e buscando ressonâncias históricas de outros eventos, nos perguntamos como a religiosidade é capaz de mobilizar dinâmicas libidinais compatíveis com uma política fascistizante no contexto brasileiro. Parte de nossa pesquisa, portanto, está voltada para o objetivo de compreender as particularidades de um envolvimento religioso que permita a conexão com tal política, tendo como abordagem teórica, primordialmente, a leitura psicanalítica sobre a religião e seus efeitos sobre o sujeito em Freud e Lacan. Não obstante, para realizar tal análise, foi preciso circunscrever alguns elementos contextuais e históricos, tais como: quais seriam as formas políticas próprias da modernidade; quais os rearranjos do envolvimento religioso a partir da secularização; e como é possível uma amarração entre esses dois fenômenos no campo social em que se encontram. Nosso trabalho, assim, se divide em três frentes, um estudo sobre o envolvimento religioso sob perspectiva psicanalítica, um estudo sobre a modernidade e suas determinadas formas políticas, e o tipo de relação estabelecida entre religião e política em nosso caso de estudo. Se é possível apontar uma formação de compromisso entre os elementos que compõe nosso objeto – hipótese que pretendemos explorar –, o campo histórico no qual se localizam e as particularidades de seus impasses não podem ser ignoradas. De modo que, ao analisarmos como se dá tal ponto de contato na sociedade moderna, talvez a religião tenha algo a dizer sobre a política, assim como a política tenha algo a dizer sobre a religião. E ambas sobre nossas formas de organização social.

**Palavras chave:** Psicanálise; religião; política; secularização; neopentecostalismo.

## **Abstract**

Our research aims to investigate a notorious phenomenon that has occurred at different moments in the history of Brazil, which has taken on a new manifestation with the current phenomenon known as the evangelical growth: a close relationship between popular mobilizations linked to authoritarian political positions and their motivations related to the field of religion. Our case study focuses on the relationship between this evangelical growth and the strengthening of a new extreme right in Brazil. By taking the contemporary conjuncture as the central object of our attention and seeking historical resonances from other events, we ask ourselves how religiosity is capable of mobilizing libidinal dynamics compatible with a fascist-like politics in the Brazilian context. Part of our research is therefore aimed at understanding the particularities of a religious involvement that allows for a connection with such politics, primarily through a psychoanalytical reading of religion and its effects on the subject, drawing from the works of Freud and Lacan. However, to carry out this analysis, it was necessary to delineate certain contextual and historical elements, such as: the political forms specific to modernity, the rearrangements of religious involvement following secularization, and how a connection between these two phenomena is possible within the social field in which they are situated. Our work is thus divided into three fronts: a study on religious involvement from a psychoanalytical perspective, a study on modernity and its specific political forms, and the type of relationship established between religion and politics in our case study. If it is possible to identify a formation of compromise among the elements that constitute our object - a hypothesis we intend to explore - the historical context in which they are located and the particularities of their impasses cannot be ignored. Therefore, in analyzing how this point of contact occurs in modern society, perhaps religion has something to say about politics, just as politics has something to say about religion. And both have something to say about our forms of social organization.

**Keywords:** Psychoanalysis; religion; politics; secularization; neopentecostalism.

## Lista de abreviaturas e siglas

AC	Ação Católica
AD	Assembleia de Deus
CEB	Comunidade Eclesiástica de Base
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil
CHEGA	Partido CHEGA de Portugal
CIA	<i>Central Intelligence Agency</i> (Agência Central de Inteligência)
FPE	Frente Parlamentar Evangélica
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
LEC	Liga Eleitoral Católica
PCB	Partido Comunista do Brasil
PRB	Partido Republicano Brasileiro
PRP	Partido Republicano Progressista
PSL	Partido Social Liberal
PT	Partido dos Trabalhadores
REP	Republicanos
TD	Teologia da Dominação
TFP	Tradição Família e Propriedade
TP	Teologia da Prosperidade

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo 1. A religião .....</b>	<b>29</b>
<b>1.1 Freud.....</b>	<b>29</b>
1.1.1 <i>A castração</i> .....	32
1.1.2 <i>A identificação</i> .....	36
1.1.3 <i>O mito</i> .....	40
<b>1.2 Lacan .....</b>	<b>43</b>
1.2.1 <i>A causa</i> .....	44
1.2.2 <i>O fio do rosário</i> .....	54
1.2.3 <i>O triunfo</i> .....	60
<b>1.3 Secularização.....</b>	<b>67</b>
1.3.1 <i>O “desencantar”</i> .....	68
1.3.2 <i>As entrelinhas</i> .....	72
1.3.3 <i>O “reencantar”</i> .....	78
<b>Capítulo 2. A religião e a política .....</b>	<b>81</b>
<b>2.1 Formas elementares.....</b>	<b>81</b>
2.1.1 <i>Contexto atual</i> .....	82
2.1.2 <i>O crescimento evangélico</i> .....	84
2.1.3 <i>Linhas traçadas</i> .....	91
<b>2.2 Neopentecostalismo .....</b>	<b>97</b>
2.2.1 <i>A Prosperidade</i> .....	98
2.2.2 <i>O Diabo</i> .....	103
2.2.3 <i>O domínio</i> .....	106
<b>2.3 Relações com o Bolsonarismo.....</b>	<b>108</b>
2.3.1 <i>Proximidades</i> .....	109
2.3.2 <i>Distanciamentos</i> .....	112
2.3.3 <i>O golpe de 1964</i> .....	114
<b>Capítulo 3. A Política .....</b>	<b>122</b>
<b>3.1 Fascismo? .....</b>	<b>122</b>
3.1.1 <i>Conceituação</i> .....	122
3.1.2 <i>O indivíduo e o gozo</i> .....	130
3.1.3 <i>O mito e a beatitude</i> .....	137
<b>3.2 Neoliberalismo? .....</b>	<b>145</b>

3.2.1 Aspectos históricos.....	146
3.2.2 A compulsão.....	149
3.2.3 A identidade.....	154
<b>3.3 A formação de compromisso .....</b>	<b>157</b>
3.3.1 A formação.....	158
3.3.2 O compromisso .....	162
3.3.3 O retorno.....	165
<b>Considerações finais .....</b>	<b>172</b>
<b>Referências .....</b>	<b>176</b>

## Introdução

Os estranhamentos captados por uma escuta psicanaliticamente orientada muitas vezes se dão pela presença de elementos semelhantes em contextos *a priori* distintos. Quando há uma certa *repetição*<sup>1</sup> no discurso, seja positivamente, pela manifestação constante do elemento repetido, ou negativamente, por um encobrimento de conteúdos específicos, talvez seja o caso de perguntar, tal qual Freud (2010/1914), em que ponto tal repetição se desdobra. Nossa pesquisa caminha, como não poderia deixar de ser<sup>2</sup>, a partir desse estranho encontro com uma aparente repetição de aspectos particularmente marcantes de nossa história. Pois, se há relação possível a ser traçada entre cartazes, falas e gritos, que se separam pela distância de 54 anos; se há relação entre uma “Marcha da família com Deus pela liberdade” e uma “Motociata acelera para Jesus”, talvez seja o caso de tentar escutar o quê de sintomático tal repetição revela. Quando falamos sintomático, buscamos apontar um possível caráter estruturante que mantêm tais discursos com a potência social que demonstram suas aparições históricas. Potência essa que, tal qual um sintoma propriamente clínico, extrai sua resistência das contradições sob as quais estabelece uma formação de compromisso (Laplanche & Pontalis, 1977). Uma possibilidade para que os sujeitos lidem com um mal-estar que os afetam.

Essas breves considerações iniciais pretendem auxiliar na circunscrição de nosso objeto no terreno da pesquisa em psicanálise. Para delimitar em uma pergunta, nosso problema seria: *como a religiosidade é capaz de mobilizar dinâmicas libidinais compatíveis com a uma política fascistizante no contexto brasileiro?* Convém desdobrarmos tal pergunta por partes. Pretendemos investigar, partindo dessa problemática, o engajamento religioso e político que subjaz o discurso das manifestações/cartazes tomadas como exemplo. Em outras palavras, deteremos nossa atenção para esse fenômeno notório em diferentes momentos da história do Brasil: uma relação estreita entre as mobilizações populares ligadas a posicionamentos políticos autoritários e suas motivações vinculadas ao campo da religião. Na verdade, ainda que

---

<sup>1</sup> Nos referimos precisamente a conceituação psicanalítica de repetição, trabalhada desde Além do princípio do prazer e Recordar, repetir e elaborar. Trata-se de uma dinâmica de reprodução pulsional inconsciente, no qual certos elementos traumáticos, recalçados, esquecidos e não elaborados, seguem produzindo efeitos sintomáticos nas ações do presente (Laplanche & Pontalis, 1977).

<sup>2</sup> Considerando que se trata de uma abordagem psicanalítica, que por sua vez leva em conta os elementos transferenciais presentes na relação entre pesquisador e objeto (Elia, 1999).

tomemos o caso brasileiro como objeto primordial, poderíamos dizer, como aponta Safatle (2020), que “em todo programa fascista a religião tem um papel decisivo como elemento fundamental de definição da identidade do povo”. A frase provocativa, sujeita a ressalvas e considerações, parece apontar para algo de fundamental que permite ao fascismo estabelecer uma espécie de *amarração privilegiada*, se não com a religião em geral, com algo relacionado a um determinado tipo de envolvimento religioso.

Parte de nossa pesquisa, portanto, se dirige no objetivo de compreender as particularidades de um envolvimento religioso que permite a amarração com tal política. Nesse ponto, nossa abordagem se baseia, primordialmente, na leitura psicanalítica sobre a religião e seus efeitos no sujeito, tanto em Freud quanto em Lacan. Ambos os autores, além de voltarem sua atenção para o tema da religião em diversas obras, demonstram como existem aspectos sociais de ampla relevância que se revelam a partir da análise do fenômeno religioso. É o caso de alguns dos textos que pretendemos utilizar como norteadores de nossa investigação (Freud, 2010/1933; 2012/1913; 2011/1921; 2011/1923; 2014/1927; Lacan, 1992/1969-1970; 1997/1959-1960; 1998c/1966; 1998d/1966; 2005/1974).

Há, contudo, um problema subjacente. E é ele o responsável pela escolha da palavra fascismo. Pois, se existem ponderações ligadas a rigorosidade histórica de se nomear algum movimento ou período como fascista<sup>3</sup>, acreditamos que existam motivos razoáveis ao empregar o termo na delimitação de nosso objeto. Isso porque não estamos falando apenas de autoritarismo, cuja manifestação permeia diferentes organizações sociais. Não estamos falando de uma barbárie genérica como violência a-histórica presente na humanidade. Também não estamos falando de fanatismo religioso na política como resquício de períodos absolutistas ou feudais. Estamos falando, enfim, de *Fascismo*, e ressaltamos tal ponto pelo seguinte motivo: compartilhamos da tese de que *o Fascismo é uma forma política própria da modernidade*. Em seus termos e particularidades, o fascismo só encontra condições de existir no mundo moderno. Esse dado além de não ser sem razão<sup>4</sup> (Adorno & Horkheimer, 1944/1985; 2015; Pachukanis, 2020), não deixa de ter consequências quando pensamos nos seus pontos de contato com a religião. Pois a

---

<sup>3</sup> Exploraremos algumas delas no capítulo 3.

<sup>4</sup> Tais razões, assim como o conceito de fascismo com o qual trabalharemos, serão desenvolvidas mais detidamente ao longo do trabalho. Mas, por ora, podem ser grosseiramente resumidas em dois aspectos: a) um movimento de ruptura violenta em relação a institucionalidade vigente, mas que busca, em última instância, manter a forma social tal qual ela é (Pachukanis, 2020); b) um desdobramento do laço social moderno que tem como pedra fundamental a ideia de indivíduo (Adorno & Horkheimer, 1944/1985).

religião na modernidade também tem suas coordenadas de envolvimento com os sujeitos impactadas por uma série de fatores. Mais especificamente, por aquilo que alguns autores chamam de secularização (Taylor, 2010; Marramao, 1995).

Para resumir, se as formas sociais que fazem do Fascismo um engajamento político possível condizem em alguma medida com as que produzem a secularização, talvez o estudo sobre o envolvimento religioso em tal contexto tenha algo a dizer sobre esse fenômeno político específico. Do mesmo modo, o movimento retroativo – investigar quais condições na modernidade produzem suas formas políticas próprias talvez possa ser útil na compreensão do tipo de envolvimento religioso de nosso objeto de estudo. Trocando em miúdos, o que pretendemos é estudar o ponto de contato entre a religião e a política fascista, levando em conta que esse ponto se dá sobre o campo particular da sociedade moderna. E na medida em que se relacionam, talvez a religião tenha a dizer sobre a política, assim como a política tenha a dizer sobre a religião.

Com isso, retornamos à questão inicial com condições de desdobrá-la um pouco mais. Ao perguntarmos *como a religiosidade é capaz de mobilizar dinâmicas libidinais compatíveis com a política fascista no contexto brasileiro*, estamos nos perguntando também quais são as formas políticas da modernidade, quais os rearranjos do envolvimento religioso a partir da secularização, e como é possível uma amarração entre esses dois fenômenos no campo social em que se encontram. Tudo isso, enfim, no intuito de investigar *o modo como uma determinada ordem social fornece condições para a produção de economias libidinais compatíveis com sua reprodução*, campo de estudos que constitui terreno propício a ser explorado pelas ferramentas da teoria psicanalítica (Safatle, 2020). Esse é o mapa no qual situamos nosso trabalho.

Ainda que nosso foco seja o caso específico brasileiro, ao pensarmos nas relações entre religião e política, é praticamente inevitável nos atentarmos para alguns dos acontecimentos mais recentes ao redor do mundo. Paralelamente à um fortalecimento de tendências políticas neoliberais em diversos países, temos um fenômeno muitas vezes caracterizado como a ascensão de uma nova extrema direita. As eleições de Donald Trump nos EUA. A chegada ao poder de Matteo Salvini ao governo da Itália e de Viktor Orban na Hungria. A consolidação de Marine Le Pen como forte figura política na França. O progressivo fortalecimento do partido CHEGA em Portugal. A tentativa de golpe na Bolívia representada pela figura de Jeanine Añez. Todos esses são eventos que guardam, entre si, familiaridades em seus discursos e propostas políticas. Alguns mais explicitamente marcados por uma aproximação com discursos religiosos, enquanto outros

fazem o aceno moral um pouco mais difuso da restituição dos princípios e valores perdidos (Mineiro & Honório, 2021; Traverso, 2019).

Nesses movimentos, com suas particularidades, podemos identificar diversas semelhanças com aquilo que antes era caracterizado como uma retórica fascista. O apelo pela defesa dos “*in-group*” contra o “*out-group*” – na Europa, especialmente, muito marcado pelo ataque aos imigrantes, enquanto no Brasil e na América Latina, direciona-se mais frequentemente aos povos originários; a promessa de um ressurgimento do passado glorioso do estado nação: O “*make America great again*” de Trump e a nostálgica exaltação de 1964 no Brasil como alguns exemplos; a concentração da figura do líder como ponto chave de identificação popular; uma espécie de postura cínica e muitas vezes difusa a respeito de alguns pontos em suas ideologias, não raro desdobrando em simpatias por grupos explicitamente nazistas (no caso brasileiro) ou supremacistas brancos (no caso americano). E uma vez que a semelhança entre grupos fascistas de outros tempos e aspectos da nova direita saltam tanto aos olhos, uma determinada pergunta parece ser feita quase que por necessidade. estamos tratando de fascismo?

Um sintético e valioso resumo de algumas das posições frequentemente tomadas frente a essa pergunta podem ser feito, como Mineiro e Honório (2021) fizeram, da seguinte forma: há quem veja a nova direita como, de fato, uma simples repetição do fascismo histórico. Outros a veem como um fenômeno meramente passageiro, um acidente de percurso no bom andar da carruagem democrática, e que as próprias forças moderadas do centro tratarão de remeter à irrelevância. (Difícil sequer compreender tal tese levando em conta a amplitude geográfica e força política já conquistada por esses movimentos, assim como sua não rara cooperação política com as “forças moderadas do centro”). E, por último, há quem argumente que os novos movimentos de extrema-direita sejam nada mais do que uma prova da expressão da pluralidade democrática liberal, não constituindo grande ameaça. Frequentemente, defensores dessa última posição caracterizam tais movimentos como “nova direita antissistema” – o que, como bem notam os autores, oculta um pequeno detalhe: em geral, os líderes da nova extrema direita nunca se mostram a nível retórico nem prático como anti-capitalistas, anti-neoliberais, anti-sistema-financeiro. Muito pelo contrário.

Nossa posição segue próxima à de Enzo Traverso (2019, p. 2), quando este propõe uma fórmula bastante precisa: “o termo fascismo é simultaneamente inapropriado e indispensável”. Inapropriado porque tais movimentos, em geral, não são uma espécie de resíduo histórico dos movimentos fascistas do passado. Os Integralistas, por exemplo,

não são o núcleo de força política nem popular do bolsonarismo, assim como é o caso nos demais países com suas respectivas formações. Tais movimentos surgem a partir de novas crises de esgotamento do sistema democrático e de um avanço político-econômico do neoliberalismo que possuem contingências históricas radicalmente distintas das do século XX. Também é desadequado porque essas contingências trazem consigo mudanças qualitativas na atuação política desses movimentos, como bem ressaltam os autores (Mineiro & Honório, 2021) no aspecto de cooperação internacional em uma agenda política dotada de novas ferramentas de difusão e atuação.

Ainda assim, o termo fascismo não deixa de ser indispensável. Pois, ao mesmo tempo em que as semelhanças ideológicas se manifestam com nitidez, há dois dados fundamentais que parecem coadunar com o núcleo daquilo que pretendemos circunscrever em nosso trabalho como aspectos cruciais do fascismo. Uma aliança explícita com a manutenção da organização social em seu aspecto econômico – a defesa de agendas liberais e neoliberais; e, especialmente, acreditamos que aquilo que os autores (Mineiro & Honório, 2021, p. 12) descrevem como o centro de ligação dos diversos movimentos da nova direita, uma “experimentação social de técnicas de envolvimento compulsivo, de adesão imediata, de apelo emocional aditivado com bombardeamento de conteúdos que manipulam a realidade, através do recurso às mais sofisticadas tecnologias digitais”, pode ser considerado um desdobramento direto do tipo de envolvimento político-libidinal existente no interior da política fascista. Ainda que as narrativas chave de tal envolvimento compulsivo sejam atualizadas e respondam às particularidades históricas de nosso tempo, acreditamos ser possível extrair uma estrutura generalizável de seu funcionamento que se mostra bastante semelhante àquela de outros tempos. Nesse ponto, a religião pode ser uma chave de leitura bastante útil para explorarmos tal hipótese. E talvez os discursos da nova extrema direita, mesmo alguns deles com claros distanciamentos, possam guardar algo de profundamente religioso.

Nesse sentido, nossa proposta busca se debruçar em um fenômeno no Brasil contemporâneo que carrega algumas das características compartilhadas em outros cenários mencionados. Trata-se do crescimento evangélico, sobretudo de vertentes pentecostais e neopentecostais no Brasil a partir da década de 1990, e do estabelecimento de uma nova extrema direita que tem sua consolidação representada pelo resultado das eleições presidenciais de 2018. Pretendemos nos deter às nuances dos dois objetos com a devida calma no decorrer do trabalho. Apresentaremos aqui, contudo, a título de situarmos nossos principais recortes históricos, uma síntese de cada um dos fenômenos.

Há um exponencial crescimento de instituições evangélicas no país desde a década de 1950, paralelo à uma ramificação das tradições do protestantismo histórico. Um de seus ramos alcançou particular relevância e penetração no espaço social. São as igrejas e grupos que se referenciam à tradição evangélica pentecostal e, posteriormente, neopentecostal. Tais igrejas se caracterizam principalmente, no âmbito teológico, por um reavivamento do contato espiritual entre o fiel e os dons do Espírito Santo. O pentecotalismo possui também, desde sua origem nos Estados Unidos, uma aproximação da tradição religiosa com elementos contextuais da cultura popular dos respectivos contextos em que se estabelece. Fato esse que, junto da importância social que desempenham em assistências nas zonas de vulnerabilidade urbana, influe em sua difusão nas camadas populares compostas por pessoas de baixa renda, tradicionalmente distantes tanto da igreja católica quanto de protestantes históricos (Mariano, 2014).

Derivando do pentecotalismo, por sua vez, temos a partir da década de 1970 o surgimento das igrejas neopentecostais. Carregando diversas semelhanças em termos teológicos e institucionais, o neopentecotalismo se diferencia principalmente pela pregação da teologia da prosperidade<sup>5</sup>, a intensificação no discurso da guerra espiritual, uma flexibilização do ascetismo e sua estruturação institucional sob modelos empresariais. Tal vertente, por possuir como diretriz eclesiástica a atuação mundana, é um objeto privilegiado para adentrarmos a interface política existente no crescimento evangélico. Desde a década de 1960 inicia-se, no cenário político legislativo e executivo do país, uma gradual presença de parlamentares vinculados diretamente a igrejas evangélicas. Em um curto período, já em 1990, temos um movimento consolidado de envolvimento de certas nomeações, como a Igreja Universal do Reino de Deus, na eleição de candidatos, distribuição geográfica e alianças partidárias. Em 2003, parlamentares representantes de diversas igrejas registram-se no Congresso como Frente Parlamentar Evangélica, que se constitui, em 2019, como uma das bancadas de maior poder nas casas legislativas (Suruagy, 2011).

Tal processo ocorre, entretanto, em paralelo à um segundo movimento que buscaremos explorar em nosso trabalho. Trata-se, a partir da difusão das igrejas pentecostais e neopentecostais nas áreas urbanas de grandes cidades do país e também nas zonas interiores, do fortalecimento de formas políticas elementares. Em resumo, por meio do estabelecimento de serviços comunitários, redes de apoio e sociabilidade, a

---

<sup>5</sup> A qual será exposta no tópico 2 do capítulo 2.

presença das igrejas evangélicas, conciliando sua atuação concreta com seus princípios teológicos, foi capaz de produzir uma integração social ao redor de certa perspectiva de mundo (Spyer, 2020). O intercâmbio entre mediação social e simbólica promovida pelos grupos das vertentes mencionadas teriam formado, ao longo de décadas, tais formas elementares de política (Feltran, 2014).<sup>6</sup> A força de tal movimentação demonstrou seu alcance em diversas ocasiões. Uma delas, entre as mais marcantes, foi no resultado das eleições de 2018, o que nos leva, então, à nossa segunda situação histórica a ser introduzida.

A eleição presidencial de Jair Messias Bolsonaro, em 2018, então filiado ao Partido Social Liberal (PSL), pode ser considerada como marco histórico de um complexo processo de movimentações políticas. São extensos os fatores mencionados pelos que se debruçaram sobre tal contexto. Desde a herança da ditadura empresarial-militar iniciada no golpe de 1964, representada na presença dos militares enquanto tuteladores das instituições democráticas e também na ocupação de cargos e posições institucionais do governo. Passando pelo esgotamento das alternativas políticas de cunho progressista na figura dos anos de governo do Partido dos Trabalhadores de 2002 até 2016. Chegando no avanço da difusão de tendências ideológicas vinculadas ao neoliberalismo, são inúmeras as variáveis e contingências que contornam o que, no Brasil, marcou a ascensão de uma nova extrema direita<sup>7</sup>. Esse último ponto, inclusive, se mostra presente em outros locais ao redor do mundo onde vemos o fortalecimento de tendências políticas semelhantes, como a hegemonia do capital financeiro e suas ofensivas de desregulamentação dos mercados; o enfraquecimento da capacidade de decisão dos Estados Nacionais; a presença intensiva de novos dispositivos tecnológicos de comunicação e mídia social no campo político; a precarização e informalização do trabalho juntamente de um aumento significativo da já corrente desigualdade social (Reis, 2019).

Toda essa conjuntura circunda o momento histórico em que figuras de liderança conseguiram concentrar visibilidade e poder político a ponto de se apresentarem como alternativa ao chamado “*establishment*”, encarnado então na figura do progressismo de

---

<sup>6</sup> Que, como todo fenômeno histórico, é cercado de nuances e contradições, tal como buscaremos expor ao longo do capítulo 2.

<sup>7</sup> Os debates sobre o caráter preciso de tal nova direita lançam mão de diversas e distintas categorias, como fascismo, neofascismo, bonapartismo, autocracia, autoritarismo *anti-establishment*, entre muitos outros (Mazzeo; Pinheiro; Péricas et al., 2022; Boito Jr., 2020; Reis, 2019). Pretendemos explorar o que poderia ser considerado um núcleo comum ao longo do capítulo 3.

caráter sócio liberal e sua oposição nos partidos liberais tradicionais. Algumas dessas figuras ganham maior projeção nacional a partir de 2014 e, nas eleições de 2018, um de seus representantes vence a eleição presidencial. Parte do movimento, então, passa a circundar de forma personalista o candidato eleito, originando tanto no âmbito popular como em análises sociológicas a denominação “bolsonarismo” (Mazzeo; Pinheiro & Péricas, 2022).

Como expusemos, há uma série de contingências históricas da formação social brasileira, sobretudo após 1964, que compõe o quadro das particularidades e da estrutura de tal fenômeno. Pretendemos destacar algumas que consideramos fundamentais para compreensão do fenômeno ao longo do trabalho. Nosso foco se dará, não obstante, nos modos de mobilização popular de tais líderes e nos processos de engajamento promovido por tais grupos. Nesse sentido, um dos pontos centrais apontados é justamente o papel da retórica moral, seus elementos ideológicos, e do apelo pelo resgate e afirmação intensiva dos valores cristãos no país. Aqui entra, portanto, uma das frentes centrais na relação entre as formas políticas produzidas pelo crescimento evangélico e a ascensão da nova direita. Esse é, enfim, o ponto que privilegiaremos em nossa investigação: *o papel da religião nas mobilizações populares da movimentação política mencionada*. A partir dessa problemática, e desse recorte particular do caso brasileiro, acreditamos ser possível extrair elementos que auxiliem na compreensão de aspectos generalizáveis para outros fenômenos em diferentes contextos.

Essa possibilidade de generalização não deixa de manter uma relação íntima com os próprios procedimentos de investigação na psicanálise. Mais especificamente, o estudo de caso, método central na pesquisa psicanalítica, que carrega uma dupla relação com a teoria. Como aponta Vorcaro (2010), o caso clínico não possui enquanto função a demonstração da teoria nem busca fornecer um exemplar das formas sistematizadas até então. Mas, sim, interrogar a teoria psicanalítica com sua particularidade para que, a partir da tensão entre o singular e o geral, seja possível reenquadrar o sistema teórico e o quadro de suas categorias. Há uma tentativa de recolher o singular em sua interação com o universal sem que se recaia a um particularismo geral dos casos. Constitui-se, desse modo, em um procedimento dialético no qual o esgotamento de cada um dos elementos – o particular e o universal – possibilita que ambos sejam elaborados, para que “a consideração do detalhe do caso sirva à reelaboração do saber clínico” (Vorcaro, 2010, p. 21), e, por consequência, colaborando nas futuras mobilizações da teoria em novos casos.

Nosso intuito é recorrer à tais balizas metodológicas para estudarmos um caso histórico. E encontramos não somente exemplos de tal uso no cânone da produção psicanalítica – desde Freud – como também, vale lembrar, em outros campos do saber anteriores à psicanálise. O estudo de caso, na verdade, é um procedimento metodológico que surge no campo da antropologia cultural, e apenas posteriormente fora utilizado pela psicologia (Castro, 2010). É nesse sentido que consideramos relevante, sob uma leitura psicanalítica, analisar o caso particular brasileiro mencionado para a extração de aspectos gerais do estudo de manifestações políticas que apresentem semelhanças em seus quadros.

Levando em conta tal proposta, nossa pesquisa não pode deixar de lado um aspecto metodológico importante. Adotamos a perspectiva psicanalítica ao tratar de dinâmicas libidinais, e nos colocamos em problemas “em extensão” ao utilizar seus conceitos na investigação de fenômenos sociais como a política e a religião. É nesse contexto que nossa metodologia se insere no campo da *psicanálise em extensão*, em uma tentativa de mobilizar o sistema conceitual psicanalítico – de perspectiva freudo-lacaniana – no estudo de objetos que, apesar de não se restringirem propriamente ao âmbito clínico, reafirmam o caráter transindividual e social do sujeito da psicanálise (Rosa, 2004).

Tal método se caracteriza enquanto um estudo teórico, submetendo a teoria psicanalítica a uma análise crítica e possibilitando, dessa forma, a verificação de sua lógica interna, a coesão estrutural de seus conceitos e as condições de sua efetivação como teoria (Garcia-Roza, 1993). Nosso recorte busca a articulação dos conceitos e da concepção de sujeito em psicanálise com as temáticas debatidas em sua contextualização histórica. A atenção às estruturas subjetivas que englobam os indivíduos de uma época, como aponta Birman (1994), podem gerar significativas contribuições na compreensão de problemáticas sociais como o poder, a crença, a ética e a violência entre outras disciplinas. Tal abordagem permite a leitura dos efeitos das contradições sociais sobre os sujeitos em um determinado contexto como sinais de uma amarração sintomática própria, de um sintoma social (Rosa, 2004). Há, portanto, o tensionamento entre a análise de um objeto próprio à subjetividade e as condições históricas de sua constituição. Em outras palavras, nosso intuito é o de mobilizar o sistema conceitual freudo-lacaniano na análise das estruturas subjetivas que englobam os indivíduos em um determinado horizonte sociocultural.

Desse modo, será necessário, em nossa pesquisa, trabalhar na interface entre a história e a psicanálise. Esse tipo de colaboração mútua entre campos distintos envolve uma certa rigorosidade no método, tomando os cuidados necessários para que os fundamentos imanentes de cada disciplina sejam respeitados. Afinal, o próprio Freud nos adverte sobre os riscos dessa empreitada, pois “não apenas com seres humanos, também com conceitos é perigoso retirá-los da esfera em que surgiram e evoluíram” (Freud 1930/2010, p. 92). Nesse sentido, tentaremos delimitar de quais pressupostos partimos e qual relação pretendemos estabelecer entre os campos, em um esforço para evitar a sobreposição de um pelo outro. Nosso intuito, então, é trabalhar com uma perspectiva historiográfica que dialogue com pressupostos psicanalíticos, para a partir dela compreender, com o ferramental teórico da psicanálise, quais relações os sujeitos estabelecem com as construções narrativas que se vinculam a sua subjetividade. Discutiremos esses dois momentos – uma historiografia dialógica com a psicanálise, e o objeto psicanalítico historicamente orientado – a seguir.

Já de antemão, contudo, ressaltamos que nossa intenção não é a de sobrepor a psicanálise em relação ao método historiográfico, ou, em outras palavras, não iremos psicanalisar a história. Autores de uma famosa corrente de estudos chamada psichistória<sup>8</sup> empreenderam tentativas do tipo (Franco Júnior, 2020). E apesar de resultados dignos de atenção, o fato de importarem um sistema teórico para um objeto que não é originalmente seu possui limites. Por mais rigoroso que se faça o estudo no âmbito psíquico, quando se desconsidera uma perspectiva ampla das variáveis sociais em seu movimento, a sobreposição da psicanálise à história tende a ser reducionista por excelência, como observa Gay (1989), ressaltando os “fiascos da psichistória” ao interpretar teorias políticas racionais como simples reflexos de identificações sexuais ambíguas.<sup>9</sup>

Entretanto, existe na história da historiografia determinadas perspectivas que partem de pressupostos, senão diretamente influenciados pela psicanálise, em constante diálogo com formulações psicanalíticas. É o que aponta, entre outros, o historiador Michel De Certeau (2011, 2012). Para o autor, a virada epistemológica de Freud, ao

---

<sup>8</sup> Abordagem de pesquisa de historiadores norte-americanos nos anos setenta que buscava “fundir” a psicanálise à historiografia, muito voltada para o estudo de “psicobiografias” (Franco Júnior, 2020).

<sup>9</sup> A título de ilustração, temos o famoso estudo feito por Binion (1976) apontando o antissemitismo de Hitler como um resultado da relação com sua mãe durante a infância. Em meio a um tratamento de câncer no seio, a mãe de Hitler teria sido, por inadvertência médica, envenenada por iodofórmio pelo médico judeu responsável por seus cuidados. A forte identificação de Hitler com sua mãe e o acontecimento traumático na infância envolvendo o médico, teriam sido o despertar latente do que mais tarde se tornaria seu antissemitismo. Uma hiper-interpretação, sem dúvida, que reduz todos os campos de um fenômeno complexo como o antissemitismo à uma psicogênese da infância psicanaliticamente orientada.

buscar uma cientificidade na análise de seu objeto, a realidade psíquica, foi responsável por levantar suspeita nos historiadores a respeito do suposto realismo de suas fontes. Ora, vale citar aqui o ponto de virada na teoria psicanalítica na famosa Carta 69 à Fliess, em que Freud (1987/1996) afirma não mais acreditar na veracidade objetiva do relato de sua paciente.

Tal desconfiança de um passado relatado no presente, ao impactar as ciências humanas, levou historiadores a conceberem o conhecimento histórico como uma “mistura indissolúvel de objeto (o passado) e de sujeito (o historiador).” (Marrou, 1978, p. 42-54). Ao historiador, então, a psicanálise questiona o quanto ele não é também produto da história. Concepção essa que pode ser retrçada no seguinte trecho da obra freudiana: “com certeza não se escreve a história motivado pelo desejo de um saber objetivo, mas porque se quer agir sobre seus contemporâneos” (Freud, 2009, como citado em Franco Júnior, 2020, p. 18). O trabalho historiográfico encontra, pois, uma semelhança com o psicanalítico no sentido de que se coloca na tentativa de presentificar uma ausência, guiada por coordenadas do momento atual em que o sujeito pesquisa.

Aqui, vale citarmos mais formalmente o que Certeau aponta como sendo uma historiografia orientada pela concepção de passado da psicanálise. Ao estabelecer uma dimensão histórica do psiquismo na qual o presente interroga o passado, Freud joga luz não apenas ao que é memorado, mas também ao que é esquecido:

De maneira mais geral, qualquer ordem autônoma constitui-se graças ao que ela elimina, produzindo um “resto” condenado ao esquecimento; no entanto, o excluído insinua-se, de novo, neste lugar “limpo” [“propre”], instala-se aí, suscita a inquietação, torna ilusória a consciência segundo a qual o presente julga estar em “sua casa”, fixa aí seu esconderijo; e esse “selvagem”, esse “ob-sceno”, esse “lixo”, essa “resistência” da “superstição” vai inscrever aí – à revelia do proprietário (o ego) ou contra ele – a lei do outro. (Certeau 2012, p. 72).

Em outras palavras, a psicanálise revelaria que as construções de sentido dependem não apenas dos elementos em que são erguidas, mas também do que é excluído, e que, ainda assim, segue produzindo efeitos. Transpondo para o campo historiográfico, tal formulação encontra duas consequências principais: o presente está permeado pelo passado, assim como a leitura do passado depende das coordenadas do presente; as narrativas historiográficas, com toda rigorosidade científica que possam buscar, dependem de um trabalho de elaboração específica em que cada organização de continuidade trará consigo aquilo que excluiu para seu fechamento. Nesse sentido,

Certeau (2012) aponta que Freud colaborou para que a historiografia reconhecesse o seu próprio elemento recalcado, o trabalho de construção narrativa do historiador, e de seu contexto presente, que procura apagar-se no discurso científico clássico e apresentar-se como uma tarefa meramente descritiva do passado. Tal concepção de história encontra ressonâncias em Lacan, ao afirmar que o sentido do traumático só se faz à posteriori – novamente, o presente retomando o passado, como segue:

O que revela essa dimensão, é o acento colocado por Freud, em cada caso, sobre pontos essenciais a conquistar pela técnica, e que são o que chamarei de situações da história. Será um acento colocado no passado, como pode parecer à primeira vista? Mostrei a vocês que não era tão simples assim. A história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historiado no presente - historiado no presente porque foi vivido no passado. (Lacan, 1996/1975, p. 21).

Como vemos, a concepção da psicanálise a respeito de como o passado é historicizado no presente e, ao mesmo tempo, de como os sujeitos se constituem enquanto sínteses do passado, pode ser um instrumento relevante na análise das *repetições* citadas anteriormente. Contudo, vale ressaltar, diferentes perspectivas historiográficas também trabalham sob uma concepção relacional entre presente e passado, e nem todas elas influenciadas pela psicanálise. Além disso, existem certos limites epistemológicos entre comparar as narrativas clínicas, de sujeitos, e narrativas históricas<sup>10</sup>. Ainda assim, encontramos, além de Certeau, outros pensadores que se utilizam de pressupostos e coordenadas psicanalíticas no trabalho da história. Gostaríamos de citar, como exemplo, Carlo Ginzburg, autor central na abordagem da micro-história, que consideramos um relevante norteador metodológico de uma proposta de historiografia dialógica com a psicanálise.

O historiador italiano, além de ter se debruçado na obra de Freud e realizado textos sobre o tema, como sua análise do mito do homem dos lobos, adota uma metodologia que se assemelha ao foco psicanalítico na escuta da repetição sintomática, ao dar atenção aos indícios e sinais presentes nas narrativas históricas e mitológicas (Ginzburg, 1989/1939). Tais indícios seriam elementos que resistem à formalização, mas que, ao mesmo tempo, constituem “zonas privilegiadas de uma opaca realidade, através das quais é permitido decifrá-la” (Borges & Tinem, 2008, p. 1). Nesse sentido, o paradigma indiciário de Ginzburg propõe uma rigorosidade científica que não se resume ao ofício positivista

---

<sup>10</sup> Discussão extensa e complexa, onde uma introdução pode ser encontrada em *Freud Para Historiadores* (Gay, 1989).

clássico, justamente por lidar, muitas vezes, com o indício de uma falta. Algo que nos remete à concepção de Lacan (1998/1966) sobre o sintoma como uma formação simbólica significativa, mensagem cifrada ou codificada, que se apresenta no retorno do recaiado. Tais homologias demonstram, pois, a possibilidade de se pensar os indícios historiográficos como sintomas sociais (Rodrigues, 2008). Ambos revelariam um saber que eles próprios não podem explicar, porque se trata, sobretudo, de um saber enquanto questionamento no processo do encadeamento de sentido.

Outra contribuição do autor que pretendemos adotar como coordenada metodológica se refere à sua discussão sobre a perspectiva êmica na pesquisa histórica. Ao discorrer sobre a clássica problemática histórica a respeito do anacronismo e da possibilidade de se alcançar uma verdade a respeito de culturas ou épocas distantes, Ginzburg (2021) utiliza como ferramenta a distinção entre as perspectivas de análise “ética” e “êmica”. Conceituadas pelo linguista e antropólogo Kenneth Pike, tais direcionamentos corresponderiam a, respectivamente, uma análise comparativa de elementos ou contextos heterogêneos, porém que carreguem semelhanças, e, por outro lado, uma tentativa de investigar o sentido imanente ao sistema em que o elemento se insere.<sup>11</sup> Há, na tradição historiográfica pós Escola dos Anales, uma constante suspeita com os estudos comparativos, e a atenção ao risco de contaminação do historiador no uso de suas referências históricas para a compreensão de seu objeto. A direção ética, nesse sentido, dificilmente encontraria outro destino senão o anacronismo ingênuo.

A proposta do autor, contudo, é de que o anacronismo inicial do direcionamento ético cumpriria um papel no tensionamento da pergunta de pesquisa que seria capaz de reposicionar o historiador frente ao seu objeto: “Perguntas, não respostas: uma distinção que não foi percebida por aqueles que enfatizaram descuidadamente o papel do anacronismo na pesquisa histórica ou rejeitaram o anacronismo como uma categoria pertinente. Parte-se de questões éticas com o objetivo de obter respostas êmicas” (Ginzburg, 2021, p. 17). Quer dizer, o estudo de categorias históricas possibilitaria uma avaliação a respeito do porque utilizamos tais categorias em nossa elaboração da pergunta. Consequentemente, abrindo uma janela para reavaliar tanto seu uso original quanto nossa relação contemporânea com ela. Desse modo, não haveria por que temer o

---

<sup>11</sup> Pike deriva seus termos das categorias de “fonética” e “fonema”. Enquanto a primeira estaria encarregada dos aspectos objetivos e abstraíveis dos sons das palavras, a segunda trataria dos sentidos subjetivos experienciados por aquele que utiliza esses sons. Um desenvolvimento a partir da clássica distinção de Saussure sobre o significado e o significante que compõe o signo, articulado a outras referências da tradição estruturalista.

anacronismo como uma heresia historiográfica, desde que estejamos dispostos a encontrar não respostas no estudo ético - que seriam de fato anacrônicas -, mas sim o reenquadramento da pergunta e do anacronismo. Nas palavras do autor:

O elemento *ético* residual que, segundo Pike, não pode ser apagado, deve ser visto em termos positivos: como um elemento intrínseco da atividade de tradução que é, etimologicamente, sinônimo de interpretação. A tensão entre nossas perguntas e as respostas que obtemos das evidências deve ser mantida viva, embora as evidências possam modificar nossas perguntas iniciais. (Ginzburg, 2021, p. 17)

Podemos pensar, a partir de tais considerações, que o deslocamento de categorias analíticas ou conceitos para contextos ou sistemas externos a sua localização original pode produzir efeitos na relação estabelecida entre os dois polos. Não seria, pois, por esse caminho que segue o apontamento de Travesso (mencionado anteriormente) sobre a pertinência da categoria de Fascismo? Há um só tempo inadequada e indispensável. Inadequada pois, evidentemente, responde às contingências e formações históricas díspares das atuais. Ainda assim indispensável, pois é a partir de seu tensionamento que podemos reposicionar a relação do contemporâneo com o passado visualizando seus distanciamentos e nuances. E, conseqüentemente, rever o próprio emprego da categoria na pergunta de pesquisa. É nesse sentido que o direcionamento êmico no método historiográfico, proposto por Ginzburg (2021), muito nos interessa em nosso estudo.

Mais ainda, não só no tratamento do material histórico, mas também na mobilização do ferramental psicanalítico, acreditamos haver um proveito significativo em tal perspectiva. Isso porque, como aponta Dunker (2011), o método de investigação psicanalítica lida com objetos que lhe são externos à prática propriamente clínica. Objetos esses situados historicamente. Na medida em que a teoria psicanalítica lida com conceitos que abarcam as relações sociais - como, por exemplo, o conceito de identificação -, seus objetos exigem um método de investigação autônomo ao método de tratamento clínico.<sup>12</sup> Tal autonomia é responsável para que diversos pensadores ao longo do século XX

---

<sup>12</sup> “O que devemos entender por *procedimento de investigação*, na definição sugerida por Freud? É possível que esta expressão se refira aos estudos sobre a interpretação dos sonhos, a psicopatologia a vida cotidiana e o chiste, mas também de boa parte do material descritivo encontrado em Três Ensaio para uma Teoria da Sexualidade, nos trabalhos sobre a psicologia da vida amorosa e nos estudos sobre literatura, cultura e sociedade. É importante não confundir aqui a ideia de procedimento de investigação com a noção de psicanálise aplicada. A aplicação, seja ela pertinente ou não, refere-se ao objeto, não ao método. Ora, o tipo de observação psicanalítica que Freud pratica nesse trabalho simplesmente ignora regras claras que constituem o método de tratamento (transferência, associação livre, sintoma, interpretação)” (Dunker, 2011, pp. 321-322).

mobilizassem o arcabouço psicanalítico no intuito de produzir uma “análise das estratégias de poder” (Dunker, 2011, p. 323). Nesse sentido, a psicanálise se caracterizaria como uma teoria que precisa, para fundamentar a prática clínica, construir uma lógica e um método de investigação capaz de atuar para além dos limites clínicos, ainda que os tome como horizonte. Como afirma Dunker:

O método de investigação, por sua heterogeneidade e característica, não se confunde com o método de tratamento, mas o fundamenta. [...] A ligação entre o método de tratamento e o método de investigação não é, contudo, de subserviência ou prioridade, mas de mútua utilidade prática e teórica. Ela não é uma ligação ocasional, mas intrínseca. (Dunker, 2011, p. 322)

É possível observar, portanto, uma dinâmica onde o ferramental teórico não só encontra seus objetos em terrenos externos à sua prática, como o tensionamento entre tal exterioridade se mostra fundamental para a construção de ambas teoria e prática. Agora, o que gostaríamos de destacar como nossa coordenada metodológica é o seguinte: na medida em que o método de investigação psicanalítico pode ser mobilizado para objetos do campo social, como por exemplo, a política, temos a possibilidade de verificar, retroativamente, a constituição histórica de certos conceitos ou categorias. Quer dizer, caso nos perguntemos o motivo pelo qual certos conceitos são utilizados na formulação e no enquadramento da pesquisa, podemos talvez revelar algo sobre a historicidade do próprio conceito utilizado.

Estamos propondo, aqui, que o direcionamento êmico (Ginzburg, 2021) na pesquisa psicanalítica, na medida em que nos coloca de frente com as particularidades de nossa pergunta, de nosso tempo, de nosso referencial, em relação ao objeto que almejamos estudar, nos ajudaria também a compreendermos como nossas categorias carregam consigo a própria historicidade de sua formação. Fato indispensável caso pretendamos respeitar os limites dos campos e nos posicionarmos criticamente frente a nosso próprio ferramental. Trata-se, então, de ouvir também *o que a história tem a dizer sobre a psicanálise*, sobre a forma como a partir dela enquadrados os problemas, e sobretudo, com sorte, utilizarmos-la de forma crítica. A direção êmica, nesse sentido, volta a pergunta ética psicanalítica para a própria psicanálise, interrogando a posição histórica com a qual ela interroga seus objetos, e prevenindo uma sobreposição onde os conceitos se tornariam enclausurados e anacrônicos, ao invés de tensionados com seu exterior.

Acreditamos ainda que, tomando a indissociabilidade entre indivíduo e social desde Freud, tal direcionamento se revele inclusive enquanto uma necessidade.

O que pretendemos com essa categorização não é nada mais do que ressaltar um aspecto fundamental da teoria psicanalítica. O sujeito, tal qual formulado por Freud, se inscreve em relação ao seu horizonte cultural, familiar, social. Ou, pela teoria lacaniana, em referência ao ordenamento simbólico em que está imerso. Isso significa que, como aponta Gay (1989), a localização histórica dos indivíduos afeta o modo como a dinâmica pulsional se constitui, os forma, e produz diferentes sintomas e impasses. Quando criticava os psichistoriadores mencionados anteriormente, Gay propunha que faltava a eles fazer a historicização da psicanálise. O que denominamos de ansiedade, por exemplo, diz o autor, pode ser encontrado em todas as épocas, mas a burguesia do período vitoriano foi a mais sensível a ela, tanto que passamos a considerá-la uma doença moderna sob o nome de neurastenia<sup>13</sup> (Gay, 2002). Com isso, pretendemos orientar historicamente nosso sujeito quando estudarmos os possíveis tipos de dinâmicas pulsionais e de identificação. Quer dizer levar em conta como os sujeitos contemporâneos são afetados pelas novas formas de subjetividade. E, mediados por uma construção de sentido vinda da religião, como se relacionam com a história e com o passado que se faz presente, ou com as narrativas que significam os fatos que o envolvem.

Com a metodologia historiográfica descrita, então, buscamos identificar a maneira como as narrativas religiosas se inserem na construção de ideais sujeitos a identificação com políticas autoritárias. Paralelamente, analisaremos o tipo de dinâmica pulsional que é acentuado pelas formas de subjetividade contemporânea. Isso no intuito de, enfim, investigar o que nessas narrativas e nesse contexto permite a *repetição* dessa identificação específica. Utilizando nesse estudo, como base teórica, o sistema conceitual freudo-lacaniano, assim como outros autores já citados na introdução e na fundamentação teórica.

Finalmente, nosso itinerário percorrerá a seguinte caminhada composta por três movimentos. Primeiramente, no capítulo um, discutiremos a fundamentação teórica envolvida na análise do envolvimento religioso segundo o ferramental psicanalítico. Abordaremos uma discussão conceitual na obra de Freud, focando já na interseção entre o político e o religioso. Fundamentaremos, depois, algumas das contribuições de Jacques Lacan a respeito da religião. E introduziremos, também, o debate a respeito da

---

<sup>13</sup> Termo nosológico cunhado pelo psiquiatra americano George Beard (Gay, 2002).

secularização. No capítulo dois, nosso intuito é circunscrever mais atentamente o objeto histórico central de nosso estudo: o crescimento evangélico e suas consequências políticas. Abordaremos, para tal, aspectos de seu estabelecimento institucional no país, as funções sociais desempenhadas nas áreas em que atua, suas particularidades teológicas e relações políticas sobretudo com a chamada nova extrema direita no Brasil. No terceiro movimento, finalmente, empreenderemos a tentativa de analisar criticamente as formas políticas características do contemporâneo, como elas se relacionam com as novas formas de envolvimento religioso, quais as consequências no envolvimento dos sujeitos com a religiosidade e a identidade política e, por fim, desenvolveremos nossas hipóteses de como tal processo se articula por meio de uma formação de compromisso.

## Capítulo 1. A religião

Os homens sempre sonharam em suprimir o problema religioso. Era o sonho de Lucrecio. “Quanto a religião tem sido capaz de aconselhar crimes!” Os enciclopedistas achavam ter conseguido esse feito. Sua influência, de fato, foi sentida em todos os países, em todos os continentes. E, portanto, hoje talvez não existe um único ser humano no mundo que não sofra em sua vida íntima, cotidiana, em consequência de um drama religioso único, que tem como palco todo o planeta. (Simone Weil, 1957)

### 1.1 Freud

A temática da religião perpassa diversas discussões e trabalhos em meio à reflexão psicanalítica. Desde Freud, ao longo de diferentes momentos de sua produção intelectual, o fenômeno religioso é estudado constantemente, sendo abordado de maneira mais direta em textos como: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Moral sexual e doença nervosa moderna* (1908), *Uma lembrança de Leonardo da Vinci* (1910), *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), *Uma neurose diabólica do século XVII* (1923), *O futuro de uma ilusão* (1927), *Uma experiência religiosa* (1928), *Dostoievsky e o assassinato do pai* (1928), *Mal-estar na cultura* (1930), *Acerca de uma visão de mundo - Conferência XXXV, de Novas Conferências Introdutórias Sobre psicanálise* (1933), e *Moisés e o monoteísmo* (1939).

Para que nos delimitemos aos objetivos de nosso trabalho, não pretendemos empreender uma sistematização exaustiva das considerações freudianas sobre a religião, que incluem desde formulações ligadas mais diretamente à clínica, conceitualizações metapsicológicas, e também análises socioculturais. Tais exposições globais da visão freudiana sobre a religião podem ser encontradas, com o cuidado e rigor necessário, em diversos trabalhos (Araújo, 2014; Morano, 2013; David, 2003; Pellegrino & Sant'Anna, 1988). O que nos interessa, principalmente, são as obras e passagens nas quais Freud nos fornece sua interpretação sobre o que seria uma espécie de função social da religião ligada ao campo político. Função essa que, considerando a inseparabilidade na psicanálise entre o psiquismo e a cultura (Drawin & Kyrillos Neto, 2018), também desempenha uma função para aquilo que, recorrendo ao trabalho de Lacan, chamamos de sujeito. Desse modo, nos deteremos mais atentamente, neste momento, aos trabalhos *Totem e Tabu*, *Psicologia das massas e análise do eu* e *Moisés e o monoteísmo*. Posteriormente,

introduziremos alguns dos deslocamentos realizados por Jacques Lacan ao tratar a questão da religião. Consideramos proveitoso, contudo, uma breve apresentação das principais chaves de leitura inauguradas por Freud ao se debruçar sobre a temática.

Já de antemão, convém mencionarmos que é possível localizar, como bem mapeia Araújo (2014), algumas chaves de leitura centrais na análise de Freud a respeito da temática religiosa. São elas: a religião como neurose (Freud, 1907; 1908; 1913); e a religião como ilusão, resposta ao desamparo (Freud, 1927; 1930). Há um duplo movimento envolvendo essas duas janelas interpretativas que consiste na articulação entre a função individual desempenhada pelo envolvimento religioso e sua generalização como fenômeno coletivo. Por um lado, podemos ver as semelhanças entre os ritos religiosos e as práticas obsessivas (Freud, 1907), refletir sobre como a religião pode atuar como contenção da angústia gerada pelo desamparo, substituindo uma série de funções paternas de orientação no mundo, entre outras relações estabelecidas entre o indivíduo e sua crença. Por outro, todas as elaborações sobre os efeitos e funcionamentos subjetivos da religião são permeadas, paralelamente, à uma reflexão sobre a relação coletiva entre os indivíduos, sobre como o modo de organização grupal promovido pela religião é capaz de gerar formas de lei que independam dos indivíduos em si (Freud, 1913), ainda que composta por eles e os afete.

Na verdade, além das chaves mencionadas, destacamos também, na esteira de Drawin e Kyrillos Neto (2018), que a reflexão freudiana a respeito da religião possui um caráter imanentemente antropológico, remetendo à uma proximidade tácita de pensadores como Feuerbach.<sup>14</sup> Tal imanência coloca a reflexão sobre a religião já, desde o início, no centro de uma discussão sobre formas de organização coletiva, suas contradições e consequências. Quer dizer, no momento em que a psicanálise discorre a respeito da religião, devido aos pressupostos epistemológicos que assume, está simultaneamente adentrando na discussão política. De modo semelhante a obra *A essência do cristianismo* (1841), tanto a abordagem que usa a neurose obsessiva como modelo interpretativo, quanto a da ilusão, o que está em jogo não é a simples rejeição e desqualificação vulgar da religião, mas a proposta de leitura de sua verdade enquanto antropológica (Mezan,

---

<sup>14</sup> “A proximidade de Freud (1901/1999) com as formulações de Feuerbach (1841/1960) é impressionante, pois ambos partilham da mesma tese fundamental segundo a qual o segredo da teologia é a antropologia, e sua decifração consiste na reconversão do além da essência divina num aquém atualizado, determinado, realizado e, portanto, ‘o homem é o início, o meio e o fim da religião’ (Freud, 1901/1999, p. 222), como quando o filósofo alemão (Feuerbach 1842/1959, p. 222-223) define a religião como ‘um sonho no qual as nossas próprias representações surgem como seres fora de nós’ (Drawin & Kyrillos Neto, 2018)”.

1986). Em outras palavras, “o segredo da analogia entre a religião privada do neurótico e a religião pública do crente não se encontra em seu conteúdo, mas em sua forma, ou seja, no modo como em ambos os casos os sujeitos se empenham na solução do conflito psíquico em torno da figura paterna atravessada pela sexualidade infantil e pelo desejo de morte (Drawin & Kyrillos Neto, 2018, p. 148)”.

Nesse sentido, tanto “a religião ser a neurose obsessiva da humanidade” como “a ilusão promovida pela religião ser uma compensação ao desamparo humano”, indica a existência de um campo entre o individual e o social, e que esse campo poderia ser acessado, ou entrevisto a partir, entre outras coisas, da religião. Que o individual e o social sejam praticamente indissociáveis na psicanálise é algo exposto de forma clara, inclusive, na famosa introdução de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*<sup>15</sup>. Não por acaso, também nessa obra a religião desempenha papel central como objeto de análise. Mencionamos esses aspectos para asseverar que, em meio às obras freudianas a respeito de religião, temos também uma elaboração a respeito da organização social de modo geral. Sob essa perspectiva, destacamos um trecho de Balibar (2016), onde propõe que, *Totem e Tabu*, *Psicologia das Massas e Análise do Eu* e *O Homem Moisés o Monoteísmo*, constituem peças fundamentais para compreender como a psicanálise propõe uma concepção de trans-individualidade do sujeito, e que há um pensamento próprio sobre o político na psicanálise:

Deste ponto de vista, naturalmente, a sequência completa das obras de Freud entre 1912 e 1938 apresenta um interesse particular. Eu diria que o político insiste constantemente nessas obras, ainda que nunca seja exatamente da mesma forma ou do mesmo ponto de vista, de modo que perpassa os deslocamentos sucessivos de certas hipóteses, como a da pulsão de morte ou o da regressão ontofilogenética [...]. Esta aventura intelectual, que não conhece fim a não ser aquela que é introduzida acidentalmente pela morte, claramente não pode ser reduzida a uma evolução linear. Uma das formas de esclarecer o significado disso está justamente no exame das referências a *Totem e Tabu* (Balibar, 2016, p. 44-45, tradução nossa).

