

Neopentecostalismo: desamparo e condição masoquista

João Luiz Leitão Paravidini

Psicólogo e Psicanalista, Professor Adjunto do Instituto de Psicologia e da Pós-Graduação em Psicologia Aplicada da Universidade Federal de Uberlândia. Doutor em Saúde Mental pela UNICAMP.

End.: Av. Uirapuru 934, Cidade jardim. Uberlândia – Minas Gerais. Cep: 38412-166.

E-mail: paravidini@ufu.br

Márcio Antônio Gonçalves

Psicólogo Clínico e Mestrando do Curso de Pós-Graduação em Psicologia Aplicada da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Graduação em Teologia pela Universidade Católica de Goiás.

End.: Rua das Petúncias, 794. Cidade Jardim. Uberlândia-MG. Cep: 38412-112.

E-mail: marciouber@hotmail.com

Resumo

Este artigo, tendo em vista as transformações ocorridas na hipermodernidade, analisa o neopentecostalismo enquanto um fenômeno religioso promotor de uma lógica que estabelece a articulação do desamparo com a condição masoquista. O neopentecostalismo é delimitado tendo em vista suas características principais, a saber, a Teologia do Domínio, em sua articulação de

um cenário de permanente guerra espiritual entre Deus e o Diabo, a Teologia da Prosperidade, a superação dos estereotipados usos e costumes de santidade e sua organização empresarial. Em sua antropologia, as igrejas neopentecostais sustentam a ideia de que o sujeito pode gozar da experiência da absoluta realização e felicidade, desde que viva uma aliança societária com o próprio Deus. Vivendo em estreita aliança com Deus, o fiel poderia se tornar ilimitado na realização de suas aspirações. No entanto, os discursos religiosos neopentecostais, dado a prevalência do mal-estar subjetivo do fiel, são confrontados com a antropologia psicanalítica a partir da ideia do desamparo estrutural do sujeito. Na tentativa de estabelecer o desmentido do desamparo humano, o neopentecostalismo pode ser evidenciado pela promoção de práticas de servidão ou assujeitamento ao outro. Em busca da superação das marcas de sua condição faltante, o fiel se cola ao outro em suas práticas de servidão voluntária e devotamento. O assujeitamento é o preço pago pelo masoquista que aspira por segurança.

Palavras-chave: neopentecostalismo, desamparo, masoquismo, assujeitamento, hipermodernidade.

Abstract

While keeping in mind the transformations which have occurred in hypermodernity, the writer of this article analyzes Neopentecostalism as a religious phenomenon that promotes a relationship between human helplessness and a masochistic condition. The principal characteristics of Pentecostalism are here taken to be; the Theology of Domination which takes into account a permanent war between God and the devil; the Theology of Prosperity and the overcoming of the stereotyped customs and uses of sanctity with their entrepreneurial organization. The anthropology of the neopentecostal churches promotes the idea that people can experience absolute joy and realization if they live out completely their allegiance to God, and if they do, they could become illuminated and capable of realizing all their aspirations. However, given the subjective bad feelings of the believer, the religious discourse of the neopentecostals is confronted with Psychoanalytic Anthropology which parts from the idea of the structural helplessness of the subject. In its efforts to

discount the helplessness of the human being, Neopentecostalism can be seen to promote practices of servitude and submissiveness to others. In his efforts to overcome his helpless condition, the believer binds himself to others in their voluntary servile practices and devotionality. Submissiveness is the price which has to be paid by the masochist who aspires to a feeling of security.

Keywords: neopentecostalism, helplessness, masochism, submissiveness, hypermodernity.

Considerações iniciais

O mapeamento das religiões na sociedade brasileira atual, segundo os dados do Censo do IBGE-2000, aponta para uma situação crescente de pluralismo e diversidade religiosa. Essa diversidade pode ser delimitada, em sua representatividade, basicamente em três blocos, a saber, os católicos, os evangélicos e os “sem religião”.

O catolicismo passou de 121,8 milhões de membros, conforme dados do censo de 1991, para 125 milhões em 2000. Em termos percentuais caiu de 83,8% para 73,8%. Os evangélicos passaram de 13 milhões em 1991 para 26 milhões em 2000, o que significa uma saída de 9,05% para 15,45%. Nessa população de evangélicos, os pentecostais representam a maioria, pois contam com 17 milhões de membros. No terceiro grupo, os “sem religião”, houve também um crescimento que se verifica na passagem de 6,9 milhões para 12,3 milhões, ou seja, de 4,8% para 7,3% (Camurça, 2006, p.37).

