



UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FAMÍLIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

JOSÉ FELIPE RODRIGUEZ DE SÁ

O MITO FAMILIAR DA IGREJA
UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

SALVADOR
2018

JOSÉ FELIPE RODRIGUEZ DE SÁ

**O MITO FAMILIAR DA IGREJA
UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador (PPGFSC-UCSAL), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Elaine Pedreira
Rabinovich

SALVADOR
2018

Ficha catalográfica. UCSal. Sistema de Bibliotecas

S111

Sá, José Felipe Rodriguez de
O mito familiar da Igreja Universal do Reino de Deus/José Felipe
Rodriguez de Sá. – Salvador, 2018.
75 f.

Dissertação(Mestrado)-UniversidadeCatólicadoSalvador.
Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação. Mestrado em Família
na SociedadeContemporânea.

Orientadora:Profa.Dra.ElainePedreiraRabinovich

1.IgrejaUniversaldoReinodeDeus2.Mitofamiliar
3.Sociologiadareligião4.TeoriaJunguiana5.NeopentecostalismoI.Universida
de Católica do Salvador. Superintendência de Pesquisa e Pós-Graduação II.
Rabinovich, Elaine Pedreira –Orientadora
III. Título.

CDU 316.356.2:249

TERMO DE APROVAÇÃO

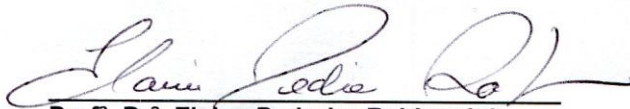
José Felipe Rodriguez de Sá

“O MITO FAMILIAR DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS”

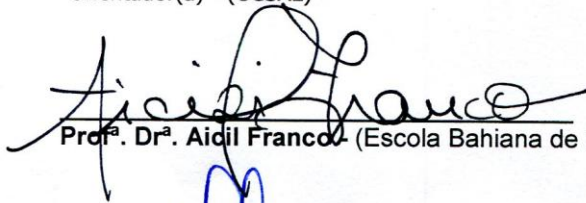
Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador.

Salvador, 23 de fevereiro de 2018.

Banca Examinadora:



Prof^a. Dr^a. Elaine Pedreira Rabinovich
Orientador(a) - (UCSAL)



Prof^a. Dr^a. Aicil Franco (Escola Bahiana de Medicina e Saúde Pública)



Prof^a. Dr^a. Deysé Luciano de Jesus Santos - (UNIME)



Prof^a. Dr^a. Livia Alessandra Fialho da Costa - (UCSAL)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de dedicar esse trabalho à Ana Luiza (Neville) Carvalho. Ela, que acompanhou entre idas e vindas esses dois anos muito intensos. Buda sabia como as palavras falham para dizer as coisas mais importantes. Prefiro a certeza silenciosa do sentimento que tenho por você.

Agradeço – e muito – à minha orientadora. Entre o incentivo constante e alguns puxões de orelha estratégicos, ela guiou da minha criatividade altamente desfocada para a conclusão desse projeto.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Pensamento Analítico e Família (GEPPAF). Camila, Lúcia, Michele, Bianca, Vinícius e o outro Zé: cada um(a), à sua maneira, me ensinou algo.

Por fim, agradecimentos ao apoio institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) para a realização dessa dissertação por meio da Bolsa de Mestrado N° BOL0428/2016.

DE SÁ, José Felipe Rodriguez. **O mito familiar na Igreja Universal do Reino de Deus**. 2018. 75f. Dissertação (Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea) - Universidade Católica do Salvador - UCSAL, Salvador, 2018.