A referência a Balibar nos servirá de inspiração para, seguindo os objetivos de nosso trabalho, partindo de *Totem e Tabu*, extrair algumas considerações a respeito de como a religião desempenharia funções sociais específicas, e de como os modos de organização social que constituem os indivíduos se relacionam e se articulam com os

---

<sup>15</sup> “Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (Freud. 1921/2010, p. 14).

efeitos subjetivos do envolvimento religioso. Em outras palavras, buscar circunscrever aspectos da interface entre a religião e a política. Também importante mencionar, antes, que nossa leitura aqui de Freud pretende ser menos um resumo das obras e mais uma articulação e diálogo conceitual. Nesse sentido, ainda que tenhamos o cuidado de separar o que é de Freud e o que é de seus leitores, recorreremos a interpretações e discussões de seu pensamento, especialmente, como no caso de *Totem e Tabu*, dos comentários de Jacques Lacan (1960/2005). Seguiremos, portanto, o itinerário das obras mencionadas, buscando delas extrair três ideias centrais – os conceitos de *castração*, *identificação* e as formulações sobre o *mito* na religião –, que, como pretendemos elaborar, articulam-se entre si definindo uma espécie de caráter político no núcleo das coordenadas de sociabilidade promovida pelo envolvimento religioso.

### 1.1.1 A castração

O livro *Totem e Tabu* (1913/2012) trata de uma investigação em diálogo com a antropologia, partindo do campo psicanalítico, sobre o totemismo dos povos primitivos. Freud enuncia sua vontade de aproximar a psicanálise dos outros campos de conhecimento e pretende, dialogando com a literatura antropológica de sua época, tecer considerações sobre a exogamia, o interdito do incesto e a organização grupal totêmica. Sua hipótese principal é a seguinte: o conhecimento clínico e teórico acumulado pela psicanálise a respeito dos indivíduos neuróticos e do desenvolvimento do psiquismo na infância podem contribuir no esclarecimento dos processos existentes nas sociedades “primitivas”. Há em Freud, não só nessa obra como também em outras, um paralelo entre a ontogenética e a filogenética. Em outras palavras, o desenvolvimento da psique individual traria a ressonância do desenvolvimento civilizacional, e vice e versa.<sup>16</sup> Desse modo, Freud utiliza como ferramental teórico o que, até o momento, constituía a pedra angular do sistema psicanalítico: o complexo de Édipo. A tentativa aqui é a de clarear a obscuridade de como se constituiu as leis e modos de organização do totemismo a partir das bases da constituição psíquica. É nesse ponto em que encontramos uma espécie de universalização do mito de Édipo na narrativa freudiana da horda primeva. O autor busca,

---

<sup>16</sup> Tal proposição é, sem dúvidas, problemática, e pretendemos abordá-la, ainda que brevemente, ao discutirmos psicologia das massas adiante.

em um exercício hipotético, reconstituir os primórdios da civilização e os eventos chave que teriam dado origem à organização totêmica.

Nessa organização humana primitiva, apenas um homem, o pai, teria o direito de estabelecer relações sexuais com as mulheres do clã. Impulsionados pelo desejo, os filhos desse pai haveriam se unido para, desse modo, abater e devorar em comunhão seu genitor, tomando, assim, o lugar paterno. Freud considerou que, tal qual os neuróticos, os irmãos da horda primeva nutriam pelo pai um sentimento de ambivalência, odiavam-no como também o amavam e o admiravam. Os irmãos, em consonância com os afetos ambivalentes, foram tomados pela culpa após o assassinato do pai. Com isso, a ideia do pai morto tornou-se mais poderosa do que havia sido o pai em vida, pois os irmãos decidiram por erigir um substituto para o pai, o totem, que mantinha as proibições paternas do incesto e cujo assassinato tornou-se também proibido.

Na análise freudiana, por meio do compartilhamento da culpa, da imposição de uma lei simbólica e do recalçamento de determinados desejos, surge a possibilidade do arranjo social. O aparecimento da figura totêmica, representativa do pai morto pelos filhos da horda primeva, e a relação religiosa dos sujeitos com tal figura marcam a condição para o processo civilizatório. Nessa construção, a religião atua como organizadora das práticas permitidas e proibidas, também cumprindo o papel de fornecer sentido às regras estabelecidas. Temos, na teoria freudiana, a religião desempenhando um papel de articulação com as estruturas sociais que orientam a civilização, na formação subjetiva dos sujeitos, estabelecendo o que é possível e o que não é. De certa forma, os meios psíquicos com os quais a religião marca sua rubrica no sujeito, em especial o recalque, são também aqueles que determinam as balizas de nossa organização social.

Aqui, destacaremos um primeiro conceito atrelado à religião que carregaremos ao longo de nosso trabalho. A religião está diretamente associada à *castração*. *Totem e Tabu* representa, de certo modo, uma universalização da castração presente no Édipo:

O primeiro resultado de nossa substituição é bastante notável. Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo — os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem — coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. Se essa equiparação for mais que uma enganadora obra do acaso, ela deverá nos permitir lançar alguma luz sobre a gênese do totemismo em tempos imemoriais (Freud, 2012/1913, p. 141).

O estabelecimento de uma lei autônoma ao indivíduo, gerada a partir das relações entre os membros de um determinado grupo e que, paralelamente, fornece a eles as coordenadas de identificação e posicionamento no mundo. Seja na figura do pai primevo, do totem, de deus, ou no pai edípico, temos uma figura para a imposição da interdição, do limite entre o permitido e o proibido, e da atribuição de sentido e valor aos objetos e a si. Em última instância, Freud ressalta aqui uma temática que será retomada constantemente em suas elaborações até *Mal estar na civilização*, onde ganha novamente destaque: a renúncia pulsional necessária para a entrada do indivíduo na civilização mediada em uma interdição simbólica.

Paralelamente, temos a constituição dos laços afetivos entre uma coletividade a partir da posição ocupada pelo pai encarnado no totem como um ideal. É a igualdade do ideal compartilhado que possibilita a ligação libidinal entre os membros do clã.<sup>17</sup> Em outras palavras, os indivíduos foram capazes de tratar os outros membros de seu grupo como iguais à medida que cada qual se identificou com um totem, que também foi compartilhado pelos outros.<sup>18</sup> De um modo geral, temos em Totem e Tabu o que seria para Freud a primeira religião atuando como um operador de interdição e organização da economia libidinal de identificação entre os indivíduos. De um modo grosseiro, a castração edípica como um processo genérico e coletivo.

Agora, um ponto que não pode ser ignorado, especialmente quando pretendemos manter uma rigorosidade não somente com os conceitos, mas com a história, é que o conteúdo de *Totem e Tabu*, tanto em suas referências como nas proposições Freudianas, é repleto de fragilidades no que diz respeito à rigorosidade antropológica e, sobretudo, a insuficiência de elementos etnográficos à época para delimitar uma generalização sistêmica entre diversas culturas totêmicas e suas distintas relações com a exogamia (Lévi-Strauss, 1975; Zanini, 2006). Ademais, os estudos a respeito do totemismo, da exogamia e dos demais temas trabalhados na obra tiveram suas discussões complexificadas e desenvolvidas ao longo do tempo (Da Silva, 2011). Tanto é

---

<sup>17</sup> “Vimos que os membros do clã se sacralizam mediante o consumo do totem, reforçam a identificação com ele e entre si. O fato de terem absorvido a vida sagrada, da qual a substância do totem é portadora, poderia explicar o ânimo festivo e tudo o que dele se segue.” (Freud, 2012/1913, p. 150).

<sup>18</sup> Não é por acaso que Totem e Tabu é apontado como a obra seminal de onde seria desenvolvido, um ano após, o ensaio “Introdução ao Narcisismo” de 1914. Ensaio esse que constitui a base, também, para os demais trabalhos que elaboram sobre a identificação, como o próprio *Psicologia das Massas*.

problemática a investida freudiana na antropologia que mesmo Jacques Lacan, em seu texto *Complexos Familiares*, esboça um distanciamento das teses de *Totem e Tabu*.<sup>19</sup>

Não obstante, é o mesmo psicanalista francês que nos dá, durante as aulas de seu *Seminário 7* de 1959-1960 e em seu *Discurso aos católicos* (1960/2005), uma interpretação renovada da obra. Trata de considerar a narrativa mítica de Freud não como uma tentativa de reconstituição dos fatos concretos, mas sim como um mito. E não um mito que represente a origem aborígine do totemismo, mas um mito referente à modernidade.

O que *Totem e Tabu* nos ensina é que o pai só proíbe o desejo com eficácia porque está morto, e, eu acrescentaria, porque nem ele próprio sabe disso – ou seja, que está morto. Tal é o mito que Freud propõe ao homem moderno, considerando que o homem moderno é aquele para quem Deus está morto – isto é, que julga sabê-lo. Por que Freud envereda por esse paradoxo? Para explicar que o desejo, com isso, será mais ameaçador, e, logo, a interdição mais necessária e mais dura. Deus está morto, nada mais é permitido. O declínio do complexo de Édipo é o luto do Pai, mas ele se conclui por uma sequela duradoura: a identificação se chama supereu. O Pai não amado torna-se a identificação que acumulamos de críticas sobre nós mesmos. Eis o que Freud introduz, compilando com as mil redes de seu testemunho um mito muito antigo, aquele que, de algo ferido, perdido, castrado num rei de mistério, faz depender a terra completamente deteriorada (Lacan, 1960/2005, p. 30).

O que extraímos da proposição de Lacan é o seguinte: o que Freud consegue formalizar em seu mito do assassinato do pai primevo e nas consequências para o grupo não é exatamente a respeito do surgimento do totemismo, mas sim do homem moderno. Ainda que tenhamos matado Deus, que ele não ocupe mais o lugar central ocupado outrora no ordenamento social<sup>20</sup>, seus efeitos enquanto morto não deixam de se fazer presentes. A religião aqui – ou sua operação enquanto castração –, como sustentação simbólica de um determinado sentido sobre o social, e as consequentes dinâmicas de

---

<sup>19</sup> “Mesmo que essa construção não fosse destruída pelas simples petições de princípio que comporta - atribuir a um grupo biológico a possibilidade do reconhecimento de uma lei, que é justamente o que se trata de fundamentar -, suas próprias supostas premissas biológicas, a saber, a permanente tirania exercida pelo chefe da horda, se reduziriam a um fantasma cada vez mais incerto, conforme o avanço de nossos conhecimentos sobre os antropóides. Mas sobretudo os vestígios universalmente presentes e a extensa sobrevivência de uma estrutura matriarcal da família, bem como a existência, em sua área, de todas as formas fundamentais da cultura, especialmente de uma repressão amiúde rigorosíssima da sexualidade, evidenciam que a ordem da família humana tem fundamentos que escapam à força do macho.” (Lacan, 2003/1938, p. 49).

<sup>20</sup> Aspecto que discutiremos no tópico sobre secularização.

identificação geradas a partir de um ideal compartilhado pelos sujeitos, seguem atuando no social. E, como aponta Lacan, talvez de modo mais duro.

Pode não ser coincidência que, sete anos após a publicação de *Totem e Tabu*, suas preposições serão a base para a elaboração de uma obra que teria antecipado as formas de mobilização fascista do século XX (Safatle, 2020). Estamos falando de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*.

### 1.1.2 A identificação

Freud, em 1921, novamente se propõe uma empreitada “teoricamente fora” de seu campo de trabalho e conceituação original: tecer considerações sobre a temática da psicologia das massas a partir das elaborações psicanalíticas. Dizemos “teoricamente fora” pelo fato de que, logo em sua introdução, o autor afirma que em sua perspectiva não existe uma separação entre psicologia social e individual, que os processos grupais e singulares além de se articularem na constituição do indivíduo são simplesmente indissociáveis. Tal fundamentação servirá de pedra angular para que fenômenos identificados por Freud na clínica ganhem força de análise social, assim como o movimento retroativo – que suas elaborações “antropológicas e sociológicas” tenham ressonância na elaboração teórica e prática.

Na obra, o autor localiza seu campo de debate, principalmente, junto às obras de Gustave Le Bon, William MacDougall e Gabriel Tarde, todas elas a respeito de como a inserção do indivíduo em uma massa causaria efeitos subjetivos bastante específicos. Entre eles “um sentimento de poder invencível”; “a substituição dos interesses individuais por aqueles do grupo”; “a supressão das responsabilidades”; “um alto nível de sugestibilidade”; “o contágio afetivo compartilhada pelos membros da massa”; “a maior propensão para agressividade”. Freud associa tais fenômenos a uma vasão dos “impulsos instintivos inconscientes”, os quais se encontrariam livres de repressão uma vez o indivíduo ligado libidinalmente à massa.

Há uma série de nuances no que diz respeito a forma como uma massa é conceituada, os processos históricos de urbanização que dão as condições de possibilidade para que algo como uma massa moderna possa existir, etc. Não abordaremos tais questões a fundo aqui. Nosso interesse primordial é, principalmente, a conceituação freudiana a respeito do processo de identificação que ocorre no interior de tal fenômeno. A hipótese freudiana é a de que uma certa configuração de ligação afetiva

propiciaria a regressão de determinados mecanismos psíquicos. E que suas consequências dependem mais da ligação em si do que do conteúdo que as acompanham, ou, em suas palavras: “as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva” (p. 44). Sua fundamentação, nesse sentido, irá retomar constantemente o conteúdo de *Totem e Tabu*.

O primeiro aspecto que ganha preponderância, e que gostaríamos de destacar, é a atenção dada por Freud ao papel do líder em uma massa. O líder ocuparia um espaço privilegiado nos processos de identificação, sendo a referência compartilhada pelos demais membros do grupo como ponto mútuo de identificação. Em outras palavras, seria necessário, na visão de Freud, um elemento unificador com o qual os ideais singulares possam se convergir em um ideal compartilhado. Seja ele, de fato, uma pessoa física, uma divindade, um totem, ou até mesmo uma ideia. A estrutura primordial se mantém em todos os casos, e a ambivalência afetiva que a compõe: “O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu” (Freud, 1921/2010, p. 81).

Nesse ponto, entramos em outro aspecto importante: a ligação libidinal ao líder em uma massa e o compartilhamento de tal identificação entre os membros seria facilitada por uma espécie de investimento narcísico, ao mesmo tempo em que impulsionaria esse último:

Percebemos tal prodígio como significando que o indivíduo renuncia ao seu ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder. Devemos acrescentar, a título de emenda, que esse fenômeno não tem a mesma grandeza em todos os casos. Em muitos indivíduos a separação entre Eu e ideal do Eu não progrediu bastante, os dois ainda coincidem facilmente, o Eu conserva amiúde a anterior autocomplacência narcísica. A escolha do líder é bem facilitada por esta circunstância. Com frequência ele necessita apenas possuir de modo particularmente puro e marcante os atributos típicos desses indivíduos e dar a impressão de enorme força e liberdade libidinal; então vai ao seu encontro a necessidade de um forte chefe supremo, dotando-o de um poder tal que ele normalmente não poderia reivindicar. Os outros, cujo ideal de Eu, de outro modo, não se teria corporificado sem correções na sua pessoa, veem-se então arrebatados “sugestivamente”, isto é, por identificação. (Freud, 2010/1921, p. 82).

Quer dizer que, em última instância, tal dinâmica de identificação tratada por Freud estaria ligada à uma espécie de recrudescimento do investimento pulsional nos objetos e seu redirecionamento para o investimento no Eu. O ponto é que, inserido na massa, o Eu corresponde à imagem do líder colocada como ideal.

Quando Freud se propõe a analisar as dinâmicas de massa em casos concretos, ele toma como ilustração a igreja e o exército:

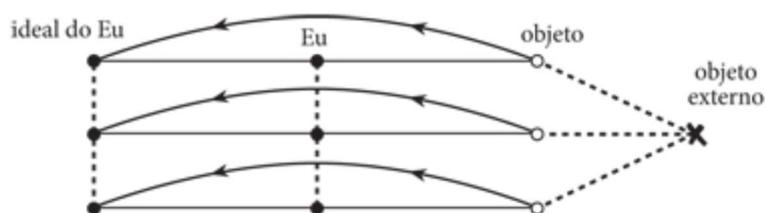
Na Igreja — podemos, com vantagem, tomar a Igreja católica como modelo — prevalece, tal como no Exército, por mais diferentes que sejam de resto, a mesma simulação (ilusão) de que há um chefe supremo — na Igreja católica, Cristo, num Exército, o general — que ama com o mesmo amor todos os indivíduos da massa. Tudo depende dessa ilusão; se ela fosse abandonada, imediatamente se dissolveriam tanto a Igreja como o Exército, na medida em que a coerção externa o permitisse. Esse amor a todos é formulado expressamente por Cristo: ‘O que fizestes a um desses meus pequenos irmãos, a mim o fizestes’” (Freud, 2010/1921, p. 45-46).

Agora, o fato de que Freud tenha identificado tal dinâmica em uma instituição religiosa não implica, necessariamente, que todo envolvimento religioso se dê segundo tais coordenadas. Não obstante, como explorado em outras obras (Freud, 1927; 1930; 1931), a religião constituindo uma fonte de sentido e apaziguadora do desamparo capaz de ocupar justamente um ponto de orientação no mundo e de ligação libidinal entre os indivíduos, facilmente constitui terreno propício para uma identificação de tal tipo. Mais, em um mundo onde as referências fixas de valoração e atribuição de sentido se encontram cada vez mais escassas frágeis – como será abordado adiante no trabalho –, talvez não somente uma potencialidade da religião esteja em jogo, como também as condições históricas que a condicionam a estabelecer, preponderantemente, um determinado tipo de relação entre os sujeitos.

Vale a pena reproduzirmos também a esquematização formal proposta por Freud acerca da dinâmica acima:

### Figura 1

#### *Grafo da identificação*



*Nota.* Extraído de Freud (2010/1921, p. 74)

Resumidamente, temos então um tipo de identificação no qual o investimento afetivo é direcionado ao líder colocado como objeto no lugar de ideal, e com os outros membros que também se identificam sob o mesmo ideal. A estrutura desenvolvida em *Totem e Tabu* é retomada diretamente em diversas passagens, e é possível transpormos com tranquilidade a lógica totêmica de identificação entre os irmãos, desenvolvida por Freud, para as posições formais em seu grafo da identificação das massas. O paralelo entre os dois processos servirá, muitas vezes, para que Freud aponte o porquê das repressões inconscientes civilizacionais serem suprimidas nas massas, junto das faculdades ponderativas individuais e de uma maior vazão da agressividade pulsional.

Aqui, vale ressaltarmos, de forma breve, a concepção de agressividade na psicanálise freudiana. Em um primeiro momento (Freud, 1915/2010), o caráter agressivo e destrutivo das pulsões se caracterizava como parte das pulsões sexuais. Em oposição às pulsões de autoconservação, Freud via, no par sadismo-masiquismo, as tendências destrutivas constituintes do sujeito. Desse modo, o ato agressivo seria uma possível fonte de descarga da energia contida. Mais do que isso, o ódio seria, nesse sentido, mais arcaico do que o amor, pois revelaria o antagonismo entre um Eu que busca prazer e o mundo externo, representando inicialmente fonte de desprazer.

Tais pressupostos são desenvolvidos em “Além do princípio do prazer” (1920/2010).<sup>21</sup> Freud estabelece uma distinção entre a satisfação pulsional e a busca pelo prazer. Isso porque, no âmbito psíquico, o equilíbrio da economia libidinal seria prioritário em relação à obtenção de prazer do eu. A ambivalência entre amor e ódio, portanto, é ressaltada na medida em que representam descargas pulsionais que buscam a baixa tensão de energia libidinal. Sendo, então, a agressividade uma tendência possível de satisfação, cabe à cultura criar mecanismos que a contenham, a recalquem ou a direcionem para objetos que não comprometam a harmonia civilizatória.

Abriremos aqui um breve parêntesis que se relaciona com a ideia de que *Totem e Tabu* se trata da modernidade. Quando Freud fala em regressão, devido ao paralelo entre ontogênese e filogênese presente em seu pensamento, os aspectos subjetivos observados nas massas deveriam corresponder àqueles de sociedades “primitivas”. Tal paralelo coloca o próprio autor em contradição em alguns momentos. Um deles pode ser notado em seu texto *Considerações atuais sobre a Guerra e a morte*, no qual Freud (2010/1915) afirma, espantado com os horrores e particularmente com a insensibilidade e frieza

---

<sup>21</sup> Que não por acaso é elaborado em um período muito próximo ao *Psicologia das Massas* e ambos no pós guerra.

provocadas pela guerra, que os povos primitivos possuem uma relação com a morte elaborada de modo mais sofisticado e saudável que o de seus contemporâneos<sup>22</sup>. Os adjetivos todos possuem seus problemas, como saudável e sofisticado. Entretanto, imanentemente ao pensamento seguido por Freud, há uma contradição. Como a regressão provoca algo que não estava presente em estágios anteriores de desenvolvimento psíquico uma vez que há o paralelo ontofilogenético?

Aqui propomos o seguinte, a regressão apontada por Freud é justamente o progresso dos processos que ele estava identificando. O progresso da modernidade. A generalização do narcisismo como modo primordial de identificação e o enfraquecimento das demais coordenadas de investimentos casam precisamente com a ascensão do indivíduo moderno, auto fundante e atomizado. Quando Freud (2010/1917) fala sobre as feridas narcísicas, a primeira causada por Copérnico, a segunda por Darwin, e a terceira por ele próprio, podemos pensar, também, que a cada golpe no narcisismo a defesa se faz mais forte e agressiva. As feridas narcísicas corresponderiam, ao mesmo tempo, na expansão e fortificação das dinâmicas narcísicas, gradualmente fragilizadas na modernidade, e, por consequência, se defendendo cada vez mais.

Não são poucos, inclusive, os autores a ponderarem o narcisismo como uma das formas subjetivas preponderantes da modernidade/contemporaneidade – indo desde Adorno (1985; 2015), Reich (1933/2019), Lasch (1983), passando por estudos recentes como Dunker (2019), Rosário (2014), Safatle (2020), Hayder (2019). Tudo isso para dizer que, quando Freud mapeia e conceitualiza a *regressão*, intimamente ligada aos processos narcísicos, talvez seja justamente o ponto onde rastreou por onde caminha o *progresso* subjetivo da modernidade. Progresso endereçado a supressão dos laços, estruturas simbólicas e condições materiais, em detrimento do indivíduo. O progresso mata os mitos para que se regrida a, também, um mito.

### 1.1.3 O mito

---

<sup>22</sup> “Quando a selvagem luta dessa guerra estiver decidida, cada um dos combatentes vitoriosos retornará feliz para o lar, para sua mulher e seus filhos, desimpedido e sem perturbar-se com a lembrança dos inimigos que matou em corpo a corpo ou por armas de longo alcance. É digno de nota que os povos primitivos que ainda se acham na terra, e que certamente estão mais próximos do homem primevo do que nós, conduzem-se de maneira diferente nesse ponto — ou conduziam-se, na medida em que não tenham ainda experimentado a influência de nossa cultura. O selvagem — australiano, bosquímano, fueguino — não é absolutamente um matador sem remorso; ao retornar vitorioso de uma expedição guerreira, ele não pode pisar o chão de sua aldeia nem tocar em sua mulher sem antes expiar, por meio de penitências às vezes prolongadas e trabalhosas, os atos assassinos que cometeu na guerra.” (Freud, 2010/1915, p. 187-188).

Em seu pós-escrito de 1935, ao discorrer sobre aspectos de sua vida e obra, Freud faz um balanço sobre a perspectiva sob a qual analisou o tema da religião em seus textos. Ponderando seu “julgamento essencialmente negativo” sobre a religião, chegando a nomeá-la de “neurose infantil”, que viria a ser, um dia, superada pela ciência, Freud apresenta uma elaboração radicalmente distinta, porém convergente com boa parte de sua obra: “mais tarde encontrei a fórmula que a ela concedia melhor justiça: o seu poder repousa certamente em seu conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*), porém esta verdade não é material, mas sim histórica” (Freud, 1935/1999, p. 33). O encontro mencionado se refere a obra *Moisés e a Religião Monoteísta*. Contudo, acreditamos não ser descabido pensar que os indícios de tal descoberta se encontravam presentes desde *Totem e Tabu*. Trata-se do seguinte: em *Moisés*, a religião é colocada como uma formação de compromisso para as diversas contradições imanentes à história e à forma de organização de um grupo. A verdade de seu conteúdo seria, então, um *retorno do recalado* dos aspectos conflituosos e impasses na tentativa de formalizar uma identidade de um povo, do qual se erigiria um mito.

A argumentação na obra percorre o seguinte caminho: três elementos característicos do povo judeu – a figura de Moisés, o monoteísmo e a circuncisão – serão desapropriados em uma hipótese alternativa sobre a construção histórica da tradição judaica. Primeiramente, Freud busca sustentar a tese de que a nacionalidade de Moisés na verdade era egípcia. Ele o faz, principalmente, por meio da análise etiológica do nome Moisés e da referência ao *O mito do Nascimento do Herói*, de Rank (1909). A hipótese do Moisés egípcio, como rastreia Araújo (2014), não era nenhuma novidade, sendo defendida por diversos pesquisadores antes de Freud. Os meandros da reconstrução freudiana são complexos e extensos, de modo que nos centraremos em seus aspectos centrais a título da elaboração teórica psicanalítica.

O Moisés egípcio, seguidor do primeiro monoteísmo ainda em seu país originário, a religião de Aton, foi forçado a um êxodo para Canaã após o fim do reinado de Akenaton, a destruição de sua cidade e o apagamento da tradição defendida por Moisés. Durante o êxodo, contudo, Moisés teria sido assassinado pelos judeus. O que segue resumidamente, é relação de troca e fusão entre as culturas e religiões de dois povos, os levitas seguidores de Aton e os Judeus. A circuncisão seria, portanto, uma herança egípcia apropriada na tradição judaica nesse processo. O mesmo em relação ao monoteísmo, definido pelo autor como uma atualização latente, ao longo da história judaica, dos princípios vindos

originalmente da religião esquecida (mas não apagada a nível inconsciente) oriunda da tradição egípcia.

De modo geral, o que Freud busca elaborar se concentra na pergunta a respeito do que constitui a condição e a identidade judaica. O que ele encontra e busca expor é um vazio, uma série de contingências. Cada elemento característico ou definidor de tal identidade seria fruto do contato cultural de diferentes povos vizinhos que no processo de seu estabelecimento territorial incorporaram costumes e tradições pregressos. Os impactos políticos de caracterizar a identidade judaica a partir da alteridade não deixam de carregar um gesto político: o contexto do antissemitismo na época é apontado por diversos autores como determinante na escrita da obra (Yerushalmi, 1992; Fuks, 2000;).

O que buscamos apreender, então, da obra citada, é o modo como aqui, aquilo caracterizado por ilusão em diversos momentos do pensamento freudiano traz consigo uma verdade histórica. Verdade histórica não no sentido de que a reconstrução do autor a respeito do moisés egípcio seja a realidade dos fatos, mas no sentido de que o estabelecimento de um mito é capaz de ocupar os espaços vazios ou contraditórios na definição de uma identidade. E isso não é pouca coisa. Tal como a interpretação psicanalítica, onde o sentido se dá a posteriori dos fatos ocorridos, Freud parece indicar que o conteúdo de verdade da religião consiste justamente nesse movimento. O estabelecimento de um mito, de uma crença, de um sentido, que dê conta de amarrar as instabilidades e incongruências históricas que pretende simbolizar, independente do conteúdo ilusório que assume, traz consigo as marcas dessas contradições em suas amarrações:

Uma ideia como essa possui um caráter compulsivo: ela deve ser acreditada. Até o ponto em que é deformada, ela pode ser descrita como um delírio; na medida em que traz um retorno do passado, deve ser chamada de verdade. Também os delírios psiquiátricos contêm um pequeno fragmento de verdade. (Freud, 1939/1996, p. 154).

O paralelo com a sintomatologia é aqui bastante ilustrativo. As formações dos sintomas, sejam elas delírio, conversão, obsessão, são capazes de assumir os mais diversos e inusitados conteúdos. A verdade que carregam, contudo, reside em qual função desempenham para que o andar da carruagem siga seu trajeto. Em outras palavras, a solução que a formação de compromisso irá realizar não possui sua verdade histórica no tipo de formação, mas no compromisso. O mito de moisés, assim, desempenha a

amarração necessária para que algo como o povo judeu possa constituir sua identidade em meio à turbulência histórica de seus êxodos. Do mesmo modo podemos imaginar que um mito como Nação Brasileira, independente do que isso signifique, consegue abstrair uma série de contradições inconciliáveis na figura de uma identidade unificadora.

O mito de *Totem e Tabu*, sob a leitura lacaniana e sua relação com a modernidade ganha aqui um diálogo direto com o mito de *Moisés* e sua relação com o Judaísmo. No sentido de que, mais uma vez, uma série de tensões no relacionamento entre os sujeitos adquire uma síntese mítica, capaz tanto de operar como ideal de identificação como de norma para hierarquização e funcionamento grupal seja de um povo ou grupo. As operações de *castração e identificação*, se vêm condensadas na construção da imagem do *mito*, carregando consigo as contradições e inconsistências sob as quais desempenha sua amarração. Que construções e símbolos modernos como a nação possivelmente carreguem características semelhantes, ainda que sob condições distintas, é um fato que nos atentaremos posteriormente.

Temos, enfim, os três aspectos que gostaríamos de destacar como funções sociais da religião na obra de Freud. Seus efeitos enquanto operador simbólico da castração em uma perspectiva coletiva – o estabelecimento de interdições e a atuação como compensador da renúncia pulsional; o potencial presente em suas construções de sentido e modos de organização para dinâmicas de identificação do tipo descritas por Freud como psicologia das massas; seu papel enquanto construções narrativas que amarrem em uma identidade contradições históricas de um determinado contexto. Tais formulações serão retomadas tanto ao discutirmos a identificação fascista como nos aspectos da relação entre política e religião no contemporâneo. Contudo, precisaremos antes fundamentar nosso ferramental teórico com as formulações de um outro psicanalista.

## 1.2 Lacan

É importante introduzirmos aqui algumas das reflexões de Jacques Lacan a respeito da religião que serão importantes no decorrer da investigação. O psicanalista francês, assim como Freud, possui alguns textos dedicados diretamente sobre o tema (Lacan, 1998c/1965; 2005/1974.), além de menções significativas à religião e à religiosidade em alguns de seus seminários (Lacan, 1992/1969-1970; 1997/1959-1960). Entretanto, para situarmos teoricamente sob qual perspectiva Lacan aborda o assunto, precisamos ter em mente alguns deslocamentos de bases epistemológicas e

antropológicas que o diferem de Freud, na medida em que tais deslocamentos também afetam seu tratamento para com a religião

Desse modo, para uma melhor localização do terreno onde tais deslocamentos se realizam, assim como de quais são os problemas em questão na época de sua elaboração, consideramos oportuno recorrer aqui a um debate específico realizado por Lacan em torno de temas como a ciência, o saber, a verdade e a causa. A pertinência de nos debruçarmos um pouco em tal discussão se dá pelo seguinte motivo: é a partir da sistematização do conceito de causa, tal como fora empreendida por Lacan em seus trabalhos ao longo da primeira metade da década de 1960<sup>23</sup>, que possibilitará abordar a religião como um discurso da causa final – elaboração que será fundamental no decorrer de nosso trabalho. No que concerne à periodização dos conceitos abordados nessa exposição, privilegiamos as obras contidas nos *Escritos* – com atenção especial aos textos *A ciência e a verdade* (1965) e *O sujeito enfim em questão* (1966) – e também o *Seminário 12: problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965). Essa contextualização terá relevância não só ao trabalharmos as possibilidades da abordagem psicanalítica no campo da religião como também, adiante, no campo da política.

### 1.2.1 A causa

Como vimos, uma das chaves de leitura a partir da qual Freud desenvolve seu trabalho sobre religião é o conceito de ilusão. Essa abordagem carrega consigo uma série de pressupostos epistemológico e tendências intelectuais nas quais os pesquisadores e autores do período histórico de Viena estavam imersos. Entre alguns dos elementos principais, podemos destacar uma perspectiva positivista da ciência, aliada à noção de um progresso da verdade, que colocava o saber científico em oposição às demais construções de saber, como é possível observar no texto “*Acerca de Uma Visão de Mundo*” (Freud, 1933/2010). A concepção de uma unidade entre o saber científico e a verdade é, inclusive, um dos norteadores do trabalho freudiano desde seu “Projeto de uma psicologia científica”. E ainda que o autor se depare com algumas contradições que o fazem ponderar o estatuto da psicanálise enquanto uma ciência abarcada pelo campo das ciências da

---

<sup>23</sup> A temática da relação entre saber, verdade e causa ganha uma elaboração particular na obra lacaniana durante esse período. Há quem proponha, inclusive, que uma das proposições teóricas centrais dos *Escritos* gira em torno da tentativa de formalização da verdade enquanto causa (Hernández, 2014; Frutos, 1994), abrangendo também, em parte, as exposições contidas no *Seminário 12*, contemporâneo de alguns dos textos centrais dos *Escritos*.

natureza – fato que se torna mais proeminente a partir do último período de seu trabalho – a oposição entre a verdade científica e a ilusão religiosa se mantêm (Drawin & Kyrillos Neto, 2018). Essa tensão, contudo, não deixa de provocar alguns efeitos, como é possível de se observar em uma passagem na qual Freud atribuí um valor de verdade à religião que difere do valor empírico e material sob o qual a ciência positiva trabalha: “mais tarde encontrei a fórmula que a ela concedia melhor justiça: o seu poder repousa certamente em seu conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*), porém esta verdade não é material, mas sim histórica” (Freud, 1935/1999, p. 33). A verdade da religião se tratar de uma verdade histórica tem muito a dizer sobre sua função social e política. Mas sigamos por enquanto.

A abordagem positivista de Freud, que pode ser traçada a partir da formação científica de Freud e, especialmente, da influência da escola de Hemholtz – sob a qual é possível localizar as origens da aposta no modelo termodinâmico para compreensão dos fenômenos psíquicos (Mezan, 2013) –, é a via inicial por meio da qual a psicanálise se constrói enquanto uma ciência. O que vale destacar ainda, para além da correspondência entre verdade e saber científico, é o fato de que essa concepção moderna de ciência fornece o terreno no qual a psicanálise, como aponta Lacan (1965/1998c), retira sua concepção de sujeito. Dizemos concepção moderna de ciência porque essa distinção, em meio a uma longa discussão entre historiadores da ciência, é fundamental para compreendermos quais as particularidades desse sujeito. Aqui, vale nos determos um momento no autor que Lacan se filia no debate científico de sua época, Alexandre Koyre.

O filósofo e historiador da ciência, ao longo de sua obra, empreendeu uma disputa teórica com autores que, justamente, propunham um conceito de ciência moderna baseada fundamentalmente nos pressupostos positivistas e, sobretudo, na reprodutibilidade da experimentação e posterior elaboração a partir dos dados empíricos<sup>24</sup>. Em seus textos compilados no *Estudos de História do Pensamento Científico*, Koyre (1982) propõe que talvez hajam outros elementos mais propícios a serem os definidores do caminho tomado pela ciência na modernidade. Para uma esquematização sucinta e que contribua a nossos interesses, nos concentraremos na centralidade de dois pontos: a formalização da ciência por meio da elaboração lógica e matemática; e uma concepção de sujeito desvinculada das garantias do saber.

---

<sup>24</sup> Quando Lacan comenta tal debate, ele não o faz sem ironia ao estatuto dado à experimentação: “Mas foi possível notar que tomei como fio condutor, no ano passado, um certo momento do sujeito que considero ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido, sobre o qual talvez tenhamos de saber se ele é rigorosamente passível de repetição na experiência: o que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*.” (Lacan, 1965/1998c, p. 870, grifo do autor).

O primeiro deles se coloca em uma disputa direta com os defensores da experimentação como norma da ciência moderna. Isso porque, segundo Koyre (1982), o rompimento com a tradição científica aristotélica não se deu a partir de um suposto desafio de seus postulados frente aos dados empíricos, mas sim por uma nova concepção de universo no qual a abstração matemática seria capaz de formalizar os fenômenos abstraídos de suas condições reais. Em outras palavras, as revoluções produzidas por Galileu e Kepler teriam haver com uma aposta na possibilidade de

explicar o real pelo impossível ou, o que dá no mesmo, para explicar o real pelo ser matemático, porque, como já afirmei, os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio infinito não são corpos reais que deslocam num espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático. (Koyre, 1982, p. 166)

Como vemos, a investigação sobre a verdade passa a se tratar das elaborações e articulações em um campo estritamente formal. Koyre dá destaque à essa proposta de formalização e ao seu caráter de ruptura com a ciência predominante até então que, vinculada ao aristotelismo, busca o conhecimento dos diversos modos de causa nos objetos reais do universo. Sobre isso, convém apontarmos desde já que Lacan situa a ciência moderna na exata posição em que Koyre o faz: “Decerto me será preciso indicar que a incidência da verdade como causa na ciência deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal (Lacan, 1965/1998c, p. 890).”

Já o segundo ponto em nossa esquematização, o sujeito da ciência, fundamentado paradigmaticamente no *cogito* das meditações de Descartes, pode ser compreendido como uma das condições para que a ciência se realize como saber advindo na formalização. É necessário que se subtraia, assim como no exemplo de um corpo movendo-se em linha reta, as qualidades reais do sujeito e do próprio pensamento para que o saber formal sobre ele possua alguma consistência, funcionando como sustentáculo da possibilidade da construção de conhecimento posterior. O método da dúvida metódica não é outra coisa senão a busca por um sujeito compatível com a lógica formal no qual, em uma equação simples, o “*penso, logo existo*” constitua uma abstração capaz de ser trabalhada sob os pressupostos da ciência moderna (Koyre, 1982).

Podemos observar ainda o modo como, na construção do sujeito cartesiano, a questão da verdade enquanto uma causa, ou a garantia de que as formalizações geométricas e que o próprio “*penso, logo sou*” sejam verdadeiras, só pode ser confirmada a partir do momento em que existe um Deus que garanta tal verdade. É notório aqui o

modo como a ciência moderna, desvincilhando-se da investigação sobre a verdade enquanto causa das coisas, só pode reencontrar a verdade recorrendo a algo fora de tais formalizações. Sobre isso, um comentário elucidativo:

A tentativa de Descartes não é uma tentativa de verdade, e o que o assinala e que não tem também, parece-me, sido plenamente articulado como tal é que o que faz sua fecundidade é, justamente, que ele se propôs um objetivo, um fim que é aquele de uma certeza, mas que quanto ao que é da verdade, ele se descarrega dela no Outro, no grande Outro, no Deus em suma. Não há nenhuma necessidade interna à verdade; a própria verdade de dois e dois são quatro é a verdade porque agrada a Deus que seja assim. E essa rejeição da verdade fora da dialética do sujeito e do saber que é propriamente falando o nervo da fecundidade do percurso cartesiano (Lacan, 1964-1965/2006, p. 410).

O sujeito da ciência moderna, portanto, é um sujeito para o qual a verdade está desvinculada de suas relações com o saber. Para o pensamento que se propõe a formalização do real presente na modernidade, as condições para que um sujeito seja concebido de maneira científica envolvem a abstenção das garantias de conhecer sua verdade enquanto causa. E é desse ponto, na leitura de Lacan, que a psicanálise parte para conceber seu sujeito desde Freud<sup>25</sup>: “O fato de a psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo, é inconcebível” (Lacan, 1966/1998d, p. 232).

A discussão se torna tortuosa, entretanto, na medida em que levamos em conta as particularidades envolvidas nas descobertas e nas investigações psicanalíticas. Para resumirmos, existem dois pontos chave que serão norteadores no modo como a psicanálise lidará com a relação entre verdade, sujeito e saber. Ambos envolvem, como não poderia deixar de ser, os efeitos notados na experiência clínica daquilo que Freud chamou de inconsciente.

O primeiro deles se trata do desencaixe observado entre uma suposta integridade da noção de um “eu” consciente. Os sintomas observados na prática clínica, os sonhos, as formações cotidianas de lapsos e chistes, são alguns dos dados fundamentais que encaminharam a teoria psicanalítica para a constatação de uma divisão fundamental na unidade que seria atribuída aos sujeitos. Há, nessa perspectiva, a proposição de que há

---

<sup>25</sup> De maneira um tanto quanto indireta, vale dizer, pois a categoria de sujeito enquanto um conceito não é empregada por Freud (Barroso, 2021). Entretanto, Lacan nos aponta que é devido à rigorosidade mantida em sua obra, paralelamente ao ato de se levar a sério o projeto de uma psicologia científica – com todas as possíveis contradições que isso implica –, que o sujeito com qual a psicanálise se debruça, ainda que não o chame assim, é aquele da ciência moderna (Lacan, 1966/1998d).

pensamentos que são regidos por determinadas leis que fogem tanto à vontade consciente quanto à racionalização do “eu”. Essa divisão no sujeito, ou, “*a castração*, para chamá-la por seu nome” (Lacan, 1966/1998d, p. 232, grifo nosso), implicando em um certo automatismo inconsciente no ordenamento da própria casa onde habita o sujeito, é o ponto de virada onde o “*penso, logo existo*” é subvertido, possibilitando a formulação de um sujeito do inconsciente.<sup>26</sup>

A segunda pedra angular que trará consequências para a relação do sujeito com o saber e a verdade envolve o caráter de plasticidade e inadequação do objeto da pulsão. Já nos primórdios da investigação freudiana, revelava-se patente o fato de que os objetos de satisfação não encontram uma correspondência unívoca ou completa com os investimentos libidinais. A pulsão é sempre parcial, e os objetos endereçados por ela respondem à uma espécie de traços de “memória” construídos a partir das primeiras experiências de satisfação. Tais experiências se dariam, para Freud, no momento em que o sujeito se encontra em uma condição de desamparo, sem os instrumentos necessários para agir sobre o mundo, ou para satisfazer suas necessidades, e se vê dependente da interpretação de um outro sujeito para responder sua demanda. Tal condição demonstraria o modo como o desejo e a escolha de quais objetos serão investidos libidinalmente está desde o início dependente de uma mediação, e o objeto de satisfação *enquanto tal* nunca é encontrado. Em outras palavras:

A dissimetria entre o objeto buscado alucinatoriamente e o objeto alcançado perceptivamente instala a pedra fundamental da dialética entre o desejo e a alteridade. [...] A inevitável inadequação entre o polo subjetivo e o polo objetivo é estruturante. Ao resto dessa operação chamamos desejo, à impossibilidade dessa adequação chamamos Coisa. (Iannini, 2013, p. 29).<sup>27</sup>

Temos, portanto, uma proposta científica sobre o estudo da psique que trabalha a partir de um sujeito dividido entre o “eu” e seus processos inconscientes, e de um objeto de desejo marcado pela inadequação fundamental de sua correspondência. Realizamos essa exposição para dizer, finalmente, que a psicanálise trabalharia a verdade posta para fora do campo da ciência moderna sob uma chave bastante específica: a verdade enquanto uma causa material. Isso porque a concepção de inconsciente permite a diferenciação entre os processos do saber consciente dos sujeitos e um outro tipo de processo,

---

<sup>26</sup> E seguindo na esteira da tentativa de redução formal, Lacan propõe chamar tal elaboração de \$.

<sup>27</sup> Novamente, Lacan fornece uma formalização para tal inadequação do objeto: *a*.

relacionado ao automatismo do inconsciente submetido às particularidades dos mecanismos da linguagem, que produz efeitos nos sujeitos e atua enquanto causa da verdade de seu desejo.

Se Freud notava que havia uma diferença entre os motivos alegados pelos sujeitos para justificar ou racionalizar determinados atos e os processos inconscientes que atuavam na causa de tais fenômenos, sua aposta consiste justamente na tentativa de circunscrição de quais leis e funcionamentos operam nessa produção inconsciente. A distinção entre razões e causa para o sujeito é ilustrada de forma bastante didática, inclusive, por Lacan (1959/1998b) ao comparar a revolução freudiana com a de Kepler. Na medida em que Kepler formaliza os movimentos planetários como elípticos, o ponto de referência da causa do movimento é deslocado do centro do sistema – no caso do sistema solar, o sol – para uma dupla referência simétrica, uma ocupada e outra vazia. Pode-se pensar, nessa analogia, que o campo das razões, os motivos e os saberes do sujeito se equivaleriam à referência solar, iluminando seu entorno, enquanto o campo das causas seria esse vazio apreendido somente através do cálculo e da formalização. E, importante apontar, tal ponto vazio “nunca pode ser verificado com uma preposição empírica” (Iannini, 2013, p. 213).<sup>28</sup>

É nesse sentido que Lacan afirmará que o psicanalista é aquele que escuta a causa (Lacan, 1965/1998c). Isso porque, buscando construir uma teoria que seja capaz de compreender como os processos automáticos advindos da divisão do sujeito e da inadequação do objeto produzem efeitos no sujeito e suas construções de saber que lhe fornecem sentido, a psicanálise, propondo uma teoria no intuito de formalizar os procedimentos que geram tais efeitos, seria, enfim, uma ciência da causa material<sup>29</sup>. Em outras palavras, os processos descritos por Freud como condensação e deslocamento, suas

---

<sup>28</sup> Tal apontamento é importante para pensarmos, no escopo de nossa proposta metodológica, na peculiaridade da ciência psicanalítica enquanto uma práxis impossível de ser reduzida à experiência clínica, mas dependente de uma relação dialética com a conceitualização teórica, com as *formalizações*. E também que tais formalizações, enquanto se constituem enquanto abstrações capazes de atingir, em um segundo movimento, o concreto da experiência clínica, possibilitam também uma abertura para que suas consequências sejam testadas – com o devido rigor – em relação a campos não exatamente restritos à clínica. É um modo possível a se conceber, por exemplo, os estudos culturais de Freud e sua importância na construção da teoria psicanalítica.

<sup>29</sup> Nos ajuda a compreender o teor do termo *material* quando pensamos que essa causa é produzida a partir das relações entre significantes articulados em uma cadeia. Uma perspectiva que remete à produção de efeitos no indivíduo a partir de uma relação estrutural ligada à forma com que um ordenamento organiza as relações de determinados elementos. Mas que se diferencia desta, contudo, pelo fato de que a cadeia de significantes produz um sujeito dividido, pois seus elementos se articulam na medida em que fazem a representação desse sujeito para outros elementos. Uma discussão mais detida sobre o efeito material no estruturalismo em contraste com a proposta de Lacan pode ser encontrada em: Iannini (2011).

teorizações sobre dinâmicas libidinais, investimento e identificação, buscam justamente dar conta de como, a partir de leis e regras específicas, efeitos são causados no sujeito e em sua relação com o sentido que atribui a esses. O fato de ser uma causa material implica que tais processos se deem a partir dos efeitos da relação entre elementos – e não como funções psicológicas inatas –, sejam eles em Freud formalizados como traços mnêmicos ou representação da representação e energia libidinal ou pulsão, ou em Lacan como significantes e gozo. E ainda, por meio da escuta e da análise de como se dá essa causa material, a relação entre os processos envolvendo o sujeito do inconsciente e o desejo, é possível observar diferentes maneiras de como a elipse existente entre saber e verdade se realiza. Desse modo, Lacan utiliza-se do termo “refração<sup>30</sup>” para dizer sobre como diferentes tipos de saber se relacionam com o ponto da causa envolvido na relação entre sujeito, verdade e saber.

Tudo isso para que, retomando o tema do capítulo, enfim, possamos expor com mais clareza as considerações de Lacan sobre a religião. Primeiramente, a categorização da religiosidade como uma ilusão em oposição a ciência – ainda com as ressalvas do próprio Freud em algumas de suas obras – pode ser agora reposicionada. Uma vez que a relação com a verdade é refratada nos dois campos, trata-se mais de analisar qual tipo de refração cada saber estabelece em sua construção. Curiosamente, ciência e religião em suas modalidades de tratar a causa se relacionam, e já observamos um exemplo de como isso acontece anteriormente. O lugar no qual Lacan situa a religião em seu esquema é no de *causa final*. Poderíamos definir grosseiramente tal modalidade com a famosa resposta às perguntas feitas pelas crianças curiosas: *porque Deus quis*. Ou ainda, com o recurso utilizado por Descartes para garantir o estatuto de verdade em seu edifício científico: “a própria verdade de que dois mais dois fazem quatro é a verdade porque agrada a Deus que assim seja” (Lacan, 1964-1965/2006 p. 410). O saber religioso se constituiria, nesse sentido, como atribuidor de sentido enquanto causa última das razões e das existências das coisas.

Vale aqui um breve parêntesis sobre de onde advém a nomologia utilizada na categorização dos tipos de refração: (a ideia de verdade enquanto diferentes formas de causalidade é tomada por empréstimo de Aristóteles. Na concepção do filósofo grego, o

---

<sup>30</sup> Terminologia própria da física que define o desvio que sofre a direção de uma onda ao se propagar em certo meio, passando obliquamente para outro meio, produzindo uma alteração na velocidade de propagação: “Refração: a deflexão sofrida por um raio de luz ao propagar-se de um meio (por exemplo, ar) para outro (por exemplo, água).” (Gleiser, 1997, p. 403). Podemos pensar que o prisma proposto por Lacan caracterize diferentes modos de desvio da verdade que alteram o modo como é apreendida enquanto saber.

saber não seria nada mais do que o conhecimento das causas em seus diferentes níveis: a causa material (do que as coisas são feitas), a causa formal (o que faz as coisas serem como de fato são), a causa eficiente (o que transforma a matéria) e a causa final (o objetivo para que as coisas são feitas)<sup>31</sup>. Aristóteles pontua que todo o conhecimento se firma na possibilidade de investigar essa variedade de porquês das coisas, sendo que o saber sobre a causa final corresponde ao saber último sobre a verdade dos objetos e seres no mundo (Kyrillos Neto & Drawin, 2019).

A religião, portanto, seria um saber referente a esse tipo de relação do conhecimento com a verdade, um saber que se coloca enquanto ordenamento último das razões de ser de tudo. Tal modo de refração da verdade permite à religião, inclusive, atuar como atribuidora de sentido até mesmo aos impasses e aos pontos de furo produzidos por outros campos do saber como a ciência. O exemplo do retorno de Deus na teorização de Descartes é bastante ilustrativo. E nesse sentido, na medida em que consegue recorrer à vontade de Deus para a atribuição de sentido das causas, a religião se constitui como uma fonte inesgotável para o que Lacan chama de tamponamento do real – a tentativa de fechamento nas lacunas e impasses das construções simbólicas – a ponto de apostar no triunfo da religião diante das expectativas de seu enfraquecimento em meio a secularização.

Tal concepção da religião a partir da atribuição de sentido por meio da refração da verdade enquanto causa final não deixa de ter consequências nos modos de relação do sujeito com seu desejo. Nesse ponto, Lacan aproxima-se de Freud ao conceber uma dinâmica obsessiva na subjetividade do religioso, pois na medida em que a verdade sobre seu desejo está submetida à vontade de Deus, a inadequação fundamental do objeto e as formações inconscientes decorrentes daí passam a serem experienciadas como culpa pela via dos imperativos morais da religião. Em outras palavras:

---

<sup>31</sup> Para cada modalidade de causa Lacan exemplifica com um tipo de saber, sendo eles: causa material (psicanálise), causa eficiente (magia) causa formal (ciência) e causa final (religião). Dois pontos sobre isso. A relação entre os saberes e modos de refração da causa parecem não ser do caráter de correspondência unívoca, pois podemos pensar que, antes da modernidade, a ciência escolástica de predominância aristotélica mantinha uma relação distinta com a verdade, considerava-se justamente a investigação da causa. Por outro lado, a teologia pensada por Agostinho retoma aspectos da predominância da forma presentes em Platão que muito dialogam com as concepções galileicas de ciência moderna (Koyre, 1982). O que implica, talvez, que os determinantes no estabelecimento da relação entre saber e verdade não são fixos, e que a forma como a construção do saber se dá é que deva ser considerada. O próprio Lacan parece assinalar para esse fato quando explicita que confeccionou tal esquema com o objetivo principal de orientar por quais modalidades de causa o psicanalista deve evitar sua atuação, e não necessariamente que tal esquema seja generalizável trans-historicamente.

Digamos que o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo, o que é propriamente o objeto do sacrifício. Sua demanda é submetida ao desejo suposto de um Deus que, por conseguinte, é preciso seduzir. O jogo do amor entra por aí. O religioso, desse modo, instala a verdade num status de culpa (Lacan, 1965/1998c, p. 887).

O status de culpa mencionado ganha proporções ainda mais dramáticas para o sujeito uma vez que o saber remetido pela religião possui, como expomos, uma relação com a causa final.

Quer dizer, o caráter de “fins escatológicos” presente nas construções morais da religião e em sua doutrina teológica produz na lógica do sacrifício e da culpa uma dinâmica muitas vezes radical. Pois o sujeito, ao ser movido pela causa precisa abrir mão da possibilidade de apreender o saber que fundamenta o sentido de suas relações a partir do plano sensorial e de suas experiências. O que nos leva, então, ao estabelecimento de uma *certeza* transcendental que não cabe confirmação ou negação frente aos fatos da realidade. (Kyrillos Neto & Drawin, 2009). Uma certeza essa que além de resguardada do confronto com outros saberes, interpreta os signos a sua volta a partir do referente que ocupa o lugar de causa. Em outras palavras, o mundo e seus diversos signos tornam-se confirmações ou provações da vontade de Deus (ou daquilo que se creia), dependendo da maneira de como se integra tais signos em relação à causa. E podemos imaginar que os possíveis questionamentos dirigidos a um saber tomado nessa dimensão não sejam recebidos, as vezes, de forma tão amistosa, ou facilmente elaborados.<sup>32</sup> A dinâmica que daí deriva, enfim, é a mobilização do desejo do sujeito delegada aos ditames últimos estabelecidos por aquilo que se crê (Lacan, 1965/1998).

Vale comentarmos brevemente um curioso apontamento feito por Toldy e Marques (2016) ao analisarem o engajamento político promovido pelo envolvimento religioso em fundamentalismos contemporâneos. Tomando como exemplo o caso de jihadistas europeus convertidos e cooptados por grupos como ISIS ou Al-queda, os autores buscam refletir sobre a motivação religiosa em atos de violência.<sup>33</sup> Em sua análise,

---

<sup>32</sup> Que a clínica psicanalítica, uma ciência que opere em sua prática o não saber, tenha algo a dizer sobre essa dinâmica é o que apontam Kyrillos Neto e Drawin (2019, p. 11-12). Em suas palavras: “Em se tratando de neuróticos, esta certeza motivada pela crença vai resistir a todos os desmentidos apresentados pela vida. Esta afirmação abona a assertiva lacaniana de que a interpretação não deve alimentar o sintoma do sentido. Quanto ao sentido, a igreja se incumbem de velá-lo (Lacan, 1974/2002). [...] Para o psicanalista, a certeza do ato de fé se dá na substituição dos signos de uma presença no lugar onde a práxis clínica pretende instalar um objeto cuja única consistência é a lógica.”