Neste cenário, que evidencia um expressivo crescimento estatístico na população evangélica pentecostal, o fenômeno religioso do neopentecostalismo pode ser desvelado por sua significativa relevância enquanto questão de análise psicanalítica.

Os discursos e as práticas religiosas neopentecostais se inserem num contexto sociohistórico marcado por crises e transformações. O nascimento do neopentecostalismo é concomitante às configurações das sociedades desenvolvidas atuais, delimitadas por Lipovetsky como hipermodernas.

É no interior das sociedades hipermodernas que se pode delimitar o neopentecostalismo a partir de suas características fundamentais, a saber: a Teologia do Domínio, a Teologia da Prosperidade, a eliminação dos estereotipados usos e costumes de santidade e sua organização empresarial.

Essas características se constituem como campos de força a partir dos quais é forjada a antropologia neopentecostal. Ao sujeito que faz entrada no interior das igrejas neopentecostais é apresentado um *ethos* que estabelece as condições necessárias para seu processo de subjetivação.

O *ethos* neopentecostal pode ser evidenciado a partir de sua pretensão de estabelecer o desmentido da condição do desamparo humano. Segundo os discursos religiosos neopentecostais o sujeito, quando vive o pacto ou sociedade com o próprio Deus, torna-se ilimitado e pode gozar a vida na experiência da mais pura realização e felicidade.

Assim, torna-se importante, junto à antropologia neopentecostal, delimitar a compreensão da antropologia psicanalítica à luz da ideia do desamparo, tal como foi formulada nas teorizações de Freud.

É a partir da ideia do desamparo, enquanto marca estrutural da condição humana, que se pode delimitar o processo de servidão ou de assujeitamento ao outro enquanto lógica constitutiva dos modos de subjetivação gestados no interior do neopentecostalismo.

A hipermodernidade: fragmentação das instituições modernas e consagração do hiperindividualismo

O conceito de pós-modernidade surgiu a partir do final da década de 70, com o objetivo de delimitar a superação das características da sociedade moderna e de salientar as novas configurações das sociedades desenvolvidas atuais (Duarte Júnior, 1997).

A pós-modernidade constituiu-se a partir do fim das metas narrativas, da fragmentação dos alicerces da racionalidade, da dinâmica de individualização, da pluralização das sociedades, da consagração de uma temporalidade social baseada no presente, da privatização da família e da religião e da onipresença do mercado, dentre outros.

Lipovetsky (2004) sustenta que a sociedade dita pós-moderna perdeu a força de traduzir e exprimir o novo mundo que se anuncia, pois:

[. . .] o pós, de pós-moderno, ainda dirigia o olhar para um passado que se declarava morto; fazia pensar numa extinção sem determinar o que nos tornávamos, como se se tratasse de preservar uma liberdade nova, conquistada no rastro da dissolução dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos (p. 53).

Para a conceituação da hipermodernidade deve-se evocar a compreensão das sociedades atuais que, em seu enquadramento estrutural e funcional, são elevadas à potência superlativa. Não se trata de uma simples superação da modernidade, mas da constituição de uma modernidade de novo gênero. Os sujeitos, nos vastos campos de suas implicações subjetivas e intersubjetivas, devem ser tomados sob o crivo do excesso.

Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipertexto – o que mais não é hiper? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. (Lipovetsky, 2004, p. 53).

Segundo Lipovetsky (2004), não existe na hipermodernidade uma força estruturante que se opõe à modernidade democrática, liberal e individualista. A onipresença do mercado e o fracasso das experiências socialistas, sobretudo no Leste Europeu, estão na base de um processo de fragmentação das ideologias político-revolucionárias.

A hipermodernidade pode ser delimitada também pelo princípio da individualidade autônoma. A cultura individualista se afirma na mesma medida em que se assiste o processo de fragmentação das sociedades que estavam alicerçadas sobre os modelos

de classes sociais e cultura de classe. Com a destituição dos laços sociais, pode-se evidenciar a afirmação de uma lógica que aprisiona o indivíduo em seu próprio umbigo.

Se o engajamento e a filiação político-partidária podem ser tomados como dispositivos característicos da modernidade, a hipermodernidade pode ser analisada sob o crivo da festa.

