

A psicanálise e sua estranheza frente à religião. Rastros e implicações de um objeto *êxtimo* entre clínica, cultura, política e sociedade

Psychoanalysis and its strangeness before religion.
Traces and implications of the extimate object between clinic,
culture, politics and society

Gabriel Binkowski

Resumo:

Tomamos neste artigo a religião como um problema que aponta para o fenômeno do estranho, daquilo que é um objeto *êxtimo*, que salienta as fronteiras do sujeito em relação àquilo que está no cerne da subjetividade e do mal-estar da civilização. No projeto da modernidade, o desaparecimento da coisa religiosa gerou inúmeros efeitos, para os quais o retorno da religião nas últimas décadas dá índices que indicam caminhos de compreensão de fenômenos atuais na sociedade.

Palavras-chave:

Extimidade; religião; estranho; psicanálise.

Abstract:

In this article, we take religion as a problem that points to the phenomenon of the strange, of what is an object of extimacy, which stresses the boundaries of the subject in relation to what is at the heart of civilization's subjectivity and malaise of civilization. In the project of modernity, the disappearance of the religious has generated numerous effects, for which the return of religion in recent decades gives indexes that indicate ways of understanding current phenomena in society.

Keywords:

Extimacy; religion; stranger; psychoanalysis.

RELIGIÃO: OBJETO ÊXTIMO?

A psicanálise carrega no seu cerne o problema da excentricidade do sujeito. Isso implica no reconhecimento de que aquilo que é estranho carrega uma boa dose de íntimo e de familiar, da mesma forma que aquilo que aparenta ser exterior, exógeno ou desvinculado está mais engravado na subjetividade do que se imagina. Diante disso, podemos dizer que há um constante jogo entre antinomias, ambiguidades e ambivalências que estofam tudo aquilo que diz respeito à subjetividade, partindo das formações psíquicas singulares de um sujeito àquelas que podemos ler na cultura, no social e na política. Aliás, quanto a isso, as formações do cultural, do social e da política, podemos dizer, desde Freud, são encaradas como permeadas de toda uma materialidade histórica, composta de um tecido inconsciente onde se encadeiam recalques, repetições, violências e modalidades de encobrir aquilo que daria claras mostras, precisamente, de suas antinomias, ambiguidades e ambivalências.

No vertiginoso ensaio *O estranho* (1919/2019), traduzido recentemente no Brasil sob o título *O infamiliar*, Freud fala do sentimento de estranhamento, de bizarro, algo que habita uma certa zona entre o desconforto e a fascinação, que localizamos no dia a dia, nas repetições e desencontros, em certos objetos artísticos e mesmo quando tratamos racionalmente de certos conceitos ou ideias. Com efeito, o estranho passa tanto por algo que queremos expurgar quanto por aquilo que é precisamente guardado a sete chaves, retirado de nossa percepção e transformado em segredo velado. No texto freudiano, composto logo após o final da Primeira Guerra Mundial, em meio à pandemia de gripe espanhola e num momento de transformação intensa do pensamento do próprio Freud, com o lançamento da hipótese da pulsão de morte e a leitura dos fenômenos de massa, a pesquisa psicanalítica isolava um objeto diretamente ligado aos efeitos da castração e da angústia infantil sobre nossas construções coletivas, algo que aparece tanto nas produções estéticas e artísticas quanto em nossas próprias experiências.

A pena freudiana nos leva a refletir sobre os efeitos e os retornos de um estranho que aponta algo superado como também àquele que fala de *crenças*, ou melhor, de uma realidade psíquica (infantil) que se sobrepõe continuamente à realidade material. Não é porque algo teria sido superado que não estaria mais lá, enquanto andaime, visto que retorna, sendo buscado por seu efeito consolador e/ou como objeto fonte de prazer.

Jacques Lacan, mais tarde, ao isolar a noção de *das Ding* (a coisa), tentava exatamente capturar essa sombra de um objeto que não é bem da realidade, mas real, entre um conhecido-estranho e de dentro-longe, que sirva de referência para o princípio do prazer. Em seu seminário sobre a ética, Lacan (1988) se refere à *extimidade* enquanto mais-além interno, apontando essa constante

atualização das bordas de um objeto que não está lá, que, mesmo perdido ou ausente, costura as trilhas, os rastros, de uma promessa de satisfação que estabiliza a função desejante do sujeito na sua relação com o simbólico.

São essas amarrações que mobilizamos constantemente num processo analítico. Por isso, o que a psicanálise oferece é um tratamento para esses rastros do objeto perdido, cujas cicatrizes e tatuagens no sujeito remetem ao desamparo fundamental e às suas experiências de satisfação, de privação, frustração e castração, ora, às suas relações com o objeto e, fundamentalmente, com o outro, com a alteridade. Jean-Michel Hirt chama a atenção para o fato de que tanto a psicanálise como a religião se ocupam do mesmo espaço da vida psíquica, que é aquele deixado aberto pelo objeto que está ausente (HIRT, 2009). Contudo, pontuamos, a religião consolaria diante da perda, ritualizando com o objeto perdido e sua ausência de modo a torná-lo presença. Assim, com a repetição ritual, a ausência se inscreve como marca de pertença grupal, comunitária e genealógica. A psicanálise, por sua vez, opera não como um rito, mesmo que seja permeada por repetições estruturais (a sessão, o enquadre, o pagamento, o endereçamento), mas enquanto um exercício (ALLOUCH, 2007): neste, o sujeito é impulsionado a encontrar nas próprias repetições de sua cadeia significante algo que aponte para sua verdade, para uma ausência que o leve a se produzir enquanto um sujeito a partir da diferença.