<sup>33</sup> Os autores alertam, e vale ressaltar, o cuidado necessário de apontar que as manifestações de violência ligadas a religião merecem um devido esmiuçamento histórico, levando em conta, como no caso, a

ao comentar sobre os atos de suicídio “em nome de...” uma frase parece nos mostrar bem o que Lacan apontava como sendo um engajamento ligado a causa final: “nestas conversões não é a ‘morte sem sentido’ que se afigura como fim inexorável, mas a morte como forma última, ou única, de sentido” (Toldy & Marques, 2016).

Ainda, vale pontuarmos que não se trata apenas de uma dinâmica limitada ao terreno da subjetividade individual. Não são poucos os exemplos ao longo da história em que encontramos mobilizações de grupos semelhantes ao processo relatado. Apenas para citar um deles, e que consideramos bastante expressivo, tomemos o caso dos movimentos Milenaristas durante a baixa idade média (em especial séculos XII e XIII). Resumidamente, em meio a um contexto de crescimento da economia monetária, fortalecimento das relações feudais e enfraquecimento dos chamados bens comuns dos quais dispunham o campesinato (Federici, 2017), despontam, em diferentes lugares da Europa, movimentos de rebelião organizados a partir de figuras messiânicas e profecias apocalípticas. Tais mobilizações se davam de maneira muitas vezes espontânea, a partir de um acontecimento extraordinário específico ou de líderes carismáticos, que propunham não somente resistência às investidas do poder feudal como uma promessa de renovação do mundo.

O papel da religiosidade é o que ganha destaque, uma vez que tal renovação derivava de anúncios do apocalipse e da proximidade do Juízo Final: “não como visões de um futuro mais ou menos distante a ser esperado, mas como acontecimentos iminentes nos quais muitos dos que estavam vivos naquele momento podiam ser participantes ativos” (Hilton, 1973, p. 223). As semelhanças com aquilo que descrevemos sobre o engajamento do sujeito em uma causa final, no plano subjetivo, talvez não estejam tão distantes da forma como se deu o estabelecimento dos movimentos milenares ao redor de uma luta por transformação radical, tendo como ponto de referência de suas ações a verdade da profecia religiosa a respeito do fim último.<sup>34</sup>

É fundamental ressaltarmos, contudo, que a dinâmica descrita envolvendo a religião como causa final não pode ser generalizada para todo e qualquer tipo de

---

complexidade do islamismo em suas diversas leituras e diferentes construções sociais, assim como o fato de que em outros contextos políticos a situação se inverte, e os atores e alvos da violência se localizam de outro modo.

<sup>34</sup> Que os movimentos Milenaristas tenham se dado em um período de fragilização dos laços sociais em detrimento da concentração de poder econômica feudal (Federici, 2017), e que sua forma seja frequentemente comparada a outros movimentos de massas em contextos distintos – como o caso de Canudos, por exemplo (Negrão, 2009) – não nos deve escapar de vista. Abordaremos, contudo, tal ponto ao tratarmos das mudanças na organização social no capítulo 2.

envolvimento religioso. Lacan mesmo pontua isso ao afirmar que sua definição é mais condizente com a particularidade da tradição judaico-cristã, e ao mencionar que possivelmente o budismo estabelece uma relação bastante distinta entre sujeito, saber e verdade (Lacan, 1965/1998c). Adicionamos ainda que há diferentes tipos de envolvimento mesmo no interior da tradição cristã, variável de acordo com distintos contextos históricos. Ainda assim, vemos pertinência em tal formulação para algo que, mesmo não sendo completamente generalizável, aponta para uma modalidade de discurso no qual a religião, por constituir uma cosmovisão explicativa potente em sua significação de tantos elementos, em tantos ordenamentos sociais diferentes, é um terreno privilegiado para o tratamento da verdade como causa final.

Seria proveitoso, nesse sentido, examinarmos em que medida esse tipo de envolvimento religioso constitui uma forma própria de relação do sujeito com a crença. Afinal, a descrição da refração da causa final se trata mais de um modo de relacionamento com a verdade do que da tipificação de conteúdos pré-determinados para que ela ocorra. Dessa forma, voltarmos nossa atenção para algumas particularidades de como a psicanálise trabalha a questão da crença pode nos ser útil para que avancemos um pouco mais.

### *1.2.2 O fio do rosário*

O primeiro passo para tratarmos a categoria da crença sob termos psicanalíticos é separarmos com cuidado a dupla dimensão que ela envolve. Não por acaso, essa dupla dimensão contém, precisamente, a distinção exposta entre o saber e a verdade. Existe, pois, um aspecto da crença que se refere à esquemas de pensamento pré-estabelecidos historicamente. Essas construções de saber, associadas comumente à sistemas religiosos, são a base de conteúdo que constituem aquilo denominado por Freud de *visões de mundo*. Basicamente, um determinado campo referencial de explicações e interpretações sobre os fenômenos do mundo e sobre o próprio sujeito que com eles se relaciona. O que Freud já havia ressaltado (2010/1933), é que não só a religião é capaz de fornecer um conhecimento que sirva como *Weltaunchung*<sup>35</sup>, mas que também outros campos do saber o fazem, ainda que de maneira distinta. Podemos apontar a partir de tal dado, portanto,

---

<sup>35</sup> Sem correspondência literal na língua portuguesa, o sentido do termo se aproximaria à expressão *visão de mundo* (Freud, 2010/1933).

que para além da crença ser definida pela adoção feita pelo sujeito de um sistema de sentido sobre o mundo, existiria também uma forma específica pela qual tal saber se relaciona com o sujeito que nele crê. Pois, se o conteúdo da crença é intercambiável conforme diferentes contextos culturais, ou ainda, conforme o modo de apropriação singular que é realizado pelo sujeito, talvez seja possível esboçar uma dimensão que descreva os próprios *processos subjetivos do ato de crer*.

Nesse ponto, vale ressaltarmos novamente a afirmação de Lacan de que o psicanalista deve ser capaz de escutar a causa, e não somente os motivos. Pois se os motivos estão atrelados ao campo do saber, um dos pontos de referência da elipse do sujeito proposta por Lacan, a forma de seu movimento não está livre das determinações da causa. Em outras palavras, se o sujeito crê em algo, é possível que a própria forma com que se crê tenha a dizer também sobre a manifestação da crença em si. É nessa esteira que consideramos oportuno recorrer a uma esquematização realizada por Dunker (2004), propondo justamente uma fenomenologia da relação entre o sujeito e a crença.

Após estabelecer a diferenciação entre identificar os conteúdos metafísicos que balizam o conhecimento em que se crê, e a tentativa de apreensão de como a crença se dá na imanência das relações sociais, Dunker pergunta (2004, p. 5):

De que é feita a crença, se ela deve ser compreendida no quadro da racionalidade? Em alemão, há uma multiplicidade de termos e de conotações ligados ao acreditar. A expressão *glauben* (acreditar) contém: 1) a confiança em algo ou alguém, ou seja, uma suposição acerca do Outro; 2) a aceitação de algo como verdadeiro, vale dizer, um gesto subjetivo que tenha a verdade por causa; e 3) uma referência ao que é acreditado, o nome do objeto.

Tal multiplicidade das conotações que constituem a compreensão da crença<sup>36</sup> se relacionam mutuamente ao tomarmos como prisma a perspectiva psicanalítica. No que se refere ao ponto 1, a confiança em uma suposição acerca do Outro, ele denota dois pontos fundamentais debatidos anteriormente: a divisão de um sujeito que, não podendo se certificar nem da verdade sobre si (uma vez que é cindido) nem da verdade sobre o objeto (uma vez que possui uma inadequação fundamental que demanda mediação), tem na dúvida um elemento irreduzível de sua constituição. Consequentemente, sua relação com o saber que vem do Outro não poderia se dar de outra forma se não sobre os termos de

---

<sup>36</sup> São extraídas por Dunker da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, uma vez que, como aponta o autor, o filósofo alemão teria sido quem se mais debruçou radicalmente a respeito da crença em sua imanência na sociedade.

confiança e suposição. O modo como tal confiança assume estatuto de verdadeiro não deriva internamente do conteúdo da suposição, mas, como afirma o ponto 2, demanda uma operação de um gesto subjetivo. Finalmente, o objeto da crença, posta no lugar de verdade, é referenciado por um nome, conforme o ponto 3.

O que amarra os três aspectos descritos é o fato de que eles constituem um *procedimento de crença*. A crença, nessa perspectiva, não se dá de maneira linear em que um determinado conteúdo imediatamente ganha o valor de verdade. Inclusive, se pensamos que a verdade nunca é acessada em sua totalidade para o sujeito tal qual concebido pela psicanálise (Iannini, 2013), nem é possível que seja dessa forma. Para que algo se constitua como crença há um processo de passagem da suposição para a referência a um nome tomado como verdadeiro. O gesto subjetivo que realiza essa passagem é explorado por um quarto ponto exposto por Dunker (2004), o fato de que a crença passa por um ato, *um ato de fé*. Em outras palavras, é necessário um movimento de compromisso a ser realizado pelo sujeito para que se insira no laço que constitui a crença.

Uma interessante ilustração da particularidade desse ato de fé nos é dada por Žizek, ao discorrer sobre a diferença entre a crença como uma atribuição de sentido aos fenômenos e a crença como *ato de acreditar*:

Os antigos Judeus acreditavam em diversos deuses e espíritos, mas o que Jeová demandava deles era que sua fé se destinasse exclusivamente a Ele, para que respeitassem o pacto simbólico entre o povo Judeu e o Deus que os escolheu. Pode-se acreditar em fantasmas ainda que não se tenha fé, sem acreditar *neles* (pode-se considera-los perigosos e malignos, sem que isso derive um sentimento de filiação por parte de algum tipo de pacto ou compromisso; e, de um modo mais complexo porém não menos crucial, alguém pode *crer em (ter fé em) X* sem necessariamente acreditar em X (Žizek, 2001, p. 109, grifos do autor, tradução nossa).

O que Žizek parece apontar com seu exemplo é que a crença não reside exatamente na convicção isolada e psicológica de um indivíduo, mas que ela se realiza na medida em o sujeito participa de um pacto simbólico através de um ato de fé. Trocando em miúdos, essa dinâmica traduz com precisão um aspecto central na elaboração do conceito de Outro em Lacan, como um campo que exerce sua ação na realidade não na medida em que os sujeitos acreditam em seu conteúdo, mas na medida em que se inserem no seu interior por um pacto simbólico compartilhado pelos demais sujeitos. Em última

instância, trata-se de um “ordenamento virtual, uma ficção fragmentada; não precisamos acreditar nela para que creiamos nela”<sup>37</sup> (Zizek, 2001, pp. 109-110).

É essa particularidade da crença, inclusive, que permite ao filósofo esloveno elaborar o conceito de *sujeito interpassivo* (Zizek, 1998; 2010). Se o que define a crença não é exatamente uma convicção psicológica introspectiva, mas sim a forma como o sujeito se posiciona diante um compromisso; com algo posto no estatuto de verdade, é plenamente possível que uma crença ganhe força sem que ninguém necessariamente acredite em seu conteúdo. Basta apenas pressupor a existência de um outro que acredite, ou mesmo que alguma figura mitológica acredite, e o pacto simbólico que operacionaliza a crença já está firmado. Nessa modalidade, o ato de crer se encontra na crença de que alguém, ou mesmo algo<sup>38</sup>, já se desempenha tal tarefa por si próprio.

Para resumir, o que coloca em funcionamento a crença não são necessariamente sujeitos crentes, mas o “Sujeito suposto crêr”, essa impessoalidade que reside no pacto comum onde as relações sociais se desenvolvem<sup>39</sup>. Tal elaboração é o que permite ao filósofo articular reflexões sobre o cristianismo com a política, pensando nas formas de atuação da ideologia no sujeito e suas possibilidades de ruptura (Laureano, 2015). Zizek afirma inclusive – assim como Dunker (2004) – que o distanciamento envolvido na impessoalidade desse ato de fé seria a principal característica da crença e, conseqüentemente, da ideologia no contemporâneo<sup>40</sup>, uma elaboração bastante útil na análise dos pontos de contato entre religião e política. Contudo, vale ressaltar, tal fato não se contradiz com a possibilidade de que existam sujeitos que de fato acreditem no conteúdo de suas crenças. E não somente no âmbito religioso, mas em todos os campos do saber.

O que não devemos perder de vista é que, em ambos os casos, o que está em jogo é uma inserção do sujeito em um compromisso que coloca em operação o procedimento descrito por Dunker: a passagem de uma suposição ao estatuto de verdade como causa.

---

<sup>37</sup> No original em inglês, há um jogo de linguagem com a oposição entre “*belive in it*” e “*belive it*”, denotando que o ponto central não é o que está dentro – o conteúdo – do Outro, mas o próprio Outro como estrutura em si.

<sup>38</sup> O exemplo dado nesse caso são os procedimentos ritualísticos que objetivamente realizam o ato de fé, ainda que nenhum dos envolvidos acredite propriamente em suas premissas ou efeitos.

<sup>39</sup> Outra curiosa anedota de tal impessoalidade da crença. Niels Bohr, um cientista cético que mantinha um amuleto destinado a trazer boa sorte em seu domicílio: “Vendo uma ferradura sobre a porta da casa de Bohr, um visitante surpreso observou que não acreditava na superstição de que isso dava sorte. Bohr retrucou: ‘Eu também não; pus a ferradura aí porque me contaram que isso funciona, mesmo que a gente não acredite!’” (Zizek, 2010, pp. 41-42).

<sup>40</sup> Afirmação essa que se relaciona com o diagnóstico de uma generalização da racionalidade cínica em nosso contemporâneo (Zizek, 1998; Dunker, 2004; Safatle, 2008).

Verdade como causa pois, vale ressaltar novamente, ela ocupa justamente o local responsável por movimentar a estrutura dos elementos que a ela se encadeiam. Se quisermos propor uma metáfora religiosa, podemos pensar o seguinte: o fundamental para que Deus provoque efeitos *verdadeiros* nos sujeitos não é que uma sociedade seja inteiramente crente em sua existência, mas que seu ordenamento se dê conforme o fio de um rosário. Uma vez que os sujeitos se insiram em um pacto simbólico que toma Deus como verdade, não é necessário que ninguém reze o terço. Os próprios sujeitos *são* os nós do terço que sustentam a fé.<sup>41</sup>

Isso tudo nos ajuda a refletir sobre a complexidade da religião quando levamos em conta seu aspecto social. Pois, se a crença é uma operação que envolve a forma das relações sociais estabelecidas pelos sujeitos, o envolvimento religioso como discurso da causa final não se refere a um posicionamento introspectivo de um único indivíduo, mas sim a uma específica forma de laço. E quais seriam as implicações disso?

Para nossos objetivos, gostaríamos de ressaltar, acima de tudo, que o tipo de engajamento que produz a crença, seja ela de caráter teológico ou não, pressupõe tanto um posicionar-se do sujeito quanto um ordenamento pré-existente que sustente essa posição. Em outras palavras, a crença envolve um laço do sujeito com as relações estabelecidas com os demais indivíduos e elementos do campo social. Seja a partir de uma filiação direta, no caso de acreditar e crer em determinados conteúdos, ou a partir de um distanciamento, acreditando que “*se acredita*”, o que está em jogo é o modo como nos encaixamos em certa organização pré-determinada de posições em referência a algo tomado como verdade enquanto causa (o famigerado pacto simbólico). Essa impessoalidade implicada no “*se acredita*”<sup>42</sup> deve ser levada em conta quando nos propomos a investigar um movimento de massas sem realizar uma psicologização dos indivíduos nela envolvidos.

É patente por exemplo que, apesar da disseminação exaustiva a respeito da existência das bruxas e de seus malefícios por parte das instituições religiosas a partir do fim da alta idade média (principalmente séculos XV e XVI), não era incomum que a motivação de indivíduos envolvidos em denúncias e acusações tivesse um certo distanciamento do que poderíamos imaginar ser a crença *de fato* em bruxas. Disputa por

---

<sup>41</sup> Do mesmo modo, seguindo Zizek (1996), não é necessário que ninguém acredite na chamada equivalência fetichista da mercadoria, uma vez que as próprias relações sociais agem como tal.

<sup>42</sup> Que, se quisermos nos aproximar da sociologia, postula uma construção social da realidade dotada de certa autonomia (Luhman,), ou de uma abstração real que afeta o ordenamento das relações (Son-rethel).

terras, inimizade entre grupos, intimidações do santo ofício, controle da natalidade, o reposicionamento da mulher na divisão de trabalho, entre outros elementos na reorganização social de um certo período da história europeia (Ginzburg, 2006; Federici, 2017) faziam parte do pacto sobre o qual girava a crença na bruxa.<sup>43</sup> De modo que, ainda que possamos considerar que existam os que acreditem de fato, é frente a todo o ordenamento da crença que o sujeito é levado a se posicionar.

O que nos abre a oportunidade de um último exemplo bastante ilustrativo. Thomas Hobbes, o notório teórico político que, entre outras coisas, é reconhecido por seu materialismo particular na concepção humana em oposição ao teísmo cartesiano, se posiciona a respeito da caça às bruxas da seguinte maneira:

[...] no que se refere às feiticeiras, não penso que sua feitiçaria seja algum poder verdadeiro; mas contudo elas são justamente punidas, pela falsa crença que possuem, acrescentada ao seu objetivo de a praticarem se puderem, estando sua atividade mais próxima de uma nova religião do que de uma arte ou uma ciência. (Hobbes, 1974/1651 p. 18).

Que o autor do *Leviatã*, um materialista defensor do Estado, baseie seu julgamento a favor do justo castigo das bruxas baseado *na suposição de que algum outro crê* nos diz muito sobre o que estamos a debater. Pois a crença em seu âmbito social, esse é o ponto que queríamos chegar, carrega consigo o tipo de vínculo estabelecido entre os sujeitos e a impessoalidade que ordena suas relações. Se quisermos, *a eficácia da função que o Totem desempenha como vínculo para os membros do grupo transcende a crença em seus atributos*. Aqui, a religião e a crença demonstram sua interseção imanente à política, fato que não passa despercebido ao autor (Hobbes, 1974/1651). Basta lembrarmos que parte substancial de sua obra trata justamente da articulação entre o poder civil e o eclesiástico.

Curiosamente, na sequência do parágrafo, o filósofo justifica-se afirmando que “Se desaparecesse esse temor supersticioso dos espíritos [...] os homens estariam muito mais preparados do que agora para a obediência civil” (Hobbes, 1974/1651, p. 18). Trata-se, então, de uma filiação ao pacto simbólico da crença às bruxas – defendendo sua caça – ao mesmo tempo em que se distancia do acreditar em si, a ponto de propor que tais superstições sejam eliminadas. O que parece faltar na equação é justamente o ponto em que é a própria estrutura de relações de poder implicadas em produzir a caça às bruxas

---

<sup>43</sup> Como bem ilustrado pelo ditado argentino: “Yo no creo en las brujas, pero que las hay, las hay”

que sustenta a crença em sua existência (Federici, 2017). Pois, poderíamos nos perguntar se essas superstições a serem eliminadas não incluem aquelas dos inquisidores que às perseguem. Hobbes parece propor, nesse sentido, que se reze a missa para que se converta os crentes em ateus. Obviamente não é nada disso.<sup>44</sup> A questão central, como bem nota Federici (2017)<sup>45</sup>, se concentra em como a *crença* em jogo articula os elementos nela amarrados – estado, clero, camponeses, etc. Nessa linha, Hobbes, ao se filiar em apoio à caça às bruxas, posiciona-se fundamentalmente em relação às ações e consequências do Leviatã que a promove.

Se consideramos, portanto, que a religião e a crença são capazes de produzir uma dinâmica social que independe do acreditar psicológico dos sujeitos envolvidos – ou no mínimo seja dotada de certa autonomia –, podemos expandir nossas colocações feitas anteriormente a respeito do envolvimento com um saber que propõe a causa final. Retomando o exemplo do Milenarismo, seria possível conceber uma organização de sujeitos filiados à um fim escatológico, sem que necessariamente todos *acreditem* em suas proposições e visão de mundo. Bastaria o distanciamento, próprio de uma crença impessoal, para que as engrenagens de uma dinâmica movida pela causa final fossem postas em marcha. Finalmente, o que buscamos fundamentar é que esse tipo de envolvimento próprio dos sujeitos em torno de uma causa final, da inserção em um pacto simbólico que direciona suas coordenadas para um determinado fim último em nome de algo, é possivelmente condizente com certas formas de envolvimento político.

### 1.2.3 O triunfo

A elaboração da religião como um discurso sobre a causa final e a estrutura simbólica de crença que daí decorre serão elementos fundamentais em nossa análise sobre a política fascista, o que nos levará a retomar algumas de suas características mais adiante.

---

<sup>44</sup> A aparente contradição se esclarece quando tomamos a diferenciação de Hobbes entre superstição e religião: “O medo dos poderes invisíveis, inventados pelo espírito ou imaginados a partir de relatos publicamente permitidos, chama-se religião; quando esses não são permitidos, chama-se superstição.” (Hobbes, 1975/1651, p. 39-40). O que definiria o caráter da crença para a análise do autor, então, é sua relação com a institucionalidade e a lei, e não necessariamente seu conteúdo. A preocupação, de fato, não reside em acreditar em espíritos, mas acreditar sem que seja publicamente permitido. Uma questão de obediência civil.

<sup>45</sup> “Hobbes estava bem assessorado. As fogueiras nas quais as bruxas e outros praticantes da maga morreram, e as câmaras em que se executavam suas torturas, foram um laboratório onde tomou forma e sentido a disciplina social, e onde muitos conhecimentos sobre o corpo foram adquiridos.” (Federici, 2017, p. 261-262)

Por ora, é importante nos perguntarmos de que maneira é possível pensar nos pontos de contato entre política e religião, e por que a religião parece ser dotada de tanta força ao atuar nesse campo. O que nos abre espaço para a exposição de algumas considerações de Lacan (2005/1974) contra as prospecções do avanço científico e técnico sobre a predominância do pensamento religioso – a famosa tese do desencantamento do mundo (Weber, 2004).

Em 1974, o psicanalista francês participou de uma entrevista coletiva com alguns jornalistas italianos realizada no Centro Cultural Francês de Roma. Ao longo das perguntas, um dos entrevistadores indaga Lacan a respeito de uma declaração feita recentemente – em um congresso na mesma cidade – na qual afirmava que, se a religião triunfasse, seria porque a psicanálise teria fracassado. Partindo desse contexto, o jornalista pergunta: *o senhor está convencido de que a religião triunfará?* Ao que Lacan (2006/1974, p. 65) responde:

Sim. Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião. [...] Falei há pouco do real. O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. [...] Eles gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. Vão precisar dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência. E, no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais.

É possível observar nesse trecho que Lacan situa em um local preciso a fonte de poder que fará a religião triunfar: o real. Por ser uma “fonte inesgotável” de sentido, prestes a apaziguar o encontro com o mal-estar de um impasse insolúvel, a religião, para o autor, seguirá triunfante frente ao avanço da ciência. Lembremos do momento em que não é possível derivar o estatuto do que é ou não verdadeiro no projeto científico de Descartes. Quem surge, então, é a vontade de Deus, garantindo sentido a uma simples equação como  $2+2=4$ . Esse exemplo é, de certa forma, paradigmático no modo como as formalizações científicas, por mais abrangente que sejam, encontram um ponto de impasse, ou precisam deixar de fora certo elemento para que a apreensão lógica funcione. É sobre esse real que permanece obscuro que repousa a força da religião. Por isso, mesmo com os avanços significativos em diversas áreas da ciência, seja em matéria de explicação

dos fenômenos naturais ou da melhoria das condições de vida e apaziguamento do sofrimento, enquanto houver buracos a religião estará lá para preenche-los.

Já que falamos de impasses reais, há um em particular que parece demonstrar ao longo de história a importância da religião para os homens em sociedade. Aqui, recorreremos as elaborações de Dany Robert-Dufour (2000) que em seu *Os mistérios da Trindade*, situa a necessidade de representação da morte como elemento chave da construção do laço social e subjetivo.

De modo sintético, a tese do filósofo francês propõe que é necessária uma estrutura constituída de três elementos para que se formem as bases do sujeito e da sociabilidade. Esses três elementos, de acordo com Dufour (2000), podem ser traduzidos ou articulados segundo diferentes perspectivas<sup>46</sup>. Entretanto, todas as suas diferentes manifestações poderiam ser reduzidas nas três formas de pronome naturais da linguagem: eu, tu e ele<sup>47</sup>. De modo que, para que se obtenha uma unidade mínima que forneça a estrutura em que o sujeito se constitui e se insere no social – uma coisa não ocorre sem a outra –, é necessário que os três elementos se articulem.

O que nos interessa particularmente em sua construção é a maneira como Dufour trabalha com o terceiro termo de sua ferramenta, o “ele”. Pois, em sua formulação, a inevitabilidade que um determinado “eu” tem, ao dirigir-se a um determinado “tu”, de fazer referência a um “ele” deriva da necessidade de representar a morte em nosso espaço simbólico:

A trindade é uma re-presentação da ausência - até sua forma extrema, a morte - na presença. Sem trindade, não há simbolização, não há grupamento social. O homem sempre foi trinitário porque sempre deveu constituir sua simbolicidade a partir da re-presentação da morte na vida. (Dufour, 2000, p. 155).

Para o filósofo, ter de lidar com a morte, seja a expectativa da própria, ou aquela de nossos antecessores, é um problema fundamental na construção de nosso espaço simbólico no mundo. Tão fundamental que, para que um sujeito se relacione com outro, é necessário limitar os espaços de presença e de ausência, criar um mecanismo que seja capaz de internalizar uma representação da ausência na própria relação entre os presentes. O termo “ele”, dessa forma, faz uma referência delimitativa entre vida e morte, presença

---

<sup>46</sup> Seus domínios privilegiados de análise na obra são a linguística, a antropologia, a teologia e a psicanálise.

<sup>47</sup> A fundamentação de Dufour para a postulação dos três pronomes como naturais e constituintes da experiência humana é extensa e recorre a diversas teorias e autores, em especial a linguística de Benveniste. Não sendo nosso objetivo aprofundá-la, apenas apresentamos introdutoriamente para a fundamentar a exposição.

e ausência. Em suas palavras (Dufour, 2000, p. 155): “‘Eu’, ‘tu’ e ‘ele’ representam o laço social mínimo, uma arqui-socialidade, para que dois estejam juntos, aqui, é preciso que um outro esteja ali, ausente”.

O “ele”, de Dufour, diz respeito a uma tentativa de amarração em nossa dimensão subjetiva e social do fato de que morremos. De que, queiramos ou não, para afirmar que estamos vivos, presentes, é necessária uma circunscrição do espaço em relação com aquilo que está ausente ou morto. Essa delimitação se dá, então, pela inclusão da morte em nosso sistema de representações. Inclusão da ausência em nosso sistema de representação possui um nome em psicanálise – fato que não passa despercebido ao autor: *castração*. Em suas palavras:

Esta Lei da re-presentação da morte na vida tem mil maneiras de se atualizar, mas ela é permanente; dela, e somente dela, saem as múltiplas jurisdições locais que regram, aqui e agora, a vida dos indivíduos em comum. Matando e comendo uma vítima, os homens, qualquer que seja a maneira pela qual se comportam e quaisquer que sejam as receitas de cozinha executadas, só fazem uma coisa: instalar, no campo mesmo de sua presença, a ausência. (Dufour, 2000, p. 160)

Para Dufour, portanto, as religiões se constituem e extraem sua força por serem, justamente, construções simbólicas e ordenações sociais que possibilitam solucionar uma tarefa imposta pela própria condição humana enquanto ser mortal. Desde as formas politeístas que tinham como ponto focal a função do sacrifício em sua organização simbólica, passando pelas formas monoteístas, todas demandam um mecanismo que dê conta de operacionalizar – não sem consequências – a morte e a ausência na constituição dos sujeitos e do laço social.<sup>48</sup> O que pretendemos, então, extrair dessas observações?

Seja pela necessidade de representação da ausência elaborada por Dufour (2000), ou pelo fornecimento de sentido aos impasses do real como trata Lacan (2006/1974) – e nos parece quase intuitiva uma relação direta entre os dois dados –, o fato que destacamos é que a religião parece desempenhar um papel fundamental na experiência do sujeito. Para além de sua eficácia no plano das regulações sociais e institucionais, é possível apontar que, se ela desempenha tais funções tão bem, talvez seja porque suas ferramentas

---

<sup>48</sup> Vale ressaltar, a forma religião não é exatamente uma forma fundamental no raciocínio de Dufour. Ela só o é na medida em que fornece o terreno para que a lógica trina se realize. O fundamental na operação é, portanto, a trindade em si: “O mito está morto. Deus está morto. Mas a trindade ainda nos ocupa: há quase um século, o triângulo edipiano está no horizonte de todo pensamento referente à identidade do sujeito e a questão do homem na língua é articulada a partir da estrutura trinitária das pessoas verbais. É, manifestamente, com a ajuda de esquemas não binários, mas unários e trinitários, que pensamos a questão do sujeito, nas suas dimensões intra e intersubjetivas.” (Dufour, 2000, p. 171).

digam respeito a problemas fundamentais da sociabilidade e do sujeito que nessa se constitui. Se a morte representa um impasse, ou se “impasse” representa a morte, seja qual for o caso, os sistemas religiosos e as implicações da crença parecem estar dispostos, a um tempo considerável ao longo da história, a lidar com a questão. E não só disposta como munida de ferramentas que talvez os saberes alternativos, como a ciência, aparentemente não possuam com tanta desenvoltura.

Já Freud (2010/1933) havia proposto que a morte, enquanto desafio muito distante a ser superado pela ciência, continuaria sendo um forte motivo de atração que moveria os sujeitos em direção ao amparo do sentimento religioso. Inclusive, em *O futuro de uma ilusão* (2014/1927), temos indícios que apontam para uma certa irredutibilidade da experiência do desamparo humano que dificilmente conseguiria se ver livre de “ilusões” para sustenta-la. Entretanto, ao considerar a religião precisamente uma ilusão – e seguindo a esteira de sua formação científica –, havia a perspectiva de que o avanço da ciência representaria a maturidade psíquica necessária para superar a necessidade das ilusões. A ambiguidade, ainda assim, não se dissipa no positivismo de Freud, e sem dúvida não passou batido a um de seus principais interlocutores – especialmente no tange a obra em questão.

De fato, quando olhamos de perto as considerações de Oskar Pfister<sup>49</sup> a respeito do modo como Freud elabora suas teses, poderíamos dizer que há uma antecipação da resposta lacaniana sobre o triunfo da religião, inclusive no que tange à sua relação com a ciência:

E será o patrimônio exclusivo da religião entre desejar e ser? Ou será que haveria na religião e na ciência, sim, até na arte e na moral, o recalçamento posterior do pensamento do desejo pelo pensamento real, e a mobilização do pensamento real pelo pensamento do desejo formariam o ideal, ao encontro do qual o desenvolvimento mental se dirige de modo ofegante, esperançoso e sempre de novo penosamente decepcionado? (Pfister, 2003, p. 26)

O que Pfister defende no trecho mencionado é que, primeiramente, os demais campos do saber como a ciência, a moral, a estética, não estão desprovidos do caráter fantasioso que media a relação entre o sujeito e o objeto. Em outras palavras, se Freud aponta que a religião é o desejo externalizado em ilusão, talvez esse processo, na medida

---

<sup>49</sup> Pastor luterano, psicanalista e correspondente de Freud por longa data (Gomez, 2000).

em que faz parte da própria constituição do aparelho psíquico na construção dos ideais, também possam estar presentes nas demais construções de conhecimento. Além disso, ressaltamos a provocação feita na parte final da pergunta a respeito da busca pelo conhecimento: *esperançoso e sempre de novo penosamente decepcionado*. O que parece estar em jogo é, justamente, a insistência de que há sempre algo inapreensível, ou, no mínimo, de difícil manejo no encaixe das tentativas do saber<sup>50</sup>. Em outro momento, quando Pfister (2003) ressalta aspectos positivos na religião, como a forma que pode ajudar os sujeitos em certas situações de sofrimento, é novamente a questão do desamparo e da esperança que surgem.

As ressalvas contidas em *A ilusão de um futuro* parecem condizer, enfim, com o diagnóstico de que talvez quem esteja verdadeiramente iludido é a ciência quando pensa tornar obsoletas para a humanidade suas ilusões.<sup>51</sup> Seja no âmbito das impossibilidades com as quais o conhecimento se depara, ou com aquelas ligadas ao campo do sofrimento do sujeito, até o momento de nosso trabalho, de fato, vemos a religião triunfando. Pois, nas palavras de Lacan: “a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona (Lacan, 2006/1974, p. 72)”. Esse é um ponto importante para nós. Pois, se é sobre o real, sobre os impasses, que a religião atua e a partir dele que advém seu triunfo, poderíamos pensar que ela também encontra espaços a serem preenchidos a partir das contradições e os impasses de determinada organização social. Daquilo que não funciona – ou, sob certa visão, que precisa não funcionar para que o todo permaneça coeso – na sociedade.

Primeiramente, se trata de apontar que, assim como a religião pode atribuir sentido e fornecer um saber de caráter último às contradições e impasses da ciência, como vemos no caso de Descartes ou em outros (Lacan, 1965/1998c), ela também possui uma eficácia potente em realizar a mesma operação para contradições e impasses dos modos de organização social. Vemos exemplos de tais operações nas análises realizadas por Freud: em *Totem e Tabu*, na construção de um arcabouço simbólico que de conta da identificação dos irmãos da ordem e da culpa sentida pelo assassinato do pai; em *Moisés e o Monoteísmo* na construção de um mito que concilie e integre as contradições da história do povo Judeu; em *Mal estar na civilização*, quando a religião aparece como

---

<sup>50</sup> Morte/ausência para Dufour (2000), desamparo para Freud (2010/1933), real para Lacan (2006/1974).

<sup>51</sup> Há um irônico comentário de Lacan (2006/1974, p. 61) sobre isso, e que toca na questão sobre a posição de Freud enquanto cientista: “Há uma coisa de que Freud não falou, porque era tabu para ele, a saber, a posição do cientista. É igualmente uma posição impossível, só que a ciência não faz ainda a menor ideia disso, e esta é sua oportunidade. Somente agora os cientistas começam a ter crises de angústia.”

compensação ilusória pela renúncia pulsional e interdições da civilização. Nos casos mencionados, as relações estabelecidas entre os membros de uma organização social, ou de um grupo de indivíduos no interior de uma sociedade, possuem pontos de tensão que, caso não houvesse uma amarração auxiliar que estabilizasse as normas de hierarquização, poderiam transformar-se em conflitos que coloquem a própria ordenação em risco.<sup>52</sup>

O que Freud parece notar é que não só a religião fornece uma sustentação simbólica à essas contradições, como a própria forma das relações no interior da sociedade ou do grupo determina o modo como a sustentação será feita. Usando a elaboração de Lacan, poderíamos propor que é a partir da causa material dos processos sociais (e por consequência, dos sujeitos) que a religião propõe um saber que refrata sua verdade como causa final. Talvez possamos, por esse caminho, retomar a afirmação de Freud norteadora de nossa investigação: “o seu poder repousa certamente em seu conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*), porém esta verdade não é material, mas sim histórica” (Freud, 1935/1999, p. 33). Se Freud pensa, como herdeiro da escola de Hemholtz, que a materialidade corresponde aos objetos da ciência da natureza, podemos considerar junto à Lacan que a história também possui uma materialidade específica das relações sociais. É o que o leva a afirmar que “a dimensão histórica, tal qual a presente no materialismo histórico, me parece estritamente conforme as exigências estruturais” (Lacan, 1968, p. 6).<sup>53</sup>

Desse modo, ao nos depararmos com um discurso religioso que trata de questões políticas, econômicas, ou de toda sorte de campos do social, talvez seja oportuno nos perguntamos, então, sob quais contradições e impasses tal discurso adquire sua força de sentido. Em outras palavras, o que não está funcionando para que a amarração religiosa venha suplementar com sua fonte inesgotável de sentido. No que se trata da presença da mobilização religiosa em discursos políticos, tal fato é assinalado também por Lacan (1969-1970/1992, p. 29) ao considerar o aspecto totalizante do sentido religioso:

Essa noção de totalidade é imanente ao político como tal. Essa noção é sempre usada na pregação dos partidos políticos para transmitir a ideia de satisfação e

---

<sup>52</sup> Lacan (1965/1998c, p. 891), aproveitando a oportunidade para uma certa “alfinetada”, nos dá um exemplo de tal fenômeno: “A simulação da Igreja católica, que se reproduz toda vez que a relação com a verdade como causa entra no social, é particularmente grotesca numa certa Internacional Psicanalítica, pela condição que impõe à comunicação.”

<sup>53</sup> Inclusive, ao elaborar a ideia de um sintoma social, propõe que a energética econômica freudiana seja substituída por uma economia política.

completude, ideia essa a que devemos nos opor, pois se perde a direção – isso faz a manutenção do discurso do senhor.<sup>54</sup>

Não deixa de causar estranhamento essa citação, uma vez que ela atribui a noção de totalidade ao “político como tal”. Estranhamento esse que aumenta ao contrastarmos com uma frase do mesmo autor, a de que “o inconsciente é a política”. Quando consideramos que o inconsciente compreende não só a manutenção do ordenamento social e do discurso do mestre, mas também sua subversão e transformação, fica difícil considerar a totalidade do discurso religioso como imanente ao político enquanto tal. Ainda assim, a ideia de que a mobilização de um saber que trate a verdade das contradições sociais no âmbito de uma causa final é de grande valia quando estudamos formas específicas de política. Isso inclui aquela de nosso objeto de estudo.

Nossa tese é de que há no fascismo um tipo de mobilização semelhante em diversos aspectos. O caráter escatológico, a construção de mitos, a mobilização sacrificial do desejo, e sobretudo a tentativa de manutenção de uma ordem social específica por meio da refratação da verdade de suas contradições materiais em uma causa final, são alguns dos aspectos que pretendemos articular em nosso trabalho afim de demonstrar como a religião – ou, no mínimo, formas semelhantes ao discurso religioso – se apresentam como uma amarração privilegiada para as contradições sob as quais se constituem a forma política fascista.

### 1.3 Secularização

Antes de voltarmos nosso foco às particularidades da relação entre religião e política no contemporâneo, consideramos importante abordar uma temática central sobre os pontos de tensão e articulação entre religião e estado. Trata-se do debate a respeito da secularização. A modernidade ocidental, a partir de determinado período, tem como uma de suas principais coordenadas de organização política o estabelecimento de uma nova relação com o poder das instituições religiosas. Tal relação implicaria, grosso modo, no

---

<sup>54</sup> Não é à toa que tal citação se localize no *Seminário 17*, em um período onde a questão política ganha maior presença nas exposições de Lacan por conta do contexto histórico envolvendo o maio de 68, e após o desenvolvimento de pontos chave de seu debate sobre a questão da verdade enquanto causa que serão mobilizados na sistematização da teoria dos discursos (referência do dicionário). Veremos alguns indícios, no capítulo 2, de como é possível que o tema da religião, por intermédio do conceito de causa, tenha influência em alguns aspectos da teorização lacaniana sobre a política em tal período.

recrudescimento da influência do poder religioso sobre as demais esferas sociais, especialmente das funções governamentais do estado.

A literatura a respeito da secularização é extensa e, apesar de aparentes consensos em determinados pontos, permeada de nuances e posições conflituosas. Nosso intuito aqui será, então, apresentar brevemente o desenvolvimento teórico de alguns dos principais autores que se debruçaram sobre o tema, especialmente, Charles Taylor (2010), Giacomo Marramao (1995) e Carl Schmitt (1992/2006). Como veremos, aparte as discordâncias entre diferentes perspectivas, uma constatação difícil de ser contestada é o fato de que, essa série de mudanças ocorridas durante a transição política rumo ao estado moderno é responsável por uma série de transformações na relação entre religião e política que tem seus reflexos presentes inclusive em nosso contemporâneo.

### *1.3.1 O “desencantar”*

O termo secularização, em sua origem histórica, remete a uma metáfora utilizada no campo jurídico durante o período da reforma protestante na Europa. Tratava-se da expropriação feita pela nobreza de bens materiais eclesiásticos. Tal processo culminaria, mais tarde, no decreto napoleônico de 1803, um marco na expropriação dos domínios religiosos (Marramao, 1995). A partir do século XIX, então, o termo secularização passa a ter uma dupla conotação. Não só o movimento concreto na sociedade europeia, onde as instituições religiosas tem seu poder político restringido, como também no campo ético e filosófico, o conceito passa a indicar uma transformação nos modos de relação estabelecidos entre os indivíduos e a religião.

Ambos os movimentos estão imbricados entre si, e não é por acaso que a reforma protestante seja tomada como um ponto chave na secularização. Um dos principais autores a rastrear tal relação é o sociólogo Max Weber, proponente da ideia de “desencantamento do mundo”. Ao realizar uma análise de como os preceitos teológicos e a prática religiosa protestante se relacionam com as coordenadas sociais mundanas na sociedade capitalista, Weber constatou um redirecionamento fundamental não só na forma de articulação institucional, mas também na relação dos homens com o exercício de sua fé em relação ao mundo.

Resumidamente, a partir da reforma protestante, a prioridade do “Outro mundo” e a busca pela redenção do pecado a partir de meios transcendentais abrem espaço para a confirmação de uma salvação predestinada a partir de ações e sinais intramundanos

(Weber, 1904/2004). Em outras palavras, temos um deslocamento da prioridade da instituição para o indivíduo, e do transcendente para o mundano. A contestação de Lutero (1520/1989) em seu Tratado da Liberdade Cristã, onde critica a posição assumida pela igreja como legisladora da fé, e afirmava que as contas a serem prestadas pelo fiel a respeito de suas boas obras deveriam ser encaminhadas diretamente a Deus, já nos informa alguns dos desencadeadores da secularização: a contestação da autoridade unívoca da instituição hegemônica na interpretação da palavra, uma relação mais individualizada entre o sujeito, Deus, e a prática de sua crença no mundo.

Essa mudança nas coordenadas da fé seriam a sustentação para, já no Calvinismo, a construção de uma ética que coadunasse com os princípios e demandas da sociedade capitalista (Weber, 1904/2004). Isso porque os determinantes éticos, antes marcados pelo ascetismo, agora se realizam e se insinuam por meio de determinantes terrenos. O trabalho, o acúmulo de bens, o indivíduo bem sucedido em seus empreendimentos, tornam-se categorias morais centrais para o homem e o funcionamento econômico do mundo entra como um elemento teológico ligado à salvação.

Essa espécie de enfraquecimento do “Outro mundo”, descrito por Weber, é colocado como um dos elementos chave da secularização. Junto ao fortalecimento de correntes de pensamento como o iluminismo, com o desenvolvimento da ciência moderna, a reconfiguração das formas de governo, o fato é que novas categorias passam a ocupar a centralidade do campo social. Categorias essas que, ainda aquelas que não são antagônicas em um primeiro momento, acabam por empreenderem disputas pelo espaço ocupado pela religião e suas instituições na sociedade. Nesse sentido, o trabalho de Weber constituiu-se como uma das bases para os estudiosos da secularização.

Em meio as diferentes interpretações, uma das que mais se destacaram entre os sociólogos, já no século XX pós guerra, foi a identificação da secularização com um processo que promoveria o gradual abandono da religião e, conseqüentemente, seu desaparecimento. Um dos principais autores nessa perspectiva é Peter Berger que, em parte de sua obra sobre sociologia da religião<sup>55</sup> define secularização da seguinte forma: a modernidade produziu uma série de discursos e tecnologias que se constituem em uma cosmovisão imanente. A eficácia prática desses discursos, sobretudo o científico, progressivamente acumula força nos espaços sociais, de forma a substituir o discurso

---

<sup>55</sup> Dizemos em parte pois, como veremos, sua análise transforma radicalmente ao longo de sua produção.

religioso. Desse modo, a modernidade levaria, necessariamente, para Berger (1985; 2017) a um declínio da religião.

De fato, ao pensarmos comparativamente em relação ao espaço ocupado pelo discurso religioso antes da modernidade e após seu advento, há um claro recrudescimento de sua preponderância na sociedade. Fato esse que levou uma geração de pensadores a apostar no fim da religião. Inclui-se aqui, como mencionamos anteriormente, Freud, ao menos parte de sua obra. A ideia, entretanto, de que esse seria um declínio progressivo e que haveria uma substituição do discurso religioso pelo científico dificilmente conseguiu ser sustentada. O próprio Berger, ao longo de seu trabalho, reformulou seu entendimento sobre o tema, trocando o paradigma de uma substituição e declínio para um pluralismo moderno<sup>56</sup>. Nessa perspectiva, a modernidade promoveria uma multiplicidade dos discursos religiosos entre si e também entre discursos religiosos e seculares. Isso porque, a parte o distanciamento institucional da religião como referência central, o envolvimento religioso, ao longo do século XX, deu contínuas provas de sua relevância e força (Taylor, 2010).

Uma vez então que não seria simplesmente um declínio e substituição da religião, mas sim de uma nova articulação de seu discurso com os paradigmas modernos, a questão pode ser recolocada da seguinte forma: quais mudanças a modernidade trouxe para o lugar da religião na sociedade? e como as formas de envolvimento religioso são impactadas por essas mudanças? Nesse sentido, Charles Taylor (2010; 2019) elabora uma série de possíveis desdobramentos para pensarmos a secularização. Especialmente em seu, *A Era Secular*, o filósofo expõe o que seriam os principais pontos de reconfiguração tanto na relação objetiva e subjetiva entre indivíduo e religião a partir da modernidade.

Alguns tópicos centrais nos interessam particularmente em sua exposição. O primeiro se trata do que o autor conceitua como pontos de cravagem. Taylor (2010) descreve que nas sociedades antigas e medievais predominava uma ligação íntima entre a igreja – ou a ordenação religiosa hegemônica – e o sentimento de pertença comunitária. Quer dizer, o exercício coletivo da fé, seus ritos e as designações práticas da moral religiosa atuavam como um tecido sob o qual os demais elementos do social encontravam seus lugares. A ordem hierárquica derivava e se legitimava a partir da referência ao

---

<sup>56</sup> “A teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma. Este novo paradigma deve basear-se nas muitas implicações do fenômeno do pluralismo”. (Berger, 2017, p. 9).

divino. Esses eram os pontos de cravagem hegemônicos, áreas onde o sujeito estava instalado com referências imediatas ao religioso.

O que o autor (Taylor, 2010) descreve então como um resultado dos processos da modernidade não é necessariamente uma simples substituição do referencial, mas uma mudança na relação com o mesmo. Isso porque a concepção moral da sociedade moderna se constituirá a partir de uma ideia da associação de indivíduos, sejam quais forem seus diferentes modos formais conforme as épocas como o contrato social, o utilitarismo econômico, etc. Mas o fundamental é justamente que, no mundo moderno, aspectos que eram determinantes na vida coletiva – especialmente a religião – se recolhem agora à esfera particular, havendo uma distinção entre a vida moral privada, e a vida pública. A coesão entre indivíduos enquanto ponto central da organização social, dessa forma, traz uma distinta racionalização para o que será politicamente legitimado ou não. O que a modernidade produziria, então, é um recolhimento do ponto de cravagem religioso, da esfera coletiva social, para o âmbito interno individual. Paralelamente, a racionalização do mundo secular orientada pela busca de legitimação científica irá paulatinamente se expandindo nos espaços da civilização.

Seguindo nessa mesma linha, Marramao (1995) assevera que tal racionalização encontra um propulsor e caminha lado a lado aos processos de globalização: depois da economia, são os mundos da política e da cultura os racionalizados. Assim, a racionalização constitutiva da moderna sociedade irá significar a fratura com qualquer forma orgânico-comunitária do social e sua reorganização como mundo administrado, aquele que não compreende a política fora dos parâmetros utilitários e burocráticos, que se tornou o modo formal do exercício do poder. Esse fato implica o enfraquecimento de valores tradicionais quando projetados em âmbito público como universais a favor de uma relativização individualista. Movimento que vêm desde a mencionada a ruptura do monopólio formal da interpretação, a qual vinha ocorrendo desde a Reforma Protestante.

O que temos então, resumidamente, nas óticas de Taylor e Marramao, seria um reposicionamento da religião em relação aos pontos referencias que ocupavam antes e depois da modernidade para o indivíduo e para a sociedade. Especialmente no que tange à sua relação com a legitimação da ordem, do exercício de poder, e como reguladora moral das práticas coletivas. E também no fato de que, tais coordenadas fornecidas por ela, passam, no mundo moderno, a ocupar uma posição particular na vida privada dos indivíduos.

Outro autor que se deteve sobre diversas nuances sobre a temática, e que gostaríamos de trabalhar algumas contribuições, é Bruno Latour. O antropólogo do moderno, ao examinar as formas de articulação de rede próprias de nosso tempo dá um destaque especial para o discurso religioso. Para Latour (2012), a religião desempenharia um importante papel de reguladora de proximidades o agregamento social.<sup>57</sup> Quer dizer, junto a outras formas de estabelecimento de rede, o discurso religioso, ainda considerando todo o impacto e rearranjo de sua localização referencial na sociedade moderna, segue sendo uma relevante forma de sociabilidade. Em suas palavras:

Quando acreditávamos ser modernos, podíamos nos contentar com os conjuntos da sociedade e da natureza. Mas hoje temos de rever nossa constituição e ampliar o repertório de vínculos e associações para além do que as explicações sociais oferecem. Por toda parte, ciência, religião, política, direito, economia, organizações etc. exibem fenômenos que temos de considerar novamente intrigantes, se quisermos entender os tipos de entidades com as quais os coletivos podem ser moldados no futuro (Latour, 2012, p. 353).

Podemos fazer uma aproximação do argumento de Latour a respeito da religião como agente fundadora de redes e reguladora de proximidades com aquilo destacado por Marramao (1995) como uma tentativa de reconstrução de relacionamentos orgânicos. Mais, Latour ainda se debruça, em outra ocasião, sobre a dificuldade envolvida na tarefa de circunscrever sob termos de sociologia e ciência moderna a especificidade do discurso religioso. Em seu *Júbilo, ou os tormentos do discurso religioso* (2020), o autor revela uma certa inadequação do discurso religioso nas formas discursivas próprias da modernidade. Tal especificidade revelaria, em certo sentido, uma fonte de potência da religião em se disponibilizar como alternativa de engajamento aos sujeitos. Tese essa que encontraremos ressonância ao observar a maneira como o crescimento evangélico se deu em nosso caso de estudo.

### 1.3.2 As entrelinhas

---

<sup>57</sup> A religião não precisa ser “justificada” pelas forças sociais, uma vez que, por sua própria definição - na verdade, por seu próprio nome liga entidades que não fazem parte da ordem social. Desde os tempos de Antígona, todos sabem o que significa ser motivado por ordens divinas inacessíveis a políticos como Creonte (Latour, 2012, p. 25-26).

Outro ponto que merece destaque para nosso trabalho a respeito da secularização: é difícil precisar até que ponto podemos dizer que as categorias modernas de ordenação da sociedade seriam de fato distintas daquelas da religião. E se essa separação descrita entre estado moderno e instituições religiosas não possui suas tensões e aspectos contraditórios. Na verdade, há um longo debate sobre em que medida podemos dizer, de fato, que os modelos das instituições seculares, principalmente o Estado, são distintos das formas de organização religiosas.

Já mencionamos anteriormente o modo como aspectos teológicos permanecem no interior, por exemplo, da filosofia cartesiana, marco cultural das bases científicas do pensamento moderno. A presença de Deus em seu edifício metafísico, contudo, é insuficiente para representar a complexidade da posição da religião nas entrelinhas do discurso secular. Na verdade, a tradição iluminista que acompanha o desenvolvimento das formas e pensamentos sociais modernos carrega consigo, de modos particulares conforme cada contexto, traços e marcas de um discurso religioso.

Talvez uma janela propícia para observarmos tal influência seja no modo como, a partir dos discursos de legitimação científica para a constituição das práticas psiquiátricas e da psicologia moderna, a concepção de normalidade acaba se emaranhando à moral religiosa. Michel Foucault foi quem rastreou tal percurso na França, em seu *História da Loucura*, no qual aponta, por exemplo, como a noção de pecado, sacrilégio e sagrado, presente nos discursos teológicos europeus pré-modernos, estavam intimamente ligadas aos discursos correccionais no período das grandes interações. Nas palavras do autor:

O sistema de repressão com o qual se sanciona esse ato libera-o de qualquer significação profanadora e, definindo-o como conduta moral, o conduzirá progressivamente para os limites de uma psicologia. Pois sem dúvida pertence à cultura ocidental, em sua evolução nos três últimos séculos, o fato de haver fundado uma ciência do homem baseado na moralização daquilo que para ela, outrora, tinha sido sagrado (Foucault, 2019/1972, p. 95).

Ainda que o trabalho de Foucault se concentre nas particularidades do contexto francês, o processo descrito possui certos pontos de generalidade quando tratamos da história no ocidente.

Já no século XX, é patente, por exemplo, a inserção da ética católica no campo da saúde mental em Portugal (Marques, 2011b). A inserção da igreja católica nas discussões psiquiátricas e psicanalíticas demonstram como os tópicos em saúde mental eram tratados sob perspectiva “simultaneamente teológico e científico” (p. 139). Aqui temos, para além

de uma influência subterrânea pelas vias do contexto cultural religioso de um determinado momento, a inserção direta dos atores sociais clericais nos debates envolvendo discursos seculares. Importante lembrarmos também, seguindo tal esteira, no importante papel que tiveram os padres e o pensamento católico no Brasil, sobretudo em Minas Gerais, na difusão da teoria psicanalítica (Santos & Kyrillos Neto, 2017). É notável, nesse caso, um esforço teórico para distanciar a centralidade do sexual nas ideias freudianas – tratadas como “exageros doutrinários”, em detrimento de uma interpretação bíblica de sua metapsicologia. Mais uma vez, o teológico imbricado no científico.<sup>58</sup> Tudo isso para frisar que há uma constante tensão, permeada de convergências e confrontos entre discursos seculares e religiosos. Mais que isso, muitas vezes uma penetração de princípios e perspectivas de um em outro.

Marques (2011a) também nos mostra como o conflito entre a psiquiatria anticlerical em Portugal e o poder eclesiástico, supostamente em um confronto da razão contra a crença, produziu ela própria uma forma de crença na figura do anti-jesuitismo.<sup>59</sup> Mais do que uma construção política no interior da nosologia psiquiátrica, tal evento revela as dificuldades de se depreender, na epistemologia positivista, uma delimitação clara e distinta a respeito do pensamento racional e da “crença irracional” (Marques, 2011).<sup>60</sup> A brecha existente na concepção traz consigo, então, a possibilidade de mobilizar

---

<sup>58</sup> “Dessa forma, a possibilidade de uma articulação com elementos do catolicismo parece ter sido a condição de leitura da psicanálise por parte de Pires. Como sabemos, essas leituras apresentam, normalmente, uma forte resistência aos elementos da sexualidade infantil, pilares da teoria psicanalítica (Santos & Kyrillos Neto, 2014). Não por acaso, levantamos a hipótese de que o autor, ao dizer que a psicanálise seria —uma verdadeira senha com que se abrem os sésamos mais cheios de misteriosos segredos, mas que para isso devem ser —escoimada dos exageros doutrinários (Silva, 2004, p.112), se refere às noções de sexualidade como os exageros da doutrina freudiana. Assim, acreditamos que, para Pires, apenas após serem escoimados tais exageros que a psicanálise se faria possível —tanto em sua articulação com o catolicismo quanto em sua proposta de aplicação do saber psicanalítico. Consideramos, assim, que a apropriação das ideias psicanalíticas por parte de Washington Pires nos aponta para um laço fundamental entre igreja católica e a psicanálise” (Santos & Kyrillos Neto, 2007, p. 92).