Para Lipovetsky (2004), os comportamentos individuais também são regidos pela lógica do extremo:

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

A dinâmica do funcionamento individual, marcado pela lógica do extremo, é indicativa do princípio do paradoxo como possibilidade de compreensão das condições da subjetividade na hipermodernidade. O sujeito ilhado dos laços com o outro, que vive sob o primado da lógica do hiperindividualismo, oscila frequentemente, em seus comportamentos, de um princípio regulador de responsabilidade e operacionalidade para uma vivência de superação de limites que o faz degustar o excesso, mesmo que para isso tenha que ver a cara da morte. Esse processo é desvelador da superação das antigas formas de regulação social dos comportamentos. Em sua base pode-se enxergar o fracasso ou a fragilização das instituições que se constituíam como referencial simbólico norteador do campo ético. O hiperindividualismo faz transparecer as novas condições subjetivas dos sujeitos que se veem mergulhados em si mesmos, perdidos, sem referência, diante da condição de terem que sustentar a falta e os limites, sem saberem como.

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

Na hipermodernidade, não há escolha, não há alternativa, senão evoluir, acelerar para não ser ultrapassado pela “evolução”: o culto da modernização técnica prevaleceu sobre a glorificação dos fins e dos ideais. Quanto menos o futuro é previsível, mais ele precisa ser mutável, flexível, reativo, permanentemente pronto a mudar, supermoderno, mais moderno que os modernos dos tempos heróicos. (Lipovetsky, 2004, p. 57).

A economia mundial, à luz da onipresença do mercado, busca suas forças de constituição em meio à destituição da autonomia administrativa dos governos e à redução da participação da sociedade na definição das prioridades sociais. É o mercado que descreve os sacrifícios que são necessários para a consolidação das políticas de metas que tornam inclusos os Estados que desejam se sustentar na economia globalizada. Pode-se falar de uma explosão de valores de capitais que hoje circulam no planeta.

Assim, testemunha-se um enorme inchado das atividades nas finanças e nas bolsas; uma aceleração do ritmo das operações econômicas, doravante funcionando em tempo real; uma explosão fenomenal dos volumes de capital em circulação no planeta. Já faz tempo que a sociedade de consumo se exhibe sob o signo do excesso, da profusão de mercadorias; pois agora isso se exacerbou com os hipermercados e *shopping centers*, cada vez mais gigantescos, que oferecem uma pletera de produtos, marcas e serviços. (Lipovetsky, 2004, p. 55).

O consumo exacerbado desvela a onipresença do mercado na vida social. Junto a essa explosão dos volumes de capital observa-se também a permanente multiplicação das mercadorias, que devem ser adquiridas por aqueles que consomem permanentemente estilos fabricados de existência. O ritmo compulsivo de compra que é empreendido nas relações sociais é indicativo também de uma lógica do mercado que se torna consensual e se institui como uma cultura. É nesta engrenagem que se pode compreender a frequente fala das pessoas que, quando se dão conta de seu mal-estar subjetivo, acabam entendendo que devem ir às

compras. Deve-se ir para além da leitura exclusivamente sociológica que aponta que por trás do consumo, o sujeito busca se localizar numa posição hierárquica da pirâmide social. A lógica do mercado onipresente e do consumo exacerbado é também indicativa das grandes transformações ocorridas nos processos de subjetivação contemporâneos.

É nesta realidade marcada pelo esvaziamento ou fragmentação das instituições sociais e pela afirmação de uma cultura do hiperindividualismo que se pode evidenciar o crescimento das demandas por pertencimento no interior das igrejas neopentecostais. Os discursos religiosos neopentecostais têm a pretensão de delimitar um universo de segurança, sentido e previsibilidade à vida que provoca o sujeito em seu desejo de inteireza e autonomia.

Nesta perspectiva que se pode evidenciar os alicerces que dão sustentação ao neopentecostalismo e à sua antropologia.

O neopentecostalismo

De acordo com Mariano (2005), a divisão do movimento pentecostal brasileiro, a partir da metáfora das três ondas, foi realizada primeiramente por Freston.

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

O nascimento do neopentecostalismo pode ser precisado a partir da segunda metade da década de 70 do século passado. No

entanto, seu crescimento e fortalecimento ganharam grande impulso nos anos 80 e 90. O neopentecostalismo corresponde à terceira onda descrita por Freston e sua conceituação é, atualmente, amplamente aceita pelos estudiosos do fenômeno religioso brasileiro.

A Teologia do Domínio se constitui como um traço marcante do neopentecostalismo e expressa a ideia de uma permanente luta ou guerra espiritual entre Deus e o Diabo. Segundo os discursos dos líderes religiosos neopentecostais, quem não se deixa governar por Deus vive à mercê das influências do diabo e somente um ritual religioso tem a força de promover a verdadeira libertação na vida dos fiéis.

Mariano (2005) destaca dez sinais típicos de possessão demoníaca assim como eles são descritos por Macedo:

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

Todo esse universo conceitual, exaustivamente oferecido aos fiéis através dos discursos religiosos e vivenciado por meio de rituais de libertação, tem um forte poder de penetração na vida dos fiéis que fazem entrada nas igrejas neopentecostais.