No entanto, é inevitável encontrarmos no acompanhar desse exercício, ao qual se lançam nossos pacientes, tramas que remetem às modalidades que apontam para o tratamento religioso da subjetividade, seja pela via da moral, da filiação ou das próprias identificações que vão sendo oferecidas a um sujeito ao longo de sua vida. Mais ainda, encontramos na *coisa religiosa* problemáticas da própria cultura, da sociedade e da política, o que faz com que esta, a *coisa religiosa*, seja um objeto extremamente privilegiado para nós, psicanalistas, enquanto uma verdadeira *via régia* para o inconsciente, uma vez que tanto as práticas como as mitologias religiosas são verdadeiros compostos simbólico-imaginários de gestão do real (BINKOWSKI, 2015). No mundo ocidental, isso se dá com força a partir do monoteísmo, cuja instauração força um processo comum de gestão desse objeto perdido, germen do psiquismo e da cultura.

O monoteísmo, pensado pela psicanálise desde Freud e com Lacan, dentre outros psicanalistas, apresenta uma história de violências, de apagamentos e de subversões. Afinal, o que o monoteísmo instaura – e aqui pensamos especialmente a partir das hipóteses tecidas em *Moisés e Monoteísmo* por Freud (1938/2015) – é um grande sistema de filiação, de aliança e de reconhecimento no qual os deuses antigos passam a ser demônios, e onde a deidade se mantém, quase sempre, fora do registro da imagem, da língua, do sensorial.

Seguindo a via freudiana, o monoteísmo promove um “progresso para a humanidade”, ao impor a adoração de um pai que tampona o sensível (*Sinnlich*) em prol do espiritual (*Geistlich*). Temos aí uma imposição em que podemos reconhecer a marca de uma certa violência contínua, violência essa articulada por uma boa dose de apagamento de traços, de qualquer inscrição onde apareça alteridade e diferença. Seria essa uma modalidade possível para pensar o excesso de violência que derradeiramente toma conta das formações subjetivas ligadas aos monoteísmos, seja no social, no cultural, na política ou nas formações psíquicas ditas singulares de um sujeito?

Encontramos essa relação entre religião e violência de forma mais ou menos constante ao longo da história, evidentemente a partir de muitas transformações, entre diferenças geográficas, culturais e temporais. Mesmo assim, há algumas décadas nos vemos confrontados com a reapresentação da religião enquanto fenômeno de primeira ordem da pauta social, especialmente no Ocidente, esse bolsão subjetivo de colonização que apostaria muitas fichas num desaparecimento paulatino da religião. A religião, em diferentes facetas de religiosidades, teria retornado, como costumam dizer alguns estudiosos, porém, na verdade, talvez não tenha exatamente se afastado, mantendo-se como uma íntima desconhecida em nossa subjetividade. De todo modo, é saliente o reaparecimento da coisa religião de forma mais radical, pela raiz, adentrando na experiência do sujeito pela pertença grupal, cultural e como uma marca de dissimetria em relação ao outro.

Dentre as diferentes modalidades de radicalismo que vêm se apresentando em contextos políticos e sociais tão diversos, é notável que, na maioria dos casos, haja um emparelhamento entre identidade e religião como um traço a ser defendido, mantido e alastrado entre determinados grupos. Tal fenômeno se dá tanto no fundamentalismo muçulmano quanto no cristão, assim como no fundamentalismo identitário que se espraia em contextos políticos outrora laicos e de verve democrática. A religião veio se tornando um elemento bélico, de anulação de toda negociação de diferença. Esse fenômeno não é tão novo assim. No entanto, a novidade atual, notadamente no caso brasileiro, é um emparelhamento entre discurso de ódio e discurso de fundamento religioso como política de Estado e de subjetivação. Quais são as consequências disso em nossa sociedade e em seus diferentes aspectos culturais?

A essa questão conjuga-se, evidentemente, nossa escuta dos casos nos quais aparece a coisa religiosa. Todavia, a religião nutre uma certa relação de *extimidade* com o próprio campo da psicanálise, do inconsciente, uma vez que oferece um tratamento para o não sentido e uma forma de manutenção do recalque que opera no seio da civilização. Enquanto psicanalistas, que recursos temos para localizar esse objeto *êxtimo*, o qual opera nas bordas entre

psiquismo, cultura, sociedade e política? Para isso, precisamos olhar para as próprias fronteiras da psicanálise.

DO CRUZAMENTO E FRONTEIRAS ENTRE PSICANÁLISE E CIÊNCIAS SOCIAIS NO ESTUDO DO CAMPO DO RELIGIOSO

Tanto a psicanálise quanto as ciências humanas e sociais têm seu surgimento calcado num contexto político, jurídico, social e cultural de laicização. Um processo de laicização implica a dissociação do campo do político e do religioso na medida em que o primeiro promove uma gestão de populações sem que a instância autoritária do segundo seja primária para a definição das práticas relativas à educação, à jurisprudência ou a outras formas de regulações da vida de grupos ou indivíduos. Ora, a laicização é consciente e desejada (e até mesmo planejada), diferindo da secularização, que constitui a emancipação tanto dos hábitos e costumes quanto da consciência de uma população daquilo que advinha de suas marcas e bases ligadas às instituições, ideologias ou mitologias religiosas (BAUBÉROT, 2010).

Parece premente sinalizar que os procedimentos lógicos e éticos necessários para se pensar os fenômenos e fatos religiosos foram dependentes, numa perspectiva de evolução epistemológica, dessa distinção prevista pelo Iluminismo entre o político e o religioso (distinção compreendida no processo de advento tanto de sociedades seculares como de governos laicos). O desenvolvimento da razão contribuiria para autonomizar e diferenciar as instituições dos campos do saber e do pensamento (arte, política, economia, ciência...), relegando a religião à esfera do particular na vida social, retirando dela tanto o direito quanto a pretensão de arbitrar, de zelar ou englobar uma sociedade em sua vida subjetiva e concreta (LENOIR, 2003, p. 25).