RESUMO

A segunda década do terceiro milênio chega ao fim e, com ela, um cenário político conservador. No Brasil, o poder da bancada BBB (Bala, Boi e Bíblia) no Congresso e a popularidade do presidenciável Jair Bolsonaro atestam isso. Esse cenário é resultado, em parte, da crescente influência das igrejas pentecostais e neopentecostais na arena política, havendo, em geral, uma convergência entre as posições ideológicas dos evangélicos e seus valores familiares. Para compreender esse fenômeno, fez-se um estudo de caso do mito familiar de uma denominação neopentecostal em particular: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o maior fenômeno religioso do Brasil dos últimos 30 anos, tomando-se como objeto de estudo a literatura produzida sobre e por seu líder e por membros de sua família. Os marcos teóricos do estudo foram: o pensamento do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung, criador da psicologia analítica e a sociologia do neopentecostalismo brasileiro. A mitologia familiar IURDiana foi compreendida principalmente a partir do estudo sobre o mito familiar IURDiano, dividida em: o mito do herói, o mito do Eterno Feminino e o mito familiar propriamente dito, um construto teórico ainda pouco explorado na comunidade Junguiana. Outros intérpretes do mito também foram incluídos: Simone de Beauvoir, Joseph Campbell, Mircea Eliade e James Hillman. Apresentou-se um breve histórico sobre as três ondas do pentecostalismo no país e da trajetória da IURD, desde a sua fundação à inauguração do Templo de Salomão. A análise centrou-se nos perfis do homem, da mulher e da família de Deus idealizados por Edir Macedo. Foram apontadas como características da teologia IURDiana: a submissão da mulher, o domínio da razão sobre emoção, o fomento à prosperidade material e a luta constante contra outros credos, havendo evidências de que o mito familiar da Igreja Universal seja uma adaptação pós-moderna da “família tradicional” brasileira. Esta seria uma família patriarcal, cuja configuração coloca o mito pessoal do pai como o mito central da família. Esse modelo de família tradicional ajudaria as fiéis da IURD a recuperarem a unidade familiar e serem valorizadas frente a situações de exclusão econômica e social. As posturas contraditórias dos pastores, obreiros e até do próprio Bispo perante o seu mito familiar também foram discutidas.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus. Mito familiar. Sociologia da religião. Teoria Junguiana. Neopentecostalismo.

DE SÁ, José Felipe Rodriguez. **The family myth in the Universal Church of the Kingdom of God**. 2018. 75f. Dissertation (Master in Family in Contemporary Society) - Catholic University of Salvador - UCSAL, Salvador, 2018.

ABSTRACT

The second decade of the third millennium is brought to an end, and with it comes a conservative bent in the political scenario. In Brazil, the power of the BOB (Bullet, Ox, and Bible) parliamentary bench and presidential Jair Bolsonaro's popularity attests that. This scenario is in part the result of the growing influence of Pentecostal and Neo-Pentecostal churches in the political arena, with a general convergence between the ideological positions of evangelicals and their family values. In order to understand this phenomenon, a case study was made of the family myth of a Neo-Pentecostal denomination in particular: the Universal Church of the Kingdom of God, the greatest religious phenomenon in Brazil in the last 30 years, taking as the object of study the literature about and by their leader, Edir Macedo, and members of his family. The theoretical frameworks of the study were: the ideas of Swiss psychiatrist Carl Gustav Jung, analytical psychology's founder and the sociology of Brazilian neopentecostalism. The IURDian mythology was mainly understood from the study on the IURDian family myth, divided into: the myth of the hero, the myth of the Eternal Feminine and the family myth properly said, a theoretical construct still unexplored in the Jungian community. Other interpreters of the myth were also included: Simone de Beauvoir, Joseph Campbell, Mircea Eliade and James Hillman. A brief history was given of the three waves of Pentecostalism in the country and the trajectory of the IURD, from its foundation to the inauguration of Solomon's Temple. The analysis focused on Edir Macedo's idealized profiles of the man, woman and family of God. Some characteristics of IURDian theology: the submission of women, reason over emotion, the promotion of wealth and the constant clash against other religions, with evidence that the family myth of the Universal Church is a postmodern adaptation of the "traditional" Brazilian family. It's a patriarchal family whose arrangement puts the personal myth of the father as the central myth of the family. This traditional family model helps IURD's female churchgoers to recover family unity and to be valued in the face of economic and social exclusion. The contradictory positions of pastors, laborers and even the Bishop himself in the face of their family myth were also discussed.