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

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

Ademais, o desamparo, enquanto marca da condição faltante do sujeito, também é negado, uma vez que as marcas do mal-estar subjetivo são delimitadas como consequência da ação diabólica. Na medida em que o mal é descrito como atributo de um ser personificado-espiritual, os discursos religiosos indicam que sua origem está radicada do lado de fora do sujeito. Os sujeitos não estariam implicados nos percalços de seus desejos.

Se os discursos neopentecostais delimitam os campos do sofrimento humano a partir da ação das forças demoníacas, é em Deus que esses mesmos discursos indicam as possibilidades de os fiéis gozarem a vida na manifestação da pura realização e inteireza.

Nesta direção, a Teologia da Prosperidade indica que Deus reserva toda sorte de bênçãos para aqueles que Lhe são fiéis. Segundo essa teologia, as promessas de Deus, contidas na Bíblia, são destinadas a todas as pessoas. Porém, para se chegar ao gozo das promessas divinas o fiel deve promover e articular toda a sua existência a partir da fé.

Segundo Mariano (2005), a Teologia da Prosperidade tem promovido uma grande inversão no interior do sistema axiológico pentecostal. Diferentemente da pregação pentecostal que acentua a ideia da salvação enquanto experiência de redenção após a morte, no neopentecostalismo pode-se observar uma ênfase do retorno da fé nesta vida. Outro aspecto relevante de mudança operada diz respeito à desvalorização de temas bíblicos relativos ao martírio, à cruz, ao sofrimento. Enquanto esses temas são cruciais para o universo pentecostal, no neopentecostalismo eles cederam lugar para uma preocupação voltada para a operacionalização da fé em Deus como forma de obter saúde, dinheiro, sucesso e felicidade.

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

Dessa maneira, Jesus Cristo vem a ser o caminho de volta a Deus. Através do seu sacrifício, Ele removeu para sempre a nossa condenação e derrubou as barreiras que

estavam entre nós e Deus, de modo que somos agora bem-vindos ao retorno da Sua presença, onde podemos outra vez ter a vida abundante. (Macedo, 2000, p.17).

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

[...] se candidatar a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia, sob os aspectos físico, espiritual e financeiro. Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do homem, atuando nas doenças, nos acidentes, nos vícios, na degradação social e em todos os setores de atividade humana, fazendo com que o homem sofra eternamente (p. 54).

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

Outra característica importante do neopentecostalismo diz respeito à eliminação dos estereotipados usos e costumes de santidade. Durante muito tempo os fiéis pentecostais eram facilmente reconhecidos através de suas características estéticas e de seus rígidos costumes de santidade.

Ao fazerem-se diferentes, os pentecostais demarcam uma mentalidade de ruptura e repúdio ao “mundo”. Essa prática de negação ao mundo está enraizada na longa história do cristianismo.

Isso vem de longe na história do cristianismo; prende-se a concepções teológicas nas quais o status da criatura, da matéria, da carne, bem como seus desejos, atributos e necessidades, após a queda do Paraíso e perante à onipotência e perfeição do Criador, é baixíssimo. (Mariano, 2005, p.189).

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

Para não serem contaminados e corrompidos pelas coisas, paixões e interesses do mundo, os líderes pentecostais procuram imprimir, na conduta dos fiéis, desde a conversão, normas e tabus comportamentais, valores morais, usos e costumes de santificação. Infundem neles o desejo de viver o evangelho de acordo com o mais puro ascetismo de rejeição do mundo [...]. (Mariano, 2005, p.190).

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

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

Os neopentecostais vestem-se como todo mundo. Usam brincos, pulseiras, colares, cosméticos. Decidem o corte, o penteado e o comprimento de seu cabelo. Ouvem rádio, assistem TV, vão às festas, frequentam praias, piscinas, praticam esportes, torcem para times de futebol. (Mariano, 2005, p.210).

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

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

Deste modo, a superação dos estereotipados usos e costumes de santidade observados, sobremaneira, no universo neopentecostal, indica um movimento de transformação que se caracteriza pela busca da assimilação e apropriação das novas linguagens das sociedades desenvolvidas atuais.

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

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

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

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

Comprando rádios, televisões, introduzindo líderes na política partidária, abrindo templos no Brasil e no exterior. Culminou com a audaciosa compra da 'decadente e virtualmente falida' Rede Record de Rádio e Televisão em 1989. Depois, em 1995, comprou a sede e equipamentos da TV Jovem Pan por US\$30 milhões. Também houve a compra da Rede Mulher que opera em UHF e via cabo, ao mesmo tempo em que comprou empresas e imóveis em nome da igreja ou de 'testas-de-ferro' (p.117).