Foi apenas num contexto de modernidade – em suas faces política, subjetiva e também na constituição de ferramentas científicas desgarradas de conceitos oriundos do campo religioso – que se pôde passar a pensar sobre e analisar criticamente a religião (ou religiões), e fenômenos religiosos, seja a partir de sua riqueza fenomênica como também na sua variabilidade ao longo da história e em diferentes povos e sociedades, em suas diferentes modalidades de linguagem e de revelação (RICOEUR, 2007).

Max Weber (1905/2006) e Émile Durkheim (1912/2012), assim como outros continuadores e colaboradores (em especial, Marcel Mauss, sobrinho e “herdeiro” de Durkheim, e Mircea Eliade), puderam nos primeiros anos do século xx tramar leituras das organizações institucionais religiosas e de diferentes modalidades de experiência religiosa (em indivíduos e grupos), mostrando que a coisa religiosa aparecia já em sociedades aparentemente de organização simples, como também em espaços sociais altamente complexos

e estratificados, misturando-se à economia, à política e a todo tipo de racionalidade operante no cimento social. Nas conexões com as primeiras décadas de desenvolvimento do movimento psicanalítico, e particularmente com a obra freudiana, o interesse em estudar o campo do religioso andou de par com a hipótese da continuidade de um sentimento religioso na vida social e nos confins da vida psíquica singular, na constituição dos mais variados tecidos culturais e das interdições que fundam a civilização (GUMPPER; RAUSKY, 2013).

Durkheim, na introdução do clássico *As formas elementares da vida religiosa*, faz uma proposição basal para o campo dos estudos dos fatos religiosos: “Não há, portanto, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, de maneiras diferentes, a condições determinadas da existência humana” (DURKHEIM, 1912/2007, p. 39, tradução livre). Isso implica numa subversão científica bastante audaz, e semelhante à afirmação de Freud da mesma época, que aparece em *Totem e Tabu* (1913/2010), de que os homens que eram chamados (na época) de selvagens ou primitivos¹ tinham o mesmo substrato psíquico dos homens modernos, variando apenas a complexidade da organização social e de mundo em que estavam inseridos, visto que, conforme o terceiro ensaio dessa obra, a suposta gradação evolutiva entre as visões de mundo animista (ou mitológica), religiosa e científica não pode negar que os substratos mitológicos permanecem vivos e são essenciais para a construção dos outros andaimes da razão e da vida psicológica afetiva.

Diante disso, como Freud insistiria em obras como *O futuro de uma ilusão* (1927/2011) e *Mal-estar na civilização* (1930/2015), sofreremos de um desamparo constitutivo que nos habita e nos move, porém e malgrado todas as nossas construções ideológicas, invenções tecnológicas e transformações sociais, há um mal-estar residual gravado no caldo cultural comum e nos confins da vida psíquica, nos lembrando que morte, destino e natureza não são, e provavelmente jamais serão, controláveis e previsíveis. Desejamos aqui salientar, então, que as conexões entre ciências humanas e sociais e a psicanálise são

1 Apenas com Claude Lévi-Strauss passa-se a distinguir as sociedades ocidentais complexas das sociedades tradicionais, marcadas pelas famílias estendidas e pela pouca segmentarização, especialização e divisão das funções sociais. Nota-se, portanto, que o vocabulário e mesmo uma *épistémè* evolucionista não deixaram que Freud se levasse pela compreensão racista de que os humanos e as sociedades não baseadas num modelo europeu-ocidental eram inferiores. Cabe ainda salientar que ir de encontro ao racismo epistemológico moderno embasava o desejo universalista que Freud nutriu para a sua psicanálise: a ciência que ele inventara deveria ser aplicável a homens de todos os povos e universos culturais, de qualquer tempo, uma vez que a malha da estruturação da cultura se daria pela interdição do incesto e pela inscrição do Complexo de Édipo. Sobre isso, podemos, então, falar de um projeto de antropologia freudiana.

bastante fecundas, ampliando as problemáticas sobre as quais se debruça cada um desses campos.

No caso dos estudos seminais dessas disciplinas, podemos citar a questão do totemismo, que perpassa tanto as interrogações freudianas como as de Durkheim e de toda uma série de outros estudiosos no tema, chegando até mesmo a Lévi-Strauss (1962/2002). É ainda possível encontrar paralelos e intersecções em inúmeros trabalhos, seja nas leituras psicanalíticas de fenômenos grupais de coletivos, nas releituras históricas, entre outros. Uma certa constância, por assim dizer, é o da temática do religioso, da religiosidade e da religião em sua expressão grupal e institucional. Se nos primeiros anos da psicanálise tínhamos um Freud um tanto acanhado em falar desse campo da experiência humana, vemos a partir de 1907 pipocarem estudos e comentários que mostram a importância que o pai da psicanálise dava à reflexão sobre a presença da *coisa* religiosa nos substratos da vida psíquica e cultural. Podemos citar o paralelo entre neurose obsessiva e práticas religiosas (FREUD, 1907)², o paralelo entre os homens “primitivos” e sua organização social ligada ao totemismo (FREUD, 1913/2010), a constituição do ideal de eu na massa artificial da igreja (FREUD, 1921) e, especialmente, os trabalhos onde Freud enfatiza a importância de destrinchar os fenômenos religiosos para entender a cultura, a sociedade e a formação do eu, entre instâncias como o supereu e a transmissão de conteúdos psíquicos entre gerações, em famílias e em povos (FREUD, 1923/1939).