Keywords: Universal Church of the Kingdom of God. Family myth. Sociology of religion. Jungian theory. Neo-pentecostalism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DELINEAMENTO METODOLÓGICO	11
3	MARCO TEÓRICO.....	15
3.1	O PENSAMENTO MÍTICO EM C. G. JUNG	15
3.2.1	O Mito do herói.....	20
3.2.2	O mito do eterno feminino	22
3.2.3	O mito familiar	26
3.2	SOCIOLOGIA DO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO	32
3.2.1	As três ondas do pentecostalismo brasileiro	35
3.2.2	A Igreja Universal do Reino De Deus	37
4	A FAMÍLIA DE DEUS	44
4.1	O HOMEM DE DEUS	44
4.2	A MULHER DE DEUS	51
4.3	A FAMÍLIA DE DEUS.....	58
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64

1 INTRODUÇÃO

Segundo levantamento do Ibope, desde 2010, o conservadorismo dos brasileiros aumentou, independentemente da idade, sexo, escolaridade, renda e credo religioso. A pesquisa constatou que mais de metade são conservadores em questões polêmicas como casamento gay, redução da maioria penal e apoio à pena de morte. Quanto à legalização do aborto, quase 80% da população brasileira continua contra (BRETAS, 2016). Há, segundo Nunes (2015), certo consenso de que o brasileiro médio tende, no espectro político, à direita. E que é “inegável” que o nosso país é “entranhadamente patriarcal, racista, classista, homofóbico” e “apegado a autoridades tradicionais”.

Esse perfil neoconservador teve um claro impacto nas eleições de 2014: a população elegeu o Congresso Nacional mais conservador dos últimos cinquenta anos (DEUTSCHE WELLE, 2017). No ano seguinte, de acordo com Martins (2015), a “bancada BBB” – Boi, Bíblia e Bala – tomou conta do Congresso. Para os seus adversários políticos, a bancada ameaça os direitos humanos e das minorias. O primeiro “B” – a bancada rural – avança nas suas investidas contra os seus inimigos naturais, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). As grandes empresas de mineração, agronegócio, madeireiras, etc foram a força-motriz na aprovação da PEC 215, que proíbe a expansão de áreas indígenas previamente demarcadas e põe dificuldades no reconhecimento de novos territórios (DAHER, 2017; MARTINS, 2015). Ainda segundo Martins (2015), outros projetos em trâmite do BBB incluem a redução da maioria penal, a revogação do Estatuto do Desarmamento e a aprovação do Estatuto da Família. Esse último projeto limita o conceito de família à união estável de um homem e uma mulher; é uma estratégia para evitar os processos de ação por uniões homoafetivas.

O símbolo máximo dessa reviravolta política é a ascensão meteórica do deputado Jair Bolsonaro, ex-capitão do Exército. Bolsonaro tem se firmado no cenário político depois da falência do *realpolitik* dos partidos tradicionais. O seu chauvinismo é conhecido: declarações misóginas e racistas, os embates com a comunidade LGBT, a apologia da ditadura brasileira, a ojeriza aos direitos humanos. Ainda assim, Bolsonaro detém o segundo lugar nas intenções de voto dos brasileiros, atrás do ex-presidente Lula. Costa e Viapiana (2017) alertam para o risco que a democracia brasileira corre caso Bolsonaro seja eleito presidente. Até setores por tradição conservadores da imprensa brasileira, a exemplo da revista *Veja*, consideram o candidato como “a ameaça de 2018” (COSTA, 2017).

Parte do motivo por trás dessa guinada para o tradicionalismo é o avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil (DEUTSCHE WELLE, 2017). No censo de 2000, o pentecostalismo já era o segundo maior grupo religioso do país (MARIANO, 2004). O censo de 2010 confirmou o declínio numérico do catolicismo e o aumento dos fiéis pentecostais. A Igreja Católica perdeu 2,2 milhões de fiéis na última década; nem a Renovação Carismática freou a expansão evangélica. Já os evangélicos nesse período cresceram em número cinco vezes mais do que a população brasileira. É a marca da modernidade Ocidental na vida religiosa: a religiosidade *à la carte*, no qual o credo pessoal é cada vez mais uma questão de opção e não de tradição.

Mariano (2004) enumera alguns motivos para esse crescimento vertiginoso:

[...] as igrejas pentecostais souberam aproveitar e explorar eficientemente, em benefício próprio, os contextos socioeconômico, cultural, político e religioso do último quarto de século no Brasil. Nesse sentido, cabe destacar, em especial, a agudização das crises social e econômica, o aumento do desemprego, o recrudescimento da violência e da criminalidade, o enfraquecimento da Igreja Católica, a liberdade e o pluralismo religiosos, a abertura política e a redemocratização do Brasil, a rápida difusão dos meios de comunicação de massa (MARIANO, 2004, p. 122).