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

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

A antropologia neopentecostal

Os discursos religiosos neopentecostais delimitam, na articulação de suas promessas, uma condição existencial na qual seria possível ao sujeito superar qualquer forma de mal-estar ou sofrimento. Vivendo na intimidade de Deus o fiel se tornaria ilimitado na realização de suas aspirações e todas as bênçãos divinas se operacionalizariam em seu favor desde, é claro, que ele se retirasse dos campos de influência e atuação do diabo. Para Macedo (2005), é no diabo que está radicada a origem e a causa dos sofrimentos humanos:

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

A crítica feita pelas igrejas neopentecostais das sociedades desenvolvidas contemporâneas, evidenciando-as como sociedades sem Deus e, por isso, submetidas ao reinado do demônio que dissemina toda forma de sofrimento, é também acompanhada pela promessa da possibilidade de criação de um novo processo civilizatório, capaz de promover a instauração de um reino da mais pura felicidade sobre a Terra. Braga de Almeida (1996) deixa isso muito claro ao dizer que:

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

É com base nessa lógica de pensamento que os discursos religiosos neopentecostais sustentam que não existe limitação alguma que não possa ser superada por aquele que vive uma intimidade com Deus. Diante de qualquer experiência desveladora da condição do desamparo humano, o fiel é chamado a buscar em Deus a cura para o seu mal-estar.

E isso se tornaria possível na medida em que o fiel se disponibiliza a viver de acordo com a vontade de Deus. O desafio a ser enfrentado é o de promover a morte de tudo o que se torna expressão de fragilidade humana enquanto contradição ao que é definido como verdade de fé. O sujeito deve morrer para o pecado para renascer para uma vida nova. De acordo com Soares

(2004), para que o fiel se torne um vencedor é necessário que ele passe por uma transformação radical em sua vida. Essa transformação deve ser experimentada como um novo nascimento. Na lógica das explicações neopentecostais, esse novo nascimento é possível graças ao ajustamento do fiel às exigências da Sagrada Escritura. A lógica que aqui se instaura é a de uma relação direta entre fé e ética. O mapeamento do universo subjetivo e das relações intersubjetivas é, assim, margeado e esquadrihado à luz das exigências bíblicas e daquilo que é considerado como verdade nas construções de sentido das lógicas explicativas neopentecostais.

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

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

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

Para Macedo (2005), na medida em que o sujeito põe a fé em evidência ele se torna ilimitado naquilo que deseja realizar, pois, vivendo de acordo com a vontade de Deus, o próprio Deus se torna seu sócio na realização do que busca.

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

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

[...] primeiro, que o contrato obriga somente as partes contratantes; segundo, que se uma das partes não vier a honrá-lo, o contrato perde imediatamente seu poder de terceiro e dever-se-á então apelar a uma terceira intervenção – neste caso, a justiça, por exemplo –, por último, nada é dito a propósito do que não está estipulado nos termos do contrato; ou, em outros termos, um contrato se limita a ele próprio (Lebrun, 2008, p. 71).

Deste modo, ao ser convocado a selar um contrato de parceria com o próprio Deus, o sujeito é movido pela crença de que poderá se tornar ilimitado na satisfação de suas aspirações. No entanto, a própria montagem desse contrato é posta em cheque uma vez que, em função de sua condição estrutural de desamparo, o fiel se vê lançado ao contato com as experiências que mostram a prevalência de seu mal-estar subjetivo.

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

De acordo com os discursos religiosos neopentecostais, se o fiel ainda não usufruiu da obtenção das graças que almeja é porque ele ainda não trilhou os caminhos da fé. Sua trajetória existencial ainda não foi delimitada em conformidade com a fé e sua comunhão com Deus também não se estreitou a ponto de se tornar possível firmar a assinatura desse contrato.

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

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

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

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

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

Primeiro que no cristianismo, como eixo principal da espiritualidade cristã, encontraremos, creio eu, uma rejeição, uma recusa, certamente com suas ambiguidades, deste tema do retorno a si. O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia se constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação. Só pode salvar-se quem renunciar a si. Ambiguidade, dificuldade sem dúvida – a cujo respeito precisaremos retornar –, desta busca da salvação de si, cuja condição fundamental é a renúncia a si (Foucault, 2006a, p.304).