Evidencia-se, ao seguirmos o desenvolvimento histórico da psicanálise e das ciências humanas e sociais, que as perspectivas de compreensão dos fatos religiosos são bastante diferentes. Nas atuais antropologia e sociologia, particularmente no que diz respeito ao complexo campo do religioso, há um imperativo de definir de antemão a natureza do objeto estudado, pois nisso estão implicadas as condições críticas de aproximação científica de um objeto (AZRIA, 2010). No caso da pesquisa relativa aos fenômenos religiosos, supõe-se estudar o funcionamento dos mesmos seja na realidade institucional (o que é uma igreja ou religião organizada qualquer, quais são seus dispositivos de mediação para com o sagrado, sua hierarquia na transmissão de escritos ou de uma revelação), na sua realidade simbólica (como e quais símbolos são manipulados, seja em rituais ou de forma espontânea), ou ainda em outros aspectos, como a realidade econômica, material, suas adaptações culturais e assim por diante. Na psicanálise, somos muito mais dependentes de um certo

2 “A religião é a neurose obsessiva da humanidade” foi um aforismo freudiano que fez fortuna e que aparece, pela primeira vez, no pequeno ensaio de 1907.

campo de discursividade e de fluência semântica que nos remete a autores e correntes cujos rastros conceituais definem nossa apropriação dos fenômenos estudados; no caso, fenômenos clínicos ou da vida psíquica apreendidos em dispositivos individuais (de intersubjetividade dual) ou grupais, mas também pelos nossos dispositivos de análise de produções sociais, políticas e culturais.

Uma coisa deve ficar clara, e isso é de extrema importância para lidarmos com fatos religiosos e sua pregnância psíquica: dependemos de conceitos e de linhagens de pesquisa que aparecem na forma como desvelamos e pensamos os fenômenos. Por isso, ao pensarmos sobre religião através da racionalidade psicanalítica, nos deparamos com certas hipóteses, dados epistemológicos e questões éticas. Como exemplo, temos sempre nos deparado com a aposta/descoberta/hipótese freudiana de que toda crença religiosa é em si uma ilusão (JULIEN, 2008). Nessa mesma esteira, se Freud (1927) inicialmente previa o desaparecimento da importância da religião em detrimento das ciências (ou da racionalidade científica, que seria mais apta a nos dar uma visão de mundo mais coerente), o mesmo Freud, pouco tempo depois (FREUD, 1930), assumia que esse mal-estar residual, o sentimento inconsciente de culpabilidade engendrado pela civilização, se manifesta como algo para o qual as religiões dão sentido. Malgrado suas convicções irreligiosas constantes, Freud (e os psicanalistas que o seguiram) não puderam deixar de reconhecer que a dita ilusão religiosa se costura ao redor de uma função protetora do real do desamparo infantil humano (BENSLAMA, 2002).

Logo, essas conexões entre os princípios epistêmicos psicanalíticos e da sociologia e antropologia se decalcam naquilo que Lacan, em um de seus primeiros trabalhos (LACAN, 1938), já apontava quanto ao estado da civilização: há um declínio da função paterna, um pai real humilhado e incapaz de fazer valer e instaurar uma função simbólica e paterna operante. Tal flutuação da função simbólica se constatava tanto na clínica como na evolução da família, dos costumes e em todos os fenômenos que Durkheim (grande influência para o jovem Lacan) chamava de anomia³. É nesse percalço que os sociólogos atuais insistem na tese de que as identidades religiosas herdadas perderam sua força no contemporâneo, enquanto os fenômenos religiosos mais locais,

3 É importante salientar que Lacan segue a tese da decadência da imago paterna de Durkheim entre 1938 e 1951, fazendo a guinada em direção ao estruturalismo a partir do encontro com os trabalhos de Saussure, Benveniste e Lévi-Strauss e, com isso, abandonando a tese da decadência da imago e da função paterna. Não deixa de ser sintomático que tantos psicanalistas ainda defendam isso em pleno século XXI, mostrando que o patriarcalismo, conjugado ao racismo e ao falocentrismo, se reproduz como fóssil em nossas ferramentas epistemológicas, mais do que apenas em nossas ontologias e visões de mundo. Sobre isso, indicamos um de nossos trabalhos, *Fósseis do campo psi: sobre conversão de orientação sexual e de gênero* (BINKOWSKI, 2019).

emocionais (sensoriais também) e privatistas (no sentido de dar relevo, e mesmo uma centralidade, à experiência privada) ganham cada vez mais força de penetração, tanto em países desenvolvidos quanto em locais de grande cisão social e de insegurança populacional (HERVIEU-LÉGER, 1999).

Particularmente na clínica e no campo do trabalho de atenção psicossocial, deparamo-nos com essas novas faces dos fenômenos religiosos e poderíamos, então, citar inúmeras de suas configurações. Dentre as principais, nos países do Norte (LENOIR, 2003), cabe salientar o ressurgimento dos animismos, o espraiamento de práticas, técnicas e ideologias filosóficas baseadas nas religiões orientais (especialmente do budismo e hinduísmo), o ressurgimento das práticas ortodoxas entre comunidades judaicas ou católicas romanas (com o fenômeno das reconversões entre jovens, que reencontram as religiões da família, que muitas vezes haviam sido ignoradas ou diminuídas pela geração anterior), o do fundamentalismo (islâmico, como é o caso entre migrantes de primeira, segunda ou terceira geração na Europa).

O Brasil, por sua vez, apresenta-se como um território muito fértil para transformações, que, por sua vez, parecem frequentemente acompanhadas de registros teológicos bastante específicos que salientam pertencimentos de classe social e apagamentos e conflitos referentes às relações étnico-raciais. Por isso, se o kardecismo se espalha de maneira inédita no Brasil, notadamente entre a população branca e de classe média e alta, ele é mobilizado por uma inscrição caritativa na sociedade, marcada por ideais de conformismo em relação às estruturas sociais (PRANDI, 2012).