<sup>59</sup> “Na historiografia portuguesa, a psiquiatria anticlerical tem sido analisada como um produto, senão prova, da cegueira ideológica dos republicanos. Este grupo, que se reclamava da “ciência” e do “progresso”, era, pois, ele próprio movido por convicções irracionais. O anti-jesuitismo, em particular, é explicado do ponto de vista estrito da construção de um outro social. Fenómeno assim considerado como fundamentalmente identitário — sendo mesmo comparado ao anti-semitismo alemão e austríaco da mesma época — esta forma de anticlericalismo é, por conseguinte, reduzida à construção de um bode expiatório para as ‘impaciências sociais’ e ressentimento de um certo conjunto de indivíduos em luta pelo poder político” (Marques, 2011, p. 298). O autor mostra em seu texto, entretanto, que a questão não é tão simples, e que há a necessidade de uma historicização da problemática frente às coordenadas modernas de constituição dos pensamentos.

<sup>60</sup> “Entendido como natural e inerente ao processo de evolução humana, o “misticismo” era, para os positivistas, uma forma mental genérica de constituir as “crenças” — i.e., as representações dos factos naturais e sociais— própria das formações sociais mais primitivas. [...] Marcada pela aplicação do naturalismo científico às patologias do espírito e à actividade da mente humana, quando unida à luta política de pendor laicizante, esta crise cultural assumiu formas particularmente dramáticas em momentos cruciais de conflito político. [...] Como o demonstra, de forma eloquente, a relação angustiada com o objecto

um conceito como a loucura segundo as coordenadas políticas e morais de determinado contexto. Não por acaso que tal zona nebulosa – entre crença e razão no interior do pensamento positivista – também se relaciona ao fato de, em certos contextos, o positivismo ser tratado como, de fato, uma igreja, digna da construção de um suntuoso templo e do estabelecimento de rígidos meandros litúrgicos no solo brasileiro (Catroga, 1997).

Agora, se os discursos seculares modernos encontram pontos de convergência em meio às tensões com o discurso religioso, não seria de todo estranho que também a estrutura de organização social e legitimação do poder na modernidade, representadas pela forma Estado, também os possuam. Tal discussão encontra um ponto central na obra de Carl Schmitt, que em seu *Teologia e Política* desenvolve a tese de que os elementos que fundamentam a legitimidade do Estado são uma reformulação de conceitos teológicos.

Nas palavras de Schmitt (1992/2006, p. 35):

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida em que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.

Podemos observar em relação a secularização, portanto, não só uma difusão dos ideais iluministas na racionalização do mundo e da migração da influência religiosa para o âmbito individual, mas também um processo permeado de tensões internas, no qual existe uma disputa pela fundamentação da legitimidade do poder. Nessa disputa, o Estado secularizado carrega consigo as marcas de uma teologia, uma teologia política, que permite deter o monopólio da função de estabelecer o sentido e as normas organizacionais da sociedade, fato que se mostra mais transparente ao se analisar a decisão soberana durante o estado de exceção (Schmitt, 1922/2006). A religião e a política, como observa Schmitt, estariam então mais profundamente relacionadas do que parece, envolvidas em

---

científico da “loucura religiosa” —ou ‘delírio místico’— o positivismo foi incapaz de formular o problema do envolvimento do cientista na construção do seu objecto”.

uma disputa histórica pela centralidade das formas sociais e intercambiando seus sistemas de discurso.<sup>61</sup>

E não seria de todo descabido aqui retomarmos o funcionamento do discurso da causa final tal como fundamentado por Lacan. Pois se é necessário ao estado moderno assegurar uma legitimação capaz de fundamentar o exercício de poder até um ponto último, representado como aponta Schmitt no estado de exceção, nada mais apropriado para tal discurso que um sistema teológico religioso. Tal fato, inclusive, não passa despercebido também a outros autores, como Reinhart Koselleck.

O historiador alemão destaca, em *Crítica e Crise*, como a concepção de história e política na modernidade precisam se apoiar num ponto transcendental para conseguir atribuir o sentido e a legitimidade necessária ao movimento de “progresso” almejado. Transcendência essa que não se distancia muito dos fins escatológicos propostos pela cosmovisão religiosa. Mais uma vez a ressonância com a proposta lacaniana de uma escatologia capaz de atribuir um fim último às ações e ao sentido do mundo. Como aponta Koselleck (2015, p. 116-117):

O insondável plano divino de salvação transforma-se em um segredo mantido pelos planejadores da filosofia da história. Ao darem este passo, os iluminados conquistam uma certeza especial: o plano de salvação divina é secularizado na filosofia da história racional. Mas o plano é ao mesmo tempo a filosofia da história, que garante o curso dos eventos, de agora em diante planejados.

É possível observar, então, que ainda que as instituições religiosas e sua cosmovisão estejam apartadas na disputa com o estado secular da centralidade do social e da legitimidade política e histórica no mundo secular, *o sistema discursivo e formal do sentido religioso de uma causa final habita a constituição do exercício de poder da organização moderna*. E se pensarmos ainda, retomando o tema central de nosso trabalho, que há na forma política fascista ou nas tendências fascizantes um empuxo para a concentração do exercício de poder rumando ao estado de exceção, podemos ter indícios do porque a identificação religiosa, como lembra Safatle, é uma marca presente com certa protuberância nesses momentos.

---

<sup>61</sup> Não só a política, mas também a ciência moderna, como ressalta Kojève (2000), também internaliza elementos teológicos em seu desenvolvimento. Alguns deles centrais inclusive para o embasamento da concepção geral de imanência, aspecto decisivo na ruptura científica produzida na modernidade. O que nos mostra que há uma diferença importante entre o declínio da influência das instituições religiosas para o declínio da religião em si, ou, no mínimo, de seus elementos no mundo.

Há mais um ponto, não obstante, que gostaríamos de destacar a respeito das entrelinhas da relação religião e política a partir da secularização. Para além da ciência, do iluminismo, das formas de associação modernas entre indivíduos, há mais uma categoria central na modernidade que não deixa provocar efeitos no campo religioso. Trata-se da generalização da forma mercadoria como base de trocas e de acúmulo de poder na sociedade.

Uma distinção útil nesse aspecto é dada por Mascaro (2013), que em seu *Estado e Forma Política* estabelece uma distinção entre Forma social e Formação social. Para o filósofo, a organização da sociedade tem como base uma forma fundamental sobre a qual os diferentes elementos e campos se submetem e se articulam a sua volta. As diferentes articulações geradas a partir de particularidades e contingências históricas resultariam distintas formações sociais. Todas elas, contudo, ao redor da forma fundamental. Em uma perspectiva marxista, a forma mercadoria seria, na modernidade capitalista, a categoria central. Isso implica que, ainda que o estado possa assumir e se apropriar de diferentes mecanismos e elementos de legitimação e atuação, o limite encontrado será as coordenadas da circulação da mercadoria e do processo de acumulação de valor<sup>62</sup>. O mesmo ocorre para os demais campos sociais, instituições e organização.<sup>63</sup>

Nesse sentido, a religião não estaria apenas submetida à nova configuração moderna baseada na individualidade e distinção entre público e privado, mas também às formas determinadas pela circulação de mercadoria. Tais elementos, mercadoria, estado moderno e indivíduo, não estão isolados entre si, como veremos na discussão sobre a forma política fascista. Ressaltamos esse dado de antemão pois os novos envolvimento religiosos a partir de determinado momento, até nosso contemporâneo, terão aspectos da mercadoria e da lógica capitalista cada vez mais imbricados em sua moral, teologia e ação prática, como é caso, por exemplo, da teologia da prosperidade. Veremos como, nesse caso, o circuito entre estado, mercadoria e religião se mostra mais transparente do que nunca.

---

<sup>62</sup> “As formas são imanentes às relações sociais. E as diferentes interações sociais correspondem também formas sociais específicas, mutáveis historicamente. No capitalismo, é a generalização das trocas que constitui uma forma econômica correspondente, a forma-mercadoria. Tal forma, posteriormente, configura a totalidade das relações sociais – o dinheiro, a mensuração do trabalho, a propriedade e o mais valor, o sujeito de direito e a própria política. Se a forma mercadoria é constituinte da realidade capitalista, ela é constituída pelas interações sociais que estão na base dessa mesma realidade.” (Mascaro, 2013, p. 22)

<sup>63</sup> Podemos fazer um paralelo, aqui, com a distinção entre as categorias de sintomas social e sintomas do social (Rosa, 2004). Trata-se da ideia de que há diferentes formas sintomáticas de lidar com as relações sociais e subjetivas de cada época, porém todas elas condicionadas a forma de laço predominante, em nosso caso, o discurso do capitalista. Retomaremos, contudo, tal discussão adiante.

### 1.3.3 O “reencantar”

A secularização não se trata simplesmente, portanto, do declínio e da substituição da religião por discursos seculares, mas sim de uma imbricada reconfiguração das formas predominantes de organização da sociedade que não se vê livre de tensões, disputas, e intercâmbios de discursos seculares e religiosos. É possível observar também, e cada vez mais, que a força do envolvimento religioso não perdeu sua relevância para os sujeitos. Longe disso, e com diversas consequências políticas. É seguindo por essa esteira que alguns autores propõem que, na contemporaneidade, vemos um “reencantamento do mundo”. Conceito que busca elaborar como o que a secularização realizou, no âmbito religioso, foi trazer novas formas e elementos norteadores para a relação do indivíduo com a crença.

Ocorre que, progressivamente, a partir do momento em que os valores abraçados para que se “desencantasse” o mundo, como a racionalização, o saber científico e a lógica liberal, se mostram insuficientes na construção de uma sociedade que dê conta dos problemas sociais (Marramao, 1995), vemos um retorno a tentativas de organizações comunitárias e relações orgânicas. O envolvimento e a identificação religiosa ganham, portanto, um novo respiro, ainda que sob novas coordenadas. Taylor (2010) destaca, por exemplo, que os modos de fé bem-sucedidas foram as que conseguiram se adaptar a individualidade moderna.

Tais formas de crença combinaram alguns fios condutores como uma espiritualidade desvinculada do apelo à tradição, identidade política, flexibilidade da crença – muitas vezes com intercâmbios entre diferentes cosmovisões – e a oferta de uma imagem de sentido para a ordem social. Essa exposição se relaciona com o que Drawin (2015) chama de “Shopping religioso”, uma relação na qual o sujeito se vê como um consumidor escolhendo qual ou quais produtos serão mais condizentes com suas demandas de crença e espiritualidade.

E se a relação entre sujeito e religião passou por uma reconfiguração marcada pelo relacionamento mais individualizado, também o foi sua interface mais direta com a política institucional. Aqui, as categorias que orientam as mudanças no âmbito do envolvimento subjetivo, como veremos, não deixam de ressoar. Para darmos um exemplo, exporemos brevemente alguns elementos da história brasileira de tal relação, onde é possível notar uma transição da influência política institucional da igreja para um

novo paradigma de atuação religiosa desembocando na atual ascensão dos políticos evangélicos.

Um ano após a passagem para o Brasil república, temos a primeira declaração de laicidade do Estado com o Decreto 119-A, de 17 de janeiro de 1890. Contudo, de acordo com Mariano (2011), os pensadores católicos se opuseram veemente à orientação laica do Estado, permanecendo presentes direta e indiretamente no espaço governamental. A influência hegemônica do catolicismo se fez presente no texto constitucional de 1934 por meio das seguintes concessões estabelecidas no documento: a) o casamento religioso passava a ter validade civil e o divórcio foi proibido; b) foi facultado nas escolas públicas o ensino religioso confessional durante o período de aulas; e c) ao Estado foi permitido o financiamento de escolas, hospitais e quaisquer atividades da Igreja Católica sob a forma de interesse coletivo.

Ainda no mesmo período, Fausto (2001) cita o manejo de Vargas na instrumentalização da religião durante o Estado Novo. Atos como a inauguração da estátua do Cristo Redentor no Corcovado – um grande espetáculo simbólico – e a introdução da Liga Eleitoral Católica são algumas das ações do governo que insistiam na “recuperação de valores perdidos”. Temos, inclusive, curiosas ilustrações de processos semelhantes em outros países. Para citar um, vale lembrar de como as denominadas aparições de Fátima em Portugal mobilizaram toda uma ordem de movimentações políticas no contexto da época. E como determinados membros do governo, articulados a entidades católicas, se envolveram ativamente na mobilização política da simbologia gerada Marques (2014). A forma como a religião foi uma fonte de mobilização popular durante o período pré-golpe de 1964 é bastante significativa. Fenômeno que nos deteremos com mais atenção posteriormente.

Temos, também, como exemplo, o fato de que, em 1890, práticas relacionadas ao espiritismo foram proibidas no Brasil, e os efeitos práticos desse artigo se estenderam até a década de 1960, mesmo com as alterações do Código Penal de 1940, vigente até hoje (Gomes, 2013). Nesse sentido, só a partir do processo de redemocratização no Brasil e da promulgação da Constituição de 1988, também conhecida como constituição cidadã, a semântica da liberdade religiosa passa a situar-se dentro da lógica de um Estado democrático de direito (Mariano, 2011).

Vemos recentemente, contudo, uma mudança radical das coordenadas que orientam o relacionamento da política com a religião no âmbito legislativo e executivo. Antes influenciada pelo catolicismo no âmbito institucional, passando pelo

recrudescimento dessa influência de forma mais pungente por meio da Constituição de 1988, temos um envolvimento agora personificado e individualizado na figura de parlamentares que fazem de seu projeto político um projeto religioso. Tal movimento encontra seu maior representante na chamada Bancada Evangélica.

Apesar de o primeiro parlamentar representante de uma igreja pentecostal ter sido eleito em 1960, foi a partir da década 1980 que se iniciou um movimento mais consolidado de envolvimento com a política, com pastores eleitos ligados à Assembleia de Deus (Suruagy, 2011). Já em 1990, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), iniciou sua entrada no aparelho estatal por meio de um projeto político estruturado. Com uma racionalizada distribuição geográfica da seleção dos candidatos e alianças partidárias, a IURD consolidou cada vez mais seu espaço no Congresso. Outras igrejas do movimento neopentecostal seguiram seu modelo.

Como um dos resultados desse processo, em 2003, registraram-se no Congresso como a Frente Parlamentar Evangélica, renomeada recentemente como Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (comumente representada pela sigla FPE) (Suruagy, 2011). Em 2019, com 195 deputados e oito senadores, constituiu-se como uma das bancadas de maior poder político nas Casas Legislativas. Paralelamente, a IURD inaugurou uma aliança pungente, ainda que não transparente, com o Partido Republicano Brasileiro (PRB), atualmente designado como Republicanos (REP), partido cujo atual presidente é o bispo licenciado pela IURD, Marcos Pereira.

Levando em conta tais desdobramentos e como a secularização individualizou a fé e as formas de relacionamento entre o sujeito, sua crença, e a institucionalidade estatal, talvez seja possível pensar que tem uma de suas traduções seja justamente a penetração da religião na política não como presença da instituição igreja, mas sim figura de indivíduos políticos como um deputado-pastor e um prefeito-bispo. As implicações de tais mudanças não se restringem, contudo, somente no âmbito governamental, mas também e sobretudo nas formas de mobilização política dos sujeitos. Esse aspecto, para nós central, é o que pretendemos rastrear com mais atenção no capítulo seguinte, principalmente no modo como a recente e corrente ascensão evangélica se mostrou um dos aspectos mais determinantes nos rumos políticos do país.

## Capítulo 2. A religião e a política

*Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.  
(João, 8:32).*

### 2.1 Formas elementares

Que a religião possua uma capacidade significativa de modelar a subjetividade dos indivíduos, ou de influenciar os costumes e práticas sociais, alcançando o campo político, não é nenhuma surpresa. Basta lembrarmos, a título de exemplo, o estudo empreendido por Weber (1920/2004) sobre o modo como a ética protestante teve um papel central no estabelecimento e solidificação de uma subjetividade capitalista em determinados lugares da Europa no século XIX. As coordenadas da “via moral”, como o autor destaca, estão mais articuladas com outros campos do terreno social do que aparentam à primeira vista.

Essa breve exposição que fizemos anteriormente sobre eventos na história brasileira tem como intuito, entretanto, apontar que ainda com o longo histórico de relações estabelecidas entre o campo religioso e o político, um fenômeno distinto – ou ao menos percebido com certo espanto e de forma “atrasada” – tem ganhado força. Estamos falando da ascensão evangélica no Brasil e a forma como esta tomou protagonismo em parte dos rumos institucionais e de mobilização política nos últimos anos.

Como apresentamos em nossa introdução, o fenômeno político norteador de nosso trabalho tem como um dos pontos de referência centrais a ascensão do bolsonarismo no Brasil, as eleições de 2018 e suas consequências nos anos posteriores. E ressaltamos o termo “um dos” pelo motivo de que, justamente, é impossível uma leitura rigorosa de tal evento sem nos atentarmos a outros aspectos históricos e sociais que o circundam. Além disso, como aponta a historiadora Mariana Joffily, tais eventos que se apresentam como pontos de inflexão no andar da carruagem histórica também se constituem como portas nas quais podemos reinterpretar nosso passado, ou nos atentarmos a repetições, por meio do fato novo, antes não tão claras aos olhos.

Em outras palavras: “Há conjunturas nas quais as pontes com determinados momentos históricos são reabertas, estabelecendo como mandato a inquirição das experiências passadas na busca de dar inteligibilidade ao presente” (Joffily, 2018, p. 243).

Nesse sentido, acreditamos que uma análise detida da influência do crescimento evangélico nos eventos políticos recentes pode trazer a luz questões fundamentais para o estudo da relação entre religião e política no contemporâneo e também sob aspectos de tal fenômeno em nosso passado.

### *2.1.1 Contexto atual*

Partiremos, portanto, de uma abordagem um tanto quanto retroativa, a começar pela data marcante das eleições de 2018. A presença do discurso religioso nas falas do então candidato à presidência, Jair Messias Bolsonaro, sempre foram um dos motes de sua campanha e construção de imagem política. O próprio lema oficial lançado, e adotado posteriormente como lema de governo: “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, denotavam o quão fundamental se denotava a pauta religiosa. Grande parte das mobilizações organizadas durante o período em sua defesa, se formavam a partir de lideranças evangélicas, chegando até mesmo à exibição de vídeos eleitorais durante a celebração de um culto (Revista Fórum, 2018). O agora presidente coleciona uma série de declarações que indicam sua orientação em princípios religiosos na tomada de decisões governamentais. Frases como “Não tem essa historinha de estado laico não, é estado cristão. E quem não concorda que se mude” (Rocha, 2018). Ainda que declaradamente católico, o fato é que o apoio de lideranças e dos fiéis evangélicos foram um elemento chave tanto em sua eleição quanto em sua política.

Em outubro de 2018, a Frente Parlamentar Evangélica do congresso brasileiro lançou o manifesto “O Brasil para os Brasileiros”, um documento que expõe seu posicionamento político acerca dos princípios econômicos e morais que norteiam sua atividade. No mesmo período, diferentes lideranças de alcance significativo assinalaram seu apoio a Jair Messias Bolsonaro. O resultado de tal processo descrito nós conhecemos. O candidato então filiado ao PSL foi eleito no segundo turno, em disputa com Fernando Haddad, do PT. Nas análises posteriores referentes a estatísticas sociodemográficas dos votantes, notou-se um fato curioso: a discrepância entre o voto de indivíduos evangélicos a favor do candidato em comparação as demais religiões.

## **Figura 2**

*Votos do eleitorado por religião*

Distribuição do eleitorado por tipo de religião, com correção dos dados do Datafolha

Religião	Votos de Bolsonaro	Votos de Haddad	Diferença
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afro-brasileiras	312.975	755.887	-442.912
Espiritas	1.721.363	1.457.783	263.580
Outra religião	709.410	345.549	363.862
Sem religião	3.286.239	4.157.381	-871.142
Ateu e agnóstico	375.570	691.097	-315.527
Total de votos	57.796.074	47.080.987	10.715.087

Fonte: Pesquisa Datafolha divulgada 25 de outubro de 2018

*Nota.* Adaptado de Instituto DataFolha: Relatório Eleições (2018).

As análises que se seguiram a esse fato, apontando o chamado “voto evangélico” como a chave definidora dos rumos da eleição, não foram poucas. O que não deixa de ser curioso, contudo, é que haviam precedentes recentes de demonstração da força do eleitorado evangélico, como, por exemplo, a eleição do Bispo Marcelo Crivella<sup>64</sup> para a prefeitura do Rio de Janeiro, em 2016. Em ambos os casos, inclusive, os opositores – Fernando Haddad, em 2018, e Marcelo Freixo, em 2016 – foram criticados por não terem buscado uma aproximação com tais grupos.<sup>65</sup> A força das lideranças parlamentares vinculadas a grupos evangélicos no congresso também não é nenhuma novidade.

O que parece ter sido espantoso é a forma como, particularmente, um candidato até então ridicularizado por amplos setores de variados espectros políticos, com traços cínicos e autoritários, foi escolhido ao invés de sua oposição. Inclusive, a historiadora Lilia Schwartz, em entrevista ao programa televisivo da emissora TV Cultura “Roda Viva”, afirmou que uma das falhas de seu livro “Autoritarismo Brasileiro” era o fato de não possuir um capítulo a respeito do crescimento evangélico no país e suas consequências. Tudo isso para dizer sobre o impacto das eleições sobre o tema da força da religião sobre a política no caso citado. E também um certo estranhamento, uma reação diante da suposta imprevisibilidade a respeito do apoio de tais grupos a um candidato “inesperado”. Antes de explorarmos possíveis fatores de convergência ou distanciamento entre as ideias predominantes de determinados grupos evangélicos em relação ao discurso bolsonarista, gostaríamos de nos deter a um fato que consideramos crucial.

<sup>64</sup> Licenciado pela Igreja Universal do Reino de Deus

<sup>65</sup> O caso de Haddad mais simbólico, por suas declarações de que Edir Macedo seria um charlatão, e as consequentes repercussões nos grupos evangélicos pró sua candidatura (Spyer, 2020). Voltaremos a esse ponto adiante.

Trata-se do que o antropólogo Gabriel Feltran (2020) denominou de formas elementares da vida política no Brasil contemporâneo. Para além de afinidades ideológicas, ou de movimentações institucionais relacionadas lideranças evangélicas e suas representações parlamentares, é indispensável a compreensão de como as igrejas evangélicas, sobretudo aquelas de denominação pentecostal e neopentecostal, constituíram e se difundiram como redes de apoio, solidariedade e, em última instância, laços sociais em um terreno cada vez mais fragilizado em diversos sentidos. O modo como a organização de tais grupos se deu em meio a realidade brasileira talvez tenha mais a dizer, inclusive, que o próprio conteúdo afirmativo de suas teologias – que não deixam de ter seu peso, e também serão levados em conta posteriormente.

O que faremos a seguir, então, é uma breve exposição sobre a história, o funcionamento e as distinções entre os principais grupos evangélicos atuantes e em crescimento nas últimas décadas. Nossa hipótese é de que tais movimentações foram capazes de produzir, além de redes de apoio social significativas, uma ponte entre as “linhas abissais da sociabilidade humana” (Santos, 2007). E que talvez o que esteja em jogo na defesa de uma moral conservadora, aspecto destacado como fundamental na associação entre evangélicos e a nova direita, tenha a ver também com a defesa da sociabilidade alcançada por meio de tal discurso. Para tal, exporemos brevemente o surgimento de vertentes evangélicas expressivas – em especial as neopentecostais – e também aspectos de sua atuação e penetração na sociedade brasileira.

### 2.1.2 O crescimento evangélico

Possivelmente uma das obras mais significativas a respeito do que pretendemos discutir seja o livro de Juliano Spyer: *Povo de deus: quem são os evangélicos e por que eles importam* (2020). Um dos grandes diferenciais de sua proposta é o fato do autor buscar os aspectos sociais que envolvem o crescimento evangélico, não simplesmente por meio de um estudo demográfico, mas analisando quais funções os grupos evangélicos desempenham nas áreas periféricas das cidades brasileiras, áreas onde sua atuação é mais expressiva. Desse modo, é possível observar cuidadosamente como o envolvimento religioso em jogo não se trata tão somente da crença, mas sim da construção de uma rede de indivíduos que disponibilizam apoio e sociabilidade em uma realidade cada vez mais fragmentada e vulnerabilizada. Tais redes de apoio, quando compreendidas em sua função social, junto da forma com que o discurso religioso próprio neopentecostal às

articula, talvez possam revelar aspectos de como formas elementares de política são formadas e por que se associam a determinado posicionamento político. O que faremos aqui, então, é destacar alguns dos pontos fundamentais apontados por Spyer, e também por outros autores que se debruçaram sobre o tema recentemente, como Mariano (2018) e Feltran (2014). Antes de tudo, cabe asseverarmos que a tradição evangélica no Brasil é desde sua origem heterogênea e permeada de conflitos internos. Incluso nesse dado as vertentes pentecostais e neopentecostais, que serão o foco de nosso estudo devido a sua protuberância no chamado atual “crescimento evangélico”.

A título de uma breve descrição, o pentecostalismo se trata de um movimento no interior da tradição protestante que possui dentre suas principais características o reavivamento da espiritualidade em contato com os dons do Espírito Santo. Ainda que suas origens teológicas possam ser rastreadas em grupos cristãos do século II, sua faceta moderna autônoma tem como marco as organizações evangélicas estadunidenses do século XX. Mais especificamente, os grupos liderados por Charles Parham e William Seymour, no início de 1900, são vistos como emblemáticos no pioneirismo da ligação entre experiências místicas de transe e glossolalias (o falar em línguas) e sua institucionalização na forma de uma teologia que remonta a mística da festa de pentecostes (Campos, 2005).

Ao contrário do protestantismo clássico – representados comumente nas vertentes Luterana, Presbiteriana, Batista, Metodista, Episcopal, entre outras – as igrejas pentecostais teriam sua ênfase na prática carismática da fé. Parham, que em sua juventude fora pastor metodista, abandonou sua igreja pela crença pessoal na cura divina, um dos aspectos que viria a ocupar lugar central em suas futuras pregações. Para além das ilustrações biográficas, Campos (2005) destaca que ao longo do final do século XIX, diversas camadas do protestantismo norte-americano carregavam consigo tendências do reavivamento espiritual, sobretudo na ênfase de uma conversão ao retorno do Espírito Santo representadas pelo “batismo de fogo”. Em especial, dá destaque ao pietismo alemão e ao reavivacionismo anglo-saxão. É, contudo, a partir das pregações de William Seymour, aluno de Parham, na famosa rua Asuza em Los Angeles que o movimento ganha projeção, espalha-se nacionalmente, alcança abrangência continental e internacional.

Já é oportuno ressaltar que, desde seu início, o movimento pentecostal se caracterizou por uma forte expansão dentre as camadas populares. Sobretudo atuando como uma espécie de conexão entre a religiosidade preponderante evangélica do país com minorias racializadas em um contexto de segregação brutal. Foester (2007, p. 228-231), ao descrever o culto de Seymour, afirma:

Azusa Street continua como ícone principal do poder do movimento pentecostal global, e ele, finalmente, continua servindo como exemplo de alcançar os marginalizados – pobres, mulheres e pessoas de cor – com sua visão de inclusão racial e étnica. [...] Azusa foi uma congregação afroamericana com um pastor afro-americano que, ao contrário de outras congregações negras, teve a visão de uma congregação multiétnica que se tornou um dos grupos de maior inclusão étnica e diversidade cultural da cidade.

Há estudos, inclusive, sobre como o impacto da cultura africana introduzida por Seymour no protestantismo teve influência na promoção de lutas por direitos contra segregação racial (Hollenweger, 1999; Lima & Rossi, 2020). O fato é que, paralelo à proximidade do fiel com o contato espiritual reavivado, consta também no pentecostalismo, já em sua origem, uma aproximação da tradição religiosa com elementos contextuais da cultura popular não raras vezes rechaçada pela abordagem clássica protestante. É a partir dessas experiências nos Estados Unidos, no início da década de 1910, que as igrejas pentecostais chegam no Brasil.

As primeiras instituições a se estabelecerem em solo nacional foram a Congregação Cristã (São Paulo, 1910) e a Assembleia de Deus (Belém, 1911). É importante esclarecer já de antemão que ambas as instituições, assim como suas antecedentes e procedentes, apresentam particularidades eclesiais, doutrinárias e de inserção social bastante distintas. Como não é nosso intuito abordarmos tais diferenças a fundo, citaremos apenas o percurso mediante o qual as vertentes englobadas pela tradição pentecostal vindas da experiência norte-americana deram origem ao movimento neopentecostal. Seguiremos aqui a sistematização proposta por Mariano (2014), que divide o pentecostalismo brasileiro em uma classificação cronológica composta por três ondas: pentecostalismo clássico; deuterpentecostalismo; e o neopentecostalismo.

O pentecostalismo clássico, representado majoritariamente pela Congregação e pela Assembleia, tem entre suas características definidoras um forte anticatolicismo, a

ênfase no dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e a busca pela salvação por meio de um radical ascetismo e sectarismo do mundo exterior. Hoje, devido ao que o autor caracteriza como neopentecostalização do pentecostalismo, ambas as igrejas se tornaram mais flexíveis em relação as diretrizes comportamentais ascéticas, embora a Congregação ainda se mostre mais resistente. Em termos de seu perfil social, eram compostas majoritariamente por pessoas de baixa renda e pouca escolaridade, discriminadas tanto pela igreja católica quanto por protestantes históricos. Tal perfil ainda se mantém, apesar de também constar hoje com setores de classe média (Mariano, 2014).

O deuteropentecostalismo, a segunda onda, surge a partir da década de 1950 como uma derivação direta do pentecostalismo clássico, sendo um significativo número dos fundadores das novas instituições membros dissidentes tanto da Congregação quanto da Assembleia. São as principais representantes: a Igreja Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955), Nova Vida (1960) e Deus é Amor (1962). Como afirma Mariano (2011), as diferenças teológicas e institucionais entre as igrejas de primeira e segunda onda não são tão agudas, com a exceção de uma ênfase acentuada pelas últimas no dom da cura divina e pela utilização de meios de comunicação de massa como o rádio em sua evangelização, aspectos responsáveis por um crescimento vertiginoso de fiéis ao longo da década. Novamente, com acentuada difusão nas camadas populares e, agora, especialmente entre os migrantes advindos da recente industrialização dos centros urbanos, especialmente no contexto paulista.

Finalmente, na década de 1970, surgem as igrejas neopentecostais como em uma terceira onda. Constam entre as principais instituições a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Internacional da Graça de Deus (1980), Cristo Vive (1986), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Renascer em Cristo (1989). Na sistematização proposta por Mariano (2014), as principais diferenças das igrejas neopentecostais em relação a suas antecessoras são as seguintes: a) uma intensificação no discurso da guerra espiritual contra o diabo; b) a pregação enfática da teologia da prosperidade; c) a flexibilização dos costumes; d) e sua estruturação em modelos empresariais, algumas delas possuindo fins lucrativos.<sup>66</sup> Um ponto que subjaz tais elementos elencados é a

---

<sup>66</sup> Diferente do deuteropentecostalismo, onde o recorte histórico cronológico atua como critério central, as distinções institucionais e teológicas do neopentecostalismo ganham preponderância em sua conceituação. De modo que outras instituições fundadas pós década de 70 se encaixem mais coerentemente nas vertentes pentecostais, caso não compartilhem as particularidades mencionadas (Mariano, 2014).

dedicação preponderante ao mundo terreno, distanciando-se, mais do que nunca, do ascetismo clássico:

Embora algumas lideranças neopentecostais manifestem, em pregações e literatura, preocupações apocalípticas e com a salvação paradisíaca, seu discurso focaliza prioritariamente a existência neste mundo e promete que o cristão há de se dar bem nele. Ao contrário dos pré-milenaristas, os neopentecostais nada têm de quietistas. Querem prestígio e respeitabilidade social. São triunfalistas e intervencionistas. Pretendem transformar a sociedade através da conversão individual e da inculcação da moral bíblica, mas também (o que é novo) da realização crescente de obras sociais, da participação na política partidária, da conquista de postos de poder nos setores privado e público e do uso religioso do rádio e da TV. (Mariano, 2014, p. 45).

Temos, portanto, uma diretriz eclesial profundamente voltada à atuação mundana e na utilização dos meios e métodos “seculares” disponíveis para tal, como a comunicação em massa e a institucionalidade política estatal. Não é à toa, já podemos observar, sua difusão e crescimento vertiginoso no país. Como relembra Taylor (2010), as formas de religiosidade que encontraram pontes de adaptação e adequação às coordenadas modernas foram também as mais bem sucedidas em manter ou expandir sua força e relevância. A tradução de tal forma teológica institucional em suas relações com a política se dá em duas frentes: a entrada dos grupos evangélicos no congresso brasileiro e, sobretudo, na constituição de formas elementares de vida política.

Juliano Spyer (2020) demonstra com nitidez o tamanho da importância social que as igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais desempenham nas áreas de maior vulnerabilidade do país. As instituições cumprem um papel que poderíamos designar, junto do autor, de um *estado de bem estar informal*. Programas sociais de assistência a pessoas em situação de rua, apoio a dependentes químicos, ajuda a mulheres vítimas de violência, iniciativas de reintegração de infratores penais, promoção de atividades culturais e educativas, são algumas das diversas formas de sua atuação nos bairros em que ocupa. Funções de incumbência do estado, e que durante bastante tempo foram protagonizadas também pela igreja católica, hoje, especialmente por sua presença majoritária nas periferias, têm na igreja evangélica seu principal agente.

Para além de iniciativas diretas, as igrejas acabam se constituindo como espaços de socialização. Não é incomum, em áreas de ocupação novas, as igrejas estarem presentes antes mesmo dos serviços básicos como eletricidade, água encanada e pavimentação. Sua presença possibilita que as demais esferas do cotidiano tenham como

uma das mediações principais sua atuação<sup>67</sup>. Elas também funcionam como meio de inserção social no mercado de trabalho, na própria constituição de mercados locais e sobrevivência financeira da população.<sup>68</sup> A inserção social promovida pelas igrejas desempenha, ainda, o papel de prevenção do envolvimento dos jovens com atividades ilícitas e o trabalho do tráfico, assim como a reinserção social de ex-detentos.<sup>69</sup> Também estabelecem uma espécie de signo de respeitabilidade social e moral, paralelamente à ascensão material possibilitada por suas intervenções.

De modo geral, o que vemos nos inúmeros exemplos estudados por Spyer (2020) é a constituição de redes de solidariedade, apoio material e afetivo, e sobretudo de sociabilidade. As igrejas evangélicas se instauram como pontos de reconstrução das fraturas sociais nas áreas vulnerabilizadas urbanas, e buscam amenizar, de modo bastante efetivo, sua precariedade. São a mediação do estado, quando não o próprio estado, na resolução de questões concretas, e são sobretudo a nação, no sentido de que constituem uma rede simbólica de interesses, afinidades comuns, mútua solidariedade e compartilhamento de valores. A bandeira de um país na periferia do capitalismo, por se sustentar no mastro as custas da exploração e precarização da vida de seu povo, abre espaço para a bandeira da fé:

No nível das bases, os grupos evangélicos e pentecostais são com frequência a única forma de sociedade civil disponível as pessoas e podem ter um impacto local importante dando a essas pessoas um caminho para confrontar a violência e a injustiça de seus contextos locais. (Spyer, 2020, p. 187).

O que Spyer (2020) rastreia nos é fundamental especialmente por desmitificar uma opinião corrente que categoriza os evangélicos e sua atuação política como alienação (no sentido vulgar), manipulação ideológica, fundamentalismo moral, etc. É importante

---

<sup>67</sup> “Nessas redes de ajuda mútua é comum as pessoas compartilharem entre si oportunidades de trabalho, caronas emergenciais a hospital, doação de cestas básicas a desempregados, oferecem intermediação no caso de conflitos conjugais ou com vizinhos, e ajuda para consultas a médicos ou advogados ou para encontrar vaga em clínica de reabilitação, entre muitas outras possibilidades. Algumas igrejas incluem em suas atividades regulares acompanhar os serviços governamentais responsáveis por adoção e anunciar durante os cultos as crianças à espera de pais adotivos, convidando os fiéis a considerar esta atitude. É comum as igrejas oferecerem cursos de alfabetização a adultos que se sentem excluídos durante os cultos por não acompanharem as leituras da Bíblia, feitas pelo pastor, por não saberem ler. (Spyer, 2020, p. 117).”

<sup>68</sup> “Essas redes dão recomendações e informações sobre empregos, fazem pequenos empréstimos, oferecem outras formas de assistência e, portanto, são fundamentais para a sobrevivência e o progresso socioeconômico dos setores populares. (Spyer, 2020, p. 116).”

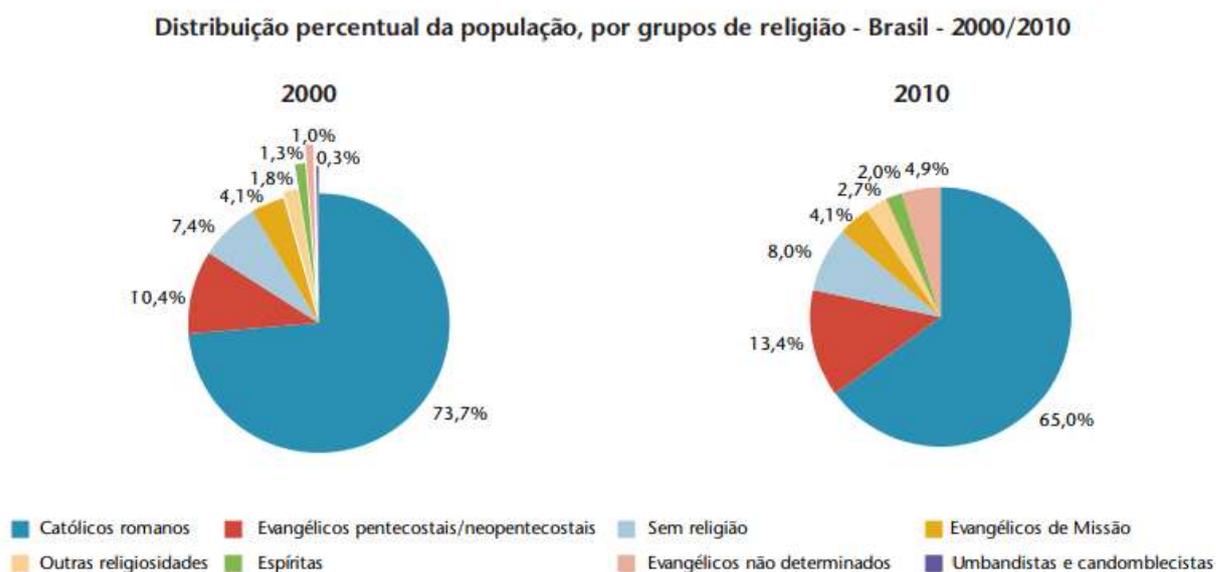
<sup>69</sup> “Não é apenas a igreja evangélica que evita que jovens de bairros pobres se envolvam com atividades ilícitas, ou, estando envolvidos, consigam se afastar delas. A capoeira ou o boxe, por exemplo, são práticas conhecidas por oferecer alternativas de trabalho e disciplina em ambientes semelhantes. A diferença, como notou Johnson, está na abrangência desse fenômeno em termos numéricos. (Spyer, 2020, p. 187).”

compreendermos, antes de tudo, o que está em jogo quando falamos do papel da religião na vida dos sujeitos. Não se trata simplesmente de uma defesa de cosmovisão. Não é a afirmação moral pela afirmação moral. No núcleo do que estamos discutindo reside também a defesa de talvez a única possibilidade de socialização presente em certos contextos. Claramente, em uma outra esfera, que envolve principalmente as articulações políticas institucionais e os meios de mídia e comunicação, há interesses paralelos e obtusos, como o próprio autor (Spyer, 2020) sinaliza e abordaremos posteriormente. Contudo, o crescimento evangélico e suas consequências políticas não pode ser compreendido sem que levemos em conta sua estruturação como mediação social fundamental nas bases onde atua.

O Brasil segue tendo sua população como preponderantemente católica. A previsão, não obstante, é de que em breve o quadro se transforme. Há uma queda no catolicismo desde os anos 1970. O que representava nessa época, 91,8% dos brasileiros, caiu para 64,4% em 2010. As projeções indicam que o número de evangélicos possivelmente ultrapassará o de católicos até 2032 (Spyer, 2020). Atualmente, segundo os dados do último censo do IBGE de 2010, as proporções comparativas das transformações entre 2000 e início da década de 2010 seguem a seguinte tabela:

**Figura 3**

*Religião no Brasil [2000-2010].*



*Nota.* Extraído de IBGE, Atlas do Censo Demográfico (2010, p. 203).

### 2.1.3 Linhas traçadas

Como podemos observar, a atuação e o funcionamento dos grupos e comunidades pentecostais e neopentecostais está longe de se limitar a uma prática estritamente religiosa. Ou, se quisermos, nos remetendo mais uma vez à Freud, sua verdade se entrelaça com a materialidade histórica sob a qual está inserida e nela atua construindo laços materiais e simbólicos efetivos. Que o espaço dado seja um exemplar traumático da condição periférica – tanto em escala global na circulação do capital, quanto na interna em relação aos centros urbanos – pode ser um indício do motivo pelo qual sua difusão e consolidação possuem tanto vigor. Na verdade, ainda que o adjetivo vigor possa ser adequado, sobretudo ao nos deparar com a surpreendente força política apresentada recentemente, talvez os dons da paciência e perseverança sejam mais precisos quando olhamos mais de perto. Explicamos o porquê. A expansão pentecostal data das décadas de 1910 adiante. A neopentecostal de 1970. Um período significativo de estabelecimento institucional. Mais ainda, quando nos atentamos às problemáticas sociais que permeiam a sociedade brasileira da década de 1990 até os dias atuais, facilmente apontaremos a igreja evangélica como um dos principais atores sociais nas bases populares urbanas e periféricas do país.

Seguindo os apontamentos de Feltran (2020), existia como hegemônica nos meios intelectuais brasileiros a concepção de que as periferias eram espaços onde a democracia e o estado não haviam chegado “ainda”. Os danos e negligências do regime militar seriam em breve mitigados por uma espécie de força centrífuga ordenada pela redemocratização e seu consequente progresso das políticas públicas. Como aponta o antropólogo: “faltou combinar com os jagunços”. As taxas de homicídio na década de 1990 eram significativamente crescentes. A expansão do crime organizado vertiginosa ao longo dos anos 2000, junto à chegada de mercados transnacionais de cocaína. Casos estruturais de corrupção policial e sua consequente deslegitimação. A presença do estado cada vez mais apartada e o vácuo de sociabilidade maior. Nesse cenário, uma personagem ganha destaque:

Desde aquele período, no cotidiano das periferias, as mães dos filhos assassinados pelas guerras do mundo do crime tiveram suporte das igrejas evangélicas, não das políticas públicas. Se a guerra pelo lucro dos mercados ilegais opunha polícia e ladrão nas favelas e quebradas, como tese e antítese, as igrejas evangélicas de práticas disciplinares mais estritas se tornavam a síntese redentora. Nelas, policiais corruptos e bandidos arrependidos, ameaçados ou reformados poderiam aceitar

Jesus e, convertidos, esquecer o passado de guerras. As igrejas pentecostais se apresentaram como aptas a refundar uma vida degenerada e torná-la uma nova vida, ritualizada a cada novo testemunho na igreja. Formas elementares. (Feltran, 2020, [online])

Um olhar mais detido às contradições sociais onde as igrejas evangélicas atuam como síntese pode nos ser valioso. Em seu artigo *O valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo*, Feltran (2014) demonstra a forma como os conflitos urbanos no Brasil encontram novas formas de mediação na medida em que a questão da integração social por meio de iniciativas estatais e da expansão de direitos e cidadanias se mostra insuficiente ou inapta às resoluções que propõe. Em seu argumento, a universalização das garantias democráticas que buscariam um “estado de bem estar”, e a “luta por direitos do trabalhador”, preponderante nas décadas de 1980 e 1990, se revela deslocada em um contexto onde a produção da “marginalidade” e de sujeitos não integráveis adquire centralidade. A expansão dos mercados informais de trabalho, do crime organizado, e de regimes alternativos de ordenamento social nas periferias urbanas, seriam alguns dos fatores que representam uma transição da referida problemática. A alteridade radical a ser tratada já não é o indivíduo desempregado, que demanda integração por ser trabalhador, mas sim o “bandido”, inimigo que precisa ser reprimido e contido, quando não exterminado.

O fracasso da promessa de progresso republicano, de integração ao mercado de trabalho, e aprofundamento da extração de mais valor das populações vulnerabilizadas compõe as condições para que surjam e autonomizem o que o pesquisador conceitua como regimes normativos de ordem nas periferias urbanas. Tratam-se de formas de organização que abrangem tanto o aspecto da constituição de mercados e circulação econômica, como do estabelecimento de balizas morais e de conduta comportamental que ocupem o espaço vazio da “lei” do estado de direito. Nesse sentido, o regime estatal daria lugar, especialmente, aos regimes criminais e evangélico. Aqui, entra o aspecto que destacamos anteriormente a partir do trabalho de Spyer (2020). As igrejas, especialmente pentecostais e neopentecostais, construindo um “estado de bem estar informal”, ao mesmo tempo em que fornece as coordenadas morais de posicionamento frente ao mundo.

Nesse sentido, haveria uma articulação entre princípios cristãos e a experiência cotidiana dos indivíduos conhecidos tanto como “crentes”, “trabalhadores de periferia” quanto como “ladrões” e “bandidos”, que definiriam o que o “certo” e o “errado” na resolução de seus conflitos. Em outras palavras: “Trata-se da disputa entre gramáticas

morais legítimas localmente, contrapostas a idiomas estatais concebidos, majoritariamente, como exógenos, elitistas ou mesmo equivocados moralmente” (Feltran, 2014, p. 12). Sinteticamente, Feltran rastreia um intercâmbio entre a mediação social do dinheiro, e suas formas de circulação e expansão na periferia, à moralidade religiosa difundida sobretudo pela atuação das igrejas evangélicas.

Apenas a título de ilustração, tivemos em 2020 o estabelecimento do “Complexo de Israel”, junção entre territórios dominados por uma facção criminosa incluindo as comunidades de Cidade Alta, Vigário Geral, Parada de Lucas, Cinco Bocas e Pica-pau (Leitão et al..., 2020). Chamou atenção a forma como, nos territórios mencionados, foram erguidas bandeiras de Israel e estrelas de Davi, sinalizando tanto o domínio da localidade como os “ideais” e símbolos que os quais o grupo utiliza. É fundamental, contudo, que ressaltemos a delicada e complexa relação que se dá entre grupos de crime organizado e as instituições evangélicas. Longe de ser uma relação simples, envolve uma série de nuances e conflitos internos, sendo mais cauteloso que cada caso seja analisado em suas particularidades. O exemplo apenas ilustra aquilo que Feltran (2014) busca expor, a forma como elementos cristãos são utilizados no estabelecimento de normas de conduta e moralidade substituindo a gramática da “lei” do estado de direito.

Que tal adesão aos princípios cristãos propagados pelas vertentes pentecostais e, sobretudo, neopentecostais, também representem uma chance de ascensão e integração social ligada ao discurso empresarial, não deve nos escapar de vista.<sup>70</sup> A vida nova prometida pelo ascetismo cristão é recolocada, em determinadas linhas teológicas, para a vida terrena. E, de fato, tendo em vista a ausência da perspectiva de integração pela cidadania, mencionada anteriormente, é muitas uma nova vida que está em jogo na sociabilidade evangélica. Além dos apontamentos de Spyer (2020) sobre a reinserção de jovens ex-detentos, Birman e Machado (2012) nos mostram, a partir de um estudo sobre o discurso da Assembléia de Deus dos Últimos Dias (ADUD), como há um movimento de resgate de indivíduos condenados pelo “tribunal do tráfico”, e o conseqüente renascimento dos jovens salvos na “comunidade da fé”. De modo geral, vemos a

---

<sup>70</sup> “Mas os regimes normativos citados – estatal, evangélico, do “crime” – não atuam apenas na dimensão moral ou administrativa dos territórios estudados, produzindo códigos de conduta e sentidos de justiça. Todos eles operam também mercados monetarizados que também mediam relações de conflito potencial, muitas vezes muito fortes, como aqueles entre policiais e “traficantes” que, como não encontram na lei ou nas moralidades modos de mediar suas interações necessárias, encontram no dinheiro um modo objetivo de dirimir suas diferenças: os pagamentos de “acertos” (ou “arregos”, como se diz no Rio de Janeiro), que variam de valor e são negociados de formas distintas entre policiais e operadores de mercados ilegais” (Feltran, 2014, p. 13).

mediação de conflitos causados pela ausência do estado, pela ausência de redes de sociabilidades alternativas – e também aquelas oriundas dos próprios regimes de normatividade estabelecidos. Tudo isso em paralelo do estabelecimento de coordenadas de conduta que se capilarizam no campo social de forma vigorosa, sobretudo com a utilização dos meios de comunicação de massa possuídos ou articulados às denominações evangélicas.

A reflexão de Feltran (2014; 2020) nos permite articular, aqui, uma relação entre o que vemos ocorrer no Brasil com um fenômeno rastreado por autores de outros países como um processo mais amplo e global. É o que nos parece ao tensionarmos a elaboração proposta por Boaventura de Sousa Santos (2007) a respeito das linhas abissais de divisão da sociabilidade. Para o pensador português, a modernidade carregaria consigo uma constante oposição entre dois lados cindidos por uma divisão radical entre um polo hegemônico, legitimado pelas relações de poder estabelecidas, e um polo excluído e empurrado à inexistência. Em suas palavras:

O pensamento abissal moderno se destaca pela capacidade de produzir e radicalizar distinções. Por mais radicais que sejam essas distinções e por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar em um ou outro de seus lados, elas pertencem a este lado da linha e se combinam para tornar invisível a linha abissal na qual estão fundadas. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha se baseiam na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha. (Santos, 2007, p. 2)

Tal conceituação se aplicaria tanto às formas de conhecimento quanto as formas de organização social, que, em nosso contexto, se materializariam, por exemplo, na ciência e no direito modernos. Santos discorre sobre a forma como o monopólio da distinção entre o verdadeiro e o falso são concedidos à ciência em detrimento de outras formas de saber. Tal monopólio, contudo, não se constitui livre de uma disputa epistemológica que abarca outros conhecimentos do mesmo lado da linha, tais como a filosofia e a teologia. Por outro lado, saberes “populares”, “leigos”, “camponeses” ou “indígenas”, são considerados desprovidos de qualquer aceitabilidade enquanto conhecimento “de fato”. Os critérios de verdadeiro e falso são inaplicáveis, de tal sorte que passam a ser considerados como entendimentos intuitivos, crenças, ou mesmo objeto de investigação científicas. Não obstante, também os saberes teológicos e filosóficos possuem concepções de verdade inverificáveis segundo critérios da ciência moderna,

mas, ainda assim, habitam o lado hegemônico da linha. Há, nessa dinâmica, portanto, linhas visíveis que separam a ciência (forma hegemônica) de seus outros pares modernos (formas em disputa), e linhas invisíveis que a separam todas da alteridade radical representada pela inexistência mesma de conhecimento nas formas excluídas de saber (Santos, 2007).

Paralelamente, Santos afirma a existência de linhas abissais no campo do direito moderno. Há uma oposição visível entre o legal e o ilegal definidos de acordo com as particularidades do direito oficial do Estado ou do direito internacional. A generalização dos direitos fundamentais na década de 1940 em diante seria responsável por uma abrangência universalizante de tal distinção legal. Contudo, esse princípio organizador se torna impensável e inoperante em territórios fora do alcance da lei, “a-legais”, ou mesmo na coexistência de mais de um sistema jurídico regulador no mesmo espaço geopolítico (Santos, 2007). Nesse sentido, haveria um abismo não exatamente entre o legal e o ilegal definidos pelo monopólio do poder hegemônico na figura do Estado de direito, mas também entre os domínios do direito e do “não-direito”. O caso exemplar trabalhado por Santos se trata, precisamente, da colonização.<sup>71</sup> A experiência colonial constituiria, inclusive, uma espécie de grau zero onde o modelo das concepções modernas hegemônicas encontram seus pontos de ancoragem e construção (Santos, 2007).

Nesse sentido, haveriam também duas dinâmicas sociais distintas em cada um dos lados da linha. No polo hegemônico, o paradigma “regulação/emancipação”, e no polo excluído, o paradigma “apropriação/violência”. Os princípios elaborados, que remontam a lógica colonial onde expansão da legislação e do alcance da lei abarca o território da metrópole enquanto uma zona sem lei, baseada na extração de valor por meio da apropriação e da violência, tanto materiais quanto epistêmicas, é destinada ao território das colônias, resiste ao longo da história passando por diversas atualizações. Tais elaborações, inclusive, se assemelham bastante às de Feltran (2014; 2020) ao discorrer sobre a alteridade radical representada nas populações marginalizadas em oposição à um paradigma insuficiente de inclusão democrática e expansão dos direitos e cidadania. Haveria, portanto, o estabelecimento de linhas abissais no interior, por exemplo, de um país situado na periferia do capitalismo global, considerando suas próprias zonas centrais

---

<sup>71</sup> “De meados do século XVI em diante, o debate jurídico e político entre os Estados europeus acerca do Novo Mundo concentra-se na linha global, isto é, na determinação do colonial, e não na ordenação interna do colonial. O colonial é o estado de natureza, onde as instituições da sociedade civil não têm lugar. (Santos, 2007, p. 4)”.

e periféricas. O paradoxo da situação é que, justamente, a expansão global da modernidade, na medida em que carrega consigo as linhas invisíveis que a delimitam, expande também sua própria contradição social nas formas de apropriação e violência que as determinam como uma sombra espelhada dos princípios legais e reguladores:

De forma mais ampla, parece que a modernidade ocidental só poderá se expandir globalmente na medida em que viole todos os princípios sobre os quais fez assentar a legitimidade histórica do paradigma da regulação/emancipação deste lado da linha. Assim, direitos humanos são violados para que possam ser defendidos, a democracia é destruída para que se garanta sua salvaguarda e a vida é eliminada em nome da sua preservação. Linhas abissais são traçadas tanto no sentido literal quanto no metafórico. No sentido literal, são linhas que demarcam fronteiras como vedações e campos de morte; dividem cidades em zonas civilizadas (condomínios fechados sem profusão) e zonas selvagens, e distinguem prisões como locais de detenção legal e à margem da lei (Santos, 2007, p. 9).

A profusão do desmantelamento dos paradigmas modernos causado por suas próprias contrapartidas teria, entre diversas consequências, a ascensão de aspectos marcadamente fascistas em diferentes campos sociais (Santos, 2007). Aspecto que nos deteremos com mais atenção no capítulo 3.<sup>72</sup> O ponto central para nossa argumentação, enfim, é que, talvez, a atuação institucional das igrejas evangélicas, em paralelo à forma como articulam seus princípios teológicos à lógica de organização social em que estão inseridas, seriam responsáveis por uma espécie de construção de pontes entre as linhas abissais. É o que nos parece quando observamos, seguindo sobretudo Spyer (2020) e Feltran (2014), a forma de inserção social proporcionada pela conversão religiosa, sua inserção econômica nos mercados, e também o estabelecimento dos critérios morais que sobreponham às coordenadas legais distantes e inadequadas à determinados contextos sociais. Nesse sentido, talvez não seja por acaso que uma das doutrinas teológicas mais bem sucedidas na expansão evangélica se trate da teologia da prosperidade neopentecostal. Feltran (2014), inclusive, sinaliza para a relevância de rastrear os intercâmbios entre os princípios norteadores da narrativa moral religiosa e a circulação econômica que constitui sua atuação no contexto social – pontes entre as linhas tanto do conhecimento quanto de sociabilidade. É o que pretendemos explorar a seguinte.