Conforme dados do IBGE, três denominações somam 74% dos pentecostais: a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil (CCB) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Delas, a última é a líder do movimento neopentecostal: é o maior fenômeno religioso do Brasil nos últimos trinta anos. Essa expansão assombrosa é justificada, para Mariano (2004), pelo proselitismo agressivo da IURD. Dispondo de um vasto leque de recursos midiáticos, junto a técnicas avançadas de marketing, essa igreja marca presença na rádio, TV, jornais, revistas, internet, CDs, etc. As suas táticas de conversão em massa, aliadas à eficiência administrativa do seu clero, garantiram visibilidade pública e acúmulo de capital político para a Universal (MARIANO, 2004).

Quando o tema é IURD, há um enxame de imagens contraditórias. Nenhuma figura no cenário religioso brasileiro inspirou tanto amor e ódio quanto o bispo Edir Macedo Bezerra. Há vários motivos para tal, a começar pela arriscada aquisição da TV Record como parte de sua estratégia de expansão agressiva da IURD; a “guerra santa” nos meios de comunicação por audiência com a Rede Globo; a sua defesa da controversa “teologia da prosperidade”; as acusações de curandeirismo e charlatanismo, seguidas pela sua prisão pela Polícia Federal; o infame episódio do "Chute na Santa", motivo de comoção nacional; a perseguição aberta às religiões de matriz afro-brasileiras (TAVOLARO, 2007).

A Igreja Universal do Reino de Deus foi fundada no ano em que nasci: 1977. Minha infância coincidiu com a ascensão meteórica da Universal no cenário religioso nacional. Apesar da pouca idade, acompanhei com interesse as suas aparições dramáticas na mídia, regadas a sensacionalismo e contravenção. Vim de uma família católica tradicional. O meu lado estava escolhido de antemão. Não pensava na IURD há alguns anos até passar na seleção do curso de Mestrado de Família na Sociedade Contemporânea, no PPGFSC-UCSAL. Foi nesse momento que enxerguei o fio condutor do meu trabalho; algo que aliava o tema família à minha curiosidade pela Universal e às recentes turbulências do cenário político brasileiro.

O objetivo maior da dissertação é identificar qual é o “mito familiar” da Igreja Universal do Reino de Deus. A família tem importância capital para a IURD; afinal, ela “é a estrutura da base social”, afirmaram Macedo e Oliveira (2008, p. 9). Para concretizar o estudo pretende-se analisar os preceitos familiares da IURD a partir de dois eixos teóricos: o pensamento mítico a partir de C. G. Jung e a sociologia do neopentecostalismo brasileiro. “A mitologia”, para Jung (2011c, p. 214), é a “expressão de uma disposição humana geral”. Ainda segundo Jung (2011e), os mitos são um repositório de verdades humanas coletivas. E onde vivem os mitos? Mais do que nunca, no “sistema psíquico mutuamente dependente” conhecido como família (HILLMAN, 2017). Quanto à sociologia do neopentecostalismo brasileiro, as pesquisas e colocações de autores como Ari Pedro Oro, Ricardo Mariano, Patrícia Birman e Livia Fialho Costa vão fornecer o material empírico para tecer as considerações psicológicas a respeito do tripé de homem, mulher e família “de Deus”.

Há outros objetivos, mais específicos, a serem concretizados. O primeiro é ressaltar a importância que a mitologia teve para a evolução do pensamento Junguiano. O segundo é introduzir, a partir do objetivo primeiro, alguns mitos específicos como ferramentas de análise: o do herói, o do eterno feminino e o mito familiar. Depois disso, é situar a Igreja Universal do Reino de Deus dentro das mudanças do panorama religioso nacional das últimas décadas, somada a um breve histórico da IURD. Por fim, com os dados sociológicos e teoria Junguiana dos mitos à mão, analisar a dinâmica da família ideal IURDiana.

O mito familiar, como construto teórico, apresenta algumas vantagens. Para os psicólogos Junguianos, é trabalhar com mitos vivos. “Vivos” no sentido em que são experimentados diariamente, mesmo estando o sujeito afastado do núcleo familiar. Não há mais necessidade de fazer analogias entre mitos antigos e situações atuais para obter *insights* clínicos. O núcleo familiar tem os seus próprios ritos, mitos e tabus. Para não analistas, o mito familiar será um recorte de como a Psicologia do inconsciente funciona. Esse estudo de caso servirá também para elaborar uma teoria especificamente Junguiana do mito familiar.