Já em relação à expansão pentecostal e neopentecostal, encontramos abordagens teológicas que se nutrem aqui de algo que também aparece nas versões estadunidenses ou africanas: o pentecostalismo recupera uma experiência extática (mística) no corpo e oferece ligação comunitária conforme justifica o desejo de transformar e de melhorar a própria vida e, assim, o mundo. No entanto, em seus limites, temos fenômenos como os da Teologia da Prosperidade e o da Teologia do Domínio. Na primeira, é a prosperidade do indivíduo, com o enriquecimento físico e o bem-estar físico e emocional que serve de índice legitimador da experiência de conversão e de pertencimento. Já na segunda, a Teologia do Domínio, o que se justifica é a dominação desse mundo, outrora considerado como profano, de modo a prepará-lo para a segunda vinda de Cristo. Por isso, os grupos neopentecostais se legitimam pela tomada desse mundo dos homens, das instâncias da cultura e da política, de modo a tornar o mundo *verdadeiramente* cristão.

Ora, o que a psicanálise nos aponta é que o *verdadeiramente*, ou seja, quando nos munimos da verdade enquanto signo justificador de nossos atos, aponta-se algo que implica o fundamento violento da sociedade. Na hipótese

freudiana do assassinato do pai da horda primitiva (1913/2010), a violência serve de fundamento inaugural para o pacto civilizatório. Mas o que se dá quando o dito retorno da religião visa dar mais relevo à coisa religiosa exatamente em culturas que sonharam se livrar dela pela laicização e pela secularização? Com que faces a violência se apresenta?

O ÓDIO ENTRE A RELIGIÃO E O ESTADO: ASPECTOS PASSIONAIS DE UM CASAMENTO ARRANJADO

Sonhou-se com um mundo sem religião. Foi um sonho esboçado no Renascimento, esquematizado pelo Iluminismo e transformado em projeto no século XIX. Como projeto, atravessou sistemas de pensamento, ideologias políticas e modalidades de subjetivação ao longo de todo o século XX. Mais exatamente, foi um sonho com expectativas, expectativas partilhadas por alguns e impostas a outros, na medida em que tal sonho tão nutrido de varrer a religião de nossa *polis* e de nossas racionalidades políticas e jurídicas contava com processos paralelos de laicização e de secularização, ao mesmo tempo que se arvorava enquanto gesto colonizador humanitário, como veremos mais adiante. No mundo colonial, tal ensejo passava por desarticular as formas convencionais de organização do *socius* através das famílias estendidas e de estruturas parentais atravessadas pela pertença mágico-religiosa.

A própria psicanálise, mais exatamente seu fundador, Freud, chegou a comungar desse sonho, apostando que a vida da coletividade não mais necessitava das ditas representações religiosas a fim de sustentar algum tipo de coesão (FREUD, 1927/2011). Com efeito, a religião teria sido necessária para nos amparar e confortar diante das adversidades da natureza, dos infortúnios do destino e da própria destruição das nossas vidas que a passagem do tempo impõe. No entanto, havia uma aposta da modernidade de que a ciência e a razão poderiam tornar as religiões peças de museu encontradas *in loco* seja nas sociedades tradicionais ou, na pior das hipóteses, em parcelas da vida privada, em composições quase estéticas às quais os homens modernos poderiam se dedicar em seu tempo livre, sem que isso fosse mediador central de sua sociabilidade ou que definisse os rumos que um cidadão escolhe para o futuro em comum. Ou seja, a religião seria algo estritamente pessoal, servindo ao bem-estar do indivíduo e sem maiores conotações grupais, culturais ou coletivas. Usaríamos da religião como um produto adquirido num supermercado, como reitera a analogia frequentemente aventada pelos estudiosos do campo.

Ledo engano. A suposta perda da relevância das instituições religiosas no campo político foi marcada por iniciativas *radicais* de separação entre Estado e religião. No suposto vanguardismo dos Estados Unidos do Brasil, já em 1890, logo após o golpe militar que decreta nossa República Velha, houve

uma definição bastante estrita de Estado laico, antes mesmo, por exemplo, da França, terra do positivista Augusto Comte, tão influente por nossas bandas e para os nossos republicanos, na qual o Estado se separa formalmente da religião apenas em 1905.

Ora, é evidente que ao escrevermos sobre religião, cultura e sociedade num período em que pensar o futuro encalha numa crise partilhada pela humanidade, temos por missão encarar quais os efeitos subjetivos e, por isso, clínicos, da renovação da presença da religião no Estado, na sociedade e na cultura que temos acompanhado de forma tão radical no Brasil nos últimos anos. Não somos exatamente um caso à parte, visto que em todo o Ocidente a religião compõe a cena pública da política e a cena moral que confecciona as jurisprudências e a organização das instituições sociais. No entanto, somos um caso muito radical de conversão massiva de uma população.

Na verdade, trata-se de uma conversão num espaço muito curto de tempo e num período de anomização das relações sociais, uma vez que houve uma grande inversão entre o mundo rural e o mundo urbano no Brasil, além da transformação das paisagens urbanas, algo que acompanha intimamente a mobilização das igrejas ditas cristãs evangélicas e a alçada que as modalidades de subjetivação ligadas às correntes pentecostais e neopentecostais foram alcançando no Brasil. Vejamos, é necessário olharmos para um futuro que se anuncia no país do futuro: dentro de pouco mais de uma década seremos uma nação majoritariamente evangélica (SPYER, 2020).