---

<sup>72</sup> Por hora, sinalizaremos que um diagnóstico como o de Paulo Arantes (2014), a respeito da periferização do mundo, parece nos vir a calhar. Quando pensamos que a expansão da precarização do trabalho e da vulnerabilização das condições sociais se expande globalmente, da periferia em direção ao centro, é possível que um olhar atento aos regimes alternativos de regulação no caso brasileiro, e que possuem uma interface política bastante específica, seja também útil na compreensão da fascistização do social abordada por Santos (2007).

## 2.2 Neopentecostalismo

Enquanto os fiéis associados a igrejas pentecostais, até a década de 1960 e início de 1970, foram preponderantemente de classes sociais privadas de bens materiais, culturais e educacionais, o ascetismo pentecostal, que garantia uma narrativa compatível com sua condição, se viu livre de grandes tensões internas. A partir de 1970 e, progressivamente, tal cenário apresentou transformações. Dois fatores se mostraram determinantes para uma necessidade de adaptação do ascetismo e reformulação de preceitos teológicos: a) as crescentes promessas da sociedade de consumo aliada a expansão dos serviços de crédito; b) a ascensão social de parte (ainda que minoritária) dos fiéis, junto do aumento da conversão de adeptos da classe média (Mariano, 2014). Vale lembrar que estamos situados historicamente no momento em que o neoliberalismo começaria a ganhar expressão hegemônica nos países do centro da circulação do capital – e difundindo-se, então, até a periferia. Nos deteremos com mais calma em tal forma política adiante no texto.<sup>73</sup> Mas basta salientar, por enquanto, a maneira como o desenvolvimento econômico industrial dá lugar à expansão do consumo e virtualização do capital, que passam a ser os imperativos predominantes na dinâmica de acumulação. Frente a competência e agudez da indústria cultural<sup>74</sup> na sua mercantilização dos mais variados objetos, o ascetismo pentecostal se viu, agora sim, em uma posição complexa.

O espírito do capitalismo, nos tempos neoliberais, não mais coaduna com a moral protestante ascética. Frente a esse cenário, duas posições parecem se apresentar. Ou uma radicalização do sectarismo e maior isolamento nas coordenadas religiosas dos fiéis. Ou a flexibilização e concessões às novas tendências mundanas. É nesse contexto que uma série de lideranças optaram por ajustar gradativamente sua mensagem e suas exigências religiosas à disposição e às possibilidades de cumprimento por parte de seus fiéis e virtuais adeptos. O ascetismo da teologia sede seu lugar à uma progressiva acomodação ao mundo nos segmentos pentecostais. O representante maior desse processo, que ilustra como o discurso teológico é capaz de envelopar os imperativos neoliberais, se apresenta na forma da neopentecostal Teologia da Prosperidade.

---

<sup>73</sup> Mais especificamente no tópico 3.2 do capítulo 3.

<sup>74</sup> Conceito de Adorno e Horkheimer (1944/1985) que retomaremos adiante.

### 2.2.1 A Prosperidade

Weber (2004) havia ressaltado que existe uma relação direta entre quão grande é o caráter congregacional da organização religiosa e o quanto ela enfrenta a necessidade de ceder às demandas dos leigos, no intuito de conservar sua propagação entre os adeptos. Esse parece ser o caso do pentecostalismo. A promessa por compensações imediatistas é algo que vemos desde os primórdios de sua doutrina com a centralidade da cura divina nos cultos estado-unidenses. O que o neopentecolismo e sua Teologia da Prosperidade (TP) vêm a responder é também uma necessidade imediata. Porém agora sob termos rigorosamente econômicos.

Como apontamos, a expansão do apelo ao consumo e sua viabilização no crédito, junto da ascensão financeira de parte dos fiéis, apresentaram um quadro no qual as concepções teológicas calcadas no desinteresse material, na modéstia terrena e no desapego mundano se mostravam incompatíveis. A diversidade interna do pentecostalismo e sua capacidade de adaptação a diferentes contextos sociais, observando retroativamente, de fato se mostrava apta a dar conta de tais demandas (Mariano, 2014). Assim formou-se, mais uma vez nos Estados Unidos, a Teologia da Prosperidade. Uma doutrina que encaixa perfeitamente à imediatez dos problemas financeiros dos fiéis mais humildes, ao mesmo tempo em que legitima o modo de vida dos adeptos afortunados. A impossibilidade do rico de entrar ao reino dos céus, tal qual a do camelo de atravessar o buraco de uma agulha, é colocada de cabeça para baixo.

Tal processo teve início nos EUA durante as décadas de 1950 e 1960. No Brasil, ela encontra sua origem no início da década de 1970, se aprofundando na medida em que o neopentecostalismo se expandia (Júnior, 2017). O principal expoente de sua origem e difusão é o pastor Kenneth Hagin, vinculado ao pentecostalismo desde 1937. Hagin participou de diversas campanhas de cura divina pelos EUA no período pós guerra, licenciado pela Assembleia de Deus, até fundar seu próprio ministério em 1962. Uma de suas principais influências teológicas é Willian Keynon, – pregador batista e famoso radialista norte-americano nos anos de 1930 e 1940 – considerado um dos fundadores da *Confissão Positiva*, vertente pentecostal com influência de estudos do espiritismo, parapsicologia, ocultismo, filosofia e hipnose<sup>75</sup>. Temos aqui, já, alguns traços que serão norteadores na formulação da TP sob os trabalhos de Hagin, a combinação sincrética de

---

<sup>75</sup> Sobre a chamada *Positive Confession Theology*, ver Burgess, S. M. & McGee, G. B. (1989), *Dictionary of Pentecostal and charismatic movements*

distintas tradições (ocidentais e orientais), práticas esotéricas e paramédicas, e o uso de meios de comunicação de massa para a evangelização (Mariano, 1996). Líder de um ministério radiofônico que abarcava cerca de oitenta países, Hagin concentrou uma série de televangelistas ao seu redor pregadores da TP.

Como o próprio nome indica, a prosperidade material, a saúde perfeita, o fim do sofrimento – “Pare de Sofrer!” é um dos lemas estampados por diversas igrejas – são as promessas dos pregadores da TP. Elas apenas são possíveis, contudo, por meio do “princípio de reciprocidade”. É preciso dar para receber. Existe como fundamento teológico a crença de que os fiéis detêm o poder de materializar sua prosperidade por meio das relações que estabelecem com Deus e a determinada instituição mediadora. Tal poder advém do sacrifício feito por Jesus, que teria livrado os humanos dos males carregados pelo pecado e preparado o caminho dos cristãos para receberem as bênçãos do paraíso aqui na existência terrena (Mariano, 2014). Mais do que isso, tais bênçãos são de direito dos fiéis, que devem reivindicá-las sem pudor. Nas palavras de Hagin:

Somos hoje exatamente aquilo que algum tempo atrás consciente ou inconscientemente havíamos declarado que seríamos, e seremos no futuro próximo tudo que agora estamos declarando [...] São as nossas palavras que nos governam, que nos dão saúde, paz, prosperidade e felicidade. São também as nossas palavras que nos fazem derrotados, doentes e miseráveis [...] só conseguiremos aquilo que falarmos [...] temos aprendido que a parte de Deus em relação a nossa cura já foi feita. Hoje somos nós que temos que fazer a nossa parte [...] São unicamente as nossas palavras que nos dão saúde (Curso Fé, lição IX, "As palavras", citado por Mariano, 1996, p. 30).

É possível sistematizar os princípios da TP nos seguintes pontos: os fiéis possuem o poder de materializar sua prosperidade; essa prosperidade é uma herança do sacrifício de Jesus, que livrou os homens da influência do Diabo; o usufruto das bênçãos é tomado como sinal da força da fé e da proximidade com Deus; o fiel tem direito as bênçãos, e pode exigí-las; o ganho da prosperidade se dá pela relação de reciprocidade mediada pela instituição religiosa. Soma-se aos tradicionais elementos do pentecostalismo como a manifestação dos dons do Espírito Santo, e as variações de acordo com a particularidade de cada denominação que a adota, esses são os temas centrais da TP (Mariano, 2014).

Os livros de Hagins chegaram ao Brasil em paralelo à disseminação da TP pelos primeiros – e até hoje principais – evangelistas dessa vertente por volta da década de

1970<sup>76</sup>. Apenas a título de exemplo, a editora Graça Editorial, propriedade de R. R. Soares, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus, publicou 33 livros de Kenneth Hagin. Os principais ministérios eclesiais que pregam a doutrina da TP no país são: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, Cristo Vive, ADHONEP (Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno), CCHN (Comitê Cristão de Homens de Negócios), entre diversas outras. Cada uma dessas instituições, naturalmente, possui um trabalho específico dentro do panorama da TP, criando uma série de nuances na doutrina conforme o aspecto enfatizado (Mariano, 1996, 2014; Junior, 2017; Do Carmo, 2016).

O chão comum, contudo, pode ser circunscrito na promessa e na busca pela prosperidade financeira e na saúde. Prosperidade essa que está destinada como direito àqueles que possuem fé verdadeira. Para a pregadores da TP, pobreza e doença são sinônimos de falta de fé. Uma subversão radical no estreito caminho “ascético” característico da espiritualidade cristã tradicional. Essa fé verdadeira, contudo, não pode se restringir à uma devoção solitária. Ela precisa se manifestar concretamente sob a mediação eclesial na forma do dízimo: “Deus não precisa de nosso dinheiro, porque dele é a prata e o ouro. Mas Ele precisa que nós o obedeçamos, para que possa nos abençoar. Há uma íntima relação entre dar e receber. Quanto mais damos, mais recebemos” (Rodvalho, 1999, p. 59).

Aqui entra um aspecto central. Parte das instituições de maior alcance no neopentecostalismo adotam em sua administração um modelo de gestão e expansão empresarial (Do Carmo, 2016). Os meios de comunicação são parte fundamental de sua estratégia evangelizadora e também da manutenção de suas instalações ao redor do país. Tal modelo empresarial, não obstante, também se apresenta sob a forma de pregação no princípio da reciprocidade. A relação entre o fiel, Deus e a prosperidade, é tratada nos termos de *sócios de uma empresa* e a repartição das bênçãos de Deus em *dividendos*. Gostaríamos de reproduzir aqui alguns trechos de obras dos pregadores de duas das principais igrejas citadas, a Universal do Reino de Deus e a Internacional da Graça de Deus. Acreditamos que eles trazem a imbricação entre lógica empresarial e teologia melhor do que poderíamos descrever. Em seu *Vida com abundância*, Macedo descreve:

---

<sup>76</sup> É interessante notar, contudo, como há elaborações similares no pentecostalismo brasileiro antes da importação da TP. É o caso de Robert McAlister, fundador da Igreja de Nova Vida, que já no começo dos anos 60 tratava da questão financeira por meios teológicos bastante próximos à TP em seu livro “Como prosperar” (McAlister, 1978).

Ele [Jesus] desfez as barreiras que havia entre você e Deus e agora diz — volte para casa, para o jardim da Abundância para o qual você foi criado e viva a Vida Abundante que Deus amorosamente deseja para você [...] Deus deseja ser nosso sócio [...] As bases da nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; e o que é d'Ele (as bênçãos, a paz, a felicidade, a alegria, e tudo de bom) passa a nos pertencer (Macedo, 1990, pp. 25, 85, 86).

A relação com Deus é traduzida nos termos de sócio. A prosperidade, na imagem das bênçãos de Deus, passa a nos pertencer quando nos associamos a Ele. E tal associação é feita, ela também, em termos estritamente financeiros por meio do dízimo. Como aponta o líder da Universal do Reino de Deus:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d'Ele tudo aquilo que Ele tem prometido [...] O ditado popular de que "promessa é dívida" se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na Sua Palavra é uma dívida que tem para com você [...] Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia [...] Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores [...] Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele aquilo que prometeu? O dizimista! [...] Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar (Macedo, 1990, pp. 36, 54, 79, 84).

E também ratifica Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus, em seu *As bênçãos que enriquecem*:

O negócio que Deus nos propõe é simples e muito fácil: damos a Ele, por intermédio da Sua Igreja, dez por cento do que ganhamos, e, em troca, recebemos d'Ele bênçãos sem medida (...) Quando damos nossas ofertas para a obra de Deus, estamos nos associando a Ele em seus propósitos. É maravilhoso saber que Deus deseja ser nosso sócio e que podemos ser sócios de Deus em sua missão de salvar o mundo. Ser sócios de Deus significa que nossa vida, nossa força, nossos dons, e nosso dinheiro passam a pertencer a Deus, enquanto suas dádivas como paz, alegria, felicidade e prosperidade passam a nos pertencer (Soares, 1985, p. 63, 141)

Que a empresa de Deus esteja ligada diretamente à missão de salvar o mundo possui uma especificidade implícita que trataremos adiante. O que gostaríamos de focar agora é o modo como o neopentecostalismo conseguiu construir toda uma teologia que abrigue em seu interior a lógica capitalista. Podemos interpretar tais passagens com a

chave de leitura na qual o dinheiro recebe uma imagem divinizada. Ele adquire o caráter sagrado de oferta para selar a associação com Deus. E ele retorna em abundância próspera na forma de bençãos sem medida. Não é incomum, inclusive, o hábito de pregadores neopentecostais selecionarem determinados trechos bíblicos e construírem longos sermões sobre oferta, lucro, dinheiro, e demais temas financeiros (Júnior, 2017).

Tal proposta da TP, naturalmente, não deixa de gerar diversas polêmicas no próprio meio evangélico. São constantes as manifestações de lideranças pentecostais acusando de heresia e até charlatanismo os pregadores da TP. Tanto suas interpretações bíblicas como práticas institucionais<sup>77</sup> tem sido alvo de críticas pelos pentecostais tradicionais (Mariano, 2014). Não obstante, é patente a difusão da TP por diversas igrejas e grupos evangélicos. O número de adeptos crescente possibilitou a construção de um poderoso sistema institucional de igrejas proprietárias de meios de comunicação, rádios, editoras e com penetração na política legislativa. Há ainda, como aponta Mariano (2014), uma neopentecostalização do pentecostalismo, no qual um dos protagonistas é a TP em sua penetração enquanto doutrina e modelo de gestão bem sucedido. Um *case* de sucesso. A observação de Taylor (2010) a respeito da secularização, de que as religiões que conseguiram se adaptar às coordenadas do individualismo moderno não só sobreviveram com bastante saúde, mas também encontraram terreno para expansão, nos parece cirúrgica em relação ao caso do neopentecostalismo.

Além de uma espécie de divinização do dinheiro e interiorização das coordenadas capitalistas para o sistema teológico, existe outro aspecto da TP relevante que ainda não abordamos. Se os fiéis tem direito às bençãos e estão destinados à prosperidade, bastando que demonstrem sua fé associando-se a Deus, qual seria a explicação de tantos problemas sociais tão comuns em um país na periferia do capitalismo como o Brasil? De onde vêm a miséria, a pobreza, as dificuldades financeiras e demais percalços que nos acometem? Por que, mesmo sendo devotos, dizimistas, seguidores rigorosos dos mandamentos e da igreja, a maior parte dos adeptos não alcança a prometida ascensão social?<sup>78</sup> Por que a

---

<sup>77</sup> Uma delas que gerou grande polêmica foi a inovação da Igreja Universal de Belo Horizonte ao estabelecer um novo valor do dízimo: 30% do salário dos fiéis – 10% para o pai, 10% para o filho, e 10% para o Espírito Santo. Tal medida foi criticada inclusive no interior da denominação.

<sup>78</sup> Há uma interessante discussão abordada por Mariano (1996) sobre os resultados concretos do crescimento evangélico no campo da mobilidade social econômica. Alguns autores, como Berger, suspeitavam que o pentecostalismo e suas derivações na América Latina corresponderiam aos impactos do protestantismo na era industrial europeia, sendo um impulsionador do desenvolvimento econômico e da ascensão social de seus adeptos. Tal efeito até o momento, contudo, não ocorreu, e nem encontra indícios de que ocorra no futuro. A ascensão social produzida pelo neopentecostalismo no Brasil não alcança a esmagadora maioria de seus adeptos, os fiéis que seguem os cultos. Há, como mencionamos, diversas

conta continua vazia? Ou melhor, qual dado falta para essa conta fechar? Entra em cena, aqui, outro elemento fundamental na doutrina neopentecostal.

### *2.2.2 O Diabo*

O cristianismo, em sua história, concedeu ao Diabo diferentes características e funções. Não raras vezes, é seu nome que surge frente a difícil tarefa de conciliar um Deus de suprema bondade e ilimitado poder com a existência de tanto sofrimento no mundo. São inúmeros os debates dentro da tradição cristã acerca da concepção do diabo dentro do dogma. Não obstante, talvez a representação de maior profusão na cultura ocidental, que foi pouco a pouco sendo moldada primeiramente pela igreja católica, depois apropriada e reinterpretada por outras tradições, é a de agente responsável pelo mal em nosso mundo. Curiosamente, a tradição católica, responsável por, durante o medievo e início da era moderna, dar protagonismo ao príncipe das trevas, abdicou da demonologia e de sua referência gradualmente a partir do século XVIII (Kolakowski, 1985). O papel do demônio como causa do mal torna-se metafórico, um símbolo que representa os distanciamentos dos homens com Deus. Paralelamente, forças religiosas que possuíam uma retomada do contato espiritual e mágico com o sagrado reinseriram a literalidade do Diabo em suas construções. Esse é o caso do pentecostalismo e do neopentecostalismo.

Para grande parte dos pastores da última vertente mencionada, simplesmente não existe acaso. Não existe contingência, sorte ou azar. Todos os acontecimentos, dos mais grandiosos aos mais cotidianos, são ações divinas ou demoníacas. A banalização do sobrenatural observada nos cultos tem parte de sua causa no preenchimento de sentido das ações espirituais do bem e do mal no terreno mundano. Os poderes e o alcance desse mal são igualmente inflados. A boa notícia é que a palavra sagrada e a mediação da igreja possuem armas mais poderosas ainda para lidar com tal desafio. Se perguntamos anteriormente o que impedia a prosperidade de abundar a vida dos adeptos de imediato, ou mesmo de se expandir pelo mundo formando um paraíso na terra, encontramos a resposta no papel fornecido pelo neopentecostalismo à figura do Diabo (Mariano 2014). Como afirma Macedo (1988, p. 24), os demônios são responsáveis por “todos os males

---

formas de assistencialismo e amparo social. A ascensão econômica, contudo, parece se restringir a uma minoria que possui envolvimento com as atividades institucionais e administrativas das igrejas.

que afligem a humanidade”. Um movimento que preserva a prosperidade no terreno interno da igreja e dos fieis e condensa as mazelas e contradições em uma figura externa. Particularmente, os neopentecostais não se eximem de enfrentar o Diabo e suas manifestações no mundo. Pelo contrário. Como aponta Mariano (2014), o neopentecostalismo reintroduziu de maneira pungente a narrativa da *guerra santa*. Uma batalha espiritual sendo travada no terreno mundano entre o bem e o mal.

Agora, para nosso trabalho, é importante localizar algumas das imagens utilizadas mais comumente como foco da ação demoníaca; quais são os campos onde a guerra santa é travada; e com quais métodos. A primeira imagem associada ao Diabo por grande parte das lideranças neopentecostais são as entidades de religiões de matrizes africanas. Mais especificamente, Exu, Orixá presente no Candomblé e na Umbanda, é a associação mais direta comumente feita. Na verdade, as religiões de matrizes africanas são perseguidas já há longa data no Brasil. Tal repressão foi durante muito tempo institucionalizada, desempenhada pelo próprio aparelho estatal próximo às autoridades eclesiásticas católicas. O racismo estrutural que compõe tais preconceitos e violências é patente (Nogueira, 2020). Apesar de avanços no âmbito jurídico, especialmente após a constituição de 1988 (Oro, 2011), os cultos afro-brasileiros ainda lidam frequentemente com ataques diretos e com disseminação de preconceitos e discriminação. Um dos fatores de maior tensão na atualidade se trata justamente da atribuição demoníaca que o neopentecostalismo direciona. Mais ainda, algumas das principais lideranças ministeriais, como Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus, empregam um discurso transparente do que se trata sua guerra santa. No prefácio do *best-seller* de Macedo, *Orixás, caboclos e demônios*, o pastor J. Cabral sintetiza sua proposta

o pastor Macedo tem desencadeado uma verdadeira guerra santa contra toda obra do diabo. Neste livro denuncia as manobras satânicas através do kardecismo, da umbanda, do candomblé, e outras seitas similares; coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios que se fazem passar por Orixás, Exus, Erês etc. e ensina a fórmula para que a pessoa se liberte do seu domínio (Cabral, 1988, p. 14)

O líder da universal (Macedo, 1988) afirma que os cristãos não devem tomar uma atitude defensiva ou tímida, mas sim conquistar novas almas e disputar territórios com o Diabo. Afirma que “os cristãos é que devem perseguir os demônios”. Tal disposição bélica para o enfrentamento, como poderia se presumir, teve como consequência graves violências a adeptos de cultos afro-brasileiros e frequentes ataques coordenados a

terreiros e centros. Os casos registrados se acumulam desde 1989 até os dias de hoje (Fernandes, 2022). É importante, contudo, ressaltar que tais atitudes e discursos não correspondem a totalidade dos grupos e igrejas pentecostais e neopentecostais. Fato é que temos uma série de lideranças se posicionando e se movimentando contra tais ações.<sup>79</sup>

Não obstante, é notório o papel que a figura do Diabo desempenha em partes significativas dos cultos neopentecostais sob a vinculação de sua imagem com religiões de matrizes africanas.<sup>80</sup> Como sintetiza Mariano (2014, p. 43):

se o ritual do exorcismo não é recente nos meios pentecostais, a Universal o exacerba nos cultos de libertação, concedendo ao Diabo e aos demônios, identificados às entidades e aos deuses das religiões afro-brasileiras e espíritas, destaque e importância sem precedentes.

Para uma teologia que postula bençãos tão grandes e a prosperidade quase absoluta como direito dos fiéis, faz sentido que o antagonista seja também portador de grandes poderes. Sobre isso, eis uma comparação feita por Freud (1930/2012, p. 88): “O Diabo seria o melhor expediente para desculpar Deus, teria a mesma função econômica de descarga que têm os judeus no mundo ideal ariano”.

Ainda que algumas denominações sejam mais discretas e menos hostis do que a Universal, o discurso se faz presente em diversas igrejas. R. R. Soares possui seu próprio *best-seller*, *Espiritismo: magia do engano*, no qual afirma revelar a influência maligna por trás das tradições espíritas no Brasil (Soares, 1984). Líderes de igrejas mais pacatas como a Assembleia de Deus também possuem seus adeptos à guerra santa (Mariano, 2014). A manifestação demoníaca não se restringe, contudo, aos alvos mencionados. A igreja católica e o papa também são eleitos como culpadas pelas mazelas brasileiras por conta das consequências da idolatria que cultivam pelas imagens santas (Mariano, 2014). A acusação neopentecostal atinge tudo que não é um espelho, e a difusa influência demoníaca encontra cada vez novos receptáculos. E eis um ponto que gostaríamos de destacar para nosso trabalho.

---

<sup>79</sup> Um desses exemplos pode ser observado na iniciativa de igrejas evangélicas em torno da reconstrução de terreiros atacados, como descreve a reportagem da BBC: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43879422>.

<sup>80</sup> Spyer (2020) destaca, ainda, um importante elemento nesse fenômeno. Há também, uma espécie de “disputa de mercado” e domínio geográfico pelo fato de as religiões de matrizes africanas terem parte significativa de sua atuação nas áreas de periferias urbanas entre as camadas sociais mais humildes. Público e espaço alvo da atuação neopentecostal.

### 2.2.3 O domínio

Muitas vezes o neopentecostalismo traduz sua guerra santa em termos de uma guerra política. Existiriam tendências diabólicas atuando no cotidiano social para destruir as famílias dos fiéis, seus valores e sua salvação. Nas palavras dos pregradores:

Não existe nada que esteja fora da ação demoníaca. No futebol, na política, nas artes e na religião, nada escapa ao cerco do diabo [...] Satanás tem milhares de agências no mundo. [...] Por trás da religião, do intelectualismo, da poesia, da arte, da música, da psicologia, do entendimento humano e de tudo que temos contato, Satanás se esconde. [...] O Diabo controla tudo. Há pessoas tão envolvidas com o espiritismo que têm sob controle dos espíritos desde a alimentação até sua vida sexual. Os espíritos se envolvem com tudo. Cores de roupas, lugares onde passear, tipos de carnes e de comidas, dias de lazer, pessoas com quem devem fazer amizade, filmes a que pode assistir, horário para andar pelas ruas, modo de banhar-se. (Soares, 1984, p. 24, 83, 85, 114)

Os demônios agem de acordo com a mentalidade da pessoa, de acordo com sua posição social e também, é claro, de acordo com suas necessidades [...] fazem das pessoas o que bem entendem. Cuidam de todos os aspectos da vida delas, desde a maneira de se vestir até os casos amorosos; se intrometem e submetem seus seguidores através de conselhos ou ameaças (Macedo, 1988, p. 89, 98)

O que é colocado em jogo aqui é que o plano da guerra espiritual se manifesta também nos aspectos mais mundanos da vida. Dependendo dos comportamentos ou valores de determinada pessoa, é possível averiguar de que lado da guerra santa ela está. Se de algum modo algo é identificado como distante dos ideais e da moral neopentecostal, muito provavelmente será taxado como uma influência diabólica.<sup>81</sup> Tal concepção expande o terreno de batalha para o campo político. Para, por exemplo, a atuação da bancada evangélica no congresso brasileiro tentando barrar projetos que considerem proceder da chamada influência demoníaca, como casamento entre pessoas do mesmo sexo, eutanásia e o aborto. Paralelamente, pautam a difusão do ensino religioso e maiores flexibilizações fiscais em sua relação com o estado e compromissos partidários (Neto, 2018). Macedo (1988) chega a afirmar que a causa do Brasil ser um país subdesenvolvido

---

<sup>81</sup> Um dos motivos pela IURD, por exemplo, possuir uma série de canais de comunicação nas plataformas digitais com as mais diversas temáticas. Uma rede de aconselhamento amoroso, apresentada pela filha de Macedo e seu marido – Cristiane Macedo e Renato Cardoso –, por exemplo, cumprem a função de orientação religiosa pedagógica para os comportamentos conjugais. No momento com quase um milhão de inscritos, o canal “Escola do Amor – The Love School” (<https://www.youtube.com/@CanalTheLoveSchool>), é apenas um dos exemplos da difusão neopentecostal nas mídias digitais tratando do aconselhamento aos fiéis sobre dilemas mundanos.

é por conta da ação do Diabo. A atuação política neopentecostal, tanto em sua vertente legislativa como na mobilização popular dos adeptos encontra, também, seu substrato teológico.

“*Domination Theology*”<sup>82</sup> é o nome dado a uma tendência neopentecostal que ganha forma no fim dos anos 1980 e início dos anos 1990 nos Estados Unidos, tendo como um de seus fundadores Peter Wagner. Wagner, nos anos 1990, se tornou líder de um grupo posteriormente denominado de “Rede de Guerra Espiritual”. A partir daí, seus princípios rapidamente se proliferaram nos segmentos evangélicos norte americanos e, mais tarde, alcançando a América Latina. De modo sintético, temos uma concepção da batalha espiritual no qual os demônios dominam determinados humanos, grupos sociais e regiões geográficas (Mariano, 2014).

O papel das “maldições hereditárias” seria central na perpetuação da influência do Diabo em determinado espaço. Tais domínios precisam ser libertos por meio de oração, foças espirituais do bem, ou, em alguns casos, ações físicas. O que ocorre, contudo, é que os adeptos da Teologia do Domínio a expandem para os mais diversos campos. A causa de guerras, desigualdade, e os mais diversos problemas sociais são explicados por meio das maldições hereditárias. Seu discurso coloca os fenômenos naturais e terrenos como reflexos de causas sobrenaturais (Mariano, 2014). Robson Rodovalho, um pregador especialista na guerra espiritual, por exemplo, afirma que “foi através da genealogia de Caim que as armas vieram a existir, as guerras se espalharam na terra e os homens tornaram-se violentos” (Rodovalho, 1992, p. 15), e que a naturalização da pobreza no Brasil advém de uma mentalidade herdada espiritualmente.

No Brasil, algumas instituições adotaram a TD rapidamente em seus princípios, como a Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Bola de Neve. A influência de seus fundamentos, entretanto, é notória em grande parte dos ministérios que assumem a perspectiva da guerra santa. Mais ainda, e aqui queríamos chegar, os líderes evangélicos envolvidos diretamente com mobilizações políticas embasam frequentemente suas ações em tal teologia. Nas palavras de Mariano (2014, p. 144):

Prato cheio para os políticos evangélicos, a crença nos espíritos territoriais tem-se prestado ao uso eleitoreiro. Justificam seus defensores, candidatos a cabos eleitorais que a eleição de evangélicos para os altos postos políticos da nação trará bençãos sem fim à sociedade. Além de desalojar parlamentares infieis, idólatras, macumbeiros e adeptos de práticas pagãs, parcialmente culpados pelas terríveis

---

<sup>82</sup> Traduzida como Teologia da Dominação ou Teologia do Domínio – abreviada como TD.

maldições que recaem sobre o país, os políticos evangélicos, eleitos, teriam a privilegiada oportunidade de poder interceder, nos planos material e espiritual, diretamente no próprio local onde se alojam poderosos demônios territoriais que tanto oprimem os brasileiros.

O campo político é convertido em disputa espiritual de uma guerra santa. Já em 1994, o pastor Lamartine Posella<sup>83</sup> declarou, durante uma campanha para eleger-se ao congresso nacional, que “o caos social, político e econômico é decorrência, numa primeira instância, das maldições espirituais que repousam sobre nosso país [...]. A transformação do Brasil, assim, há de começar necessariamente pela restauração espiritual da nação” (Integração cristã, n. 13, 1996, citado por Mariano, 2014, p. 144-145). Além de candidaturas próprias, é comum utilizar os meios de evangelização para mobilização política em torno de figuras terceiras. A pastora Valnice Milhomens<sup>84</sup>, em 1994, ao defender a candidatura de Fransisco Rossi ao governo do estado de São Paulo, afirmou:

É inevitável concluir que a raiz de nossos problemas é de ordem espiritual. Satanás tem conquistado direitos legais de nos oprimir, como nação, por causa das transgressões à Constituição do Reino de Deus [...] O reino terreno é diretamente controlado pelo reino espiritual. [...] Diante do exposto, é de suprema importância elegermos governantes que reconheçam a Deus como Supremo e de fato dependam d’Ele e consultem a sua Palavra [...] Estamos não apenas apoiando a candidatura de Dr. Fransisco Rossi, mas empenhando-nos em batalha espiritual, intercessão e apoio, para que este servo de Deus chegue ao governo do Estado e o nome do Altíssimo seja glorificado. (Gospel News, 5, outubro de 1994, p. 10, citado por Mariano, 2014, p. 145).

São inúmeros os discursos semelhantes a esses exemplos nos grupos e denominações que se envolvem mais explicitamente no campo político. Uma conversão da política em espiritualidade. A guerra santa contra o diabo sob os reflexos de uma guerra política contra as “tendências modernas” que buscariam fragilizar os laços familiares e a moral cristã. Agora, se a Teologia do Domínio é um terreno convidativo para os evangélicos que pretendem se movimentar nas fronteiras entre política e religião, ela também o é para aqueles que pretendem moralizar discussões políticas e econômicas.

### 2.3 Relações com o Bolsonarismo

---

<sup>83</sup> Fundador da Igreja Batista Palavra Viva, hoje denominada YAH Church.

<sup>84</sup> Fundadora da Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo.

Como abordamos anteriormente, há uma série de relações estabelecidas entre o crescimento evangélico e a ascensão da extrema direita no país representada pelo bolsonarismo. O resultado das eleições e a porcentagem expressiva de apoiadores é mais consequência do que elemento central dessa relação. Pretendemos abordar, nesse tópico, por quais modos há uma aproximação entre esses dois fenômenos, assim como os visíveis distanciamentos. Também exploraremos um dos campos de referência mútua nos dois discursos que se trata da maneira como referenciam e reatualizam um dos momentos mais marcantes de autoritarismo no país, o golpe de 1964 e o decorrente período da ditadura militar.

### *2.3.1 Proximidades*

Gostaríamos de apontar, especialmente, as relações diretas entre a institucionalidade das igrejas e grupos evangélicos e os movimentos políticos ligados a nova extrema direita brasileira, representada pelo bolsonarismo. Utilizaremos as análises de alguns autores que se debruçaram sobre o tema como balizas para nossa exposição – Py (2018); Gracino Junior, Goulart e Frias (2020); Junior e Silva (2023); e Camurça (2020). É necessário apontar antes, entretanto, algumas questões contextuais. Como dissemos em nossa introdução, há uma série de variáveis e contingências que atuam no estabelecimento do cenário onde o bolsonarismo ganha força. Ressaltamos, novamente, uma espécie de esgotamento da alternativa sócio liberal norteadora dos anos de governo do Partido dos Trabalhadores (2002-2016). A ascensão econômica baseada no impulsionamento do consumo de amplas camadas populares, em paralelo à manutenção das estruturas econômicas que privilegiavam o capital financeiro e o não desenvolvimento industrial do país – desdobrando em períodos de adversidades econômicas – são alguns dos fatores comumente apontados para a participação popular na crise política que desencadearia o golpe de 2016 (Reis, 2019). Opositores ao então governo do PT souberam manobrar em meio aos impasses econômicos uma mobilização em torno de discursos morais, sobretudo direcionando a causa das crises no país para os expostos escândalos de corrupção muito difundidos na mídia, sobretudo nos anos de 2014 até 2016. O caso da Lava Jato – nome como ficou conhecido as investigações em torno de desvios da estatal petrolífera brasileira (Petróleo Brasileiro S.A.) – é um grande símbolo da condensação de impasses políticos em uma figura moral.

A luta contra a corrupção se difunde como a principal luta política a ser travada. Como consequência, o Partido dos Trabalhadores como alvo central, formando o que ficou conhecido popularmente como antipetismo. É nesse contexto que uma série de figuras já presentes no cenário político brasileiro, ainda que a título de figurantes, ganham projeção como alternativas à decepção generalizada com a política institucional. A maioria delas usando de forma exacerbada um discurso conservador, pautando o direcionamento moral como caminho da reconstrução do país (Reis, 2019). Nesse contexto, pelo menos desde 2014, surge com maior presença especialmente nas mídias digitais o então deputado Jair Messias Bolsonaro. Sua defesa dos cidadãos de bem sob um espectro religioso e a radicalidade com que afirmava o bordão “Tem que mudar isso daí!” eram seus motes centrais.

Caso nosso leitor tenha familiaridade com a análise de Adorno (1951/2015) sobre os agitadores fascistas – uma mistura de King-Kong com barbeiro de subúrbio, um pequeno-grande homem – terá uma boa referência da imagem política construída por Jair Messias Bolsonaro. Dois elementos o tornavam ainda mais propício a embarcar nas contingências da história brasileira: sua relação passada como membro das forças armadas que, ainda que possuía contradições, ressoavam em sua exaltação da disciplina militar necessária para estabelecer ordem ao país (em inúmeras alusões à ditadura militar brasileira); e seu posicionamento como cristão, sobretudo na proximidade com as lideranças evangélicas (Junior & Silva, 2023; Camurça, 2020). Esse último ponto, não é exagero afirmar como demonstram as pesquisas demográficas das eleições de 2018, foi além de muito bem explorado um dos responsáveis por sua vitória eleitoral<sup>85</sup>.

Além do próprio Jair Messias Bolsonaro incorporar uma imagem messiânica em seus discursos e propagandas eleitoras – apenas para ilustrar no lema da campanha, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” – sua imagem enquanto um político guiado por coordenadas religiosas fora reforçado e difundido por inúmeros ministérios e lideranças evangélicas. Para citar alguns personagens diretamente envolvidos na articulação de sua campanha: o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em

---

<sup>85</sup> Como afirma Py em entrevista: “O que o Partido Republicano Progressista - PRP fez na campanha eleitoral de 2018 foi impressionante. Em Campos dos Goytacazes, colocavam entre 200 e 300 pessoas, por dia, distribuindo panfletos pró-Bolsonaro e [Wilson] Witzel no Rio de Janeiro. Em um município de 500 mil habitantes, imagine o impacto disto: no mês das eleições, diariamente duzentas pessoas se espalhavam pela cidade distribuindo panfletos de campanha. Os partidos conseguem no máximo 50 pessoas por dia; eles, pelo acesso da IURD [Igreja Universal do Reino de Deus], conseguiram centenas. Ou seja, existiu um grande maquinário eleitoral pró-Bolsonaro junto às estruturas religiosas que o apoiaram” (Fachin & Santos, 2020 [online]).

Cristo; o bispo Edir Macedo, da IURD; o Pastor José Wellington Bezerra da Costa, ex-presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), ligada à AD Missão; o “apóstolo” Valdomiro Santiago, da Igreja Mundial do Poder de Deus; o missionário Romildo Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus; Robson Rodvalho, da Sara Nossa Terra; e Ana Paula Valadão, a cantora gospel e dirigente da Igreja Batista da Lagoinha, etc. (Camurça, 2020; Py, 2018; Gracino Junior, Goulart & Frias, 2020). Vários desses nomes foram mencionados anteriormente como proeminentes difusores tanto da Teologia da Prosperidade como da guerra santa. A inclusão da figura de Jair Messias Bolsonaro e seus apoiadores como participantes do lado do bem em tal batalha foi estratégia empregada em campanha, ainda que as vezes não tão explícita.

A capilaridade das instituições neopentecostais, já bastante extensas em 2018, e a força de articulação Frente Parlamentar Evangélica tornou-se parte integral das táticas eleitorais<sup>86</sup>. Além da sistematização estratégica da profusão regional dos grupos evangélicos, o apelo discursivo consistia em alinhar as propostas políticas aos princípios e diretrizes evangélicas. Tanto nos materiais oficiais quanto nas divulgações em mídias digitais, ou mesmo durante os cultos de certos ministérios, as palavras que se destacam ao mencionar as eleições e o então candidato são “Deus”, “família” e “igreja” (Gracino Junior, Goulart & Frias, 2020). Não raras vezes, sua candidatura era colocada como um “propósito divino”. Após a eleição, Silas Malafaia, por exemplo, publicou em suas redes um vídeo dizendo que a eleição de Jair Messias Bolsonaro fora um milagre, que seu governo será guiado e ungido pela interferência de Deus, e que os obstáculos a serem enfrentados teriam precedência demoníaca (Junior & Silva, 2023). É possível observar uma certa articulação, aqui, da Teologia do Domínio que mencionamos com a conquista do território político pelas forças do bem. Outro ponto importante é a coadunação da perspectiva neoliberal do governo Bolsonaro – representada pelo ministro da Economia Paulo Guedes – e a declaração de posicionamentos da Frente Parlamentar Evangélica sobre as temáticas econômicas<sup>87</sup>. Fato que além de aproximar as duas movimentações acrescenta significativos apoiadores políticos por parte dos interesses empresariais.

---

<sup>86</sup> Para uma visada atenta às relações entre as igrejas evangélicas e determinados partidos políticos, como é o caso do PRP com a IURD, ver os trabalhos de Suruagy (2014) e Cerqueira (2021).

<sup>87</sup> É o que podemos observar em determinados pontos do “Manifesto à Nação”, publicado pela FPE. Sobre tudo na defesa de políticas de austeridade fiscal e na defesa da independência do Banco Central. O manifesto pode ser acessado em: <https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>

O apoio das lideranças se converteu em recompensa na presença expressiva de evangélicos em importantes cargos do executivo. Para citar alguns deles: a pastora pentecostal Damares Alves ganhou a direção do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; o Ministério da Casa Civil foi ocupado pelo luterano Onyx Lorenzoni; Ministério do Turismo é conduzido pelo membro da Igreja Maranata Marcelo Álvaro Antônio; o Ministro da Advocacia Geral da União é o pastor presbiteriano André Luiz Mendonça; e o ministro-chefe da Secretaria de governo, general Luiz Eduardo Ramos vinculado à Igreja Batista (Camurça, 2020).

Salientamos toda a movimentação política ligada às instituições evangélicas por que ela constitui, de fato, um dos aspectos preponderantes da popularidade do então candidato Jair Messias Bolsonaro, convertida em um expressivo número de votos em sua eleição. Ela reflete também a forma como é feita a articulação entre o direcionamento moral dos princípios religiosos evangélicos em torno das questões políticas. Articulação essa responsável por mobilizar o que Feltran (2018) chamou de formas elementares de vida política em torno de uma representação específica ligada à extrema direita brasileira. E destacamos que essa articulação deve muito às atuações das lideranças pelo fato de que, quando olhamos de perto, há uma série de ambiguidades entre os adeptos das denominações evangélicas e seu apoio ao bolsonarismo. Ambiguidades que não permitem estabelecer uma simples relação de afinidade imediata entre os dois elementos.

### *2.3.2 Distanciamentos*

A primeira ambiguidade se mostra quando nos distanciamos por um momento na perspectiva histórica. Pois, se olharmos no período anterior ao contexto citado, literalmente as mesmas lideranças evangélicas que se aliaram ao bolsonarismo tomando o Partido dos Trabalhadores, a esquerda e qualquer sinal de progressismo como inimigo, eram importantes aliados e articuladores políticos no próprio governo do Partido dos Trabalhadores.

Na verdade, houve uma movimentação do executivo já nos anos de 2002 no intuito de aproximar as lideranças governamentais das lideranças evangélicas. Após o primeiro turno das eleições de 2002, um grupo de pastores se reuniu, sob comando de Silas Malafaia e Pastor Everaldo, a fim de firmar apoio conjunto ao candidato Lula. Tomada a posse, o candidato eleito afirmou: "Vocês nunca, na história da igreja evangélica, foram chamados à responsabilidade e a participar da construção desse País como eu vou

chamar." (Baloussier, 2021 [online]). De fato, nunca antes tantos pastores se reuniram em apoio a uma movimentação política. Baloussier (2021) faz um interessante balanço sobre o período de apoio das lideranças evangélicas ao PT até 2013. Mesmo nas vésperas da crise de popularidade, o pastor Marcelo Crivella<sup>88</sup>, então senador eleito pelo Rio de Janeiro, proferiu o seguinte discurso em uma convenção das Assembleias de Deus:

A nossa presidenta e o presidente Lula fizeram a gente crescer porque apoiaram os pobres. E o que nos sustenta são dízimos e ofertas de pessoas simples e humildes [...]. Com a presidenta Dilma, os juros baixaram. Quem paga juros é pobre. Com menos juros, mais dízimo. [...] Quando sobra dinheiro, o povo evangélico não vai para a butique pra comprar roupa. Sabe o que o povo faz? Ele vai mais na igreja, dá mais oferta, mais dízimo, faz mais caridade. Então nós temos que aplaudir a presidenta Dilma.<sup>89</sup>

Nosso intuito ao destacarmos tal aparente contradição é mostrar que a relação entre crescimento evangélico e a ascensão da direita bolsonarista não é uma questão de necessidade causal. É uma relação mediada por uma série de contingências históricas. Existe de fato uma ponte em potencial, uma amarração possível capaz de forte mobilização popular caso uma aliança seja almejada pelas lideranças dos dois movimentos. Caso os interesses de grupos com poder político e econômico coadunem, mais ainda. O resultado das eleições de 2018 podem aparentar uma associação espontânea e perfeita. Não é o caso.

As nuances dogmáticas que expomos, a Teologia da Prosperidade e a Teologia do Domínio, de fato contêm o embrião necessário para a constituição de determinada forma específica de política, como pretendemos demonstrar. Isso só é possível, contudo, na medida em que elas respondem e se adequam as questões próprias de sua época. Na medida em que são também fruto elas mesmas de contingências políticas. As mesmas condições que privilegiam um reconhecimento político baseado na defesa de uma identidade intransigente são as que dão força ao discurso da identidade evangélica enquanto motor de reivindicação política. Há um campo compartilhado que não só possibilita o laço entre neopentecostalismo e bolsonarismo, como faz com que a amarração tenha um nó bastante bem atado.<sup>90</sup> Isso não pressupõe, contudo, a inexistência

---

<sup>88</sup> Bispo da IURD e sobrinho de seu fundador – Edir Macedo –, Marcelo Crivella viria a ser uma figura importante na articulação das lideranças evangélicas nas eleições de 2018 e, posteriormente, durante o período do governo de Jair Messas Bolsonaro.

<sup>89</sup> Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,lula-e-dilma-ajudam-os-pobres-queda-mais-dizimo-diz-ministro-da-pesca,1012125>. Acesso em: 10 nov. 2022.

<sup>90</sup> É o que pretendemos sintetizar adiante, no tópico 3.3.3.

de tensões, nem a impossibilidade de outras configurações, como foi o caso durante outros períodos.

Spyer (2020) faz questão de ressaltar tal ambiguidade entre os adeptos das vertentes pentecostais e neopentecostais. Em sua pesquisa etnográfica, o antropólogo relata que não era incomum encontrar grupos expressivos que não só não apoiavam as movimentações do bolsonarismo como explicitamente se posicionavam contra. Um episódio emblemático é de um grupo de mulheres evangélicas que se organizaram em torno da campanha de Fernando Hadad (candidato do Partido dos Trabalhadores para presidência nas eleições de 2018) no interior de seus ministérios. Após uma declaração de Hadad afirmando que a maioria dos pastores no Brasil eram charlatães, a ação do grupo mencionado encontrou maiores dificuldades. Um exemplo de que é um erro grave presumir como dado o resultado dos posicionamentos políticos no campo evangélico. Outro exemplo é a existência de movimentos em defesa de pautas comumente associadas ao “progressismo modernizante”, prejudicial à família tradicional, no próprio interior de determinadas igrejas evangélicas, ainda que sua expressão e alcance seja, no momento, limitada (Spyer, 2020).

Para demonstrar que a questão se estende para além de simples identificação de elementos compartilhados por dois movimentos, um religioso e um político, iremos agora explorar algumas situações históricas no Brasil que carregam consigo configurações semelhantes às que vemos nos dias atuais. E gostaríamos de atentar para a forma como alguns elementos se repetem, ainda que em manifestações distintas.

### *2.3.3 O golpe de 1964*

Os eventos que traremos a seguir no texto se situam ao redor de um episódio traumático na história brasileira, o golpe de 1964 e a posterior ditadura militar que daí decorreu. Resgatamos tal momento por acreditar que os paralelos existentes entre as mobilizações religiosas em torno da reivindicação e legitimação do golpe com o contexto atual são mais do que mera semelhança. Existe uma série de coordenadas na relação entre política e religião estabelecidas no passado que muito dizem sobre a forma como a questão se configura no presente. Pretendemos rastrear, dessa forma, algumas características dos impasses e amarrações ocorridas no cenário político-religioso citado que nos remetem aos problemas atuais.

Começaremos por um breve percurso anterior ao período do golpe. Houve, na década de 1930, uma iniciativa de organização da igreja católica brasileira em busca de uma atuação mais direta no campo político que se revela ponto chave para compreendermos a mobilizações de 1964. Trata-se da constituição da Liga Eleitoral Católica (LEC). A crescente urbanização, a secularização da cultura e a fundação, em 1922, do Partido Comunista Brasileiro, então chamado Partido Comunista do Brasil (PCB), foram alguns dos fatores que contribuíram para o enfraquecimento da tradicional influência do catolicismo na sociedade brasileira. Para fazer frente a tais condições, dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, certo da dificuldade de implantar um partido confessional, mas convencido da importância de formar a consciência política dos católicos no Brasil e de mobilizar eleitores em favor dos princípios da igreja, liderou um movimento destinado a defender os ideais cristãos na vida política nacional, criando a Liga Eleitoral Católica em 1932 (Lustosa, 1983).<sup>91</sup>

Para cumprir seus objetivos, a LEC pretendia atuar duplamente: de um lado, buscando reunir o maior número possível de eleitores e, por outro, centralizar suas ações nas campanhas eleitorais e participação do debate público em torno de um programa bem definido. A assembleia constituinte que se aguardava, em 1934, acelerou sua estruturação e intensificou sua atividade. Resumidamente, o programa defendido pela LEC constituía nos seguintes pontos: promulgação da constituição em nome de Deus; defesa da indissolubilidade do laço matrimonial; incorporação legal do ensino religioso, facultativo nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, do Estado e dos municípios; regulamentação da assistência religiosa facultativa às classes armadas, prisões, hospitais; liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados, tenham as mesmas garantias dos sindicatos neutros; reconhecimento do serviço eclesialístico de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar; decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios da ordem cristã; defesa dos direitos e deveres da propriedade individual; decretação da lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas; combate a toda e qualquer legislação que

---

<sup>91</sup> “Despertar os católicos da indiferença em que viviam, em face dos problemas políticos; obter dos partidos e dos candidatos indiferentes ou hesitantes, em matéria de orientação social superior (problemas de família, educação, religião), compromissos formais de votarem com a doutrina social católica, que coincide, felizmente, para nós, com a tradição histórica brasileira e com uma das renovações mais modernas do pensamento universal”. (Lima, 1936, p.11 citado por Lustosa, 1983, p.18).

contrarie expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica (Lustosa, 1983).

Pouco depois, em 1935, é fundada a Ação Católica (AC), uma instituição leiga que se propunha, também, a defesa dos valores e princípios cristãos por parte dos leigos católicos no campo da atuação política. O mesmo D. Sebastião Leme, fundador da LEC em 1932 auxilia na construção da Ação Católica Brasileira que tem o intelectual Alceu Amoroso Lima como principal colaborador leigo e primeiro presidente. Tanto a AC quanto a LEC tiveram participação ativa no cenário político brasileiro nas décadas seguintes. Até 1945, os grupos possuíam uma postura de conciliação com a então ditadura de Getúlio Vargas, que buscava se utilizar, também, do imaginário religioso cristão em favor de sua legitimação popular. Após o fim do Estado Novo, a AC se envolve de modo mais intenso em campanhas eleitorais, especialmente municipais, mas também a níveis regionais e nacionais, além da proliferação de projetos sociais destinados educação de jovens (Lustosa, 1983; 1991).

Damos atenção ao surgimento de tais grupos pois eles seriam inspiração e espelho para muitas outras associações leigas de cunho religioso, ou mesmo vinculados a denominações institucionais, que viriam a organizar as mobilizações populares nas vésperas de 1964. Como sempre destacamos, tais organizações também se encontravam em situações paradoxais. Pois é notável como, a partir da experiência da Ação Católica se desenvolveram as Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB's), um movimento focado em projetos sociais de teor crítico inspirada na Teologia da Libertação. Dentro das CEBs se encontram, por exemplo, propostas de educação popular norteados pelo trabalho de Paulo Freire, proeminente educador brasileiro de tradição marxista. Havia uma disputa pelo caráter do envolvimento político no interior das tendências católicas que pareciam encontrar um clímax na conturbada conjuntura dos anos próximos ao golpe (Lustosa, 1991; Cardonha, 2011). A parte envolvida com propostas ligadas a Teologia da Libertação, ou qualquer aproximação com ideias menos conservadoras, foram fortemente combatidas e enfraquecidas nos anos de ditadura militar, inclusive em seguimentos de tradição protestante. O que, em parte, nos aponta para um fator de influência histórica numa homogeneização de posicionamento político ligado a instituições religiosas no cenário brasileiro pós anos 1960 (Cardonha, 2011).

Não obstante, se tínhamos grupos dedicados à uma perspectiva de crítica social nas atividades políticas ligadas a igreja, por outro lado, é também a partir Ação Católica que se desdobra a TFP (Tradição Família e Propriedade). Aqui, vale a pena nos determos

por um instante em tal grupo. Em 1960 é fundada na cidade de São Paulo uma entidade de caráter religioso, dirigida por leigos, e voltada para atuação e mobilização política. Plínio Corrêa de Oliveira, que fora um dos deputados mais apoiados pela LEC em campanha para compor a constituinte de 1934, é o seu principal nome e fundador. Como aponta Quadros (2013), a TFP congregava o apoio de bispos da igreja que compunham uma ala mais conservadora junto de representantes dos interesses ruralistas em torno da defesa da propriedade privada, contra a ameaça comunista “infiltrada” no país e na igreja e a consequente decadência da moral cristã e anarquia sob a qual o país estaria sendo submetido no governo o então presidente João Goulart.

Os princípios da TFP podem ser averiguados na produção intelectual de Plínio, principalmente em três das obras que viriam a ser norteadoras da ação política do grupo: *Revolução e Contra-revolução* (1959), uma síntese da doutrina elaborada por Plínio; *Em Defesa da Ação Católica* (1961), uma denúncia da suposta infiltração comunista no interior da igreja; e *Reforma Agrária, Questão de Consciência* (1960), livro no qual consta o posicionamento político e afinidade da TFP com as elites rurais e a classe média urbana. Particularmente no primeiro citado, é interessante notarmos algumas similaridades com a contemporânea Teologia do Domínio presente nos meios neopentecostais que descrevemos. A proposta de Plínio (Oliveira, 1959/1998) em *Revolução e Contra-Revolução* é uma interpretação teológica de determinados eventos históricos. Em especial a reforma protestante, a revolução francesa, e a revolução russa como representante maior da difusão das lutas comunistas, são lidas como componentes de um processo espiritual satânico direcionado a enfraquecer a verdade cristã e instaurar a decadência dos valores católicos, tendo como objetivo final o apocalipse. As políticas “modernizantes” ou de cunho social seriam, em última instância, o avanço dessas tendências inauguradas pela secularização, cujos quais é necessário travar uma batalha em terreno religioso e político.

O fato é que a TFP encontrou nos anos de sua fundação, a década de 1960, um terreno propício para o apoio de suas ideias e aliados políticos dispostos a seu fortalecimento. Ela consta, desse modo, como um dos organizadores da Marcha da Família Com Deus pela Liberdade, uma das maiores e mais marcantes manifestações da história brasileira. Trata-se de um referencial constante nos dias atuais para as manifestações bolsonaristas de apelo religioso. Mais do que isso, a TFP foi a organizadora de manifestações anteriores que serviriam de inspiração e ensaio para a efetivação da marcha enquanto um evento de grandes proporções (Quadros, 2013; Guisolphi, 2009).

Pois bem, após uma série de manifestações locais, no dia 19 de março de 1964, ocorre então a famigerada Marcha da Família com Deus pela Liberdade. A movimentação constituiu-se enquanto uma resposta ao comício de 13 de março do mesmo ano, do então presidente João Goulart anunciando as propostas políticas e encaminhamentos que compunham seu projeto de reforma social. Foi protagonizada por entidades ligadas aos setores conservadores da igreja, ainda que a maioria liderada por leigos, articulados com as elites hegemônicas da região, defendendo a deposição do presidente da república por meio de uma intervenção “moralizante” das forças militares. Seu discurso era sintetizado como uma defesa da tradição familiar e da propriedade privada. O acontecimento, alardeado com bastante antecedência em diversos meios de comunicação, conseguiu reunir uma estimativa de 500 mil pessoas ocupando às ruas de São Paulo. Outras manifestações com o mesmo teor ocorreram no interior do estado e, posteriormente, o movimento teria abrangência nacional. A culminação das movimentações foi uma grande passeata no Rio de Janeiro agendada para o dia 2 de abril. A efetivação do golpe no dia 1º de abril modificou o seu caráter, transformando-a numa espécie de "desfile da vitória", ressignificando seu discurso numa demonstração de legitimação do golpe militar. Estimativas da época – de difícil averiguação –, apontam por volta de um milhão de pessoas concentradas no centro do Rio de Janeiro (Guisolphi, 2009; 2013).