É neste ponto, do esvaziamento ou da renúncia de si, que se torna possível analisar a relação servil do sujeito no processo de assujeitamento ao outro. No cerne desse processo, é possível evidenciar uma tentativa de estabelecer o desmentido da condição do desamparo humano enquanto lógica norteadora do processo de subjetivação neopentecostal. Por isso, antes de estabelecermos uma relação entre neopentecostalismo e masoquismo, torna-se importante evidenciar o desamparo enquanto marca da antropologia psicanalítica, assim como ele foi teorizado por Freud.

O desamparo na antropologia psicanalítica

A primeira vez que Freud apresenta a noção de desamparo é no “Projeto para uma Psicologia Científica”, de 1895, quando descreve “a experiência de satisfação”. Neste momento, a ideia é mostrar que o sujeito humano vive uma dependência absoluta do outro. Sem o outro, que operacionaliza e possibilita a provisão de suas necessidades básicas, como água, comida etc., o organismo não encontra satisfação e não pode sobreviver. Diante das pressões internas de fontes endógenas, é necessário que o outro promova no mundo exterior as mudanças necessárias para apaziguar as tensões vividas pelo bebê. É nesta perspectiva que Fortes (2008, p. 28) apresenta a noção freudiana do desamparo primordial:

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

Neste contexto, Freud evidencia que o desamparo pode ser tomado também como um signo das motivações morais dos seres humanos:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia,

quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descargas através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais. (1895/1996a, p. 370).

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

Outra noção do desamparo pode ser encontrada em “Inibições, sintomas e ansiedades”, de 1926. Neste texto, Freud descreve a relação entre desamparo e medo da perda de amor de quem manifesta a posição de protetor. Se o sujeito vive uma relação de dependência ao outro, o medo de ser abandonado se constitui como uma marca expressiva do seu desamparo. Diante da possibilidade da perda de objeto, o sujeito apresenta comportamentos desveladores tanto de dor quanto de ansiedade. Nesta perspectiva, Freud (1926/1996b) toma como exemplo as reações de dor e ansiedade vividas pela criança como decorrentes do medo da perda do objeto quando um estranho se lhe apresenta em vez de sua mãe.

Que ela tem ansiedade não resta a menor dúvida, mas a expressão de seu rosto e sua reação de chorar indicam que ela está também sentindo dor. [...] Ela não pode ainda distinguir entre a ausência temporária e a perda permanente. Logo que perde a mãe de vista comporta-se como se nunca mais fosse vê-la novamente; e repetidas experiências consoladoras, ao contrário, são necessárias antes que ela aprenda que o desaparecimento da mãe é, em geral, seguido pelo seu reaparecimento. A mãe encoraja esse conhecimento, que é tão vital para a criança, fazendo aquela brincadeira tão conhecida de esconder dela o rosto com as mãos e depois, para a sua alegria, de descobri-lo de novo. Nessas circunstâncias a criança pode, por assim dizer, sentir anseio desacompanhado de desespero. (Freud, 1926/1996b, p. 164).

Em decorrência da incompreensão dos fatos pela criança, nessa equação ausência temporária e perda permanente, pode-se considerar que um elemento determinante da ansiedade produzido pelo ego é a perda de percepção do objeto. Inicialmente, não se trata de perda de amor. É noutro momento que a criança experimentará que o objeto poderá estar presente, mas aborrecido com ela e, assim, a perda de amor se apresentará como um novo e duradouro perigo determinante de ansiedade (Freud, 1926/1996b, p. 165).

Nesta direção, considerando importante a análise de David-Ménard sobre a radicalidade do desamparo, Fortes (2008, p. 29) assim se expressa:

[...] a radicalidade da experiência do desamparo consiste no seguinte fato: se o outro é aquele que provê o objeto que satisfaz a pulsão, há sempre a possibilidade de que ele não o proporcione. Há, portanto, um risco sempre presente na situação de desamparo: o de que o outro não atenda devidamente à demanda de ajuda feita pelo sujeito.

Segundo Pereira (1999), além de “Inibições, sintomas e ansiedade” (1926/1996b), a compreensão freudiana sobre o desamparo, deve ser precisada ainda tendo em vista a leitura de mais dois textos fundamentais, “O Futuro de uma ilusão” (1927/1996c) e “O mal-estar na civilização. (1930/1996d).

Freud (1927/1996c), em “O Futuro de uma ilusão”, acentua a condição do desamparo como uma marca de identificação do sujeito e que subsiste ao longo de sua vida mesmo diante de seus investimentos civilizatórios.