Contudo, não é nossa pretensão aqui descrever essa imagem de futuro, por mais distópica que ela possa ser. O que intentamos propor, modestamente, é que nós, psicanalistas e pesquisadores que justamente defendem uma certa humanidade, uma certa democracia e uma pretensa noção de liberdade associativa (o que vai da associação livre à livre associação entre humanos, grupos e ideias), devemos escutar essa transformação da realidade social brasileira, e a consequente transformação de nossa sociedade em uma sociedade com um *ethos* evangélico no mínimo influente, como uma modalidade de subjetivação que, mesmo que nos traga arrepios, deva ser considerada como legítima, uma vez que trata dos anseios de parte relevante de nossa sociedade. Não podemos recusar algo assim, visto que a recusa é um mecanismo de defesa com consequências bastante nefastas.

Aqui vale relembrar de pesquisas ainda de 2018, pouco depois do movimento *Ele Não*, que apontaram que essa mobilização de caráter quase orgânico, arquitetada em parte por movimentos feministas, foi o momento de basculamento, de tomada de decisão, de grande parte das eleitoras do então candidato Jair Bolsonaro. Essas eleitoras, um número expressivo de mulheres negras e pobres, considerou que esse movimento foi o que as fez decidir por

um candidato que mostrava repetidamente posições racistas e preconceituosas contra mulheres e minorias. Muitos colegas se perguntavam como isso seria possível, que política de morte e de autodestruição estaria ali em jogo? Como é possível que sujeitos defendam discursos de ódio contra eles mesmos? Na época, muitos já se muniam do famoso conceito de *necropolítica* (MBEMBE, 2016).

As eleições gerais de 2018 serviram para decretar aqui na *Terra brasilis* o protagonismo político de discursos que se ancoravam na religião, uma religiosidade cristã e principalmente evangélica. Em sua extensão, víamos o re-hasteamento de bandeiras bem conhecidas, que andavam um tanto gastas: família (nuclear) e moralidade. Detectou-se ali uma forte oposição ao chamado politicamente correto e a tudo que portava como signo uma liberalidade dos costumes e a possibilidade de multiplicidade identitária, de gênero, racial, existencial. Vimos de perto, em versão tupiniquim, as configurações dos chamados discursos de ódio, algo cujo surgimento vínhamos acompanhando para além de nossas fronteiras. Contudo, parecia já à época acurado apontar a proximidade entre esses discursos ditos de ódio (ROSA; COSTA; PRUDENTE, 2018) seja pelas posições de seus atores políticos, pelas ferramentas digitais empregadas e pelas mobilizações de massa carregadas de signos bem distintos: insígnias militares, recurso à inflação patriótica, retórica bélica, apologia de violência contra as minorias e sustentação de uma religiosidade tradicional.

Ainda que da boca pra fora, a tríade pátria-família-religião funcionava de modo a congregar diferentes movimentos e, especialmente, uma certa visão não exatamente de mundo, mas um olhar de ódio, ódio à permissividade do Estado. Este seria acusado, na Europa, de ser a favor dos imigrantes e de trabalhar em prol da destruição da família tradicional, contra os interesses de seu povo originário, enquanto aqui no Brasil o Estado sustentaria, segundo alguns ideólogos da direita, um suposto marxismo cultural, que visa destruir a cristandade, uma das marcas identitárias do povo brasileiro.

Atuando por anos como pesquisador, docente e profissional do campo psicossocial na França, atravessamos os anos de movimentos, como *Famille pour tous* (movimento que constituiu uma organização ofensiva contra as supostas transformações na natureza da concepção de família engendradas pelo casamento homoafetivo e pela conseqüente possibilidade de adoção), pelo aumento fulgurante da extrema-direita e também pelos atentados terroristas perpetrados por jovens identitariamente conectados a certas vertentes radicais do islamismo (BINKOWSKI; ROSA, 2019). Tais fenômenos, que são culturais, políticos, estéticos, sociológicos, etc., também se constituíam como fenômenos clínicos, perpassando tanto a subjetividade de pacientes e famílias diretamente afetadas como a subjetividade que compunha a racionalidade e o apanágio ético-jurídico de serviços públicos, da saúde mental à educação,

da assistência social à justiça. Um afeto se ressaltava nessa extensa tecelagem subjetiva: o ódio. Ódio contra o Estado, seus atores, seus políticos e instituições, ódio que surgia desses atores do Estado, de seus profissionais, contra algumas dessas configurações subjetivas que iam tomando as populações.

O ódio é um fato clínico fundamental, um afeto cuja confissão já testemunhava de seus efeitos desde o caso de uma das pacientes descritas por Breuer e Freud em *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). O ódio atravessa a constituição do edifício teórico psicanalítico, compondo parte de teorizações sobre quadros clínicos elementares, como os da neurose obsessiva, do luto, do ciúme patológico, da paranoia, como também faz parte das teorizações sobre o social e a cultura, do pai da horda primitiva à pulsão de saber. Cabe, entretanto, sinalizar que parece haver uma relação prevalente entre agressividade e a ordem do imaginário (apontamos aqui a importância da agressividade para a imagem unificada do corpo, como sustentou Lacan, 1948/1966) e a relação entre ódio e a ordem do simbólico, uma vez que os fenômenos do ódio sofrem do decalque da Lei e da filiação.