A Marcha da Família com Deus pela Liberdade merece destaque não apenas por demonstrar como as temáticas e identificações religiosas podem se constituir como movimentações políticas, mas também por apontar a força de tal discurso na história brasileira. Ela está, ainda hoje, em termos de números de adeptos, entre as maiores manifestação política de nossa história recente. O poder de mobilização em torno das pautas morais relacionadas à valores de uma concepção cristã da família e dos costumes não deixa dúvidas de sua capacidade. Mais, a articulação entre entidades de cunho religioso e organizações políticas, olhando tal contexto, não nos deixa surpreender com a configuração político-religiosa de nosso contemporâneo. Os discursos e métodos se assemelham em diferentes formas. Não é por acaso que exista um diálogo contínuo entre as manifestações recentes do bolsonarismo, como a motociata “Acelera para Jesus” organizada por lideranças bolsonaristas e a marcha de 1964. Os motes gerais de degradação dos valores, ameaça comunista e defesa da propriedade também se repetem. Agora, 1964 atua como referência histórica de uma vitória, um momento em que o Brasil pode moralizar seu terreno por meio da disciplina militar e dos valores cristãos, sendo

evocado constantemente tanto por membros do governo quanto pelos adeptos manifestantes.

Gostaríamos de ressaltar, ainda, mais um componente do contexto relacionado às Marchas que destaca a importância da articulação entre meios de comunicação de massa e mobilizações político-religiosas, muito utilizado pelas lideranças atuais de denominações neopentecostais. Outro personagem importante à época é o padre irlandês Patrick Peyton. O padre Peyton se notabilizou nos EUA ocupando a função de um grande comunicador de rádio e TV na difusão dos valores cristãos e mobilização dos adeptos em torno de grandes manifestações e eventos. É em 1963 que o cardeal Jaime de Barros Câmara inicia os preparativos para trazer das Filipinas o padre Peyton para auxiliá-lo, sob cobertura da mídia, na organização no Brasil da Cruzada pelo Rosário em Família (Guisolphi, 2013), um movimento caracterizado por conjugar os males modernizantes do mundo ao contexto brasileiro, com discurso e métodos similares aos eventos promovidos pela TFP, porém agora com a especialidade do uso dos meios comunicacionais do padre Peyton. Os eventos funcionariam como uma continuidade das manifestações já organizadas e se vinculando à legitimação do golpe militar. Dom Antônio Siqueira, no jornal O Estado de São Paulo, define o caráter do movimento:

Ela visa defender a família. São hoje ateados nossos lares por toda sorte de pressões ideológicas, econômicas, interesses materiais, divertimentos, necessidade de trabalho ou solicitações sociais que reduzem ao mínimo aquela preciosa intimidade da família e que ensejam ou promovem separações e indiferenças, friezas e disparidades, abrindo fatais caminhos à dissolução e ao divórcio. Urge unir de novo, com armas fortes e suaves, de convivência e amor, de concórdia e oração, todos que o Senhor uniu, pela graça do Sacramento e pelos laços do sangue. A família que reza unida permanece unida.<sup>92</sup>

As cruzadas e seus desdobramentos tiveram significativa repercussão popular e midiática<sup>93</sup>. A experiência não se resumiu ao caso brasileiro. O padre Peyton percorreu diversos países latino americanos na organização de movimentos semelhantes, muitos deles recebendo a mesma denominação e sob os mesmos *modus operandi* (Guisolphi, 2013). Historiadores norte-americanos apontam que, na década de 70, o padre Peyton não só recebia auxílio logístico e estratégico da CIA como as várias marchas, promovidas até

---

<sup>92</sup> INICIA-se amanhã a Cruzada do Rosário. O Estado de S. Paulo, 18/07/1964, p. 17. Fonte recuperada por Guisolphi (2013, p. 108)

<sup>93</sup> Um expressivo número de católicos aderiu às ideias do Padre Peyton. Outros grupos católicos ajudaram a implementar tais ideias, como a Associação dos Antigos Alunos do Sagrado Coração de Jesus, o Grupo de Reabilitação do Rosário, os Cursilhos da Cristandade, e a Opus Dei (Guisolphi, 2013).

1964, foram também financiadas por empresas norte-americanas e pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos (Chiavenatto, 1994)<sup>94</sup>. Um dos vários indicativos das intervenções indiretas do governo norte americano no contexto em torno do golpe.

Em julho de 1964, o jornal O Estado de São Paulo apresentava uma matéria contendo um balanço das mobilizações populares lideradas por Peyton. O foco moral e as palavras utilizadas para descrever os valores que estavam em jogo no contexto político brasileiro nos fornecem uma ilustração dos discursos que circulavam à época. Como segue na matéria:

São descabíveis, assim, as críticas que se lhe fazem em certos setores apontando-a como conduzente à “massificação”. Muito pelo contrário, a Cruzada é um movimento de profundidade, que atinge o cerne dos males modernos, o qual reside na desagregação da família, na quebra da autoridade paterna e na falta de um verdadeiro espírito comunitário, a partir do lar, que é, primeiramente, uma comunidade de oração.<sup>95</sup>

Toda essa retomada histórica tem um propósito principal. O que gostaríamos de ressaltar é o fato de que tanto os discursos quanto os métodos de uma poderosa associação entre envolvimento religioso e identificação a um determinado posicionamento político não são particularmente novidade em nosso país. Não só isso, como os elementos que levam tal envolvimento a se concentrarem em torno de posições conservadoras, autoritárias e fascistas, possuem suas coordenadas já postas. Obviamente as contingências históricas demandam novas articulações. Se antes a interface era protagonizada por entidades organizadas por leigos, e a igreja católica tinha um protagonismo maior, agora a interface é feita por lideranças evangélicas muitas vezes ocupando o seio da política estatal em cargos executivos e legislativos. O indivíduo político/eclesiástico parece ter maior espaço do que em épocas anteriores, muito concentrada na organização de grupos

---

<sup>94</sup> O próprio padre Peyton, inclusive, discorre sobre essa convergência de interesses em sua autobiografia: “Ao mesmo tempo em que aumentava a preocupação da Igreja Católica com as almas do povo na América Latina, os Estados Unidos adquiriam uma nova preocupação sobre os problemas e necessidades dos países ao sul e da íntima relação com a qual nossa segurança e bem estar estava atada à esses eventos. Em 1958 nós assistimos a forma como um grupo de revolucionários barbudos expulsou um ditador sem princípios em Cuba, para depois implantar uma tirania ainda mais cruel aliada ao comunismo soviético. Todos nós consideramos bem vinda, em março de 1961, a formulação de uma nova abordagem para o desenvolvimento no hemisfério da Aliança para o Progresso pelo presidente Kennedy. Era um clima emocionante no qual a Cruzada do Rosário em Família tinha totais condições a seu favor na América Latina, e nós demos nosso melhor para aproveitar a oportunidade” (Peyton, 1967, p. 229-231, tradução nossa). A micro história de Peyton serve de maneira bastante exemplar para compreender a conjuntura política e religiosa da época. Recomendamos, para quem interessar, a pesquisa do historiador Anderson Guisolphi (2013): *As Cruzadas do Rosário em família do padre Patrick Peyton e o anticomunismo no Brasil (1962-1964)*.

<sup>95</sup> O PADRE Peyton. O estado de S. Paulo, 05/07/1964, p. 10. Fonte recuperada por Guisolphi (2013).

coordenados pela associação entre leigos e representantes das instituições religiosas. Que os desdobramentos da secularização em novas vertentes e dogmas religiosos tenha influência em tal rearranjo das coordenadas nos parece ser uma hipótese possível.

As temáticas, contudo, de decadência dos valores familiares, era e continua sendo uma constante. O papel dos meios de comunicação protagonizado por evangelistas também é preponderante. A junção entre concepções teológicas e interesses de grupos econômicos específicos, como foi no caso da TFP, parece ganhar ainda mais destaque hoje nas denominações que adotam a Teologia da Prosperidade. Se podemos afirmar, então, que parte das questões se repetem, ainda que sob distintas condições e vertentes religiosas, talvez seja o caso de que as formas de organização política estejam enquadrando o envolvimento religioso sob moldes no mínimo semelhantes. Em outras palavras, podemos colocar em campo a hipótese de que as configurações que proporcionaram os arranjos de 1964 sejam, no mínimo, próximas àquelas que possibilitem a expansão evangélica recente a se relacionar com o bolsonarismo nos dias de hoje. É isso que pretendemos explorar no próximo capítulo, examinando como determinadas formas políticas próprias à modernidade possuem coordenadas bastante específicas no que tange a relação entre religião e política. Como apontamos em nossa introdução, é pouco provável que o campo onde nosso objeto se constitui, o campo dos problemas modernos, não possua nada a dizer sobre o tema. Pelo contrário.

## Capítulo 3. A Política

O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula, incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso (Walter Benjamin, 1940).

### 3.1 Fascismo?

Podem parecer um tanto quanto precipitado a conexão que fazemos em nossa introdução entre mobilizações populares de diferentes contextos históricos e a categoria de fascismo. De fato, a questão se torna ainda mais espinhosa quando levamos em conta a pluralidade de definições conceituais que o termo fascismo é capaz de assumir. Se pretendemos utilizar tal categoria em nosso trabalho é porque, longe de buscar uma qualificação puramente pejorativa para os fenômenos em questão – como uma barbárie comum –, acreditamos que podemos encontrar em seu núcleo uma forma generalizável para além de suas manifestações particulares. E que essa forma diz também a respeito de aspectos agudos da relação entre política e religião que pretendemos abordar. Tratemos antes, contudo, de precisar do que estamos falando quando falamos em fascismo.

#### 3.1.1 *Conceituação*

A palavra fascismo não tem sua origem em um conceito, mas sim em um movimento histórico, o Partido Nacional Fascista fundado em 1921 por Benito Mussolini. Dentre suas características principais, ainda antes da chegada ao poder, é possível destacar o forte ímpeto autoritário, representado no estabelecimento de rígidas hierarquias internas, e sua ideologia central baseada em um nacionalismo levado ao extremo. Com a chegada ao poder, em 1922, após períodos de forte pressão por parte das milícias ligadas ao partido e mobilizações populares, inicia-se um processo (entre 1928 e 1943) de

dissolução das estruturas institucionais do estado parlamentar italiano e sua substituição, em múltiplas esferas, pelo domínio e controle único do partido fascista (Spackman, 1996; Mann, 2004; Pachukanis, 2020).

Esse grosseiro resumo tem como intuito situar os dois elementos que serão utilizados, em reflexões sociológicas e filosóficas posteriores, para caracterizar fascismo como um conceito político. De um lado, temos a generalização de fascismo como movimentos políticos de cunho autoritário, frequentemente ligados a formas de ditadura, uso de violência e repressão estatal, e a organização centralizadora em torno do líder político. Nessa vertente, os termos autoritarismo e totalitarismo se confundem com fascismo, tomando como ponto central o aparelhamento estatal por parte de certo grupo específico e principalmente do monopólio bélico e repressivo, seja pelo exército ou por milícias partidárias. Do outro lado, temos a definição ideológica do fascismo, aproximando-o de formas de nacionalismo radical, defesa moral de princípios conservadores e uma posição anti-institucional. Tudo isso ligado à capacidade de convencimento retórico da classe média e de amplas camadas operárias em torno das expectativas políticas de ressurgimento da grandeza de um passado glorioso. Essa definição permite uma aproximação para movimentos não exatamente organizados em uma hierarquia explicitamente com objetivos políticos, mas também grupos e movimentos sociais que manifestem aproximações no nível ideológico. O conjunto desses dois elementos frequentemente constitui o que podemos chamar de uma definição histórica do fascismo, com aproximações contextuais, por exemplo, do regime de Francisco Franco na Espanha, de António Salazar em Portugal, e da Alemanha nazista (Mann, 2004; Albwright & Woodward, 2018; Spackman, 1996).

Quando se generaliza o primeiro ponto, o aspecto institucional autoritário do fascismo, obtém-se uma categoria ligada fundamentalmente ao conceito de ditadura. O Fascismo surge, aqui, como um movimento que tem como lugar central seu aspecto antidemocrático. Muitas vezes, nesse caso, há uma variação radical do conteúdo ideológico e das metas políticas objetivadas pelos partidos ou movimentos. Um exemplo paradigmático encontra-se na famigerada equivalência entre o regime comunista russo e o nazismo, ou simplesmente entre comunismo e fascismo. Não é nosso intuito abordar com profundidade tal discussão, assim como não trabalharemos com essa definição autoritária-institucional da categoria fascismo, ainda que seus reflexos sejam visíveis no campo ideológico. Apenas registraremos a ressalva de Pachukanis (2020) a respeito da diferença entre fascismo e autoritarismo: o fascismo, enquanto movimento ou já como

ditadura, ao contrário das ditaduras militares ou de cunho bonapartista, tem sua força de sustentação – assim como sua fraqueza – no apoio das massas. Esse apoio das massas se incorpora na forma de uma ruptura institucional radical, porém com o objetivo de preservar o *status quo* da estrutura social e econômica baseada no capital. Uma contradição não manifesta em qualquer tipo de autoritarismo.

A generalização do segundo ponto para uma categoria política de Fascismo interessa mais aos propósitos de nosso trabalho, seus aspectos ideológicos. Na verdade, desde as primeiras análises da ideologia fascista, caracterizá-la como um nacionalismo exacerbado parecia insuficiente. No caso italiano, por exemplo, tendências chauvinista e nacionalistas precediam consideravelmente os primórdios da origem do fascismo. Além do que, como ressaltam Eco (2019) e Spackman (1996), a filosofia do partido Fascista era frequentemente posta como algo bastante difuso, as vezes até mesmo contraditório, tendo o elemento propriamente retórico como aspecto central<sup>96</sup>. Ainda, a variabilidade de conteúdo como antissemitismo no caso alemão, supremacia branca no caso de grupos estadunidenses, ou moral religiosa em países latino americanos, parecem indicar que algo semelhante ao funcionamento da ideologia fascista pode ser aplicado a diferentes visões de mundo. Seria o caso, talvez, de conceituar uma dinâmica de mobilização específica, mais do que uma descrição dos conteúdos ideológicos. E é por esse caminho que seguem uma extensa literatura a respeito do Fascismo como modo de mobilização ideológica.

Nesse ponto, a psicanálise aparece como uma das principais ferramentas para os autores que se debruçaram sobre o problema. Reich (2019/1933) e Adorno (2015/1951; 2015/1952), por exemplo, são casos paradigmáticos da tentativa de compreensão do tipo de envolvimento político ligado ao fascismo a partir de categorias psicológicas. Nesse ponto, os conceitos de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, abordado anteriormente, operam como chave de leitura para compreender a forma como um movimento político com objetivos contrários aos seus apoiadores pode fornecer algum tipo de compensação libidinal a partir das dinâmicas de identificação entre seguidores e seu líder. Por esse mesmo caminho seguem uma leva de autores até produções mais recentes. Nossa

---

<sup>96</sup> “A acentuação da praticidade e do dinamismo, o desprezo pelas doutrinas e pelos princípios é uma linha que perpassa todos os pronunciamentos de Mussolini. Já quando Mussolini sente a necessidade de oferecer alguma fórmula de caráter geral, ele prefere seguir um caminho negativo, definindo o fascismo como ‘a negação de qualquer doutrina socialista e democrática’” (Pachukanis, 2020, p. 33-34). “Ao contrário do que se pensa comumente, o fascismo italiano não tinha uma filosofia própria. [...] Mussolini não tinha qualquer filosofia: tinha apenas uma retórica.” (Eco, 2019, p. 27-28).

perspectiva, enfim, se situa no exato campo mencionado, a compreensão da política fascista como uma forma particular de mobilização da economia libidinal. E, como veremos, as dinâmicas envolvendo os movimentos populares tomados como objeto do estudo talvez possuam o mesmo núcleo duro daquelas categorizadas na literatura como fascistas.

É necessário, contudo, um adendo fundamental, e que esclarecerá um pouco mais o uso que fazemos da categoria. Não é incomum nas análises mencionadas acima que o aspecto psicológico se sobreponha sobre fatores sociais e históricos. A tese de Reich (2019/1933), inclusive, postula em alto e bom som uma espécie de clivagem entre base econômica e superestrutura ideológica, entre caráter e política, de forma que a compreensão do fascismo tem seu fundamento nas bases psicológicas. Não nos opomos à pertinência da análise subjetiva do fascismo (pelo contrário, nos situamos nela), mas apenas na medida em que não dissociamos a objetividade das relações sociais na constituição subjetiva dos sujeitos. Essa dissociação, em nossa perspectiva, perde de vista um ponto central na dinâmica libidinal do envolvimento político fascista, e é a responsável, muitas vezes, por uma extrapolação da categoria para fenômenos de caráter distintos.

Ainda que com refinamento teórico e diversas nuances em sua análise, o conceito de totalitarismo elaborado por Hanna Arendt (2012/1951) em seu *As origens do totalitarismo* segue por esse caminho, operando uma transposição da ideologia fascista para uma ideologia totalitária, desconsiderando os aspectos político e econômicos em jogo dentro de distintas formas de organizações. Já adiantamos que também não seguiremos por tal perspectiva. Muito por conta de que, se de fato há divisões claras entre os campos da organização social material e da economia para o campo do psíquico, uma concepção de sujeito mediado e constituído em meio às suas relações e trocas simbólicas não pode deixar de lado o caráter dessas relações e dessas trocas. Na verdade, se considerarmos que a base econômica dissociada por Reich não se trata apenas de meios econômicos de produção, mas também, e sobretudo, de modos de troca entre indivíduos (Karatani, 2014), é possível observar com mais clareza a relação entre uma determinada economia social e a economia libidinal dos indivíduos.

Adorno também não passa impune das críticas feitas a Arendt de uma extrapolação dos conceitos com o qual trata o fascismo, muito por conta de seu uso da categoria de totalitarismo (Adorno, 2015/1951). E ainda que, em nossa visão, parte dessas críticas possuam pontos relevantes para a discussão, a acusação de que o autor deixa de

lado os aspectos materiais e econômicos da organização social nos parecem injustas. Isso porque a concepção de ideologia fascista de Adorno tem como elemento central o indivíduo moderno. Um indivíduo que se constitui justamente a partir da generalização da forma mercadoria para os mais variados campos sociais. Um indivíduo “auto fundante”, livre, ao mesmo tempo que sujeito à equivalência entre uma mercadoria, assim como todas as demais formas de laço com outros indivíduos. Essa é uma das razões pela qual o conceito de Eu e de narcisismo desempenha um papel tão fundamental em suas análises sobre o fascismo.<sup>97</sup> Em sua concepção, a forma social inaugurada na modernidade e resultante na organização capitalista traz consigo um indivíduo para o qual as dinâmicas libidinais envolvidas na política fascista é uma opção perfeitamente compatível.<sup>98</sup> Está aí, portanto, um dado fundamental sobre o que estamos chamando de fascismo: uma forma de envolvimento político baseado em uma dinâmica libidinal particular que *depende* de um determinado tipo de organização social. Em outras palavras, bem curto, de um laço que desdobra o indivíduo moderno.

Curiosa citação de Adorno: “Sadio e bem adaptado é quem, segundo seu esquema, nunca dá mais sentimento do que recebe. O amor deve se tornar, também no âmbito psicológico, o que ele de qualquer forma já é socialmente: uma troca entre equivalentes.” (Adorno, 2015/1952, p. 66). Destacamos esse trecho para expor uma última elaboração teórica que será importante em nossa delimitação do vínculo fascista. Adorno costuma destacar essa contradição fundamental continuamente em seu trabalho, entre a equivalência geral de qualquer coisa com qualquer outra coisa – incluindo o indivíduo como coisa – e, de outro lado, uma defesa brutal da identificação narcísica com um ideal. Em outras palavras, a tensão entre a defesa do indivíduo e o modo de relação que faz emergir esse indivíduo, a forma mercadoria. Curiosamente, nos parece que outro autor soube não apenas perceber, mas também formalizar essa mesma contradição de uma maneira bastante útil aos propósitos de nosso trabalho. Nas palavras de Lacan (1971/2011, p.88):

---

<sup>97</sup> “O papel essencial do narcisismo em relação às identificações em jogo na formação de grupos fascistas é reconhecido na teoria de Freud sobre a *idealização*.” (Adorno, 2015/1951, p. 168)

<sup>98</sup> “Quanto menos se legitima a hierarquia na constituição de uma sociedade industrial altamente racionalizada e quantificada, tanto mais hierarquias artificiais sem nenhuma razão de ser objetiva são construídas e impostas rigidamente pelos fascistas por razões puramente psicotécnicas. (Adorno, 2015/1951, 173)”

O que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*<sup>99</sup>, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei - rejeição de quê? *Da castração*. Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. (grifo nosso)

A ideia de que o discurso do capitalismo faria a rejeição da castração se relaciona com o fato de que, no campo do semblante, o sujeito nesse laço social se constituiria como um sujeito livre (Soller, 2011). Ao comentar uma passagem em que Lacan situa a invenção do sintoma na obra de Marx, quando esse elabora sobre a transição da forma feudalismo para a capitalista, Zizek (1996) ressalta uma contradição fundamental produzida a partir das novas coordenadas simbólicas em que os sujeitos se encontram. As relações de dominação e servidão constitutivas das formas sociais anteriores ao advento do capitalismo se realizavam por meio dos próprios agentes sociais que compunham a dinâmica do laço. Quer dizer, o poder e o domínio não apenas eram exercidos de maneira transparente, como sua fundamentação e legitimação compunham os pressupostos do discurso social, de tal modo que não há ilusão de liberdade na relação servo-mestre, suserano-vassalo, etc. O interdito das possibilidades e lugares sociais destinados a cada sujeito, ou, se quisermos, *os efeitos da castração*, são estabelecidos em consonância com o discurso que os pretende legitimar.

O que ocorre, ao longo de um duradouro processo de transição da história do ocidente que se expandiria para o mundo, é uma radical modificação na forma como a dominação se dá entre os indivíduos sob um novo ordenamento social. Essa modificação, como apresenta Zizek (1996), possui dois pontos fundamentais e intrinsecamente relacionados, cujo nome propomos chamar de tensão *liberdade-castração*. Temos com o advento da modernidade uma concepção de homem que tem na ideia de liberdade sua pedra angular, e derivado daí também a suposição de igualdade entre esses homens livres. Tais valores não representam apenas aspectos de uma filosofia, como são resultado também de uma série de processos históricos envolvendo revoltas e transformações sociais significativas. Não deixam de ser, não obstante, em certo sentido, resultado de

---

<sup>99</sup> Lacan se refere a um mecanismo ligado à dinâmica psicótica. A utilização do termo *Verwerfung* por Freud possui diversos sentidos ao longo de sua obra, mas o sentido destacado pelo psicanalista francês é o de uma atitude específica frente a castração, posteriormente tratada pelo termo “forclusão”. Tal mecanismo implica na rejeição de determinado conteúdo no campo simbólico, o que resulta em uma compensação, ou suplência, feita no registro real ou imaginário (Laplanche & Pontalis, 1977). Lembremos por hora, pois retomaremos esse ponto adiante, que as formulações freudianas a respeito da psicose surgem em torno do conceito de *narcisismo* e neuroses narcísicas.

uma modificação singular nas formas de dominação social: a generalização da forma mercadoria como elemento de reprodução social.

Para resumir, as relações de dominação se dão, no capitalismo, a partir das coisas. Essas coisas possuem uma propriedade bastante específica uma vez que se convertem em mercadorias. Elas são equivalentes gerais de outras coisas, e, em última instância, equivalentes da força de trabalho. Essa equivalência, importante frisar, não se dá por propriedades inerentes às mercadorias, mas pela *abstração real* realizada nas relações entre os indivíduos. Fundamentalmente, na medida em que a forma mercadoria abarca não somente os produtos, mas inclusive a força de trabalho – um produto capaz de gerar um excedente de valor quando reinserido na cadeia de produção – é possível uma espécie de escamoteamento da dominação: dominação de quem possui os meios de produção e o capital suficiente para explorar a produção do excedente de valor daquele que nada possui a não ser sua força de trabalho.

A dominação na modernidade capitalista, portanto, não é só bélica, militar, institucional, mas é também e *sobretudo* econômica. Em outras palavras, as relações e a circulação das coisas mercadorias (que incluem o homem enquanto mercadoria) carregam no interior de sua forma a exploração. Temos, portanto, a contradição fundamental da qual Lacan falava quando afirmou ter sido Marx o inventor do sintoma: uma sociedade em que os homens são livres, porém prisioneiros dos movimentos das coisas no processo de acumulação de capital. O “mestre” é invertido, e aparece como o próprio sujeito detentor de autonomia sobre si, enquanto as trocas de mercadorias entre indivíduos carregam consigo a verdadeira relação de mestria.<sup>100</sup>

Aqui, gostaríamos de propor que é possível relacionar o que Lacan coloca como a *rejeição da castração* no discurso capitalista com o processo descrito, qual seja, *o deslocamento das relações de dominação e definição dos papéis sociais para as relações entre as mercadorias*. Daí viriam o semblante do indivíduo livre, desassociado dos laços, uma vez que a reprodução social se dá fundamentalmente na forma de circulação de objetos.<sup>101</sup> Em outras palavras, tal organização produz a equivalência geral e ao mesmo tempo a irredutibilidade do indivíduo: uma contradição.

---

<sup>100</sup> Curioso notar como a notação formal de Lacan do discurso do capitalismo se trata de uma inversão do discurso do mestre, fora do padrão lógico dos giros que derivam os demais discursos, como se o laço capitalista não passasse de um avesso da dominação envolvida entre mestre e servo.

<sup>101</sup> Aqui, podemos compreender que a secularização também está implicada nessa transformação dos mecanismos de dominação da modernidade, na medida em que o homem (o sujeito livre) ocupa o referencial central de um determinado período histórico constituído pela queda das relações de mestria. Especialmente no contexto ocidental, de uma mestria que era protagonizada pela hegemonia do discurso

Que a circulação de uma nova forma social baseada na acumulação econômica afete as coordenadas do indivíduo não passou despercebido também a Lacan desde seus primeiros trabalhos, como comenta em *Os complexos familiares*<sup>102</sup>. O famigerado colapso da Imago paterna, como aponta Safatle (2020), longe de produzir emancipação das estruturas de autoridade, geraria, pelo contrário, uma ansiedade de compensação do Eu fragilizado por meio da projeção de si em novas figuras de autoridade. Uma espécie de jogo econômico entre relações simbólicas fragilizadas e identificações imaginárias compensatórias. Temos aqui o problema que nos permite voltar à questão de Adorno. Na medida em que essa equivalência da mercadoria a tudo enfraquece os laços sociais, enfraquece o indivíduo, e enfraquece o amor em detrimento da concentração econômica, esse mesmo indivíduo precisa cada vez mais ser fortalecido para que o circuito permaneça funcional. Nas palavras de Safatle (2020, p. 37-38):

“O narcisismo é a resposta patológica à fragilidade do Eu, ao fato de ele ter consciência tácita de sua decomposição diante de relações dialéticas com a alteridade e da função meramente defensiva dos ideais que assumiu. Ou seja, é como generalização do narcisismo que a individualidade moderna se realiza. [...] *Não é o colapso da individualidade que produz regimes totalitários. O que produz regimes totalitários é a defesa narcísica e agressiva de uma individualidade sempre em colapso.*” (grifo do autor)

Estamos em condições, finalmente, de articular os dois dados que propomos serem os definidores da categoria de política fascista que utilizamos: a) um movimento de ruptura violenta em relação a institucionalidade vigente, mas que busca, em última instância, manter a forma social tal qual ela é – circulação e acumulação do capital – (Pachukanis, 2020); b) um desdobramento do laço social moderno que tem como pedra fundamental a ideia de indivíduo (Adorno, 1985). Se entendemos que é uma organização social marcada pela transição sintomática do mestre ao capitalista que produz o indivíduo livre, e ao mesmo tempo enfraquece suas possibilidades de laço e colapsa sua individualidade, é possível compreender as dinâmicas descritas na economia libidinal

---

religioso católico, detentor da interpretação última sobre a revelação e sobre o mundo, contestada posteriormente pela reforma protestante e suas consequências sociais (Weber, 2004).

<sup>102</sup> “Não estamos entre os que se afligem com um pretenso afrouxamento dos laços de família. Acaso não é significativo que a família tenha se reduzido a seu grupo biológico à medida que foi integrando os mais altos progressos culturais? Mas um grande número de efeitos psicológicos parece-nos decorrer de um declínio social da imago paterna. Um declínio condicionado por se voltarem contra o indivíduo alguns efeitos extremos do progresso social; um declínio que se marca sobretudo, em nossos dias, nas coletividades mais desgastadas por esses efeitos: a concentração econômica, as catástrofes políticas.” (Lacan, 1938/2003, p. 66-67).

fascista como um desdobramento, uma tentativa última de assegurar esses dois elementos recíprocos. Aqui, as relações de troca simbólicas e de identificação estão em íntima relação com o quanto sua consistência é afetada pela intensidade das trocas econômicas.

Antes de mais nada, contudo, vale a pena desenvolvermos um pouco mais de perto as considerações introduzidas a respeito de Lacan e Adorno, especialmente a ideia de rejeição da castração, que também nos será útil ao discutir os efeitos do neoliberalismo nos novos movimentos religioso-políticos.

### 3.1.2 O indivíduo e o gozo

A temática da castração, como vimos no capítulo 1 ao discorrermos sobre *Totem e Tabu*, está em íntima relação com a entrada no processo civilizacional. Ela diz respeito a uma parcela pulsional que devemos abdicar de satisfazer para que a entrada na sociedade possa ser ordenada, de modo que tais pulsões não comprometam a reprodução da própria civilização. Como diz Freud, associando diretamente a religião à castração, ela impõe aos indivíduos uma interdição e busca recompensá-los, para não colocar a harmonia social em risco. Pois bem, o que pretendemos realizar nesse tópico é uma articulação entre dois autores que buscaram formalizar as consequências do processo civilizacional a partir da solidificação do edifício chamado modernidade.

Pretendemos expor com maior atenção a forma como as condições de reprodução da civilização se autonomizam dos próprios indivíduos cujos quais ela deveria servir. E, sobretudo, que essa estrutura possui um correlato na experiência subjetiva dos sujeitos. Isso no intuito de formalizar, portanto, como essa rejeição da castração mencionada constitui um alicerce das formas de subjetividade da modernidade e sua relação de proximidade com o que entendemos por fascismo. Nossa elaboração seguirá, predominantemente, duas obras: *A dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1944/1985), e *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, de Jacques Lacan (1959-1960/2008).

A proposta dos filósofos da escola de Frankfurt consiste no seguinte: rastrear e conceitualizar as mudanças na racionalidade social em sua relação com a manipulação da natureza e reprodução da civilização na modernidade. A hipótese defendida, que encontra ressonância em uma série de camadas com a teoria freudiana, é a de que a dominação da natureza, fundamental para a sobrevivência e garantia das condições de satisfação do homem, se autonomizou de seus objetivos e tem como fim a reprodução e o crescimento

da própria dominação (Adorno & Horkheimer, 1944/1985). A já clássica tese da troca dos fins pelos meios. Em outras palavras, o progresso do esclarecimento e a instrumentalização da razão, criaram condições tais que, em vez de fornecerem ao homem uma maior autonomia, o submete aos seus ditames. “O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador comporta-se com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los” (Adorno & Horkheimer, 1944/1985, p. 21).

A semelhança entre esse processo e a constituição do conceito de Supereu como uma autonomização do princípio de realidade, que ganha agência própria e submete o sujeito a imperativos contraditórios, não é mera coincidência. Essa operação estaria relacionada à um esvaziamento dos sentidos qualitativos das coisas, dos indivíduos, da natureza, em prol de uma manipulação utilitarista na qual o cálculo de equivalência desempenha a única chave mediadora legitimada. De certo modo, a abstração e o distanciamento da natureza, que nos possibilitou criar formas de transformá-la e meios de proteção e segurança, desenvolve-se na história da humanidade expandindo seu domínio. A dominação da natureza se desdobra então, no mundo moderno, como uma totalidade (nenhum objeto – incluso o indivíduo – se vê livre do cálculo do esclarecimento). É nesse ponto que ela se autonomiza do homem à qual prestava serviços e passa a abarcá-lo. O princípio, contudo, da dominação em favor da autoconservação, permanece. Como apontam os autores: “a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações” (Adorno & Horkheimer, p. 34).

Aqui entra um ponto de contato com a teoria psicanalítica que nos é fundamental. Essa generalização do esclarecimento possui seu correlato na experiência subjetiva dos sujeitos. Correlato que não se trata de mera analogia ou efeitos colaterais. Se trata, na verdade, de uma condição para que o processo se efetue: assim como os objetos, o sujeito também ganha uma delimitação fixa que cada vez mais impõe-se como soberana e ponto de referência último das experiências. Trata-se da defesa e consolidação do Eu enquanto instância não só autônoma como direcionadora das identificações e modos de experiência de satisfação. Em outras palavras, como assinalamos anteriormente, o papel central do narcisismo e do Supereu na modernidade:

A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é, de certa

forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo (Adorno & Horkheimer, 1944/1985, p. 39).

O mesmo movimento que ocorreria, portanto, da relação do homem com a natureza, o empuxo à autoconservação que desenvolve uma dominação com seus objetos, a ponto de autonomizar-se, ocorreria também na relação do sujeito consigo mesmo: as pulsões de autoconservação buscam reproduzir seu meios de conservação pouco se importando para os fins as quais supostamente responderiam, a obtenção de satisfação. Há uma inversão do conservar a vida para vivê-la, onde vive-se para manter os meios de conservação operando e expandindo. Daí o caráter narcísico mencionado frequentemente por Adorno (1951/2015) como dinâmica libidinal privilegiada do indivíduo moderno: um investimento crescente na figura de si, do eu atomizado e distante do mundo, em detrimento de seus vínculos sociais. Forma essa que não deixa de encontrar um modelo de sociabilidade característico: os grupos e massas de indivíduos que compartilham um mesmo ideal de eu.

Aqui temos condições para retomar um aspecto mencionado em nosso comentário sobre Psicologia das Massas e o tema da regressão. Seguindo a esteira de Adorno e Horkheimer (1944/1985), podemos considerar que os aspectos *regressivos* mencionados por Freud, a preponderância de dinâmicas de identificação de caráter narcísico, se revelam enquanto resultado do *progresso* da forma social moderna e sua instrumentalização da razão até a instrumentalização do próprio sujeito. Como diria Benjamin (1940/1994), o trem da história parece estar andando, na verdade, *para trás*. E parece que não só ele, mas também os sujeitos. A frieza com a qual Freud espanta-se na primeira grande guerra, pode ser lida, justamente, como a frieza técnica instrumental mencionada pelos autores. O cálculo da razão é prioritário em relação a qualquer que seja seu fim. Esse cálculo, que se originou da tentativa de dominar a natureza em favor da vida, adquire dinâmicas próprias que o possibilitam alcançar seus resultados a partir da reprodução de si próprio. Algo semelhante com o investimento do Supereu, onde um adiador e possibilitador da satisfação referente ao princípio de realidade, consegue obter satisfação a partir do simples cumprimento de seus imperativos na medida em que coaduna com os ideais do Eu. Tal modo de satisfação, contudo, precisa ser analisado com calma. E para nós, é muito curioso que os autores (Adorno & Horkheimer, 1947/1985) o fazem na obra utilizando a categoria de *gozo*.

O conceito de gozo ganha contornos a partir de estudos antropológicos e sociológicos sobre a relação dos homens com a natureza, a civilização, e, sobretudo, de como é possível escapar à civilização, obter um contato e uma descarga de prazer que suspenda os limites delimitados pelas formas de organização social. Um dos trabalhos de maior proeminência e difusão nos anos de 1930 na Europa que buscava sintetizar o tema é o de Roger Caillois e sua *Teoria da Festa*, referência para Adorno e Horkheimer. Uma série de pensadores viram no trabalho de Caillois uma interessante chave de leitura para a relação do homem moderno com a natureza. Talvez um dos autores que mais o mobilizaram em uma elaboração filosófica, nesse sentido, seja Georges Bataille (1949/2016; 1957/2014).

Mencionamos o filósofo francês pelo fato de constituir, ainda que subterraneamente, uma referência importante à Lacan em sua construção do conceito de gozo (Safatle, 2021). O fato dos dois autores (Bataille e Adorno) compartilharem referências ao tratar tema – em especial o citado Caillois – nos sinaliza para uma possível aproximação não só teórica mas também histórica entre o gozo na obra de Lacan e na de Adorno. A tentativa de rastrear essa relação entre as duas elaborações, mesmo que tentadora, não é nosso objetivo. Apenas indicamos que há uma proximidade tanto em termos de campo de problemas como de fundamentação conceitual. Nosso intuito é, recorrendo a Bataille, discorrer sobre a forma como Lacan e Adorno fazem uma leitura semelhante sobre o indivíduo moderno com importantes consequências políticas. E que o conceito de gozo, nessa leitura, desempenha um papel central.

Pois bem, Bataille estabelecerá o gozo como a tentativa de contato com o infinito da natureza a partir do rompimento das amarras civilizacionais. Tal descarga diria respeito à uma satisfação inútil, sem objetivos de auto conservação, sem corresponder à uma demanda de auxílio na autorreprodução da sobrevivência, como seria o caso da alimentação que repõe as energias para o mundo do trabalho no dia seguinte. O gozo seria um desperdício, uma forma de dispêndio distinta do dispêndio destinado à vida. Bataille (1957/2014) identificará o gozo, desse modo, sobretudo nos eventos sociais que propõe um rompimento com a lógica social: a festa, algumas formas de ritos, e sobretudo no erotismo. Tais fenômenos só tem sua efetividade, contudo, na relação que estabelecem com a civilização ordenada do trabalho e das coordenadas do interdito. Não se trata do simples contato do ilimitado irracional da natureza, mas sim das fugas da delimitação racional da civilização. Há uma relação dialética onde a transgressão só ganha sentido a

partir do elemento referencial que transgride<sup>103</sup>. Como faz questão de ressaltar: “a transgressão do interdito não é a violência animal. É a violência ainda, exercida por um ser suscetível de razão” (Bataille, 1957/2014, p. 43).

Aqui, as semelhanças entre a dualidade das pulsões, no qual a libidinal se diferencia das do Eu justamente por terem objetivos outros, também não é coincidência. O gozo seria uma espécie de insistência do contato da natureza no mundo dos homens que se esforça permanentemente para apartá-la. Em um sentido bastante próximo, Adorno e Horkheimer mobilizarão a categoria de gozo para rastrear, justamente, a forma como este passa a operar de maneira distinta no mundo moderno. Em suas palavras:

É só com o progresso da civilização e do esclarecimento que o eu fortalecido e a dominação consolidada transformam o festival em simples farsa. *Os dominadores apresentam o gozo como algo racional, como tributo à natureza não inteiramente domada; ao mesmo tempo procuram torna-lo inócuo para seu uso e conservá-lo na cultura superior*; e finalmente, na impossibilidade de eliminá-lo totalmente, tentam dosá-lo para os dominados. [...] Quanto mais se acentua a complexidade do organismo social, menos ela tolera a interrupção do curso ordinário da vida. É preciso que tudo continue hoje como ontem e amanhã como hoje. A efervescência geral não é mais possível. O período de turbulência individualizou-se. As férias sucedem à festa (Adorno & Horkheimer, 1944/1985, p. 88-89).

O gozo, portanto, precisa ser inserido dentro da lógica social, para que se torne inócuo e não comprometa o curso corrente das coisas. Mais ainda, bom seria ao progresso se, de algum modo, essa tentativa de escape da civilização atuasse a favor do próprio progresso. Curiosamente, a citação recortada está presente em um capítulo do livro (Adorno & Horkheimer, 1944/1985) no qual os filósofos discorrem sobre uma certa

---

<sup>103</sup> “Todo gozo, porém, deixa transparecer uma idolatria: ele é o abandono de si mesmo a uma outra coisa. A natureza não conhece propriamente o gozo: ela não o prolonga além do que é preciso para a satisfação da necessidade. Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgredi, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege. Os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, libertando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do indivíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré histórico sem dominação e sem disciplina. É a nostalgia dos indivíduos presos na civilização, o “desespero objetivo” daqueles que tiveram de se tornar elementos da ordem social, que alimenta o amor pelos deuses e demônios [...] O pensamento tem origem no processo de liberação dessa natureza terrível, que acabou por ser inteiramente dominada. O gozo é por assim dizer sua vingança. Nela os homens se livram do pensamento, escapam a civilização” (Adorno & Horkheimer, 1944/1985, p. 88). Ou, como aponta Lacan (1959-1960/2008, p. 212): “É nesse ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que - para reencontrarmos São Paulo - é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei. Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo que se amortece, que tende a ser impraticável, é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário, de tanque para sair desses círculos que trazem sempre o homem, sem saber, o que fazer, para a rotina de uma satisfação curta e tripudiada.”

proximidade entre o esclarecimento e a personagem Juliette, da obra *A Filosofia na Alcova*. Um paralelo entre Kant e Sade. O leitor familiarizado com a obra de Lacan conhece tal aproximação, e, de fato, os pontos centrais são bem semelhantes. Trata-se de um texto, presente nos *Escritos*, cuja produção data do mesmo período no qual o psicanalista francês apresentou seu *Seminário 7: a ética da psicanálise*. Neste seminário, entre outras coisas, Lacan parece traçar um caminho semelhante ao dos filósofos, por mais que tenha objetivos distintos.

Ao anunciar seu programa, pensar uma ética da psicanálise, Lacan afirma ser necessário se deter um momento em uma transformação social no campo da ética que se deu com maior intensidade no início do século XIX: a reversão utilitarista. O autor verá na obra de Jeremy Bentham um ponto privilegiado para compreendermos como a razão utilitária modifica os modos de satisfação preponderantes do sujeito. Ou melhor, os utilitários souberam traduzir determinada forma de relação com a satisfação na modernidade. Tradução essa que, novamente, possui o cálculo frio, a partir dos elementos da construção social, como referente central. O bem supremo visado pela ética de, por exemplo, um Aristóteles, se distancia do campo de possibilidades e precisa derivar de uma conta do mal menor, da menor insatisfação possível na economia dos interesses dos indivíduos.

Lacan encontra, ainda, um esforço filosófico de formalização do que seria uma ética moderna na obra de Kant, especialmente na elaboração do imperativo categórico. Estando o “bem” interditado, tendo em mãos somente as delimitações cabíveis ao entendimento, tal conceito busca um postulado universal de posicionamento ético no mundo. Uma forma de coadunar as vontades com a preservação dos indivíduos. O que o psicanalista irá apontar é o seguinte: tal imperativo, estando os objetos e o próprio mundo interditados à razão (o que Lacan recorrendo a Freud chama de *das Ding*, o objeto em si da pulsão), existindo uma autonomização da razão frente a natureza – se optarmos pelos jargões de Adorno –, não possui saída a não ser direcionar o gozo ao próprio sujeito. Um gozo que adquire caráter sádico, como segue:

Em suma, Kant tem a mesma opinião de Sade. Pois para atingir absolutamente o *das Ding*, para abrir todas as comportas ao desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma e só coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo (Lacan, 1959-1960/2008, p. 100).

Em síntese, o que temos é o seguinte. O gozo estando restringido pela totalização da razão e do utilitarismo encontra uma brecha na parcela de natureza que compõe essa mesma totalização: a dominação. Dominação de si e do outro. O acesso à Coisa, ao ilimitado irracional, faz sua ponte pela irracionalidade que compõe a racionalidade. O que seria um interdito, então, adquire as características também de um imperativo de gozo. É nesse sentido que Lacan afirmará, mais tarde, que o Supereu é um motor que força o sujeito a gozar: “O superego é o imperativo de gozo – Goza!” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 11). Temos condições de formalizar, então, a negação da castração mencionada anteriormente. Aquela mesma interdição que coloca um limite aos sujeitos, se expande e autonomiza ao ponto de que sua fuga é reinserida dentro de si própria. O gozo não é mais o empuxo em direção a natureza em oposição a civilização, mas um empuxo à natureza que compõe a civilização. Em outras palavras, o Supereu se retroalimenta daquilo que busca dele se distanciar. Torna-se, assim, inócuo. O que teria a força para deslocar o sujeito de seu Eu passa a encontrar satisfação preponderante em seu investimento.<sup>104</sup>

Temos, enfim, as bases subjetivas do que Adorno considera o indivíduo moderno. Um indivíduo que se insere num mundo englobado pelo cálculo utilitarista da razão instrumental. Mundo que autonomizou seu processo de autoconservação para além dos indivíduos a quem deveria garantir as condições de vida. Nesse mundo, também o Eu dos indivíduos se autonomizou a ponto de usá-lo como objeto de autoconservação. De gozar a partir dele, e assim, garantir sua reprodução. A castração, nos dois casos, é negada, para que retorne sobre a forma de uma compulsão à repetição. O motivo pelo qual Adorno considera que tal indivíduo moderno seja as bases para as dinâmicas que se desenvolvem no fascismo, é porque trata-se simplesmente de seu desdobramento levado ao estágio máximo. Na verdade, se colocarmos agora os dois dados que utilizamos como definidores de nosso emprego de fascismo - a) um movimento de ruptura violenta em relação a institucionalidade vigente, mas que busca, em última instância, manter a forma social tal qual ela é – circulação e acumulação do capital – (Pachukanis, 2020); b) um desdobramento do laço social moderno que tem como pedra fundamental a ideia de indivíduo (Adorno, 1985), quando olhamos bem de perto, eles são *formalmente a mesma*

---

<sup>104</sup> É nesse sentido também que será elaborado o conceito de *Mais-de-gozar*, uma forma de gozo na qual os objetos perdem seu sentido qualitativo na relação com o sujeito, e sua adequação ou não como objeto pulsional advém de como se posicionam em relações de equivalência num mercado de objetos. Aqui, o desejo e a satisfação dão lugar à uma compulsão contínua por acúmulo de valor dos objetos desejados.

*coisa*. Um movimento de ruptura que acaba por dirigir sua energia no investimento de si e na garantia da autoconservação tanto do capital quanto do Eu.

O ponto agudo dessa relação é que na medida em que o capital progride, ele fragiliza o indivíduo. Buscando compensação, o indivíduo precisa se defender, reinvestindo-se mais fortemente, e, por consequência, possibilitando novamente a progressão do capital. Mais uma vez, “não é o colapso da individualidade que produz regimes totalitários. O que produz regimes totalitários é a defesa narcísica e agressiva de uma individualidade sempre em colapso (Safatle, 2020, p. 38).” É nesse sentido que Safatle afirma que tal desdobramento, o fortalecimento do indivíduo moderno garantindo a reprodução do capital, levado às últimas consequências, tem como consequência no Fascismo um caminho suicidário<sup>105</sup>. Existem, de fato, ambiguidades nessa relação contraditória. E um olhar mais atento talvez nos mostre o porquê de elementos opostos à equivalência geral do capital possam atuar favorecendo sua reprodução.

### 3.1.3 O mito e a beatitude

Em seu livro *Temas básicos da sociologia*, precisamente no verbete “Família”, Adorno e Horkheimer (1956/1973) nos fornecem uma lupa sobre um lugar privilegiado para observarmos as contradições da sociedade moderna. A temática a respeito da “crise da família”, e sua consequente perda de referência enquanto autoridade social central, remonta a discussões significativamente mais antigas do que a popularização, no meio psicanalítico, da ideia de enfraquecimento ou queda do Nome do pai. Os autores procuram circunscrever um ponto de contradição entre duas formas de sociabilidade e seus respectivos antagonismos, a família e a totalidade social. Em síntese, esse antagonismo carrega consigo a progressão do sistema de troca, a equivalência entre mercadorias e indivíduos, o racionalismo do trabalho, e, por outro lado, uma espécie de autoridade irracional baseada no vínculo de parentesco natural que remonta a uma estrutura social feudal. Haveria, nesse sentido, uma relação perpassada oras por colaboração e oras por enfrentamento.

A colaboração se efetua na medida em uma sujeição irracional à autoridade seria introduzida subjetivamente por meios das relações familiares clássicas de um modelo

---

<sup>105</sup> “[...] o último estágio da individualidade moderna ser sua realização terrorista como personalidade autoritária fascista. Realização cujo movimento consequente não será outro senão o suicídio.” (Safatle, 2021, p. 152).

patriarcal. Sujeição irracional essa necessária, também, para a adaptação dos indivíduos aos aspectos violentos de sua inserção da totalidade social marcada, especialmente, pelo mundo do trabalho e da circulação do mercado<sup>106</sup>. Tal amarração só é possível, contudo, na medida em que a família fornece ao indivíduo uma possibilidade de proteção concreta frente à essa violência. Na medida em que ela representa e atua como âncora, como um espaço em que o indivíduo pode recorrer frente às crises agudas ou latentes do todo social. Haveria aqui, de certo modo, uma compensação material e afetiva pela opressão desempenhada pelo modelo de autoridade familiar. A crise da família inaugura-se, segundo os autores (Adorno & Horkheimer, 1956/1973)<sup>107</sup>, no momento em que ela não consegue mais garantir tais aspectos de proteção e conforto. A justificação da violência que circula em seu interior se desmonta.

Tal fator ocorreria devido aos constantes avanços da capacidade técnica de reprodução social e sua capilaridade pelos diversos campos de sociabilização. Nesse sentido, enfraquecida pela racionalização utilitarista, a família se abarca na relação de equivalências que compõe a força de trabalho, torna-se mais um objeto que pode ser comparado e sujeito a equivalência com outros, no cálculo de vantagens e desvantagens de seu uso. Perdendo sua legitimidade, a irracionalidade das relações autoritárias torna-se um alvo. O montante de pulsões que à família cabia a tarefa de repressão torna-se esclarecidamente irracional, voltando os indivíduos contra ela própria. As contas da violência autoritária precisam ser prestadas. Vale ressaltar brevemente, nunca é bom esquecer, tal violência constituía de fato parte grave dos problemas sociais, sobretudo para indivíduos que ocupavam as posições de menor proteção inclusive no seio da família, como a posição de mulher sujeita a uma opressão brutal – inclusive sua exploração extra mercado no trabalho doméstico. A crise da família, a fragilização de sua autoridade, se

---

<sup>106</sup> “A família convertera-se em agente da sociedade: era o veículo pelo qual os filhos aprendiam a adaptação social; formava os homens tal como eles tinham de ser para cumprir as tarefas impostas pelo sistema social. A família racionalizava o elemento irracional da força, cujo poder não podia dispensar a razão. Na irracionalidade da família refletia-se, pois, a de uma sociedade em que, aparentemente, tudo acontece de acordo com os ditames da razão e na qual, entretanto, dominava ainda a irracionalidade das relações cegas, subtraídas à liberdade da razão. Foi por isso que a família criou uma ideologia com o seu elemento irracional específico, adotando, sempre que possível, roupagens feudais” (Adorno & Horkheimer, 1956/1973, p. 139).

<sup>107</sup> “A crise da família é de origem social e não é possível negá-la ou liquidá-la como simples sintoma de degeneração ou decadência. Enquanto a família assegurou proteção e conforto aos seus membros, a autoridade familiar encontrou uma justificação. Mais do que isso: a propriedade hereditária constituía por si só, um sólido motivo de obediência por parte dos herdeiros. Hoje, num mundo em que a capacidade técnica e a eficiência, diante de qualquer situação, começam a ser fatores decisivos para a sorte de cada indivíduo e quando a propriedade burguesa perdeu todo o conteúdo ou foi destruída num cada vez maior número de famílias, o conceito de herança foi esvaziado de todo o sentido” (Adorno & Horkheimer, 1956/1973, p. 140).

dá, então, por ela não mais conseguir fornecer a amarração social necessária no processo de socialização capitalista. Sua legitimidade cai como uma máscara datada e anacrônica nos tempos modernos (Adorno & Horkheimer, 1956/1973)<sup>108</sup>.

O grande problema que surge a partir dessa crise possui uma dupla direção. Em primeiro lugar, é preciso que outros elementos desempenhem a adaptação à violência e opressão para que os indivíduos se moldem segundo as necessidades do mercado e do trabalho na totalidade social. Em segundo lugar, o indivíduo dificilmente consegue se manter em condições psíquicas mínimas de amarração sem um referencial seguro que forneça proteção ou um ponto de fuga à irracionalidade da reprodução social capitalista. Aqui entra, portanto, o ressurgimento do mito, que encontrará no retorno de diversas formas sociais seu encaminhamento moderno, inclusive na *imagem* da própria família<sup>109</sup>. Mas também na nação, e, para nosso caso, sobretudo na religião. Aqui veremos, enfim, o por que o fascismo precisa fabricar seus mitos;

Antes de prosseguirmos para o surgimento do mito no fascismo em sua faceta ligada a elementos da religião, contudo, gostaríamos de fornecer uma imagem da estrutura mítica moderna em sua forma geral. Isso nos será facilitado por um trabalho clássico do cânone psicanalítico que deu as bases metapsicológicas para que uma obra como *Totem e Tabu* pudesse ser elaborada. Estamos falando sobre a análise de Freud sobre o livro *Memórias de um Doente dos Nervos* (1908/2021), o popular caso Schreber. O psicanalista utilizou o livro publicado por Daniel Paul Schreber sobre suas experiências quando foi internado em duas ocasiões distintas sob quadro de “dementia paranoide”, para extrair considerações sobre o funcionamento psíquico paranoico e, também, sobre as dinâmicas

---

<sup>108</sup> “No banco dos réus estão também todas as renúncias aos instintos que a disciplina familiar impunha aos seus membros, sem que estes pudessem ter sempre consciência dos seus motivos justificativos, levando-os a acreditar verdadeiramente numa futura compensação, por exemplo, na forma de bens hereditários, como sucedia com os mais favorecidos no auge da época liberal. Também como autoridade do tabu sexual a autoridade da família vê enfraquecer o seu domínio; como a família já não garante, de forma segura, a vida material dos seus membros nem pode proteger suficientemente o indivíduo contra o mundo externo, que exerce uma pressão cada vez mais inexorável, ela é impotente para fazer respeitar as normas sexuais tradicionalmente impostas. Vacila o equilíbrio de equivalências entre o que a família exige e o que dá. Todos os apelos às energias positivas da família como tal caem no vazio” (Adorno & Horkheimer, 1956/1973, p. 141).

<sup>109</sup> Sobre isso, um pequeno direcionamento dos autores a respeito de como tal ponto de escape se constitui em uma imagem em detrimento e em estrita relação com a precarização simbólica: “A família parece levantar-se em sólida defesa contra esse último perigo. Mas a perpetuação da instituição reveste-se por certo, de um significado diferente do que é esperado pelas consciências em busca de “vínculos”. A existência da família só pode ser hoje preservada como “instituição de cultura” neutralizada e semelhante sobrevivência ataca, precisamente, o seu nervo vital. *Existe uma correspondência imediata entre a rígida conservação artificial do status quo familiar e a dissolução da família*; a própria irracionalidade da família converte-se em objeto do cálculo publicitário e da indústria da cultura, e nada poderá restaurar agora a fé ingênua em sua vigência absoluta (Adorno & Horkheimer, 1956/1973, p. 142, grifo nosso).

pulsionais em sua forma geral. O que nos interessa, preponderantemente, é a forma como os delírios de Schreber, seguindo a famosa análise de Santner, (1996) parecem ter antecipado o Nazismo.

Há uma série de referências em suas memórias sobre ter contato com a revelação de que a raça ariana era privilegiada de Deus, que a língua divina se assemelha a um alemão arcaico, sem contar sua missão em vida determinada por Deus de gerar uma nova linhagem de homens purificados como redenção da humanidade (Schreber, 1908/2021). O que pretendemos circunscrever, no entanto, não se trata propriamente de uma antecipação ou não do Nazismo. Mas sim de que os conflitos envolvidos em seu quadro dizem respeito a questões agudas de seu meio social, e que a amarração estabelecida muito tem a dizer sobre as amarrações preponderantes do indivíduo moderno.