Há os elementos que parecem escarnecer de qualquer controle humano; a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água, que inunda e afoga tudo num torvelinho; as tempestades, que arrancam tudo que se lhes antepõe; as doenças, que só recentemente identificamos como sendo ataques oriundos de outros organismos, e, finalmente, o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e

inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização. (p.25).

Deste modo, Fortes (2008) assinala que, se num primeiro momento, em “Projeto para uma psicologia científica” (1895), Freud descreve o desamparo como um estado inicial do sujeito, capaz de ser ultrapassado por um processo de amadurecimento, agora, em “O Futuro de uma ilusão” (1927/1996c), esse conceito passa a expressar a falta de garantia do funcionamento psíquico quando vão por terra suas ilusões protetoras.

Freud (1930/1996d), em “O mal-estar na civilização”, relaciona o desamparo com a renúncia pulsional. Neste texto, Freud salienta que a construção da civilização decorre da necessidade de o sujeito abrir mão de sua pulsão agressiva. Neste sentido, afirma Freud (1930/1996d, p. 127): “A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada”. Aqui, pode-se evidenciar que o domínio sobre a pulsão agressiva do sujeito, operacionalizado por meio de um conflito estabelecido entre superego e ego, se expressa através do sentimento de culpa.

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

De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziram ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. Se ela perde o amor de outra pessoa de que é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. (Freud, 1930, p. 128).

Freud ainda salienta que, junto à renúncia à agressividade como forma de busca de proteção ao medo da perda de amor, o desamparo também pode levar o sujeito a se colocar numa posição servil em relação ao outro, porquanto o que se procura nesta lógica é alcançar uma figura de proteção. Assim se expressa Freud (1996d):

Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre a sua superioridade sob forma de punição. De início, portanto, mau é tudo aquilo que, com a perda do amor, nos faz sentir ameaçados. Por medo dessa perda, deve-se evitá-lo. Esta também é a razão por que faz tão pouca diferença que já se tenha feito a coisa má ou apenas se pretenda fazê-la. Em qualquer um dos casos, o perigo só se instaura, se e quando a autoridade descobri-lo, e, em ambos, a autoridade se comporta da mesma maneira. (p. 128).

Deste modo, a antropologia psicanalítica evidencia um sujeito que é desvelado pelas marcas de sua contingência e finitude. Sua identidade subjetiva é pautada por uma condição faltante. O sujeito do desejo não possui, absolutamente, nenhuma garantia para seu funcionamento psíquico e, diante de seu mal-estar, se percebe sempre remetido à relação com o outro com o qual pode assumir uma posição de servidão e assujeitamento. É no confronto dessas duas antropologias, neopentecostal e psicanalítica, que se pode delimitar a relação entre neopentecostalismo e masoquismo.

Neopentecostalismo e masoquismo

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

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

Freud (1996e), em “O Problema Econômico do Masoquismo”, afirma que o masoquismo se apresenta sob três formas, a saber: o masoquismo erógeno, o masoquismo feminino e o masoquismo moral.

No masoquismo erógeno o desamparo não é evidenciado por uma característica negativa, pois a condição faltante é acolhida enquanto marca identitária do sujeito. Sob o primado do masoquismo erógeno, o sujeito não procura negar ou escapar de sua fragilidade, pois é acolhendo-se em suas contingências que ele se implica subjetivamente no cuidado de si e com as demandas da vida.

Porém, no masoquismo feminino e moral, designados por Freud de masoquismo secundário, mais do que promover a associação entre prazer e dor, o que merece destaque é uma posição de servidão ou assujeitamento ao outro, assumida como possibilidade de saída do desamparo. Nesta direção, mais do que vítima, o masoquista pode ser evidenciado pelo desejo de encontrar segurança e proteção, reverenciando uma figura tirânica.

De acordo com Fortes (2008), essa forma de masoquismo se encontra presente não somente nas relações mais estreitas vividas pelo sujeito. É possível observar também que as instituições reproduzem a lógica da servidão nas relações interpessoais, sobretudo quando se evidencia os cenários de crise nos quais se encontra o sujeito na atualidade.

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

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

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

Porém, para que o sujeito possa usufruir das bênçãos que almeja, na realização de suas aspirações, ele deve se disponibilizar a

adequar sua vida à luz das exigências bíblicas e das prescrições ditas pelos líderes religiosos. A condição para que o fiel goze da pura felicidade seria dada sob a forma de um novo nascimento. Dele se espera a morte para o pecado e o ressurgimento em um novo estado existencial marcado pela experiência com a graça divina.