Aqui retornamos à nossa realidade, à materialidade de um mundo em que os movimentos religiosos tomam de assalto setores amplos de nossa sociedade, da música (com a música gospel) às discussões da política e as pautas de costumes e da educação. Uma Damares Alves não aparece do nada, não há criação *ex nihilo*, como bem insistiram Parmênides, Heidegger ou Lacan. O suposto divórcio entre religião e Estado que anunciava um futuro de racionalidade e organização social, um futuro em que toda a referência mágico-religiosa se restringiria ao particular e ao privado de uma vida, ruiu precisamente porque nossa racionalidade, nossos campos de reflexão ética, de jurisprudência, de legislação, de inscrição do fazer educativo numa sociedade foram sempre fundamentalmente carregados de defesa e manutenção de um tipo de cristianismo.

Fermenta-se, portanto, um cristianismo afeito a guardar uma organização do *socius* sustentada pelo patriarcalismo, pelo racismo, elitismo, universalismo e, principalmente, naturalizador do desamparo de camadas inteiras das populações. Aqui alguns poderiam falar de neoliberalismo, outros de capitalismo avançado, porém vamos nos referir a algo clínico: trata-se de uma delimitação dos recursos simbólico-imaginários disponíveis para que os sujeitos desejem e que, portanto, reduz o escopo de criatividade dos sintomas, os quais passam a se alternar entre composições de masoquismo moral e saídas efêmeras e repetitivas de gozo.

Com isso, retomamos os movimentos de ódio, seja da sociedade contra o Estado, seja do Estado contra a população, mas, especialmente, entre psicanalistas, o que se decanta é a pergunta: o que recusamos ao esvaziarmos a

pertinência subjetiva de certos fenômenos, aos quais apontamos o dedo e nos tranquilizamos: “são fenômenos de massa, de intolerância contra a alteridade”? Na verdade, não houve propriamente divórcio entre religião e Estado, e sim um casamento arranjado, com certos arranjos passionais, e temos de entender a nossa parte neles. Afinal, o ódio que vemos parece compor um trânsito entre os diferentes mundos que fazem parte de nosso espaço dito comum, ou seja, ódio é questão de trânsito.

Se tomarmos a coisa religiosa enquanto objeto *êxtimo*, proposta deste artigo, podemos operar alguma subversão do tema? Talvez a resposta esteja em tomar o trânsito de um objeto *êxtimo* entre psiquismo, cultura, sociedade e política como um vetor que aponte certos caminhos de intervenção.

TOMANDO O ESTRANHO COMO ÍNDICE DO DESEJO

A *extimidade* da coisa religiosa aponta inegavelmente para certos recalques fundantes de todo processo sociocultural. Como apontava Lacan (2005), a religião, e aqui ele se refere diretamente ao cristianismo, possui recursos inimagináveis para a ciência e para o campo da razão em sua missão de estancar o real, em sua tentativa de anular as fendas que adoecem o homem. A religião, assim, é uma máquina de produção de sentido, ou seja, ela produz conjuntos de imagens articulados pelos significantes que transitam pelo simbólico. Lacan chegou a dizer que a religião triunfaria e que ela sobreviveria, seja à psicanálise, seja a nossos outros dispositivos de encarar o real. Isso se dava por sua capacidade de apaziguar os corações, como sugerira poética e clinicamente o psicanalista francês.

Como afirmamos, houve um forte movimento de recalque da própria coisa religiosa, numa esperança da modernidade de estancar as brechas da subjetividade que fazem com que a religião funcione. Dito isso, o homem moderno não contava com uma volta da religiosidade de forma sintomática, dos movimentos da contracultura às novas e mais agressivas faces dos monoteísmos, como nos fundamentalismos. Do projeto moderno de aprisionar a religião enquanto um ente quase mercadológico restrito a ser consumido na vida privada, participava também uma tentativa de domesticar o próprio desamparo que nos constitui, tornando-o um motor da inflação narcísica preconizada nos processos do capitalismo e, mais atualmente, do neoliberalismo.

Um dos efeitos disso, tentamos apontar, se dá pela intensificação da presença da religião no espaço social e na cultura, funcionando pela via da restauração de uma subjetividade normatizada e normatizante, através da qual o discurso religioso mobiliza afetos de ódio no seu trato com a alteridade. Tal formatação faz com que os monoteísmos operem com o oferecimento de uma fantasia narcísica de restauração e de completude. Assim, restauram-se

imagens infladas como aquelas que costumamos ver veiculadas por certas modalidades do discurso religioso: líder messiânico (munido de certeza), fiel convertido e livre de todo mal (e de qualquer dúvida), imagens de um mundo sem diferença (e livre dos “anormais”). Consequentemente, o que identificamos aqui é que essa modalidade de recrutamento da coisa religiosa também passa pela anulação do estranho, daquilo que na cadeia simbólica, mesmo que vinda de fora, incomoda por tocar no cerne da subjetividade.

A psicanálise conta com uma dificuldade histórica em lidar com a coisa religiosa. Para além dos próprios conflitos inerentes aos psicanalistas, particularmente aqueles que produziram teoria e forjaram escolas e grupos, há uma rivalidade consequente entre esses processos simbólicos, uma vez que, como já dizia Freud em carta ao pastor Oskar Pfister (FREUD, 1966), o religioso opera com a transferência com muito mais poder, atualizando nela até mesmo a figura de Deus. Como escrevemos acima, com Lacan, a religião retira seu poder do tratamento que dá ao recalque, daquilo que oferece ao encobrir a falta que está no cerne da subjetividade. No entanto, a ética da psicanálise nos orienta a escutar as tramas do sujeito pelos desfiladeiros do desejo, naquilo que falta e que aparece enquanto seu constituinte, como desejo. A religião toma para si o trabalho de anular a perda do objeto, melhor, de maquiagem sua perda, enquanto a psicanálise trata das bordas que fazem fronteira com o real da perda. Portanto, a grande oposição entre as duas se dá naquilo que tentam produzir com o desamparo fundamental.