Nesse sentido, já adentrando o *Memórias*, dois dados preliminares muito nos interessam. Schreber relata que “poucas pessoas cresceram com princípios morais tão rigorosos como eu, e poucas, como eu posso afirmar a meu próprio respeito, se impuseram ao longo de toda a sua vida tanta contenção de acordo com esses princípios, principalmente no que se refere à vida sexual” (Schreber, 1908/2021, p. 239). De fato, a situação tem proporções ainda maiores. O pai de Schreber tornou-se figura histórica por desenvolver uma série de métodos disciplinares motores e afetivos para a pedagogia infantil. Seus temas de estudo abarcavam as consequências da urbanização e da revolução industrial. Entre seus trabalhos, está uma tentativa de defesa do “dispêndio saudável do excesso de energia” em oposição à masturbação (Miller, 2002). Até que ponto isso tenha sido um impacto significativo em seus filhos, ou que tenha relação direta com sua situação psicológica, é impossível precisar. O que podemos afirmar é que a temática geral de problemas perpassa centralmente o caso Schreber.

Como relata (Schreber, 1908/2021), seus sintomas surgiram de forma mais grave na iminência de uma tomada do cargo de juiz presidente da corte de apelação de sua região<sup>110</sup>. Nos delírios propriamente, Schreber se via ameaçado pelo diretor do sanatório e médico responsável pelo seu tratamento, Dr. Flechsig. Posteriormente, tal ameaça se

---

<sup>110</sup> “Estive doente dos nervos duas vezes, ambas em consequência de uma excessiva fadiga intelectual; a primeira vez por ocasião de uma candidatura ao Reichstag (quando eu era diretor do Tribunal de Província em Chemnitz), a segunda vez por ocasião da inusitada sobrecarga de trabalho que enfrentei quando assumi o cargo de presidente da Corte de Apelação de Dresden, que me tinha sido então recentemente transmitido. A primeira das duas doenças manifestou seu início no outono de 1884 e estava totalmente curada em fins de 1885, de forma que pude, a partir de 1º de janeiro de 1886, reassumir o cargo de diretor de província em Leipzig, para onde eu fora transferido nesse ínterim. A segunda doença nervosa começou em outubro de 1893 e ainda dura até hoje” (Schreber, 1903/2021, p. 61).

transferiu para a figura de Deus. Tanto Flechsig quanto Deus buscavam, segundo relata, dominá-lo, privá-lo da beatitude (descrita por si como cultivo da volúpia), emasculá-lo, toma-lo como seu escravo e usá-lo como uma mulher.<sup>111</sup> Há, no caso, uma série de nuances sobre a construção feita por Schreber a respeito de Deus, do que chama de Ordem do Mundo, da natureza da alma, e de mais uma série de conceitos. Não adentraremos aqui em tais nuances. Para nós interessa a forma de início do conflito – uma confrontação entre figuras de autoridade que buscam neutralizá-lo e se usar dele – e a amarração feita que possibilitou a Schreber receber alta do sanatório.

Durante um determinado período da segunda internação, já sob cuidados de um segundo médico, sua relação com Deus ganha um novo significado. O que Deus, agora, queria de Schreber, não era dominá-lo e privá-lo do gozo, mas sim que esse cultivasse em seu interior, ininterruptamente, o máximo de gozo possível. Para Schreber, o gozo simbolizava a substância que ligava as almas a Deus. Daí o nome de beatitude<sup>112</sup>. O momento em que começa a apresentar uma melhora condiz com essa inversão de sua construção. Se antes Deus queria privá-lo e abusá-lo, agora é por meio do cultivo da beatitude, e por se tornar a mulher de Deus que Schreber encontra uma estabilização em seu sintoma. Tornando-se mulher de Deus, Schreber geraria uma nova linhagem de humanos que salvaria a humanidade da impureza acumulada em seus nervos. Seu papel era o de redentor da humanidade, desde que se submetesse a Ordem do Mundo e se engravidasse de Deus<sup>113</sup>.

O mito construído por Schreber, como assevera Freud, possibilitou uma conciliação entre suas pulsões reprimidas e uma obediência a autoridade:

Nessas vivências infantis, o pai surge como destruidor da satisfação buscada, geralmente autoerótica, que depois é frequentemente substituída, na fantasia, por outra menos ingloria. Na fase final do delírio de Schreber, o impulso sexual

---

<sup>111</sup> “Desse modo foi preparada uma conspiração dirigida contra mim (em março ou abril de 1894), que tinha como objetivo, uma vez reconhecido o suposto caráter incurável de minha doença nervosa, confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, ao passo que meu corpo — numa compreensão equivocada da citada tendência inerente à Ordem do Mundo — devia ser transformado em um corpo feminino e, como tal, entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais, devendo finalmente ser ‘deixado largado’, e portanto abandonado à putrefação” (Schreber, 1903/2021, p. 77).

<sup>112</sup> “Já aponteí várias vezes em passagens anteriores as estreitas relações que há entre a volúpia e a beatitude. A volúpia pode ser entendida como um aspecto da beatitude concedida antecipadamente ao homem e aos outros seres vivos”. (Schreber, 1903/2021, p. 240)

<sup>113</sup> “Mas a partir daí tive a absoluta convicção de que a Ordem do Mundo exigia imperiosamente de mim a emasculação, quer isso me agradasse pessoalmente ou não e, portanto, por motivos racionais, nada mais me restava senão me reconciliar com a ideia de ser transformado em mulher. Naturalmente, a emasculação só poderia ter como consequência uma fecundação por raios divinos com a finalidade de criar novos homens” (Schreber, 1903/2021, pp. 164-165).

infantil tem um grande triunfo; a volúpia torna-se temente a Deus, o próprio Deus (o pai) não cansa de exigi-la do doente. A mais temida ameaça do pai, a castração, realmente proporcionou o material para a fantasia-desejo de transformação em mulher, primeiro combatida e depois aceita (Freud, 1911/2012, p. 74-75).

A autoridade agora não mais priva, mas ordena que goze. Não se trata da mesma conciliação que apontamos anteriormente entre natureza e civilização produzida pela modernidade? A civilização não mais atua como interdição, mas como imperativo de satisfação, fazendo a natureza retornar sob seu controle e sob seus objetivos. Que o caso Schreber tenha qualquer relação com o Nazismo que surgiu décadas depois, só podemos aponta-la com rigor se demonstrarmos que as mesmas condições históricas que possibilitou um produziu também o outro. Essa é a mesma posição, inclusive, de Shamdasani (1997), que, ao comentar tal relação no livro de Santner (1976), afirma não ser nem uma previsão, nem uma perspicácia de Freud como leitor atento que estabelece as pontes de Schreber com o Nazismo. Mas sim um mesmo campo de problemas que engloba tanto Schreber, o nazismo, quanto as produções de Freud, o campo de problemas modernos. A inversão do imperativo superegoico surge em seu delírio com contornos nítidos:

[...] o gozo voluptuoso ou a beatitude foi concedida de maneira contínua e de certo modo como um fim em si, mas ao homem e aos outros seres vivos, apenas como um meio de conservação da espécie. Nisso consistem as limitações morais da volúpia para o homem. Um excesso de volúpia tornaria o homem incapaz de realizar as tarefas que lhe cabem; [...] Esse comportamento, no entanto, tornou-se para mim uma necessidade, por causa da relação contrária à Ordem do Mundo que Deus estabeleceu comigo: por mais paradoxal que isso soe, posso, nessa medida, adotar para mim o lema dos Cruzados da Primeira Cruzada: *Dieu le veut* (Deus assim o quer) (Schreber, 1903/2021, pp. 240 grifos do autor).

A castração, ou emasculação – nas palavras de Schreber – se convertem em na demanda de gozo voluptuoso e beatitude. Não a partir de um elemento externo à castração, mas por meio dela própria. O próprio interdito da civilização e a razão são responsáveis por tal imperativo: “estou consciente de não ferir nenhum dever moral e de estar fazendo simplesmente o que a razão impõe, nessas circunstâncias contrárias às regras” (Schreber, 1903/2021, p. 241). Temos uma ilustração, na construção descrita, daquele mesmo processo descrito por Adorno, Horkheimer e Lacan. A autonomização da reprodução social instrumentalizada na razão e a autonomização da reprodução superegoica do eu no imperativo do gozo.

Finalmente, pode não ser por acaso que ao fim de sua análise do caso Schreber Freud faça a seguinte proposta: “Nisso chegamos a coisas que me parecem destinadas a possibilitar uma compreensão psicanalítica das origens da religião (Freud, 1911/2012, p. 96)”. O caso Schreber é o ponto de partida para *Totem e Tabu*. Que, se seguimos a esteira de Lacan, se constitui enquanto o mito da modernidade. Um mito sobre como a dominação civilizacional da natureza pressupõe uma dominação introjetada nos sujeitos que a ela se submetem sob a forma de Totem. Tal introjeção seria, enfim, os primórdios do que seria formalizado como narcisismo. E, posteriormente na obra freudiana, origem do Supereu.

O que pretendemos demonstrar com isso tudo é que os mitos retornam na modernidade secularizada. Retornam, muitas vezes, deformados sob as coordenadas do mundo moderno. Como apontam Adorno e Horkheimer (1956/1973), o mito da família, essa parte de irracionalidade que convive com o mundo totalmente racional, é fragilizada, enfraquecida, para que retorne como uma produção da indústria cultural. A produção de uma imagem da família que serve ao fortalecimento dos investimentos da imagem do Eu:

[...] a própria irracionalidade da família converte-se em objeto do cálculo publicitário e da indústria da cultura, e nada poderá restaurar agora a fé ingênua em sua vigência absoluta. O culto americano da mãe, a que Philip Wylie chamou ‘momism’, tem muito menos o significado de uma reafirmação de energia originária da família do que de uma forma de reação, algo duvidosa. como os americanos bctn sabem, à experiência de fragilidade das relações familiares, que ainda ergue seu próprio e melancólico monumento no "motherday" (Dia da Mãe). Ao exagero convencional corresponde a frieza emocional e vice-versa. A difamação do amor não regulamentado como conduta viciosa, as prescrições moralistas, mal ou bem adaptadas às divagações oferecidas como produto sintético pela indústria da cultura, a publicidade patética feita, num mundo prático, a favor da "saudável célula originária da sociedade", tudo isto não consegue mais do que sublinhar o reverso da instituição do matrimônio chegada ao seu fim, à sua frialdade terminal. O valor pragmático de uma relação de troca reduz-se cada vez mais (Adorno & Horkheimer, 1956/1973, p. 142).

Podemos inferir que o mesmo acontece com a figura da nação. Uma abstração que remonta aos interesses de um determinado povo contra o avanço do mercado externo e tentativas de colonização imperialista. Que ganham, porém, no nacionalismo contemporâneo, um caráter puramente imaginário, desprovido de conteúdo próprio, inócuo à acumulação de valor global, e atuando inversamente em favor de interesses externos. Podemos ainda, dizer o mesmo da religião. Se tomarmos como exemplo nosso caso privilegiado da teologia da prosperidade, a situação fica ainda mais clara. Em vez de

representar um ponto de oposição a ordem do mundo, de conservar a beatitude em valores próprios e antagônicos ao capital, ela se insere nessa ordem, à teologiza e a reproduz. Os milagres se dão em adquirir bens materiais e lucro, somos sócios de Deus na expansão de sua empresa, e não nos devemos nos envergonhar de gozar dos resultados. Pelo contrário, o gozo do lucro é sinal da beatitude, assim como o eram para Schreber. A castração é negada, para voltar sobre seu contrário. Poucos poderiam exprimir tão bem quanto o presidente:

Um excesso de volúpia tornaria o homem incapaz de realizar as tarefas que lhe cabem; ficaria impedido de se elevar a um grau superior de perfeição moral e espiritual; a experiência ensina que, por causa de excessos de volúpia, foi levado à ruína não apenas um grande número de indivíduos, como também até povos inteiros. *Para mim, esses limites morais da volúpia não existem mais; num certo sentido, eles se transformaram no contrário* (Schreber, 1903/2021, p. 240, grifos do autor).

É possível observar, dessa forma, qual o papel do mito no fascismo. O mito da nação, da família de bem, do cidadão de bem, da raça ariana, da empresa de Deus. Elas são importantes porque estabelecem as amarrações entre a civilização moderna e o que ela procura enfraquecer para se consolidar. Em outras palavras, “é preciso a aparência de uma não equivalência para que a própria equivalência seja um processo (Badiou, 2009, p. 17).” Os mitos representam no moderno uma possibilidade de que o valor seja dado por referências outras que a equivalência geral das mercadorias entre si e entre os indivíduos. Na medida, no entanto, em que se reinserem na ordem do mundo, tornam-se inócuos. Tornam-se uma possibilidade apenas de se fazer o que se faz usualmente, reproduzir valor e reproduzir o Eu. As contradições, não obstante, que tais amarrações englobam, não deixam de possuírem uma força de ruptura. Benjamin (1930/1994) apontará, todo fascismo parece apresentar certos traços uma possível revolução fracassada. A repetição característica do mito pode reproduzir o mesmo, mas carrega também a possibilidade de algo mais. Algo que permanece insatisfeito.

O retorno de Deus, então, representa uma amarração mítica satisfatória justamente pelo potencial emancipatório que carrega. Ele de fato traz um elemento distinto do ordenamento social baseado na lógica da mercadoria. Ele apresenta uma possibilidade para além das demarcações estabelecidas. O ponto agudo, contudo, surge quando seu elemento diferencial é utilizado como propulsor da reprodução do *status quo* social. “Não é por amor à poesia que o nazismo fabrica mitos.” (Georges Politzer, 1935-1936, p. 265).

Quando é reinserido como forma de amarração em uma formação de compromisso, ele cumpre uma função imprescindível.

Todas as nossas considerações nesse tópico servem ao seguinte argumento. A caracterização que pretendemos apontar como existente nas formas de amarração entre política e religião de certos contextos contemporâneos, incluindo nosso caso de estudo abordado, parecem remeter precisamente a esse conflito central. O conflito em que a religião encontra espaço no mundo racional secularizado inserindo sua diferença como um propulsor de formas de relações pré estabelecidas. Em outras palavras, estabelecendo uma dinâmica libidinal compatível com a reprodução de determinado modelo de organização social e subjetividade individual. E que esse modelo de organização é simultâneo e correspondente ao subjetivo. Ainda, que levado às últimas consequências geram traços típicos com o que a experiência fascista historicamente conhecida nos mostrou. Contudo, as contingências históricas trazem sempre novos elementos. E pretendemos rastrear alguns deles adentrando uma temática imprescindível ao tratar dos temas bolsonarismo e neopentecostalismo. Trata-se da forma política que se desenvolveu a partir da década 1970 e teve parte de suas ideias difundidas e se encontra, hoje, como situação hegemônica no campo econômico e ideológico de uma série de países e contextos. Estamos falando do neoliberalismo. Nosso intuito no próximo tópico será abordar como os impasses e amarrações descritos aqui se desenvolvem também, em novas situações, no atual contexto político que permeia o caso brasileiro, além de outros ao redor do mundo.

### **3.2 Neoliberalismo?**

Sempre bom lembrar, e sobretudo no presente tópico, que não pretendemos reconstruir a história do neoliberalismo, menos ainda adentrar todas suas nuances ideológicas ou propostas econômicas. Nosso intuito é, a partir das elaborações anteriores, destacar alguns pontos de sua forma de organização e suas consequências subjetivas. Sobretudo em relação à uma espécie de continuidade dos problemas e soluções mencionados nas elaborações sobre fascismo. Pretendemos apontar que há, no interior do que chamam por neoliberalismo, um empuxo ao mesmo padrão de dinâmica libidinal. E que não é à toa que tantos movimentos e situações históricas não só se assemelhem àquelas do passado, como se remetam explicitamente a elas com um apelo de recuperação mítica. Nesse sentido, daremos uma atenção especial a dois tópicos bastante comentados

em literatura recente: a questão da identidade como forma de afirmação política no neoliberalismo; uma captura subjetiva compulsória em torno do consumo e reprodução dos elementos de afirmação dessa mesma identidade.

### *3.2.1 Aspectos históricos*

Ainda assim, vale apresentarmos brevemente uma síntese do que estamos caracterizando como neoliberalismo e nossa posição frente às diferentes leituras produzidas sobre ele. A proposta sintética não deixa de ter suas dificuldades, pois existe toda uma genealogia na filosofia e tradição liberal onde suas ideias se fundamentam, assim como uma produção extensa nas ciências humanas atuais utilizando o termo como categorização analítica. Um bom começo seria apontar, de antemão, que o neoliberalismo como conhecemos se constitui inicialmente menos como uma proposta ou conceito e mais como um campo de disputa de discussões historicamente situada. Faremos, então, um curto percurso levando em conta alguns dos fundamentos filosóficos, o momento de fortalecimento histórico enquanto corrente de pensamento econômico e, por fim, a exposição de uma linha de análise que utiliza o conceito de neoliberalismo nas ciências humanas.

Pois bem, parte das ideias fundamentais na qual se sustenta o pensamento neoliberal, como o próprio nome diz, é na tradição do liberalismo. Mais precisamente, uma doutrina social que possui como marco o filósofo John Locke, no século XVII, que se estende até o século XIX tendo como proeminentes as figuras, especialmente no campo econômico, de Adam Smith e Stuart Mill. Seguindo o roteiro de Paulani (2016), destacaremos três aspectos centrais que ligam a filosofia à economia liberal e que também constroem bases para o desenvolvimento do neoliberalismo. O primeiro deles se trata da relação entre o indivíduo e o estado, postulada como um pacto social firmado por indivíduos livres com o objetivo da garantia dos postulados direitos naturais: direito a vida, a liberdade, e a propriedade privada. O segundo ponto diz respeito a centralidade do conceito de liberdade como referência central do indivíduo, e como norteador último das possíveis formas de organização social. O terceiro se refere à escola utilitarista, um desdobramento da doutrina liberal na Inglaterra que encontra em Bentham – o mesmo tomado por Lacan como sistematizador de uma ética moderna –, especialmente no seu esforço de propor uma economia dos interesses individuais como ciência ética psicológica positiva.

Não por acaso, os três pontos perpassam uma coordenada geral tanto do liberalismo econômico como seus desdobramentos, a regulação da “mão invisível” de Smith. Fundamentada em uma natureza humana específica, tendo a propriedade privada e a liberdade da troca possibilitando a maximização do alcance dos interesses e desenvolvimento social, o liberalismo toma como guia a seguinte ideia: cada indivíduo, agindo livremente em função dos seus próprios interesses, estaria agindo também em conformidade aos interesses públicos na medida em que geraria o progresso e a riqueza da nação. A agência dos indivíduos no mercado não necessitaria de balizas externas, uma vez que a lógica utilitária derivada da natureza humana garante os resultados positivos. O famoso *laissez-faire* (deixe acontecer) surge como conclusão lógica (Paulani, 2016). Daí a indução de Stuart Mill ao afirmar que se deve manter o estado tanto quanto possível ausente da vida econômica.

O pensamento liberal ocupou o posto de protagonista nos séculos seguintes à sua inauguração, tendo o primeiro percalço significativo a partir das grandes crises experimentadas pelo capitalismo no século XIX. Em paralelo às contestações em mobilizações sociais, surgem autores que buscam denunciar o liberalismo como uma ideologia produzida justamente para a reprodução do *status quo* de seu tempo histórico. Aqui, basta mencionarmos o surgimento da crítica da economia política nas figuras de Marx e Engels<sup>114</sup>. Ainda assim, o liberalismo econômico como ideário consensualmente difundido só teria seu recrudescimento mais expressivo na Europa a partir do século XX. O conturbado início do século marcado por duas grandes guerras que impactaram o núcleo do capitalismo, junto da crise econômica de grandes proporções em 1929, fez com que uma prática econômica de maior intervenção estatal ganhasse força. Tal prática tem sua matriz teórica formalizada no trabalho do economista britânico John Keynes na década de 1930. É a partir desse novo consenso que se difundiria uma aposta na regulação estatal e políticas públicas de redistribuição econômica do estado que gerariam os famigerados estados de bem estar social na Europa (Paulani, 2016).

É nessa mesma época, contudo, disputando o campo do pensamento econômico com as ideias keynesianas, que surge, em oposição, a alternativa neoliberal. Nesse

---

<sup>114</sup> E é interessante notar como tal crítica surge sob os modelos de uma crítica teológica, aproximando o campo das ideias econômicas liberais com o campo de valores religiosos criticados nos trabalhos de Feuerbach. Em seus manuscritos, uma preparação para a escrita de *O capital*, Marx (1982/2010, p. 20) ressalta: “A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De *Feuerbach* data, em primeiro lugar, a crítica positiva *humanista* e *naturalista*. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos *feuerbachianos*.”

contexto, Anderson (1995) aponta a figura de Frederich Hayek como um dos protagonistas da reação ao estado intervencionista, buscando retomar e atualizar alguns dos princípios do liberalismo. Forma-se, nos anos da década de 1940 um grupo de intelectuais ao redor de Hayek – entre eles, os famosos Milton Friedman e Karl Popper – , unidos sob a concepção de que o igualitarismo defendido pelo estado de bem estar social, além de fadado ao fracasso, destruía a liberdade dos indivíduos e a prosperidade gerada pela concorrência. Há aqui uma maximização da filosofia anterior, pois para Hayek o progresso social, quando buscado intencionalmente por uma organização hierárquica, torna-se impossível e deletério. A única possibilidade de ajustamento dos interesses e avanços sociais é pela livre iniciativa dos indivíduos, uma defesa incondicionada do *laissez-faire*. As discussões sobre aspectos filosóficos do pacto social, ou suas derivações éticas enquanto doutrina, ficam restringidas no neoliberalismo, e seus desdobramentos se apresentam muito mais sob a matriz econômica do que qualquer outra. Desse modo, propostas e estratégias de desregulamentação, abertura de mercado, estado mínimo, etc. serão o principal conteúdo defendido. Não foi Hayek, contudo, o vitorioso no debate no contexto pós guerra, mas Keynes. Pelo menos até então. Pois 30 anos depois, quando o modelo de bem estar social demonstrou sinais de esgotamento nos anos 1970<sup>115</sup>, a alternativa neoliberal encontrou um cenário historicamente receptivo às suas propostas. Nas palavras de Thatcher, primeira ministra do reino unido de 1979 até 1990, era preciso retomar Hayek (Paulani, 2016).

É a partir dessa época que vemos, portanto, uma série de experimentações governamentais em diversos países implementando a lógica econômica neoliberal. Para dizer alguns exemplos, a Inglaterra de Thatcher, os EUA de Reagan, o Chile da ditadura de Pinochet, entre outros. Mais do que isso, o famigerado Consenso de Washington<sup>116</sup> parecia carimbar em preto no branco que a resolução para os conflitos tanto do centro quanto da periferia do capital se dava por meio da diminuição do estado e a contração de seus gastos (Anderson 1997; Paulani, 2016). Não é por acaso que o “teto de gastos” seja em 2023 um dos princípios econômicos quase ecumênicos a serem preservados pelo consenso no campo da economia. Esse dado, inclusive, nos é de enorme importância. Pois

---

<sup>115</sup> Há uma extensa discussão sobre a influência de diversas variáveis políticas e contingências históricas que teriam enfraquecido tal proposta do estado de bem estar, e não simplesmente um esgotamento natural. Discussão que não caberia desenvolver visto os objetivos de nosso trabalho, mas que merece a pontuação.

<sup>116</sup> Trata-se de um artigo de grande impacto que sintetizava as políticas econômicas e relações exteriores dos Estados Unidos, expresso por John Williamson em 1980. Alguns dos efeitos desse consenso – e seus desdobramentos - para os países subdesenvolvidos, incluso o Brasil, foram tratados em trabalhos como de Bresser-Pereira (2020) e Vaz e Merlo (2020).

poderíamos supor que a elevação de princípios neoliberais ao estatuto de consenso se deu por sua eficácia ao manejar o esgotamento das formas econômicas disponíveis enquanto alternativas. Mas não é bem assim que funciona.

Como aponta Anderson (1995), o neoliberalismo fracassou economicamente. Não conseguiu, após sua implementação, nenhum tipo de revitalização do capitalismo avançado. Além disso, acentuou a desigualdade social já existente e criou sociedades não tão desestatizadas quanto propunha. O êxito do neoliberalismo se deu, na verdade, no plano político e no plano das ideias, mais do que seus fundadores poderiam imaginar. Construiu-se uma hegemonia tal que parece impossível conceber alternativas aos seus princípios econômicos. Na verdade, tal êxito ideológico se deve em parte ao fato de que os princípios norteadores e inclusive as estratégias econômicas do pensamento neoliberal se constituem, na verdade, como coordenadas morais direcionadas ao indivíduo concebido pelo liberalismo. Um exemplo ilustrativo é como o dogma da “austeridade fiscal” fundamenta-se em uma espécie de ensinamento moral. Uma alusão que remete a responsabilidade do indivíduo na administração das finanças familiares e a degradação decorrente de uma eventual perda do auto controle, não correspondendo à uma racionalidade econômica estrita. Isso revela um ponto chave do neoliberalismo: a tendência de “se servir de termos psicológicos e morais para falar de processos econômicos” (Safatle, 2021, p. 19). A recíproca também se verifica. Expandir termos econômicos para falar de processos psicológicos e sociais. Tratando, portanto, indivíduos, produtos, relações, empresas, sob os mesmos termos.

Aqui se encontra nosso interesse principal, a difusão do neoliberalismo enquanto um discurso específico capaz de se capilarizar nos campos sociais para além das medidas econômicas estritas, e de firmar-se enquanto uma lógica social própria. Tal fator é importante para nosso trabalho pela seguinte razão: a) parte da relação entre neopentecostalismo e a ascensão da extrema direita possui sua interface justamente na ideologia neoliberal; e b) é sob o terreno de políticas econômicas desse caráter que ocorre a vulnerabilização e precarização social sob as quais as igrejas evangélicas erguem sua assistência.

### *3.2.2 A compulsão*

Novamente não por acaso, é principalmente a partir da década de 1970, em paralelo a essa mesma série de experimentos políticos que materializam o núcleo de suas

propostas, que o neoliberalismo começará a ser conceituado enquanto uma forma de organização e discurso que gera determinados efeitos subjetivos nos indivíduos. Um dos autores centrais nessa abordagem é o filósofo Michel Foucault, cuja análise seria ponto de partida para uma série de trabalhos posteriores. O pensador francês (Foucault, 2008) buscou articular o neoliberalismo não exatamente como medidas econômicas ou estratégias estatais e institucionais somente, mas como uma forma própria de subjetivação. Em outras palavras, seu objetivo é o de rastrear o modo e os efeitos com os quais uma normatividade social é implementada e introjetada na constituição dos sujeitos. E não simplesmente de cima pra baixo, como o estabelecimento de uma legislação, mas como difusão de um ordenamento de poder em diversos dispositivos e relações sociais. Lógica essa que atua como modelação dos sujeitos às exigências econômicas estabelecidas. O que ganha destaque aqui é que esse processo atua como uma generalização do autogoverno. Um autogoverno ligado à ideia do *laissez-faire* liberal. Pois na medida em que a lógica do mercado se expande para campos não econômicos, as mesmas leis que regem um devem se aplicar aos outros. Nas palavras de Foucault sobre esse processo:

Essa generalização de certo modo absoluta, essa generalização ilimitada da forma do mercado acarreta certo número de consequências ou comporta certo número de aspectos. [...] Primeiro, a generalização da forma econômica do mercado no neoliberalismo americano, além das próprias trocas monetárias, funciona como princípio de inteligibilidade, princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais. o que significa que a análise em termos de economia de mercado, em outras palavras, em termos de oferta e procura, vai servir de esquema que se pode aplicar a campos não-econômicos (Foucault, 2008, p. 334).

Aqui, a lógica de desregulação econômica estatal encontra sua sustentação na auto regulação do indivíduo. Na medida em que a organização social consegue não somente impor regras por uma lógica da soberania, mas sobretudo *produzir* sujeitos cuja experiência corresponda às exigências e coordenadas econômicas. Os critérios de rentabilidade, expansão, concorrência e lucro, alcançam não somente as diretivas políticas estatais, como também a totalidade das coordenadas de posicionamento no mundo. As consequências das elaborações de Foucault são extensas, e, como comentamos, ressoaram em uma série de autores posteriores. Recorreremos predominantemente, nos seguintes tópicos, ao trabalho de Dardot e Laval (2016), que buscam explorar, partindo de Foucault, como tal racionalidade contábil se adentra pelos

mais diversos campos sociais, e sobretudo na relação do sujeito consigo mesmo. Na forma como ele é direcionado a se posicionar como empresário de si no mundo liberal e os efeitos de tal modo de subjetivação. Na síntese dos autores: “O neoliberalismo equivaleria, assim, à mercantilização implacável de toda a sociedade” (Dardot & Laval, 2016, p. 23), incluso as relações sociais mais íntimas. Buscaremos extrair disso, para o interesse de nosso trabalho, dois aspectos específicos. A lógica compulsória da subjetividade neoliberal, e, a partir disso, o modo como a identidade desempenha o papel de reconhecimento político.

Um dos aspectos que ganham destaque ao se analisar a generalização de uma subjetividade marcada pelas coordenadas neoliberais tem relação com a predominância do consumo nesse estágio do capitalismo. Se houve anteriormente, em especial no século XIX, uma predominância da lógica da produção, da retenção e do investimento no trabalho, que por sua vez geraram uma subjetividade própria representada pela ascese da moral protestante clássica (Weber, 2008), agora temos o consumo ocupando uma posição central. A financeirização do capital e a expansão de grandes movimentações econômicas desvinculadas do lastro da produção industrial tradicional, em paralelo com o empuxo de maximização do valor de mercado em ações com o mínimo de gastos pelas empresas, criaram a necessidade de estratégias que potencializem e expandam um mercado consumidor. Desse modo, a transformação de todos os objetos e do próprio sujeito em uma unidade contabilizável transforma tudo em possível objeto de consumo.

Ao relatar sobre como a lógica produtiva se capilariza por formas sociais que não deveriam corresponder à um imperativo de produção e acumulação, como as instituições educacionais, os autores ressaltam:

O que está em jogo nesses exemplos é a construção de uma nova subjetividade, o que chamamos de ‘subjetivação contábil e financeira’, que nada mais é do que a forma mais bem acabada de subjetivação capitalista. Trata-se, na verdade, de produzir uma relação do capital com ele mesmo ou, mais precisamente, uma relação do sujeito com ele mesmo como um ‘capital humano’ que deve crescer indefinidamente, isto é, um valor que deve valorizar-se cada vez mais (Dardot & Laval, 2016, p. 31).

A contabilização da vida significa a um só tempo tratar a si próprio como uma empresa e lidar com a diversidade de relações sociais a sua volta como mercadorias. Uma lógica na qual a expansão de sua predominância como empresa é refletida no poder de consumo performado (Dardot & Laval, 2016). Nada muito distante da lógica da Teoria

da Prosperidade, no qual, ao sermos sócios da empresa de Deus, e a expandirmos gradativamente, somos autorizados a manifestar nossas bênçãos em bens de consumo e lucro financeiro. (Macedo, 1990; Soares, 1985)

Na verdade, se tomarmos como base a exposição no tópico anterior, na qual o gozo se mostra como reprodutor da dinâmica social, veremos que considerar-se uma empresa e consumir o máximo possível são elementos perfeitamente compatíveis. O gozo do consumo, aqui, como aponta Safatle (2021), serve de autovalorização narcísica ao Eu que busca continuamente sua expansão. Na verdade, se quisermos traçar um paralelo mais direto com a lógica econômica, como já apontava Marx (2013/1867), o fim central das relações no capitalismo é o próprio capital, os homens são usados como objetos e meios de sua reprodução. Em outras palavras:

A circulação simples de mercadorias – a venda para a compra – serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, e a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido (Marx, 2013/1867, p. 223).

De certo modo, podemos pensar como o movimento de autovalorização autônoma, presente na lógica de acumulação do capital, se insinua também nos demais campos sociais sob a lógica neoliberal. O modo como a construção da autoimagem dos indivíduos se movimenta em torno da economia libidinal segue um padrão semelhante. Ela necessita ser cada vez mais valorizada, pelo simples motivo de no futuro valorizar-se ainda mais na competitividade com outros sujeitos e suas respectivas imagens. Isso porque, retomando as considerações de Lacan (1971/2011), a barreira que se interpõe entre o sujeito e um suposto gozo pleno, a castração, é deixada de lado no discurso do capitalista. A impossibilidade de uma satisfação completa – no caso narcísica – não se traduz, então, como proibição, nem como simples insuficiência, mas como uma busca incessante e ilimitada a um ideal inatingível. Um imperativo de gozo em que o objeto primordial é a autovalorização do eu na lógica narcísica. Sintetizando em poucas palavras, “a base da compulsão é a própria compulsão”. E isso vale tanto ao capital quanto ao eu do sujeito neoliberal<sup>117</sup>. Como apontam Dardot e Laval, o desejo dos sujeitos precisa

---

<sup>117</sup> Em uma elaboração de Foucault (2008, p. 311) sobre a vinculação da empresa de si com o consumo, muito próxima do que descrevemos em termos psicanalíticos: “o *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises

responder aos mesmos imperativos econômicos: “Isso pressupõe todo um trabalho de racionalização até o mais íntimo do sujeito: uma racionalização do desejo” (Dardot & Laval, 2016, p. 333)

O que nos abre espaço, então, para pensarmos o que Mineiro e Honório (2021) caracterizaram como uma “adesão imediata” potencializada pelas novas formas de difusão propagandística pelos meios digitais. Os autores descrevem como uma das principais características que une os diversos movimentos da nova direita o seguinte: uma “experimentação social de técnicas de envolvimento compulsivo, de adesão imediata, de apelo emocional aditivado com bombardeamento de conteúdos que manipulam a realidade, através do recurso às mais sofisticadas tecnologias digitais (Mineiro & Honório, 2021, p. 12)”. É notório o fato de que, tanto nas eleições presidenciais brasileiras de 2016 quanto na estado unidense, as redes sociais desempenharam um papel surpreendentemente significativo nas campanhas eleitorais. Considerando a subjetividade neoliberal, não devemos nos espantar que o consumo de conteúdo esteja ligado à um envolvimento emocional de caráter compulsivo. Sobretudo nas redes sociais, lugar onde toda circulação de conteúdo se vincula intimamente à personalidade dos usuários. O que curtem, o que comentam, o que repostam e o que respondem. Todo o conteúdo possui, subterraneamente, um diálogo com a afirmação de personalidade dos sujeitos frente aos outros. Com o valor com que definem e expõem seu Eu em comparação a outros Eu(s), aproximados ou distanciados pelos ideais que os compõem.

O que gostaríamos de ressaltar é que tal lógica se insere no mesmo campo de problemas que tratamos ao abordar as dinâmicas do fascismo. Não deve ser atoa que os momentos em que tal adesão imediata mais encontra âncora e apelo entre os sujeitos seja também nos momentos de desagregação social e de crise econômica. Como apontamos, conforme o capital avança, o indivíduo e seus possíveis pontos de proteção se fragilizam. O que pode resultar na busca por uma defesa mais enérgica. Como demonstramos também, há uma forma de reinserir a defesa contra o capital a favor de sua própria reprodução, que é colocando o próprio desejo do sujeito sob sua lógica. Um processo onde o imperativo Superegoico atua buscando sua autovalorização. Voltando o

---

que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. [...] O homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. Produz o que? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação. E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação.”

investimento pulsional para o fortalecimento narcísico do Eu e seus ideais. E, conseqüentemente, possibilitando novamente o avanço do capital. Que tal lógica neoliberal desdobre, portanto, em um quadro de características fascizantes, não parece ser uma coincidência. Parece se tratar, na verdade, da mesma lógica nos dois casos.

### 3.2.3 A identidade

Um dos problemas mais agudos ressaltados por uma série de autores ao tratar desse tema, é a forma como a identidade, e uma espécie de inflação da identidade no neoliberalismo, mesmo quando não revela perigo de imediato, constitui um grande problema político contemporâneo. Tal questão não passou despercebido, inclusive, aos psicanalistas. Massimo Recalcati (2010) é um dos autores a articular uma elaboração sobre o tema com o ferramental teórico da psicanálise. Segundo ele, a lógica neoliberal visa a produção de identidades massificadas, isto é, de grupos unidos pela insígnia de um monossintoma. Segundo o autor: “o homem reduzido a eficiência desumana da máquina, ao seu funcionamento automático, desprovido de desejo; seria o homem animado por uma pulsão acéfala, imperativa, sem apoio na função simbólica da castração” (Recalcati, 2010, p. 3, tradução nossa).

Tal conceituação procura sistematizar a maneira como a modernidade capitalista, ao fragilizar as coordenadas simbólicas da organização social, expõe o sujeito a dois tipos de sintomas preponderantes: uma exigência insidiosa do gozo e um reforço narcísico do Eu. Esse último atuaria na construção de uma “identidade sólida”, denominada pelo autor como *insígnia*. Em outras palavras, a hiper-identificação seria uma possibilidade hegemônica de subjetivação advinda dos efeitos da ideologia produzida na sociedade capitalista. Isso porque estaria intimamente ligada à uma compulsão sem espaços e freios para a elaboração dos sujeitos:

Nesse sentido, o princípio da performance não é apenas a obediência passiva ao princípio normativo da realidade, mas é o que distancia o sujeito de seu desejo que o vincula à obrigação prescritiva da performance, sobretudo porque a performance não é simplesmente antitética ao gozo, mas tende a realizá-lo compulsivamente. (Recalcati, 2010, p. 25, tradução nossa).

A hiper-identificação não deixa de se constituir como uma contradição, pois, lado a lado com a exigência imperativa de gozo, nunca alcança um ponto de identificação

plena. Tal contradição, entre um esforço contínuo de correspondência com essa imagem e a impossibilidade de se identificar com ela, nos revela uma dinâmica bastante significativa da individualidade na sociedade neoliberal. Isso porque os ideais que constituem a imagem do indivíduo “bem sucedido”, autossuficiente e auto fundante são insustentáveis (Safatle, 2020). E justamente por serem insustentáveis demandam cada vez mais esforços e ações a fim de mantê-la. Como se a constante frustração de não correspondência servisse de combustível para mais tentativas.

A bibliografia psicanalítica que trata dessa dinâmica de identificação como uma questão central do contemporâneo é extensa. Podemos citar como ilustração *Contribuições psicanalíticas a uma política dos afetos* (Estevão; Prudente, 2020), *Ética e subjetividade: Juventude no Ethos capitalista* (Rosário, 2014), *Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático* (Dunker, 2018) e *O Divino Mercado: A Revolução Cultural Liberal* (Dufour, 2007). Destacamos ainda o resultado das pesquisas do Latesfip (Laboratório de Pesquisa em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise) sobre o modo como o neoliberalismo inaugura uma nova gramática de sofrimento psíquico sob seus modelos normativos, o livro *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (2021). E consideramos uma das razões de tal produção intelectual acentuada sobre a temática por autores da psicanálise não se dá somente pelo fato de que tal campo adquiriu historicamente a tradição de produzir sobre as adversidades subjetivas de seu contemporâneo, mas principalmente porque a teoria psicanalítica, desde Freud, estava se debruçando sobre a formação e consolidação dessa dinâmica. No seio da família nuclear burguesa com seus conflitos na virada do século. Expandindo para as formações urbanas que permitiram a organização de grupos massificados. O objeto da psicanálise se entrelaça com as contradições do indivíduo moderno desde os primórdios de sua circunscrição. A capacidade de estabelecer um mito moderno – *Totem e Tabu* – tem a dizer sobre esse entrelaçamento. Mais ainda, que esse mito moderno seja ao mesmo tempo um esboço das ideias metapsicológicas (Mezan, 1997) que viriam a ser formalizadas em *Introdução ao Narcisismo* (1914).

Para Freud, o narcisismo não constitui necessariamente uma perversão, ou um processo necessariamente anormal “mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (Freud, 1914/2010, p.14). Retomando a tese de Adorno & Horkheimer (1944/1985), no qual o movimento do progresso é justamente essa expansão e autonomia da autoconservação, o que a proposta neoliberal parece intensificar é justamente um

processo existente nos fundamentos da sociedade capitalista e do indivíduo moderno. Intensificação essa que permite o sistema, ainda que sob condições precárias, manter-se de pé.

Nesse sentido, a identidade se tornou uma das formas mais generalizadas no contemporâneo de inserir o sujeito na lógica do capital. De fazê-lo, buscando diferenciar-se de uma mercadoria de valor equivalente a um objeto, de individualizar-se, reinsserir-se nessa mesma lógica. Quem expõe claramente tal problemática, e o quanto ela é prejudicial politicamente, é o sociólogo Asad Haider. Em seu *Armadilhas da identidade* (2019), o autor discorre sobre como a identidade pode atuar como uma porta de entrada para a lógica capitalista que neutraliza suas potencialidades políticas caso se desvincule das condições materiais de sua produção. Como aponta:

Reivindicar inclusão na estrutura da sociedade com ela é significa se privar da possibilidade de mudança estrutural. [...] É a equação entre a capacidade política e ser membro de uma mítica ‘classe média’, que se supõe poder caracterizar a todos na sociedade americana. Brown argumenta que a própria classe média é ‘uma identidade conservadora’, uma identidade que se refere a ‘um passado fantasmático, um momento histórico idílico imaginado (implicitamente localizado em torno de 1955), sem restrições e não corrompido, quando a vida era boa’. Era um momento histórico ideologicamente centrado na família nuclear, com o homem branco como chefe, à frente da família.” (Haider, 2019, p. 48).

Aqui nos interessa um paralelo com o que mencionamos anteriormente sobre a atuação das igrejas e grupos pentecostais e neopentecostais. O que Feltran (2019) aponta como responsável por sua força de difusão é uma possibilidade de ponte entre a lógica social predominante e os locais de marginalização. Tanto por meio da inserção econômica e assistencial, quanto por meio da adesão a um discurso que possibilite dialogar com as coordenadas gerais do capital. O estabelecimento de uma moral ligada aos valores cristãos que conferem respeitabilidade, e permitem um deslocamento do lugar destinado à exclusão e silenciamento marginal. Mais ainda ao considerarmos que a lógica empresarial é inserida na teologia no caso da Teologia da Prosperidade. Uma ponte entre as sociabilidades.

E talvez o crescimento evangélico, sua força social e política, assim como a adesão e envolvimento afetivo que desempenham, se dê precisamente por efetuarem essa dupla função. Um ponto de ancora e proteção ao avanço violento da precarização e violência da sociedade capitalista neoliberal. Fornecem também um discurso que estabelece uma norma de identidade compatível com as exigências da subjetividade neoliberal. Atuam ao

mesmo tempo como ponto de oposição e colaboração. Relação semelhante àquela que Adorno e Horkheimer (1956/1973) conferiam à família nos primórdios do capitalismo. Uma relação na qual a possibilidade de saída da lógica da mercadoria é convertida em adaptação à essa mesma lógica.

Dado que nos faz questionar os termos com que o debate sobre a queda do Pai no campo psicanalítico é frequentemente colocado. Pois o que parece é que as coordenadas tradicionais, família, religião etc. foram de fato fragilizadas, mas não sem que pudessem voltar sob outra forma. A mesma conclusão sobre a secularização não ter enfraquecido a religião, mas modificado a forma de envolvimento dos sujeitos com ela, aparentemente também vale aqui. E talvez o próprio Lacan tivesse consciência de que essa “queda” não é o mesmo que morte. Só se considerarmos, como psicanalistas, que o que morre pode voltar ainda mais forte. Como assevera Lacan:

A morte do pai, na medida em que faz ressoar esse enunciado com centro de gravidade nietzscheano, a esse anúncio, a essa boa nova de que Deus está morto, não me parece - longe disso - talhada para nos libertar. [...] À concupiscência que resplandece nos olhos do velho Karamazov quando questiona seu filho – “Deus está morto, então tudo é permitido” – o homem moderno [...] responde com todos os seus males e todos os seus feitos: “Deus está morto, nada mais é permitido” (Lacan, 1992/1969-1970, pp. 112-113).

Somos tentados a parafrasear, aqui, o psicanalista Thales Ab’Sáber, ao falar sobre a ditadura no Brasil.<sup>118</sup> Em nosso contemporâneo pós moderno, secularizado, esclarecido, carente de referentes fixos e sólidos, o que resta do Pai? *Simplesmente tudo*, menos o Pai.

### 3.3 A formação de compromisso

É chegada a hora, enfim, de montarmos as peças que espalhamos sobre a mesa. Nosso intuito no presente tópico será o de realizar uma retrospectiva analítica do que apresentamos ao longo do trabalho. Pretendemos, pois, expor a situação histórica que nos propusemos a trabalhar como objeto de estudo: a relação entre crescimento evangélico e ascensão da extrema direita no Brasil. Agora, contudo, circunscrevendo-a em um contexto histórico determinado – a secularização – sob o campo de formas políticas

---

<sup>118</sup> Discorrendo sobre o que restava da ditadura no Brasil contemporâneo, quais eram suas heranças históricas, o psicanalista afirma: “de fato, diante de tal mundo infernal, nossa nova ordem *de terra em transe pacificada de mercado*, poderíamos dizer que o que restou da ditadura militar foi *simplesmente tudo*. Tudo, menos a própria ditadura (Ab’Sáber, 2010, p. 193).

modernas específicas – fascismo e neoliberalismo – e mobilizando o ferramental teórico que apresentamos para analisar as particularidades subjetivas de tal relação – a psicanálise. Isso no intuito de explorar diretamente nossa pergunta norteadora: *como a religiosidade é capaz de mobilizar dinâmicas libidinais compatíveis com a uma política fascistizante no contexto brasileiro?* Em outras palavras, sintetizaremos as condições e contextos da constituição de nosso problema, como se dão as amarrações observadas e, a partir daí, quais as possíveis implicações. Nossa proposta é a seguinte: a religião é capaz de atuar como uma *formação de compromisso* dos impasses políticos modernos justamente pelo potencial simultâneo de ruptura e manutenção da ordem que contem. Na medida em que os impasses não são alterados, essa formação de compromisso tende a se *repetir*. A religião é heterogênea aos imperativos da sociedade moderna capitalista. Um dos modos de reprodução possível para sua institucionalidade é direcionar suas vias de saída para uma reentrada na lógica social. Ao mesmo tempo, um dos modos possíveis para a lógica social manter sua reprodução é reformatando em seus termos aquilo que apresenta uma alternativa. Um jogo onde a disputa entre opostos é convertida em simbiose mútua. Tal qual na relação onde as partes contraditórias da energia psíquica encontram uma solução no ténue equilíbrio de uma amarração sintomática. Seremos, nesse momento, mais diretos em nossa argumentação.

### 3.3.1 A formação

Quanto mais um sacerdócio pretende regulamentar, de acordo com a vontade divina, a prática da vida também dos leigos e, sobretudo, apoiar nisto seu poder e suas receitas, tanto mais tem de adaptar sua doutrina e suas ações ao mundo de ideias tradicionais dos leigos (...) Quanto mais a grande massa se torna então objeto da influência e do apoio do poder dos sacerdotes, tanto mais o trabalho sistematizador destes tem de se concentrar nas formas mais tradicionais, isto é, nas formas mágicas das ideias e práticas religiosas (Weber, 1991, p. 319).

Se lançamos mão do termo freudiano *formação de compromisso*, é porque acreditamos ser possível extrair a partir dele consequências significativas na leitura de nosso objeto. Agora, que a religião possua uma relação complexa, marcada por adaptações, tensões, distanciamentos e flexibilidade em relação ao contexto social que à engloba, não é nenhuma novidade. Weber (1991) dá o devido destaque a esse ponto quando aponta a relação das doutrinas com as ideias tradicionais e mundanas dos leigos. É necessário, caso uma instituição religiosa queira fazer sentido para aqueles que à

seguem, que ela trate dos problemas cotidianos ou no mínimo faça um esforço de diálogo com os termos da vida leiga. Ao mesmo tempo, a adaptação da doutrina ao mundo profano corre o risco de banalizar o saber religioso, torna-lo indiferente e irrelevante frente às alternativas seculares. O que, por consequência, pode provocar um segundo empuxo em relação as formas mágicas, divinas e para o contato mais imediato entre o sujeito e a fé. Acreditamos que essa seja a síntese por trás de inúmeros movimentos religiosos, reformas, rupturas e retomadas de tradições e dogmas ao longo de diferentes momentos históricos. Acreditamos também que ela traduz com precisão o fenômeno neopentecostal. Em uma leitura psicanalítica dos impasses sociais, é isso que propomos chamar de *formação de compromisso*. Uma relação entre religião e organização social no qual ambas ambrem mão de algo para se impulsionarem mutuamente. A grande questão, para nós, são os elementos envolvidos em tal operação. Qual o tipo de *formação* que constrói o campo, como se efetua o *compromisso* entre as partes, e o que é deixado de fora produzindo *retorno*. Vamos, então, parte a parte.

Como vimos, há uma série de modificações, a partir da modernidade, na relação entre sujeito e envolvimento religioso e entre a religião e a política. Como destaca Taylor (2010), as referencias centrais de coordenadas no mundo se deslocaram. Temos, no mundo secularizado, uma individualização do envolvimento religioso, no qual a relação particular de cada um com sua fé se sobrepõe aos vínculos representados pela tradição. Temos o recrudescimento da influência direta das instituições religiosas dos mecanismos de governo. E temos também a generalização de uma nova forma social que atua como condicionante das demais: a lógica da circulação de mercadoria. Tais transformações reverberam em diversos aspectos do terreno religioso. No caso de nosso estudo, é curioso vermos: a) a forma como o pentecostalismo propõe uma reaproximação do sujeito com o divino em contraponto ao distanciamento institucional (Mariano, 2014); b) a maneira como a influência exercida por instituições religiosas passa a se manifestar pela figura de indivíduos religiosos ocupando espaços estatais – se antes tínhamos a LEC operando em campanhas a favor de leigos que compartilhavam de seus princípios (Lustosa, 1983), agora temos de fato as figuras do pastor-deputado, do bispo-presidente-de-partido, de uma frente parlamentar cujo traço definidor é sua perspectiva religiosa (Suruagy, 2011); c) a incorporação de imperativos intimamente ligados à lógica empresarial e mercadológica nos métodos de gestão institucional das igrejas e na própria teologia (Mariano, 2014). A presença da religião no terreno político não é, também, nenhuma novidade, e temos dificuldades em acreditar que ela seja por definição prejudicial. Não.

E exploraremos um pouco isso antes de finalizarmos. Não obstante, o que nos interessa notar é como as coordenadas do mundo moderno formatam e condicionam como se dará essa relação

Se é possível observar com certa clareza os efeitos da secularização nas movimentações religiosas, há outras variantes no mundo moderno que também as afetam profundamente, ainda que com menos transparência. Nosso caso brasileiro, por tais condicionantes se encontrarem expostas de maneira tão aguda, quase como feridas abertas, talvez possibilitem um olhar menos nebuloso. A religião, conseguindo oferecer modos de relacionamento orgânico (Marramao, 1995) e redes e articulação e proximidade (Latour, 2012), encontra um solo fértil quando uma sociedade na periferia do capitalismo tem suas redes de apoio, laços comunitários, condições econômicas e matérias de vida, extremamente precarizadas e sob constante vulnerabilização. É o que nos demonstram Feltran (2014; 2020) e Spyer (2020), ao expor como os grupos pentecostais e neopentecostais encontraram possibilidade de crescimento se constituindo enquanto zonas de amparo nas periferias urbanas entre as camadas populares. Um verdadeiro *estado de bem estar informal* (Spyer, 2020), capaz de construir pontes de sociabilidade que resultam em *formas elementares de vida política* (Feltran, 2014; 2020). Como apontamos, em uma situação social onde o Estado é inoperante, salvo as ocasiões onde entra como aparelho violento de repressão, encontra-se na fé uma bandeira a ser defendida e preservada. A religião surge, aqui, como um contraponto, uma ancora de segurança frente ao avanço da circulação do capital e sua desestabilização das condições sociais. Ao mesmo tempo, pode fornecer um caminho de reentrada na valorização social à sujeitos marginalizados. Tal ponte se efetua, no caso do neopentecostalismo, na medida em que sua atividade prática e difusão de valores morais coaduna com os imperativos da organização social. Como apontou Weber (1991), a religião trata das questões leigas e disponibiliza uma alternativa mágica. A imbricação aqui é semelhante àquela descrita por Adorno e Horkheimer (1956/1973) a respeito da família nos primórdios do capitalismo. Uma relação simultânea de oposição e colaboração. Não por acaso as duas se encontrem tão presentes nos discursos religiosos mencionados tanto no passado quanto no presente, uma tentativa de defesa dos valores familiares contra a perda de referências do mundo moderno (Guisolphi, 2013; Mariano, 2014).

A desestabilização das referências simbólicas desempenhada pela forma de circulação da mercadoria, contudo, não possui apenas consequências nos moldes institucionais de grupos religiosos e sua atuação, como também na subjetividade dos

sujeitos. Aqui, destacamos os dois imperativos que podem ser localizados tanto na ideologia fascista quanto nos motes do mundo neoliberal. Trata-se da generalização das formas de identificação narcísica por meio de ideais do Eu com figuras de autoridade. Processo identificado por Freud (1933/2011) como mecanismo basal do funcionamento das massas urbanas, e trabalhado por autores posteriores como pilar da ideologia fascista (Adorno, 1951/2015; Reich, 1933/2019). Essa operação, contudo, é localizada, ainda que em menor intensidade ou grau de generalização, nos primórdios das formas de organização capitalista (Haider, 2019; Federici, 2017). O que nos leva a pensar que ela seria um modo fundamental de subjetivação sob as coordenadas da mercantilização do mundo e do homem.

Aqui, a formulação de Lacan (1971/2011) nos é muito cara: o capitalismo produz a *negação da castração*. Isso quer dizer, como buscamos expor, que há uma fragilização dos referenciais simbólicos em detrimento da equivalência geral da forma mercadoria. Algo explorado, sob o campo filosófico, por Adorno e Horkheimer (1944/1985) na *Dialética do esclarecimento*. A racionalidade do cálculo – carregada pela mercantilização das formas sociais – produz uma autonomização dos meios em relação aos fins. Não trabalhamos nem produzimos para atender às nossas necessidades, mas apenas para reproduzir e aumentar a capacidade de produção. O reflexo subjetivo disso é a autonomização das dinâmicas de autoconservação. No jargão lacaniano, a edificação do supereu como imperativo do gozo. A satisfação passa a ser obtida também a partir da reprodução e investimento dos meios de autoconservação: o Eu. Como as condições materiais e simbólicas estão fragilizadas pela equivalência da mercadoria, resta uma compensação imaginária. É o processo descrito que ocorre na fragilização da família para seu retorno enquanto imagem ideal difundida pela indústria cultural. Trocando em miúdos, a forma social moderna – capitalista – possui dentre seus efeitos na materialidade social a construção de um campo subjetivo no qual a política Fascista é um desdobramento natural, ainda que avançado, de seus fundamentos mais básicos. Uma situação subjetiva que demanda um indivíduo forte para que possa ser vulnerabilizado em suas redes de sustentação. Quanto maior a precarização dos laços e condições materiais, mais forte ele é demandado a ser em suas identificações. Lembremos, mais uma vez, de Safatle ao mencionar que o narcisismo é uma resposta patológica à uma individualidade em constante ameaça.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> A citação direta se encontra na página 129.

Por mais que as contingências históricas sejam radicalmente distintas daquelas do século XX, que moldaram o fascismo sob os contornos que conhecemos, as condições e princípios sob os quais ele se erige continuam atuando. Foi o que buscamos demonstrar em como a ideologia neoliberal, com sua demanda pelo crescimento do consumo, e no imperativo de auto regulação empresarial da própria identidade e das relações estabelecidas com o outro, segue os mesmos caminhos (Dardot & Laval, 2016; Foucault, 1978-1979/2008). A precarização dos laços e condições materiais, o imperativo ao gozo aliado ao cultivo e expansão do investimento narcísico – a negação da castração –, encontram uma atualização e, em determinados aspectos, generalizam ainda mais aquelas coordenadas descritas pelos analistas da forma política fascista. Aspectos econômicos e subjetivos, que, gostaríamos de ressaltar novamente, são como dois lados da mesma moeda. Tal campo de problemas é, portanto, o terreno no qual a *formação de compromisso* entre religião e política de nosso caso de estudos se dá. Como não poderia deixar de ser, é a esses problemas que ela tem de responder. É com eles que se deve, dependendo da relação estabelecida, fazer oposição ou colaborar. Ou ainda, os dois ao mesmo tempo.