2 DELINEAMENTO METODOLÓGICO

O estudo se desenvolve sob dois eixos teóricos. Primeiro, o lugar do mito na Psicologia Analítica do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961). O estudo da mitologia marca produções importantes da carreira de Jung (2011c, 2011g), a exemplo de *Aion*, dedicado à investigação da simbologia de Cristo e *Símbolos da transformação*, a sua contribuição para o estudo da esquizofrenia. Até em seu comentário de um fenômeno bem moderno – ÓVNIS – Jung (2013) usa o mito como categoria de análise.

O estudo da mitologia vai seguir um esquema triparte. Primeiro, o mito do herói, analisado por Jung (2011g), Neuman (1990) e Campbell (1990, 2007, 2008). Esse mito vai servir para identificar o papel de homem dentro da cultura patriarcal judaico-cristã. Depois dele, a sua contraparte – o mito do eterno feminino. Os escritos de Beauvoir (2009) a respeito da condição feminina sob o patriarcado serão abordados nessa seção. Por último, os mitos familiares. É um tema pouco desenvolvido dentro da Psicologia Junguiana. A seção começa com a definição de Ferreira (1963) sobre mitos familiares, e a partir dela para as seguintes fontes: Eliade (2013), Hillman (1996, 2017), Kradin (2009), Rytovaara (2012) e a obra de C. G. Jung.

O segundo eixo será a sociologia do neopentecostalismo brasileiro, com ênfase na produção a respeito da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Quanto à Sociologia da Religião no Brasil, é importante levar em conta o contexto sócio-histórico em que surgiu o fenômeno religioso cristão neopentecostal chamado Igreja Universal do Reino de Deus. Por esse motivo, foi consultada a produção sociológica sobre o protestantismo, principalmente no que concerne a um neopentecostalismo tipicamente brasileiro. Textos clássicos como *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* de Weber (2004) e *A religião e o surgimento do capitalismo* de Tawney (1971) foram consultados, além da produção de Mariano (2003, 2004, 2013, 2014) a respeito deste assunto. Como a antropologia e a história também estudam mitos e religiões, as áreas se cruzam. Dessas duas disciplinas vieram as seguintes contribuições: Birman (2003), Campos (1997), Costa (2006), Francisco (2014), Rabinovich e Costa (2010) e Oro (2003, 2013, 2015).

Na literatura, nota-se uma rejeição à Igreja Universal do Reino de Deus por diversos segmentos da sociedade brasileira. Em algum ponto de sua história, a polícia, o magistrado, a imprensa e líderes religiosos mobilizaram-se para conter o seu avanço. Até mesmo a Associação Evangélica Brasileira (AEB) reprovou as práticas “místicas” e extorsivas da IURD. A Igreja Universal enfrenta também resistências nos meios acadêmicos. A recomendação de Mariano

(2003) é, portanto, que sejam redobrados os cuidados na hora de investigar o fenômeno IURD. Esse cuidado, contudo, não deve justificar qualquer atividade ilegal ou eticamente duvidosa da Igreja, a ponto de higienizar as análises com eufemismos e ocultar fatos sociológicos.

Essa perseguição, real e imaginada, faz dos neopentecostais uma amostra populacional de difícil acesso. Os motivos comuns da resistência giram em torno de sectarismo, anti-intelectualismo, desconfiança e medo de exposição em reportagens sensacionalistas. Na pesquisa para o livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Mariano (2014) relata as dificuldades para conseguir entrevistar um pastor da igreja Brasil Para Cristo:

Tudo começou logo após a realização de uma entrevista com o pastor local. Entrevista que, para ser efetuada, teve de aplacar a desconfiança do pastor. Tive de enviar com antecedência documento da universidade devidamente timbrado comprovando minha procedência e o objetivo de meu trabalho. Posteriormente, para se certificar do conteúdo da entrevista e das intenções do entrevistador, ainda me foi solicitado o envio de um questionário. Passados esses trâmites e já não havendo mais como adiá-la, o pastor resolveu conceder-me a entrevista (MARIANO, 2014, p. 20).