Os sintomas sociais que hoje se espraiam e que organizam nossos sistemas de trocas se arquetam flagrantemente em processos singulares e coletivos de desamparo. Como sustenta Wendy Brown (2019), o movimento de fragmentação e as próprias ruínas postas em relevo pelo neoliberalismo se alimentam de nosso esforço em negar o desamparo fundamental e, precisamente, pela instalação de uma fantasia de recomposição social, o que se dá no retorno de religiosidades com traços fundamentalistas. Como sugere Lionço (2017), o fundamentalismo religioso que se expressa nas forças políticas conservadoras e extremistas se utiliza de polarizações (nós *versus* eles, bons *versus* maus etc.) de modo a fomentar um pânico moral que criminaliza movimentos sociais, que incita ódio a feministas ou militantes de causas LGBTQI+.

Como psicanalistas, nos cabe encarar a coisa religiosa em suas diferentes modalidades e efeitos. Evidencia-se a necessidade de entender como a discursividade religiosa aparece politicamente, como são produzidas maquinarias subjetivas de redução de singularidades e de ampliação de mecanismos de ódio e de indiferença. Entretanto, precisamos ir um pouco além, e é o que viemos sugerindo ao trabalhar com a *coisa religiosa* enquanto um objeto *êxtimo*, algo que aponta de forma tão impressionante para nossos processos desejan-

e para a irrupção do real em relação ao social, à cultura, à política e, muito especificamente, na singularidade do sujeito. Nisso, há um sinal de estranho que aponta para o desejo e que aparece de forma privilegiada nas práticas, nas tradições e nas atualizações religiosas. Algo que opera com tanta força, por tanto tempo, capaz de imensa maleabilidade, deve guardar índices importantes para nossa compreensão do que é o desejo.

REFERÊNCIAS

- ALLOUCH, J. *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*. Paris: Epel, 2007.
- AZRIA, R. *Avant-Propos*. In: Dictionnaire des faits religieux. Paris: PUF, pp. 7-12, 2010.
- BAUBEROT, J. *Laïcité/Laïcisation*. In: Dictionnaire des faits religieux. Paris: PUF, pp. 620-627, 2010.
- BENSLAMA, F. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris: Flammarion, 2002.
- BINKOWSKI, G.I. *Je deviens une autre personne: conversion religieuse, psychopathologie et re-création biographique dans l'Évangélisme. Autour d'une psychopathologie du fait religieux*. 2015. Tese de Doutorado em psicologia. Université Paris 13. Sorbonne Paris Cité, Villetaneuse, 2015.
- _____. *Fósséis do campo psi: sobre conversão de orientação sexual e de gênero*. Revista Scielo. Psicologia: Ciência e Profissão. v. 39. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1982-3703003228542>>. Acesso em: 15 de junho de 2021.
- _____; ROSA, M. D. *Édipo Terrorista, Édipo Traficante: radicalismo religioso na adolescência frente à violência no laço social*. Revista da Associação Psicanalítica de Curitiba. n. 35. pp. 53-72, 2019.
- BREUER, J.; FREUD, S. *Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. In: Obras Completas. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.
- DURKHEIM, E. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: CNRS Editions, 1912/2007.
- FREUD, S. *Actes obsédants et exercices religieux (1907)*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t2_actes_obsedants/Actes_obsedants.pdf>. Acesso em: 16 de junho de 2021.
- _____. *Totem et Tabou*. Paris: Points, 1913/2010.
- _____. *O infamiliar*. São Paulo: Autêntica, 1919/2019.
- _____. *Psychologie de masse et analyse du moi (1921)*. In: Écrits philosophiques et littéraires. Paris: Seuil, 2015.
- _____. *Le moi et le ça (1923)*. In: Écrits philosophiques et littéraires. Paris: Seuil, 2015.
- _____. *L'avenir d'une illusion*. Paris: Points, 1927/2011.
- _____. *Le malaise dans la civilisation (1930)*. In: Écrits philosophiques et littéraires. Paris: Seuil, 2015.

- _____. *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939). In: Écrits philosophiques et littéraires. Paris: Seuil, 2015.
- _____. *Correspondance avec le pasteur Pfister* (1909-1939). Paris: Gallimard, 1966.
- GUMPPER, S.; RAUSKY, F. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Montrouge: Bayard, 2013.
- HERVIEU-LEGER, D. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- HIRT, J. M. *La psychanalyse, entre athéisme freudien et écoute de l'événement intérieur du sujet*. In: BENJELLOUN, N. *Le sacré, cet obscur objet du désir?* Paris: Albin Michel, pp. 81-116, 2009.
- JULIEN, P. *La psychanalyse et le religieux: Freud, Jung, Lacan*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- LACAN, J. *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938). In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, pp. 23-84, 2001.
- _____. *L'agressivité en psychanalyse* (1948). In: *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 101-124, 1966.
- _____. *O Seminário Livro VII. A ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- _____. *Le triomphe de la religion. Précédé de Discours aux catholiques*. Paris: Seuil, 2005.
- LENOIR, F. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris: Plon, 2003.
- LIONÇO, T. *Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil*. *Psicologia: Ciência e Profissão*. v. 37. pp. 208-223, 2017.
- LEVI-STRAUSS, C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962/2002.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. *Artes & Ensaios*. n. 32. pp. 123-151. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em: 15 de junho de 2021.
- PRANDI, R. *Os mortos e os vivos. Uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- RICOEUR, P. *L'expérience religieuse*. In: *Anthologie*. Paris: Points, pp. 201-207, 2007.
- ROSA, M.D.; COSTA, A.M.M.; PRUDENTE, S. (org) *As escritas do ódio. Psicanálise e Política*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.
- SPYER, J. *Povo de Deus. Quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração, 2020.
- WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1905/2006.