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

Assim, o sujeito, diante dos discursos religiosos de cura, não é enganado ou ludibriado. A reverência que ele faz ao que lhe é proposto desvela sua fixação na ordem do imaginário. Ele ouve o que quer ouvir e enxerga o que deseja ver, mesmo que o que lhe é prometido seja da ordem do impossível. De novo, o que está em jogo é a construção de uma possibilidade de saída do desamparo.

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

De acordo com os discursos religiosos neopentecostais, a prevalência das marcas do mal-estar subjetivo deve ser considerada como resultado da falta de fé do fiel. Se ele ainda não gozou da plenitude da promessa divina é porque ainda deve percorrer as trilhas que conduzem a uma fé vitoriosa, e esse percurso será realizado na medida em que ele cada vez mais se esvaziar de si mesmo e docilmente se entregar a Deus. Noutras palavras, por essas trilhas o sujeito se vê permanentemente potencializando demandas. Porque a promessa não se cumpre é que ele é convocado a se colocar ininterruptamente em movimentos de busca, regido pela medida do assujeitar-se sempre um pouco mais.

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

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

Outro traço importante da lógica do assujeitamento diz respeito à negação das relações alteritárias. Birman (2005) assim se expressa:

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

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

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

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

Assim, o devotamento ao outro, sob a forma da servidão voluntária, e a economia subjetiva marcada pela lógica da negação das relações alteritárias, podem ser tomados como campos de força que instauram a posição masoquista, presente nos modos de subjetivação neopetecostal, como forma de busca de saída da condição humana do desamparo.

Considerações finais

O neopentecostalismo, tendo em vista seus quatro campos de sustentação, a saber, a Teologia do Domínio, a Teologia da Prosperidade, a superação dos estereotipados usos e costumes de santidade, e sua organização empresarial, tem delimitado novas condições para os processos de subjetivação que são gestados em seu interior.

Nos discursos veiculados pelos líderes religiosos é possível evidenciar uma proximidade entre neopentecostalismo e neoliberalismo. A Teologia da Prosperidade, que preconiza a possibilidade de o sujeito poder gozar da realização de todas as suas aspirações materiais está ligada ao que é sustentado pelas sociedades de mercado que estabelecem que o caminho para a felicidade humana passa, necessariamente, pelas trilhas do consumo. Neste ponto, o neopentecostalismo e o neoliberalismo podem ser evidenciados como dois campos de provocação do sujeito em seu anseio por uma vida feliz. No cerne de seus movimentos provocatórios podemos ressaltar a aposta nas condições materiais como caminhos norteadores da lógica do hiperindividualismo.

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

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

E, segundo os discursos religiosos neopentecostais, Deus pode realizar absolutamente tudo. Todos os obstáculos que se tornam presentes na trajetória dos fiéis podem ser removidos e superados. Para isso, basta que o fiel estabeleça um contrato ou sociedade com Deus. De acordo com esses discursos, ao firmar uma aliança com Deus, o fiel inaugura uma nova condição de possibilidade para a sua vida. Ele se torna ilimitado. Seus caminhos são marcados por bênçãos e realizações infundáveis.

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

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

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

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

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

Referências

- Birman, J. (2005). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Braga De Almeida, J. (1996). *Por quê? Que devo fazer?* São Paulo: Bompastor.
- Duarte, J. B., Jr. (1997). *Itinerário de uma crise: A modernidade*. Curitiba, PR: UFPR.
- Ferrari, O. A.. (2007). *A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder*. São Paulo: Ave-Maria.
- Fortes, I. (2008). Masoquismo e desamparo no sofrimento contemporâneo. *Pulsional*, 21(4), 27-38.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Freud, S. (1996a). *Projeto para uma psicologia científica* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. I). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1895).
- Freud, S. (1996b). *Inibições, sintomas e ansiedade* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1926).

- Freud, S. (1996c). *O futuro de uma ilusão* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1927).
- Freud, S. (1996d). *O mal-estar na civilização* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1930).
- Freud, S. (1996e). *O problema econômico do masoquismo* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 19). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1924).
- Lebrun, J. P. (2008). *O futuro do ódio*. Porto Alegre, MG: CMC.
- Linhares, J., & Pereira, C. (2006). Os novos pastores. *Veja*, 39 (27), 76-85.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla.
- Macedo, E. (2000). *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal.
- Macedo, E. (2005). *O despertar da fé*. Rio de Janeiro: Universal.
- Mariano, R. (2005). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Pereira, M. E. C. (1999). *Pânico e desamparo*. São Paulo: Escuta.
- Soares, R. R. (2004). *Como tomar posse da benção*. Rio de Janeiro: Graça.

Recebido em 03 de abril de 2009

Aceito em 14 de abril de 2009

Revisado em 27 de maio de 2009