Essa é também uma queixa comum na etnografia de pastores e obreiros da Igreja Universal. No seu trabalho de campo em Rondonópolis (MT), Francisco (2014) achou entraves parecidos aos de Mariano (2014): a desconfiança dos obreiros e a dificuldade de marcar entrevistas com os pastores. A sua história oral da IURD rondonopolitana foi marcada por muita burocracia e a vigilância constante dos seus entrevistados.

Outra dificuldade encontrada foi: quem é o típico fiel da Universal? De acordo com Mariano (2013), a IURD tem um perfil flutuante de seus fiéis da IURD. A “igreja eletrônica” atrai uma massa informe, muitos procurando soluções rápidas e/ou mágicas. Em longo prazo há dificuldade para fidelizar a clientela. Uma parcela significativa terá uma frequência esporádica e não participará com afinco dos cultos. Aliada à dificuldade de fazer entrevistas no campo, relatada por Francisco (2014) e Mariano (2014), é difícil precisar qual seria o perfil de quem frequenta a Igreja de Edir Macedo.

Por isso foi o método de pesquisa escolhido foi fazer um estudo de caso, a partir de fontes documentais, com a família ideal IURDiana: a do próprio Bispo Macedo. De acordo com Gil (2010) o estudo de caso privilegia qualidade e não quantidade e poder de generalização, eixo das pesquisas quantitativas. A vantagem do estudo de caso é situar os sujeitos no seu *continuum* familiar, cultural e religioso.

Penna (2005) acredita que a teoria e a práxis Junguiana se aproximam dos métodos qualitativos da pesquisa, já que os dois consideram a subjetividade humana como objeto de

investigação. Apesar de estar atrelado historicamente à psicoterapia, o pensamento Junguiano desenvolveu um corpo teórico que supera os limites da clínica. A ênfase da Psicologia Analítica ao simbólico pela via de recursos projetivos, pintura, imaginação ativa e interpretação de sonhos cria uma interface com a metodologia qualitativa.

Apesar de a Igreja Universal preferir o rádio e a televisão para disseminar a sua mensagem, os livros assinados pelo Bispo,¹ cujas vendas já ultrapassaram 10 milhões de exemplares, são uma fonte preciosa para conhecer o básico da doutrina IURDiana (SWATOWISKI, 2007). Portanto, as fontes da dissertação vão ser os textos oficiais da vida e a obra do bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. Somado a dados sociológicos e à autobiografia de Justino (2002), ex-pastor da Igreja Universal, essa bibliografia inclui a autobiografia em três volumes do bispo Macedo (2012a, 2013, 2014), uma biografia sua escrita por Tavolaro (2007), a autobiografia de Bezerra (2016), sua esposa e, por fim, os três livros da “Série Perfil”, também escritos por Macedo (2000, 2007, 2012b).

Essa “análise à distância” tem precedente na história da “Psicologia profunda”² – a começar pelo criador da “cura falada”, Sigmund Freud. Gay (2012) cita os estudos biográficos de Freud (1996c, 1996d) a respeito de Leonardo da Vinci e Schreber como fundamentais para a evolução da teoria psicanalítica. A partir dos quadros e anotações de Leonardo, Freud (1996a) traçou o perfil de um homem que sublimou as suas tendências homoeróticas em nome da arte e da ciência. Ligando a homoafetividade ao autoerotismo, esse ensaio marca a primeira vez em que Freud usa o conceito “narcisismo”. O outro estudo se dá a partir da autobiografia do jurista alemão Daniel Paul Schreber. Para Freud (1996b), a etiologia sexual também explica a condição de Schreber: os seus delírios psicóticos foram alimentados por tensões homoafetivas reprimidas. A inovação teórica aqui é a explicação clínica para a gênese inconsciente da paranóia.

Há no cânone da Psicologia Junguiana pelo menos um caso emblemático de “análise à distância”: *Símbolos datransformação*. A partir de uma auto-análise, material clínico e farto material bibliográfico, Jung redigiu uma obra-prima da Psicologia profunda – análogo ao que Freud (1996a, 1996b) fez em *A interpretação dos sonhos*. Era, sem dúvida, um projeto ambicioso – Jung tinha de provar que existia uma continuidade entre as fantasias do homem

¹ Publicados pela Universal Produções, a editora da IURD (SWATOSKI, 2007).