### 3.3.2 *O compromisso*

Como mencionamos, acreditamos existir um motivo claro pelo qual a religião seria um ponto de amarração privilegiado das identificações fascizantes. Nosso argumento é que ela o é justamente por se opor radicalmente ao seu campo de formação. Ela é capaz de se contrapor em um só tempo a dois traços fundamentais do mundo moderno, a precarização dos laços comunitários e a equivalência geral dos objetos e dos homens à mercadoria. Para colocarmos em termos de nosso ferramental teórico, a religião é capaz de vincular os indivíduos, formar laços nos fios do rosário, e de estabelecer uma Verdade, para além da equivalência geral. Uma verdade final, impossível de relativização ou flexibilidade. As duas funções não se desempenham sozinhas, mas atuam mutuamente. A construção de sentido e o procedimento que permite a crença ocupar o lugar da verdade passa pelo estabelecimento de um laço entre os sujeitos (Dunker, 2004; Žižek, 2001). A religião faz, nesse sentido, o oposto que o capitalismo. E o caso neopentecostal parece demonstrar isso com clareza. Os grupos evangélicos conseguem muito bem fortificar os vínculos entre seus adeptos – não é atoa seu crescimento progressivo e corrente – ao mesmo tempo em que estabelecem coordenadas morais e princípios guias para a vida

bastante rígidos. Ela estabelece, de fato, uma verdade irreduzível, a do bem na luta contra o mal em uma guerra santa.

Agora, a grande questão aqui é bastante delicada. Pois é possível que o maior aliado do capitalismo seja justamente um de seus opositores mais diretos. Caso fosse possível estabelecer uma amarração no qual a alternativa aos imperativos do capital fosse, em uma espécie de curto circuito, deslocada para a reinserção na exata mesma lógica, teríamos então uma amarração bastante potente. Na verdade, há autores que apontam tal procedimento de amarração com seu oposto uma necessidade da sociedade capitalista para garantir sua sobrevivência (Zizek, 2001). Como afirma Badiou (2009, p. 17): “é preciso a aparência de uma não equivalência para que a própria equivalência seja um processo”. Se a constante decomposição do indivíduo em suas ancoras sociais demanda meios que possibilitem seu fortalecimento, é necessário elementos que consigam oferecer tais possibilidades. Se não é por amor à poesia que a sociedade moderna fábrica mitos (Politzer, 1978), talvez seja para que ela dê conta de sustentar-se tendo assassinado os mitos existentes. É dessa forma, acreditamos, que o funcionamento de organização social moderna encontre na religião um importante *fornecedor de condições para a produção de economias libidinais compatíveis com sua reprodução*. Quer dizer, aquele ponto de fuga necessário para sobreviver sob a irracionalidade do capital.

A questão é que, para isso, a religião precisa, ela também, se modernizar e internalizar as coordenadas dispostas no campo em que se encontra. E não é exatamente isso o que a teologia neopentecostal faz? A Teologia da Prosperidade como uma divinização da lógica do lucro e da mercadoria enquanto bençãos; da relação com Deus enquanto uma relação de sócios de uma empresa (Mariano, 2014; Macedo, 1990; Soares, 1985). A Teologia do Domínio como um fortalecimento da identificação com ideais cristalizados e expurgando os males do mundo em inimigos externos (Mariano, 2014). Isso para além de incorporar os modelos de gestão, difusão e propaganda próprios da lógica empresarial em suas estratégias institucionais. O neopentecostalismo se constitui como um caso privilegiado para observarmos tal operação. Ele dá conta de estabelecer os vínculos comunitários ao redor de uma crença estabelecida como verdade inegociável (Spyer, 2020, Feltran, 2020), para que possa retornar à mesma lógica social que produz a precarização dos laços e equivalência generalizada da mercantilização da vida.

Tanto a verdade estabelecida como o caráter dos vínculos são construídos segundo os imperativos do capital. O mesmo mecanismo de fragilização da religião é internalizado nos processos próprios desta. O resultado para os grupos religiosos, como não deveria

nos surpreender considerando a citação que mencionamos de Weber (1991), é um *case* de sucesso. Tanto o crescimento prodigioso das atuais vertentes evangélicas como sua capacidade de mobilização política entre a população atestam a força de tal amarração. Que tal processo, levado às últimas consequências, se desdobre em dinâmicas fascizantes dado determinados contextos não deveria nos surpreender. Aqui, o fato da conjuntura brasileira, marcada pelo avanço do neoliberalismo, da precarização do trabalho, entre outros fatores, ter produzido um significativo vínculo entre neopentecostais e o bolsonarismo, nos remete mais uma vez a essa dinâmica. Quanto mais a violência do capital avança, mais as alternativas ganham força. Contudo, quando a alternativa reconduz aos mesmos imperativos do capital, temos um reinvestimento progressivo que alimenta suas contradições e formas sintomáticas de amarração.

Aqui, o comentário de Lacan (1965/1998c) sobre a causa final nos vem a calhar. O discurso apocalíptico e a sustentação de uma verdade por trás de todas as causas e fins coaduna tanto com a guerra santa quanto com as dinâmicas características da política fascista. Coaduna também com a ideia de uma operação suicidária, comentada por Safatle (2020b), característica de quando se leva as contradições do indivíduo moderno às últimas consequências. E também ressoa com as considerações de Federici (2017), ao descrever a atividade dos milenaristas em um contexto de desagregação social e ataque às formas comunitárias em contextos passados. Parece que, quando uma contradição se torna mais aguda no tecido social, é a causa final que surge em busca de alternativas ou como garantidora da reprodução do *status quo*. Para que surja como garantidora, contudo, é preciso que se adapte, que cultive condições para firmar o *compromisso*. No cenário brasileiro, o neopentecostalismo parece ter sido o elemento mais apto a desempenhar tal função.

Articulando a precarização das classes mais vulneráveis no Brasil com a construção de sentido produzido pelo discurso religioso, os autores de *Neopentecostalism as a Neoliberal Grammar of Suffering* (Gonsalves, Dunker & Estevão, 2021) propõem que a lógica das religiões neopentecostais se apoia justamente nos impasses do neoliberalismo. Ao associar a salvação teológica com ascensão social, com a prosperidade em bens de consumo, o neopentecostalismo teria criado uma gramática do sofrimento que dê conta da ausência ou insuficiência das instituições estatais frente a demandas básicas, e que seja também compatível com a produção de desejos da lógica capitalista. A religiosidade, aqui, opera uma espécie de sutura entre a linguagem, o desejo e o trabalho, criando condições de laço nos espaços onde as demais redes simbólicas são

constantemente fragilizadas pelas condições sociais. O imperativo “Pare de sofrer!”, amplamente difundido como lema em cultos e programas televisivos da referida vertente (Francisco, 2011), parece refletir a “rejeição” proposta por Lacan ao caracterizar o discurso capitalista. O modo privilegiado de gozo na sociedade capitalista, o modo privilegiado de identificação narcísica, duas operações que esfacelam o tecido da sociedade, encontram uma tradução teológica capaz de amarrá-los na construção de vínculos e amparo social desempenhada pelas igrejas.

Agora, se o neopentecostalismo é uma novidade nas movimentações religiosas, tal qual o bolsonarismo no campo político, as bases para uma interface entre religião e política de tal ordem não o são. As condições de formação, como buscamos demonstrar na retomada dos eventos ao redor de 1964, estão postas desde outras épocas. E ainda que o tipo característico de compromisso tenha suas particularidades e contingências, eles parecem responder a contradições semelhantes. Parecem, de alguma forma, se *repetir*. Para além das diferenças, algo semelhante *retorna*.

### 3.3.3 O retorno

É de Michel de Certeau (2012) que podemos extrair uma leitura sobre o fascismo bastante curiosa para os propósitos de nosso trabalho. O historiador propõe que determinados eventos podem ser articulados historicamente enquanto um *retorno do recalado*. Em seu argumento, aqueles aspectos destinados a ocuparem o lugar de resto, serem esquecidos ou descartados como obscuro, seguem se inscrevendo nas tentativas de ordenamento da lei e das organizações narrativas históricas.<sup>120</sup>

Aqui, precisamos ser extremamente cuidadosos. Pois uma visada simplificadora se insinua de imediato. Quando se propõe algo na história que se assemelhe ao que Freud descreve como retorno do recalado, podemos ser levados a pensar duas coisas: que aquilo que esquecemos, como horrores de tempos autoritários, tende a voltar caso não construamos uma memória sobre eles; ou ainda, que processos inconscientes levam à um automatismo daquilo que não é conhecido explicitamente. Em nossa visão, apesar de tais elementos serem pertinentes, não se trata exatamente de nenhuma das duas coisas. Quando Freud (1939/1996) elabora o conceito de retorno do recalado ligado a

---

<sup>120</sup> Citação direta presente na página 22.

fenômenos sociais – em sua análise sobre a figura de Moisés no judaísmo – há uma sutil operação historiográfica em curso. O psicanalista faz um esforço por reconstruir qual seria a verdadeira história de Moisés e revelar a causa por trás das repetições na forma de agrupamento e identificação do povo judaico. Sua tentativa de reconstrução encontra, contudo, uma série de contingências e lacunas impossíveis de serem preenchidas com precisão pela reconstrução histórica – apesar de seu árduo esforço especulativo nessa tarefa. O que nos leva a pensar, então, que a verdade histórica que Freud acredita ter sido alvo de recalque, não pode ser recuperada. Arriscamos ir mais além, talvez ela não possa ser recuperada por se tratar, justamente, de um impasse. O trauma na história do povo judaico, exercendo influência ao longo de diferentes eventos, pode se tratar, na verdade, das contradições atuais que buscam na história umnexo causal e de inteligibilidade. Essa é uma possível leitura, por exemplo, para *Totem e Tabu*. Não é como se houvesse um assassinato na ordem primeva que atua continuamente até os dias atuais. Mas as contradições e conflitos atuais, ao buscar sua pedra angular causal na história, não encontram referente a não ser no estabelecimento de um mito.

O que estamos propondo é que o conceito de “verdade histórica” elaborado por Freud (1939/1996), está muito mais relacionado ao presente que ao passado. É como se a verdade histórica só pudesse ser revelada como o negativo de uma fotografia. Nunca a partir da foto, mas de seu contrário. Não exatamente nas narrativas históricas, mas em seu avesso. Aqui, a ideia de “resto” e “excluído” que Certeau (2012) aponta como responsável por ordenar a história, são justamente seus pontos de contradição. Lógica essa que se aproxima da concepção de trauma para a psicanálise como uma operação que só ganha forma na leitura *à posteriori* do evento ocorrido (Lacan, 1975/1996). Lacan chega a afirmar, inclusive, que o recalçado e o retorno do recalçado são uma coisa só. Nesse sentido, acreditamos ser possível afirmar, sim, que o fascismo nos dias atuais constitui um retorno do recalçado. Não exatamente por ser um conteúdo que, após seu esquecimento, retorna para nos assombrar. Mas porque o assombro atual nos faz buscar elaborações em nossa história, no intuito de constituir um saber sobre o que estamos passando e dar conta de cessar a *repetição*. A verdade histórica do fascismo reside nas contradições sociais presentes de nossa sociedade. O que nos impele, a partir desses problemas, a dar dois passos atrás e investigar como e por que isso acontece. Se há um retorno, ele não é exatamente no sentido causa e efeito. Mas sim na *perseverança das mesmas condições e impasses que produzem nosso conflito atual*, o que nos possibilita uma elaboração em trânsito pela história.

Há semelhanças de tal proposta com a seguinte proposição de Benjamin (1940/1994, p. 232):

O historicismo se contenta em estabelecer umnexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração, em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um "agora" no qual se infiltraram estilhaços do messiânico.

É nesse sentido que acreditamos ser possível uma definição do fascismo como *retorno do recalcado*. Como uma experiência em torno de um impasse atual que nos faz investigar nossas condições enquanto indivíduos históricos. Que nos põe diante de um imbróglio e nos demanda que elaboremos o quando e o porquê. Não é por outra razão que escrevemos nosso trabalho. Que nos propusemos a investigar formas políticas da modernidade e momentos históricos da relação entre religião e política do Brasil. O trauma é o agora. O retorno e o recalcado são o mesmo na medida em que estão sujeitos aos mesmos impasses. Isso não quer dizer que podemos tomar todas as experiências de nossa história que carregam aspectos do fascismo como a reprodução do exato mesmo evento sob as exatas mesmas coordenadas. Mas significa que nossa compreensão sobre o momento presente depende de um retorno nosso a esses eventos. No intuito de, novamente, buscar uma elaboração das condições que nos trouxeram ao presente momento. É nesse sentido que eles são uma *repetição*. É nesse sentido que podemos estabelecer uma relação entre as Marchas de 1964 e as mobilizações de 2018.

Agora, um último ponto que gostaríamos de destacar. É também a psicanálise a nos mostrar que a repetição contém em si a possibilidade para uma ruptura. Quando fomos investigar 1964, vimos que existia uma conjuntura de disputa no terreno religioso sobre o posicionamento dos grupos envolvidos em atividades sociais na igreja católica. A elaboração sobre a repetição é capaz de revelar, também, o que há de diferença, e como seria possível produzir tal diferença. Em nossa argumentação, apontamos a forma como a religião é capaz de se relacionar com a política precisamente a partir do ponto em que se constitui como oposta aos imperativos modernos do capitalismo. Não são poucos os autores que fazem uma aposta nesse sentido. Na capacidade de radicalização da posição alternativa que a religião carrega em sua presença no mundo.

Alain Badiou (2009), em seu *São Paulo: a fundação do universalismo*, busca demonstrar como uma verdade religiosa é capaz de transformação social. Na medida em que possui capacidade de envolver os sujeitos em torno de uma proposta de vida distinta das possibilidades oferecidas pela estrutura social, ela pode representar uma chance de que o mundo se transforme para que ela encontre seu lugar. Aqui, a tensão que elaboramos entre oposição ou colaboração da religião com a organização social ganha seu contraponto. Se é possível que a verdade religiosa seja reinserida na lógica social, também é possível que ela se mantenha irreduzível, forçando a própria lógica social a se transformar. Federici (2017) nos dá substrato histórico a essa hipótese, comentando sobre como a religiosidade fora importante durante as revoltas camponesas no início da era moderna. A revolta de Canudos é uma possível ilustração dentro da história brasileira. E as próprias CEBs que comentamos, com todas as limitações que possamos apontar, pareciam se direcionar no sentido de situar a verdade religiosa em uma posição crítica.

Walter Benjamin (2011), em seu *Para uma crítica da violência*, parece seguir em um caminho semelhante. O filósofo destaca que o ponto de transição entre uma ação com perspectiva de ruptura social e uma direcionada a manutenção das estruturas de dominação é mais sutil do que gostaríamos de admitir. É o mesmo filósofo, afinal, que ressaltava a relação do fascismo com o fracasso de uma possibilidade revolucionária. Em seu texto, Benjamin opõe dois conceitos, a “violência mítica” e a “violência divina”. O que diferenciaria ambas é, justamente, que enquanto a primeira exerce seu poder pelo comprometimento com a repetição das estruturas sociais, a segunda o faz como denúncia e recusa a essas mesmas estruturas. Como afirma: “A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente”.<sup>121</sup> Algo próximo à diferença exposta por Badiou entre uma verdade estabelecida enquanto estrutura do que é possível socialmente e Verdade como crítica e oposição ao que está correntemente experienciado. Zizek (2014,

---

<sup>121</sup> Aqui, é possível um paralelo com a ambiguidade presente no conceito de repetição em psicanálise. Pois se ela é o que mantém o recalcado se atualizando inadvertidamente em diferentes situações, é também por meio dela própria que é possível a elaboração e produção da diferença. Nada se faz em psicanálise que não seja em relação ao que se *repete*. Há, contudo, diferentes tipos de repetição. Consideramos uma possível janela de pesquisa em torno da violência divina e a ideia de repetição em psicanálise. Um possível caminho se encontra em desenvolvimento na pesquisa de Maria Caroline Gomes (2023), *Neoliberalismo e laço social: um estudo psicanalítico sobre o fenômeno da violência na sociedade*. Entre os objetivos da autora, consta o de mobilizar os conceitos de *tique* e *automaton* em torno das articulações de Lacan sobre a repetição. Busca compreender as possibilidades de um ato que não reproduza as formas de violência neoliberal, mas que possa instituir uma alternativa. A pesquisa leva em conta as ideias de violência instituinte e sistêmica (Zizek, 2014), bastante próxima do que buscamos caracterizar como violência divina e mítica (Benjamin, 2011).

p. 156), outro a defender a pertinência da religião como campo de disputa política, chega a articular os dois autores citados:

[...] a oposição entre violência mítica e divina é aquela que existe entre o meio e o signo – ou seja, a violência mítica é um meio de estabelecer o governo da Lei (a ordem social legal), enquanto a violência divina não serve como meio, tampouco para a punição dos culpados em vista do restabelecimento do equilíbrio da justiça. É simplesmente o signo da injustiça do mundo, de um mundo eticamente “desarticulado” [...] Decorre daqui, para usarmos os termos de Badiou, que a violência mítica pertence à ordem do Ser, enquanto a violência divina pertence à ordem do Acontecimento: não há critérios “objetivos” que nos permitam identificar um ato como sendo violência divina; o mesmo ato que, para um observador externo, é meramente uma explosão de violência pode ser um ato de violência divina para aqueles que estão envolvidos – não há Grande Outro que garanta sua natureza divina, o risco de interpretar e assumi-la como sendo divina cabe inteiramente ao próprio sujeito.

Tudo isso para dizermos que é um erro considerar todo tipo de relação estabelecida entre religião e política como prejudicial. Adorno, em seu incontornável *Estudos sobre a personalidade autoritária*, nos dá uma interessantíssima observação. O trabalho realizado pelo filósofo alemão junto de sociólogos e pesquisadores americanos buscava circunscrever, de modo qualitativo e quantitativo, traços do que poderia ser considerada uma personalidade autoritária, quais seriam suas características e o quanto estaria presente em sua época. Dentre as diversas considerações, uma feita sobre os sujeitos que se identificavam como religiosos ao responderem aos questionamentos é bastante reveladora. Os pesquisadores notaram uma relação de distanciamento das escalas que indicavam compatibilidade com os traços de personalidade autoritária na medida em que os sujeitos se envolviam ativamente e se preocupavam com o sentido do religioso:

O fato de uma pessoa realmente se preocupar com o significado da religião enquanto tal, quando se vive em uma atmosfera geral de religião “neutralizada”, é indicativo de uma atitude não conformista. [...] Além disso, a ênfase no conteúdo específico da religião, em vez da ênfase na divisão entre os que pertencem e os que não pertencem a fé cristã, acentua necessariamente os motivos de amor e compaixão sepultados sob os padrões religiosos convencionalizados. Quanto mais “humana” e concreta for a relação de uma pessoa com a religião, mais humana será sua abordagem em relação àqueles que “não pertencem” (Adorno, 1975/2019, p. 491).

A ideia central dessas observações é que a religião é capaz de coadunar com ideologias autoritárias desde que ela seja “neutralizada”. Ou seja, que o envolvimento

com ela se dê não por seu conteúdo ou princípios, mas pelas metas que ela capaz de realizar. Metas essas que também poderiam ser alcançadas por outros meios. O raciocínio aqui segue a linha de pensamento da *Dialética do esclarecimento*. A religião é colocada sob o cálculo utilitarista, e se neutraliza por equivaler como um meio para a realização de determinados fins. Isso provocaria, então, uma relação distanciada entre ela e o sujeito que crê. Algo próximo ao que Zizek (1998) propõe como um envolvimento ideológico cínico, caracterizado pelo distanciamento com o conteúdo da crença preponderante no contemporâneo. Gostaríamos de ressaltar novamente, não é necessário que os indivíduos de fato creiam para que sua crença tenha efeitos no mundo. O acento fixado por Adorno (1975/2019) em cima das análises de sua pesquisa é o de que a religião não possui uma correlação imediata com traços autoritários. No entanto, o mesmo não vale para quando ela é instrumentalizada e neutralizada para corresponder às formas sociais da modernidade capitalista.

Há uma separação complexa, porém não menos concreta, entre movimentações religiosas em torno da política de caráter fascizantes daquelas que se apresentam como críticas e que possam atuar como transformação das precárias condições sociais nas quais estamos submetidos. Ignorar tal possibilidade não parece inteligente. Sobretudo pelo fato de que, independente de nossos anseios, a religião segue triunfando. E muito provavelmente seguirá assim, pois é um dos poucos campos que ainda pode ofertar algo distinto do que nossa sociedade dispõe sob a mesa. Simone Weil, filósofa francesa e importante figura em movimentações políticas na primeira metade do século XX, nunca abriu mão da importância do envolvimento religioso na luta por transformação social. Para a autora, há algo na religião que permite ir além dos limites impostos pela sociabilidade moderna. Considerava as questões religiosas de importância capital e urgência prática (Weil, 1942/2016), não só no norteamo particular dos sujeitos, como na definição do tipo de relações sociais que buscamos efetivar no mundo. Insistia, ainda, no esforço para não sobrepor o que eram as condições estruturais da sociedade que formatam a religião do que ela tem a oferecer para além dessas formatações (Weil, 1942/2016; 2020). Somos de posicionamento semelhante. Considerando a história brasileira e a atual conjuntura em que nos encontramos, é indispensável, no mínimo, que levemos a sério a questão religiosa. E, de preferência, que evitemos o simples rechaço e afastamento.

Para finalizar, gostaríamos de fazer das palavras de Paulo Arantes as nossas, quando discorre sobre a pertinência política do crescimento evangélico no país:

Esse grande povo brasileiro, que não vota com a gente [a esquerda], tem um recurso do qual nós não temos nem noção do que ele é, que é o acesso imediato à transcendência através de uma religião popular que prospera nas periferias das grandes cidades brasileiras. Por mais que existam, também, ilustrados vigaristas, que são pastores ou outros clérigos, acontece que há um momento em que essas pessoas respiram. E respiram numa coletividade. Há quanto tempo isso não acontece conosco que não seja burocratizado? A força deles vem daí. Eles estão sonhando, nós não (Paulo Arantes, 2023 [online]).<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Mesa de debate organizada pela editora Boitempo e transmitida em seu canal no youtube (TV Boitempo), intitulada “Desafios para desbolsionarizar o Brasil”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SxMrXoIS4Rc>

## Considerações finais

Gostaríamos, por último, de apontar alguns caminhos a serem explorados a partir do que pudemos articular em nosso estudo. Tratou-se de um mapeamento e circunscrição de determinado objeto. O que, por definição, mantém em aberto portas a serem exploradas, tanto no aprofundamento de determinados aspectos da pesquisa quanto na implicação de como lidar com as hipóteses e elaborações. Nossas considerações finais podem ser tomadas, desse modo, como notas para futuras pesquisas. A primeira e mais imediata delas é a clássica indagação leninista: “o que fazer?” Se pudemos de alguma forma lançar luz, na mínima medida que seja, sobre o problema que nos propusemos a investigar, fica então a ânsia por buscar as possibilidades e alternativas para a corrente situação. Aqui, infelizmente, a angústia prevalecerá ao *furor curandis*. Particularmente, somos da posição de que os impasses de ordem política, como o são os que tratamos, exigem ações políticas. É improvável que formas de intervenção consigam se corporificar por meio do exercício teórico. Isso posto, se considerássemos inútil ou dispensável tal ofício também não estaríamos aqui realizando tal tarefa. E ainda que dificilmente possamos formular algo que responda à pergunta “o que fazer?”, é possível que colaboremos com a forma de enquadramento das demais questões que surgirão nessa tarefa. Em outras palavras, talvez seja possível vislumbrar caminhos que auxiliem a pergunta “o que fazer” a seguir sua trajetória de construção. Em uma tentativa de breve formalização, são três as principais indagações que nos acometeram.

A primeira delas, e em nossa visão que possui um dos aspectos mais interessantes e agudos que nos deparamos, é sobre a ambiguidade da religião nos impasses modernos. Há uma dimensão no envolvimento religioso de denúncia à equivalência geral da mercadoria no capitalismo, denuncia à precarização das condições materiais de vida, à desestabilização dos laços comunitários, enfim, às principais condições que formam os impasses sob o qual o fascismo toma forma. É por esse motivo que defendemos, inclusive, que ela é um ponto privilegiado de amarração. Justamente pelo potencial ser uma das principais alternativas. E nem de longe somos os primeiros e muito menos os mais articulados a apontar tal fato. Badiou (2009), Weil (1942/2016), Benjamin (2011), Bataille (1957/2014), entre outros, cada um de diferentes modos, propõe uma irreduzibilidade da força do envolvimento religioso capaz de desafiar as estruturas de

reprodução do *status quo* social. Acreditamos que existe um caminho produtivo para pensar tal operação, suas nuances, potencialidades e dificuldades, a partir da teoria psicanalítica. E nossa aposta é a de que há uma interlocução interessante entre as temáticas do engajamento político em torno de uma Utopia e do envolvimento religioso em torno de uma Verdade. Os perigos de tal empreitada constam, em parte, na nossa análise sobre a dinâmica dos discursos da causa final e sua mobilização deletéria na política. Contudo, uma visada da Utopia não como solução final e paradisíaca, mas como emergência de uma alteridade radical às condições atuais de organização da sociedade, devidamente cautelosa em respeito às ingenuidades e simplificações, pode ser uma produtiva circunscrição de diálogo com a religião no contemporâneo.<sup>123</sup> Nesse ponto, emendamos um outro elemento a ser explorado que se relaciona intimamente com essa proposta. Seria interessante, a partir dessa perspectiva, uma análise das iniciativas de grupos e mobilizações ligadas à religiosidade que contém uma linha diretiva de crítica social. Tanto de movimentos atuais quanto nos do passado (estamos pensando particularmente no contexto de disputa anteriores à 1964 considerando as CEBs, porém há diversos outros possíveis). Uma pesquisa que envolveria, novamente, uma articulação teórica e historiográfica sobre as possibilidades de ruptura do envolvimento religioso em interface com a política no Brasil.

Um segundo caminho surgiu a partir da elaboração de nosso trabalho. Um pouco mais inesperado que o anterior, mas igualmente provocativo. Na verdade, podemos dizer que nos pegou no contra pé. Trata-se, retomando Guizburg (2021), de uma virada êmica no direcionamento da pesquisa. Quando fazemos uma pergunta sobre determinado objeto, ele invariavelmente devolve sua pergunta e transforma o pesquisador e suas ferramentas em um novo objeto. Tentamos demonstrar, nas discussões teóricas, como a psicanálise possui no seu sistema conceitual uma capacidade própria de analisar problemas característicos do campo moderno. As identificações em grupos e massas urbanas. A mitificação de determinadas figuras de liderança. Os processos regressivos do progresso moderno. A cristalização de um individualismo narcísico, e por aí segue. Quase de imediato, nos surgiram as seguintes perguntas: o que credencia a psicanálise a enquadrar tais problemas com esses conceitos? O que o objeto de estudos da psicanálise, em sua

---

<sup>123</sup> Aqui, pensamos na ideia de Utopia em psicanálise tal qual elaborada nas pesquisas de Thales Fonseca (2023) em *Forçar a elipse: um estudo sobre utopia na contemporaneidade periférica*. O trabalho busca a possibilidade de pensar, com o ferramental psicanalítico, uma ideia de ruptura e transformação que seja desencantada, no sentido de não recair na clássica fuga à fantasia utópica, ao mesmo tempo em que não abra mão da necessidade e urgência de construir alternativas aos impasses da sociedade capitalista.

constituição, tem haver com as condições modernas de produção científica? Em que medida ela estaria sujeita a reproduzir tais condições e problemas nos objetos que analisa? Resumindo os diversos questionamentos que surgiram: como a psicanálise se insere no campo de problemas que mapeamos – o mesmo no qual ela se constitui? Isso tanto como uma observadora de seu tempo – na produção de conceitos e elaboração teórica – quanto como sujeito de seu tempo – na sua constituição institucional e nos campos sociais em que atua. Em outras palavras, o que os objetos da psicanálise, em sua construção histórica, têm haver com as condições modernas de pensamento, e como sua atuação no mundo lida com essas mesmas condições. Aqui, entraríamos tanto em uma pesquisa sobre as bases epistemológicas do objeto psicanalítico quanto nas particularidades de sua institucionalização – incluindo as tensões e conflitos no interior de suas instituições e também na relação com o entorno dos aparatos sociais como o estado e a lógica do mercado. Tentando enquadrar em uma pergunta: posto os impasses sociais localizados em nosso mapeamento, como nos inserimos enquanto psicanalistas? Novamente, teríamos aqui uma pesquisa teórica – voltada à epistemologia – e uma historiografia de como o pensamento elaborado se relaciona com as condições sociais em que se encontra.

Por último, no campo mais voltado à pesquisa conceitual, uma das pontas a serem exploradas a partir de nossas discussões é a relação entre o conceito de mais-gozar, elaborado por Lacan, com o conceito de mais-valor da teoria marxiana, passando pelas elaborações sobre a civilização moderna em Adorno e Horkheimer (1944/1985) e Bataille (1957/2014). Acreditamos ser possível, a partir de tal caminho, uma discussão também do conceito de gozo em Lacan sob viés mais historicizado do que comumente se costuma encontrar na produção psicanalítica. Há ainda, sob o mesmo guarda-chuva temático, a possibilidade de aprofundar as relações entre crença na perspectiva psicanalítica e os mecanismos de autonomização social do fetichismo da mercadoria.<sup>124</sup> Proposta essa explorada na filosofia de Žižek (1996; 1998) em algumas obras, mas que também se beneficiaria de um olhar genealógico na construção dos conceitos da psicanálise e do marxismo. Ambos compartilham de pontos de inflexão semelhantes na história do pensamento, como a crítica da religião sob perspectiva materialista – ainda que sejam materialismos distintos, Feuerbach, por exemplo, é uma influência mútua e importante

---

<sup>124</sup> Caberia ainda uma leitura de como elementos relacionados à crença estão presentes em discursos seculares, como o científico, e também parecem operar politicamente em certas circunstâncias como discursos de causa final. Onde há um uso político da ciência similar ao que descrevemos na associação entre religião e fascismo.

ponto de contato – e o esforço pelo enquadramento objetivo dos fenômenos subjetivos. O que propomos em linhas gerais, nas duas pesquisas conceituais que mencionamos, é a historicização de aspectos da teoria psicanalítica e marxista em suas aproximações, distanciamentos e imbricações.

Por fim, convém constar que seria de grande alegria que o presente trabalho pudesse suscitar ao leitor questões e propostas que fogem ao vislumbre daquele que o escreve. Nosso intuito foi o de reunir e articular da maneira mais rigorosa possível elementos que possibilitem refletir sobre nosso presente e passado. O que se pode pensar ou fazer a partir disso, com sorte, torcemos para que escape aos limites das páginas.

## Referências

- Ab'Sáber, T. (2010). Brasil, a ausência significativa política (uma comunicação). In: Teles, E. & Safatle, V. (Orgs.). *O que resta da ditadura* (p. 187-203). São Paulo: Boitempo.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1973). *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix. (Trabalho original de 1956)
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original de 1944)
- Adorno, T. W. (2015). Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: Adorno, T. W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1951).
- Adorno, T. W. (2019). *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1975).
- Anderson, P. (1995) Balanço do neoliberalismo. In: Sader, E. & Gentili, P. (Org.). *Pós-neoliberalismo – as políticas sociais e o estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- Arantes, P. (2014). *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo.
- Araújo, R. T. (2014). *Deus analisado: Os católicos e Freud: A recepção da crítica freudiana da crença religiosa pela Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola.
- Badiou, A. (2009). *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo.
- Balibar, É. (2016). Group psychology and the analysis of the ego: the trans-individual moment. *Research in Psychoanalysis*, 21, 43-53.  
<https://doi.org/10.3917/rep1.021.0043>
- Baloussier, A. V. (2021). De volta à corrida eleitoral, Lula tenta reconstruir laços com evangélicos. *Folha de São Paulo*. 19 mar. 2021. Disponível em:  
<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/03/de-volta-a-corrida-eleitoral-lula-tenta-reconstruir-lacos-com-evangelicos.shtml>
- Barroso, A. F. (2012). Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan. *Barbarói*, 36, 149-159. Recuperado de  
<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/1975>
- Bataille, G. (2014). *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Trabalho original de 1957)
- Bataille, G. (2016). *A parte maldita: precedida de “A noção de dispêndio”*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. (Trabalho original de 1949)

- Benjamin, W. (1994) Teoria do fascismo alemão. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original de 1930)
- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de história. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original de 1940)
- Benjamin, W. (2011). Para uma crítica da violência. In: Benjamin, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34.
- Berger, P. L. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- Berger, P. L. (2017). *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Binion, R. (1976). *Hitler among the Germans*. Nova York: Elsevier.
- Birman, J. (1994). *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Birman, P. & Machado, M. (2012). A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista brasileira de ciências sociais*, 27(80), 55-70. Doi: 10.1590/S0102-69092012000300004
- Boito Jr., A. (2020). Por que caracterizar o bolsonarismo como neofascismo. *Dossiê Crítica Marxista (Unicamp)*, 102-119. Recuperado de [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/dossie2020\\_05\\_26\\_14\\_12\\_19.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/dossie2020_05_26_14_12_19.pdf)
- Borges, N., & Tinem, N. (2003). Ginzburg e o paradigma indiciário. *ANPUH – XXII Simpósio nacional de história*. João Pessoa, 2003. Recuperado de: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177542\\_ce32ff81c90fdd1ea03a5a9cc05a1a45.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548177542_ce32ff81c90fdd1ea03a5a9cc05a1a45.pdf)
- Bresser-Pereira, L. C. (2020). O segundo consenso de Washington e a quase-estagnação da economia brasileira. *Brazilian Journal of Political Economy*, 23(3), 343-375. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-31572004-0665>
- Burgess, S. M. & McGee, G. B. (1989). *Dictionary of Pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cabral, J. (1988). Prefácio. In: Macedo, E, B. (1988). *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções.
- Campos, L. S. (2005). As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, (67), 100-115. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p100-115>
- Camurça, M. A. (2020). Um poder evangélico no estado brasileiro? mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Revista NUPEM*, 12(25), 82-104. Doi: <https://doi.org/10.33871/nupem.v12i25.713>

- Cardonha, J. (2011). *A Igreja Católica nos "Anos de Chumbo": resistência e deslegitimação do Estado autoritário brasileiro 1968-1974*. Tese de Doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3327>
- Castro, J. E. de. (2010). O método psicanalítico e o estudo de caso. In Kyrillos Neto, F. & Moreira, J. O. *Pesquisa em psicanálise e transmissão na universidade* (pp. 24-35). Barbacena: EdUEMG.
- Cerqueira, C. (2021). Igreja como partido: a relação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o Republicanos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 36(107), 1-20. Doi: 10.1590/3610703/2021
- Certeau, M. de. (2011). *A Escrita da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Certeau, M. de. (2012). *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chiavenatto, J. J. (1994). *O golpe de 64 e a ditadura militar*. São Paulo: Moderna.
- Dardot, P. & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo. Boitempo.
- Data Folha. (2018). Relatório das eleições. Recuperado de: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/26/3416374d208f7def05d1476d05ede73e.pdf>
- David, S. N. (2003). *Freud & a religião*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Do Carmo, F. L. S. (2016). Trajetória do pentecostalismo no Brasil até a presença mercadológica da IURD. *Revista eletrônica de teologia e ciências da religião*, 4(2), 124-143. DOI: <https://doi.org/10.35521/unitas.v5i2.604>
- Drawin, C. R. (2015). A psicanálise freudiana e o destino da religião. In C. R. Drawin, J. O. Moreira, M. A. Paiva, & F. Veliq (orgs.). *Destinos da religião na contemporaneidade: Um diálogo da psicanálise com a filosofia e as ciências da religião*. Curitiba: Editora CRV.
- Drawin, C. R., & Kyrillos Neto, F. (2018). Psicanálise e religião: O deslocamento da problemática filosófica, de Freud a Lacan. *Tempo Psicanalítico*, 50(1), 143-173. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v50n1/v50n1a08.pdf>
- Dufour, D-R. (2000). *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Dunker, C. I. L. (2004). Crença em Psicanálise: elementos para uma concepção de ato. *Stylus*, 8, 55-68. Recuperado de: [https://www.researchgate.net/profile/Christian-Dunker-2/publication/267564259\\_A\\_Crenca\\_em\\_Psicanalise\\_elementos\\_para\\_uma\\_concepcao\\_de\\_ato/links/58da6e5f45851578dfb816ab/A-Crenca-em-Psicanalise-elementos-para-uma-concepcao-de-ato.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Christian-Dunker-2/publication/267564259_A_Crenca_em_Psicanalise_elementos_para_uma_concepcao_de_ato/links/58da6e5f45851578dfb816ab/A-Crenca-em-Psicanalise-elementos-para-uma-concepcao-de-ato.pdf)

- Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Dunker, C. I. L. (2019). Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático. In: S. Abranches et al. *Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje* (pp. 116-135). São Paulo: Companhia das Letras.
- Fachin, P. & Santos, J. V. (2020). Cristofascismo, uma teologia do poder autoritário: a união entre o bolsonarismo e o maquinário político sócio-religioso. Entrevista especial com Fábio Py. *Instituto Humanitas Unisinos*. 1 jul. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/600150-cristofascismo-a-uniao-entre-o-bolsonarismo-e-o-maquinario-politico-socio-religioso-entrevista-especial-com-fabio-py>
- Fausto, B. (2001). *O pensamento nacionalista autoritário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Elefante.
- Feltran, G. de S. (2014). O valor dos pobres: aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. *Caderno CRH*, 27(72), 495-512. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/vgfhktWZvHTwNpV3Q6pPy4g/?format=pdf&lang=pt>
- Feltran, G. de S. (2020). Formas elementares da vida política: sobre o movimento totalitário no Brasil (2013-). Blog Novos Estudos Cebrap. Recuperado de: <https://novosestudios.com.br/formas-elementares-da-vida-politica-sobre-o-movimento-totalitario-no-brasil-2013/#gsc.tab=0>
- Fernandes, N. V. E. (2022). Racismo estrutural e religioso contra povos e comunidades de terreiro durante a pandemia de Covid-19. *Calundu*, 6(2), 19-35. Doi: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v6i2.46422>
- Foerster, N. H. (2007). O nascimento do pentecostalismo global. *Estudos de religião*, 21(32), 226-235. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342707.pdf>
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original de 1978-1979).
- Foucault, M. (2019). *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1972).
- Francisco, A. J. (2011). “Pare de sofrer”: trânsitos religiosos e televangelismo na fronteira. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 9(22), 446-465. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2011v9n22p446>
- Franco Júnior, H. (2020). “Só irmãos não basta ser, melhor é sermos amigos”: As relações entre História e Psicanálise. *Rth* |, (2), 11 - 40. DOI: <https://doi.org/10.5216/rth.vi2.65243>

- Freud, S. (1996). Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Carta 69 (21 de setembro de 1897). In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (Vol. 1, pp. 309-311) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996). Moisés e o monoteísmo. In: Freud, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 13-161). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original de 1939).
- Freud, S. (2010). Acerca de uma visão de mundo. In Freud S. *Obras completas* (Vol. 18, pp 321-354). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1933).
- Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. In: Freud, S. *Obras completas* (Vol. 12, p. 13-51). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original de 1914).
- Freud, S. (2010). Recordar, repetir e elaborar. In: Freud, S. *Obras completas* (Vol.10, pp. 193-209) São Paulo: Cia. das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2011) Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio. In. Freud, S. *Obras Completas* (Vol. 15, pp. 225-272). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. 15, pp. 14-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2012). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia. In Freud. S. *Obras completas* (Vol. 10, pp. Xx-xx). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1911).
- Freud, S. (2012). Totem e Tabu. In S. Freud. *Obras completas* (Vol. 11, pp. 14-244). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913).
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. In S. Freud. In. Freud, S. *Obras completas* (Vol. 17, pp.). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).
- Frutos, Á. (1994). *Los Escritos de Jacques Lacan: variantes textuales*. Madrid: Veintiuno Editores.
- Garcia-Roza, L. A. (1993). A pesquisa acadêmica em psicanálise. In D. Ropa (Org.). *Anuário Brasileiro de Psicanálise*, (pp. 118-121). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Gay, P. (1989). *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Gay, P. (2002). *O século de Schnitzler: a formação da cultura da classe média*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2006). *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Ginzburg, C. (2021). O ofício do historiador. *ArtCultura*, 23(42), 7-26. Doi: <https://doi.org/10.14393/artc-v23-n42-2021-61847>
- Gleiser, M. (1997). *A dança do universo: dos mitos da criação ao big bang*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gomez, M. L. T. (2000). O pastor psicanalista Oskar Pfister: um legado de desconforto. *Psicologia: ciência e profissão*, 20(3), 34-41. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v20n3/v20n3a07.pdf>
- Gonsalves, R., Dunker, C. I. L., & Estevão, I. (2021). Neopentecostalismo as a Neoliberal Grammar of Suffering. *Continental Thought & Theory*, 3(1), 65-86. DOI: <http://dx.doi.org/1026021/10681>
- Gracino Junior, P., Goulart, M., & Frias, P.. (2021). “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. *Cadernos Metrópole*, 23(51), 547–580. Doi: <https://doi.org/10.1590/2236-9996.2021-5105>
- Guisolphi, A. J. (2009). As Marchas da Família com Deus pela Liberdade: Ideologias e práticas católicas no golpe militar de 1964. *Cadernos do CEOM*, 22(31), 453-458. Recuperado de <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/559/381>
- Guisolphi, A. J. (2013). *As Cruzadas do Rosário em família do padre Patrick Peyton e o anticomunismo no Brasil (1962-1964)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Passo Fundo. Disponível em: <http://tede.upf.br/jspui/handle/tede/164>
- Haider, A. (2019). *As armadilhas da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta.
- Hernández, J. I. (2014). El programa de investigación propuesto por Jacques Lacan en el año 1966: de la verdad como causa para el sujeto. *Revista Affectio Societatis*, 11(21), pp. 123-142. Recuperado de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/article/view/20267>
- Hobbes, T. (1974). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1651).
- Iannini, G. (2011). A estrutura e seus efeitos: o simbólico de Lévi Strauss a Lacan, via Koyré. *Curinga*, 32, 117-132. Recuperado de [https://www.academia.edu/12214985/A\\_estrutura\\_e\\_seus\\_efeitos\\_o\\_simbólico\\_de\\_Lévi\\_Strauss\\_a\\_Lacan\\_via\\_Koyré](https://www.academia.edu/12214985/A_estrutura_e_seus_efeitos_o_simbólico_de_Lévi_Strauss_a_Lacan_via_Koyré)
- Iannini, G. (2013). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autentica.
- IBGE. (2013). *Atlas do censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro. [online]. Recuperado de: <http://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=264529>.
- Junior, P. G., & Silva, M. G. (2023). A invenção do mito: Adesão evangélica ao bolsonarismo e a hipótese laclauiana. Projeto História: *Revista Do Programa*

*De Estudos Pós-Graduados De História*, 76, 11–37. Doi:  
<https://doi.org/10.23925/2176-2767.2023v76p11-37>

- Júnior, V. R. (2017). O neopentecostalismo e a década perdida: como a crise dos anos 1980 estimulou o crescimento da IURD. *Unitas*, 5(2), 818-832. DOI:  
<https://doi.org/10.35521/unitas.v5i2.604>
- Kojève, A. (2000). A origem cristã da ciência moderna. *Opção Lacaniana*, 28, 82-86. São Paulo: Eolia.
- Kolakowski, L. (1985). O Diabo. *Religião e Sociedade*, 12(2), 4-22. Disponível em:  
<https://religioesociedade.org.br/revistas/v-12-no-02>
- Koselleck, R. (2015) *Crítica e crise. uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.
- Koyre, A. (1982). *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Ed. Universidade de Brasília.
- Kyrillos Neto, F., & Drawin, C. R. (2019). Crença religiosa e final de análise: O sujeito frente à elaboração de saber. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(2), 99-113. Recuperado de  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672019000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672019000200008)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1969-1970)
- Lacan, J. (1996). *O Seminário: livro 1: os escritos técnicos de Freud*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (1997). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1959-1960).
- Lacan, J. (1998a). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan (Org.). *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1949).
- Lacan, J. (1998b). À memória de Ernst Jones: Sobre sua teoria do simbolismo. In J. Lacan (Org.). *Escritos* (pp. 704-725). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1959).
- Lacan, J. (1998c). A ciência e a verdade. In J. Lacan (Org.), *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1965).
- Lacan, J. (1998d). O sujeito enfim em questão. In J. Lacan (Org.). *Escritos*. (pp. 229-237). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1966).
- Lacan, J. (2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo: Ensaio de análise de uma função em psicologia. In J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 29-90). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1938)

- Lacan, J. (2005). *O triunfo da religião precedido de discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1974).
- Lacan, J. (2006). *O seminário, livro 12: problemas cruciais para a psicanálise*. Recife: Centro de estudos freudianos do Recife. (Trabalho original de 1964-1965).
- Lacan, J. (2011). *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original de 1971).
- Laplanche, J.; Pontalis, J.-B. (1977). *Vocabulário da psicanálise*. 3. ed. Santos: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1967).
- Lasch, C. (1983). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em Declínio*. Rio de Janeiro: Imago.
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social*. São Paulo: Edusc.
- Latour, B. (2020). *Júbilo ou tormentos do discurso religioso*. São Paulo: Editora Unesp.
- Laureano, P. S. (2015). Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Žižek. *Analytica*, 4(7), 161-185. Recuperado de: <http://seer.ufsj.edu.br/index.php/analytica/article/view/1290>
- Leitão, L.; Rianelli, E.; Fernandes, F. & Santos, G. (2020, 24 de julho). Traficantes usam pandemia para criar 'Complexo de Israel' unindo cinco favelas na Zona Norte do Rio. *G1*. [online]. Recuperado de: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/24/traficantes-usam-pandemia-para-criar-novo-complexo-de-favelas-no-rio-deixam-rastro-de-desaparecidos-e-tentam-importar-religiao.ghtml>
- Lustosa, O. F. (1983). *Igreja e política no Brasil: do partido católico à LEC (1874 - 1945)*. São Paulo: Loyola/Cepehib.
- Lustosa, O. F. (1991). *A Igreja Católica no Brasil República: cem anos de compromisso (1889 - 1989)*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- Lutero, M. (1989). Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã. In Martinho Lutero. *Obras Seleccionadas* (Vol. 2: O programa da Reforma; Escritos de 1520, pp. 435-460). São Leopoldo: Editora Sinodal. (Trabalho original de 1520).
- Macedo, E. B. (1988). *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções.
- Macedo, E. B. (1990). *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções.
- Mann, M. (2004). *Fascists*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mariano, R. (1996). Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos*, 44, 24-44. Disponível em: <https://laboratorio1historiadaarte.files.wordpress.com/2017/09/neopentecostais-e-teologia-da-prosperidade-mariano.pdf>

- Mariano, R. (2014). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Marques, T. O. P. (2011a). Religião e anticlericalismo no nascimento da psiquiatria moderna (Portugal e França, c. 1870-c. 1920). In: *El anticlericalismo en Europa y América Latina. Una visión transatlántica*. Recuperado de: [https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/22061/1/El\\_ant anticlericalismo-289-351.pdf](https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/22061/1/El_ant anticlericalismo-289-351.pdf)
- Marques, T. O. P. (2011b). A construção de uma ética católica nas ciências da saúde mental. Portugal, c. 1910 – c. 1950. In: Pereira, A. L. & Pita, J. R. (Orgs.). *Actas das II Jornadas de História da Psiquiatria e Saúde Mental*. Coimbra. Recuperado de: [https://www.academia.edu/29705050/A\\_construção\\_de\\_uma\\_ética\\_católica\\_nas\\_ciências\\_da\\_saúde\\_mental\\_Portugal\\_c\\_1910\\_c\\_1950\\_in\\_Ana\\_Leonor\\_Pereira\\_and\\_João\\_Rui\\_Pita\\_org\\_Actas\\_das\\_II\\_Jornadas\\_de\\_História\\_da\\_Psiquiatria\\_e\\_Saúde\\_Mental\\_Coimbra\\_CEIS\\_20\\_CD\\_ROM\\_2011](https://www.academia.edu/29705050/A_construção_de_uma_ética_católica_nas_ciências_da_saúde_mental_Portugal_c_1910_c_1950_in_Ana_Leonor_Pereira_and_João_Rui_Pita_org_Actas_das_II_Jornadas_de_História_da_Psiquiatria_e_Saúde_Mental_Coimbra_CEIS_20_CD_ROM_2011)
- Marques, T. O. P. (2014). Extraordinary order: Fátima, religious affects and the Catholic political imagination, c. 1910-c.1950. *Portuguese Journal of Social Science* 13(3):253-68. Doi: 10.1386/pjss.13.3.253\_1
- Marramao, G. (1995). *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Marrou, H-I. (1978). *Sobre o Conhecimento Histórico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marx, K. (2010). Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 1982).
- Marx, K. (2013). *O capital: crítica da economia política - livro I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.py (Trabalho original de 1867).
- Mazzeo, A. C.; Pinheirinho, M. & Pericás, L. B. (Orgs). (2022). *Neofascismo, autocracia e bonapartismo no Brasil*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr..
- McAlister, R. (1978). *Como prosperar*. Rio de Janeiro: Nova Vida.
- Mezan, R. (1997). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Mezan, R. (2013). *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva.
- Miller, A. (2002). *For Your Own Good*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Morano, C. D. (2003). *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola.
- Neto, F. H. S. (2018). *Religião e política no Brasil: um olhar sobre a frente parlamentar evangélica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/172>
- Nogueira, S. (2020). *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Pólen.

- Oliveira, P. C. (1998). *Revolução e Contra-Revolução*. São Paulo: Artpress (Trabalho original de 1959).
- Oro, A. P. (2011). A laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas considerações. *Civitas*, 11(2), 221-237. doi: 10.15448/1984-7289.2011.2.9646
- Pachukanis, E. B. (2020). *Fascismo*. São Paulo: Boitempo.
- Paulani, L. M. (2016). Neoliberalismo e individualismo. *Economia e Sociedade*, 8(2), 115-127. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ecos/article/view/8643138>. Acesso em: 18 maio. 2023
- Pellegrino, H., & de Sant'Anna, A. R. (1988). *Hélio Pellegrino: a-Deus: psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Peyton, P. (1967). *All for her: the autobiography os Father Patrick Peyton*. New York: Doubleday & Company.
- Pfister, O. (2003). A ilusão de um futuro. In K. H. K. Wondracek (org.). *O futuro e a ilusão: Um embate com Freud sobre psicanálise e religião: Oskar Pfister e autores contemporâneos*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Politzer, G. (1978). *A filosofia e os mitos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Py, F. (2018). Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018. *Carta Capital*, Eleições, 21 set. 2018. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018/60/41803> Acesso em: 23 jul. 2022.
- Quadros, M. P. dos R. (2013). O conservadorismo católico na política brasileira: considerações sobre as atividades da TFP ontem e hoje. *Estudos De Sociologia*, 18(34). Recuperado de <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5219>
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio. Figura della nuova clinica psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Reich, W. (2019). *Psicologia de massas do fascismo*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho orginal publicado em 1933).
- Reis, D. A. (2019). Notas para a compreensão do bolsonarismo. *Estudos Ibero-Americanos*, 46(1), 1-11. Doi: <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2020.1.36709>
- Revista Fórum. (2018, 3 de outubro). Em culto, Bolsonaro aparece em vídeo e pastores pedem votos: “17 é outra coisa e precisa estar lá também”. Recuperado de <https://www.revistaforum.com.br/em-culto-bolsonaro-aparece-em-video-e-pastores-pedem-votos-17-e-outra-coisa-e-precisa-estar-la-tambem/>
- Rocha, P. da (2018, 27 de outubro). Umbandista Paulo da Rocha: “Eleições como provação para o crescimento espiritual”. Revista Fórum. Recuperado de

<https://revistaforum.com.br/politica/umbandista-paulo-da-rocha-eleicoes-como-provacao-para-o-crescimento-espiritual/>

- Rodvalho, R. (1992). *Quebrando as maldições hereditárias*. Goiás: Koinonia.
- Rodvalho, R. (1999). *O milagre aconteceu*. Goiás: Koinonia.
- Rodrigues, M. B. F. (2008). História & Psicanálise: um diálogo possível. In: Soubbotnik, M. A.; Soubbotnik O. M. C. de S. (Orgs.). *Enlaces: psicanálise e conexões* (pp. 67-80). Vitória: GM Gráfica e Editora.
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 6(2), 329-348. Recuperado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482004000200008](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482004000200008)
- Rosário, A. B. do. (2014). *Ética e subjetividade: Juventude no Ethos capitalista* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Safatle, V. (2020a). *Maneiras de transformar mundos. Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica editora.
- Safatle, V. (2020b). *Psicologias do Fascismo*. DIEESE. Aula aberta disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-kJc-KsY8t4>
- Safatle, V. (2021). A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: Safatle, V.; Silva Junior, N.; Dunker, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* (p. 17-46). Belo Horizonte: Autêntica.
- Santner E. L., (1996). *My own private Gennany: Daniel Paul Schreber's secret history of modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Santos, B. D. S. (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46. Doi: 10.1590/S0101-33002007000300004
- Santos, R. A. N., & Kyrillos Neto, F. (2017). Os primeiros tempos da psicanálise em Minas Gerais: a difusão das ideias freudianas na década de 1920. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 31, 80–106. Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6430>
- Schmitt, C. (2006). *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey. (Obra original publicada em 1922)
- Schreber, D. P. (2021). *Memórias de um doente dos nervos*. São Paulo: Todavia. (Obra original publicada em 1903)

- Shamdasani, S. (1997). Eric L Santner, My own private Gennany: Daniel Paul Schreber's secret history of modernity: review. *Medical History*, 41(3), 396-397. doi:10.1017/S0025727300062827
- Soares, R. R. (1984). *Espiritismo: a magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial.
- Soares, R. R. (1985). *As bençãos que enriquecem*. Rio de Janeiro: Graça Editorial.
- Spackman, B. (1996). *Fascist virilities: rhetoric, ideology, and social fantasy in Italy*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Spyer, J. (2020). *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial.
- Taylor, C. (2010). *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS.
- Vaz, V. R. C. & Merlo, E. M. (2020). O Consenso de Washington no Brasil: estabilização conservadora e estagnação. *Aurora*, 13(1), 37-58. DOI: <https://doi.org/10.36311/1982-8004.2020.v13n1.p37-58>
- Vorcaro, A. (2010). Psicanálise e método científico: o lugar do caso clínico. In Kyrillos Neto, F. & Moreira, J. O. *Pesquisa em psicanálise e transmissão na universidade* (pp. 11-23). Barbacena: EdUEMG.
- Weber, M. (1991). Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: Weber, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Weil, S. (2016). *Carta a um religioso*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original de 1942)
- Weil, S. (2020). *Pensamentos desordenados sobre o amor de Deus*. Petrópolis: Vozes.
- Zizek, S. (1996). Como Marx inventou o sintoma? In: Zizek, S. (Org.). *Um mapa da ideologia* (pp. 297-332). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Zizek, S. (1998). The interpassive subject. Recuperado de: <https://www.lacan.com/zizek-pompidou.htm>
- Zizek, S. (2001). *On belief: thinking in action*. New York: Routledge.
- Zizek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Londres: Zahar.