² A “psicologia profunda” nasce na clínica para designar aquelas psicologias que consideram o inconsciente como objeto de estudo. Jung (2011c) aponta Eugen Bleuler como o autor do termo. Bair (2006) lembra que Bleuler foi o mentor de C. G. Jung no Hospital Psiquiátrico da Universidade de Zurique – vulgo Burghölzli – quando era diretor da instituição. Bleuler entrou na história da saúde mental por seus métodos não ortodoxos de tratamento dos pacientes e por cunhar os termos “esquizofrenia”, “esquizóide” e “autismo”. Foi co-diretor, junto a Sigmund Freud, do periódico semestral *Jahrbuch*, a primeira revista científica inteiramente dedicada a divulgar as idéias da Psicanálise.

moderno e as mitologias da Antiguidade. O ponto de partida foram as fantasias de srta. Frank Miller, a quem Jung nunca conheceu pessoalmente. Nas suas páginas, acompanhamos a jornada do herói-sol até as profundezas. A eventual morte do herói é encarada como um autosacrifício em nome de uma causa maior (KERR, 1997).

A sua posição de destaque não foi o único critério de escolha quanto ao objeto IURD. É uma delimitação necessária, dado que não há homogeneidade teológica nas três “ondas” do pentecostalismo brasileiro.³ A Universal, por exemplo, é criticada por outras igrejas por causa de seus rituais públicos de exorcismo, a sua aquiescência com objetos mágicos e pelas táticas agressivas de arrecadação. Já Miguel Ângelo, fundador da Cristo Vive, não acredita em guerra espiritual ou vigília – crenças e práticas centrais para a IURD, além de ser contra o batismo nas águas e jejum, práticas comuns do repertório cristão (MARIANO, 2014).

³ As diferenças das três “ondas” (clássica, deuteropentecostalista e o neopentecostalista) serão discutidas a partir de Mariano (2014) na seção de “sociologia do neopentecostalismo brasileiro”.

3 MARCO TEÓRICO

3.1 O PENSAMENTO MÍTICO EM C. G. JUNG

No século XX, tivemos contribuições valiosas para a ciência do mitológico. Praticamente toda a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss foi perpassada pelo estudo do mito. A tetralogia “Mitológicas” desse antropólogo francês foi exemplo disso (LÉVI-STRAUSS, 2004a, 2004b, 2006, 2011). É preciso citar a semiologia de Barthes (2013) e a “antropologia do imaginário” de Durand (2012) como contribuições outras para a ampliação desse campo acadêmico.

A mitologia tem um papel central na “Psicologia profunda” de C. G. Jung. Ela está presente nas obras teóricas de religião comparada ou no *setting* terapêutico, quando serve de modelo básico para interações humanas. Essa visão psicológica dos mitos será suplementada no trabalho por obras de Eliade (2013) e Campbell (1990, 2007, 2008), autores alinhados com o pensamento Junguiano. Quanto às limitações do uso hermenêutico da mitologia, as idéias de Giegerich (2005) e Beauvoir (2009) servirão de contraponto ao uso e atualidade dos mitos.

A idéia senso comum do mito é a de que ele é, basicamente, uma ilusão. Não é a visão de Eliade (2013) e Campbell (2008): eles resgatam a sacralidade dos mitos. O mito seria a língua base da humanidade. Suas histórias, personagens e protagonistas são encontrados em todas as regiões do mundo, e cada “sotaque” local imprime a sua particularidade a esse legado coletivo. Nas sociedades tradicionais, a função primeira da mitologia é justificar a existência humana num universo sem significados *a priori*, governado pelas leis impessoais da Física, Química e Astronomia. Em outras palavras, mitigar o *horror vacui* que a criatura humana sente diante da vastidão incompreensível do cosmos. Para tal, os mitos tratam de muito: do começo ao fim do universo e seu recomeço. Ele dá sentido às atividades humanas mais básicas: nascimento, morte, casamento, papéis sexuais, alimentação, trabalho, educação, arte, organização da sociedade. E regula essas atividades. Essas normas são sagradas; a ordem social é a ordem da natureza. A sua violação acarreta não só a destruição do transgressor, como a dissolução da sociedade inteira à qual pertence.

O rito é a porta de entrada para viver o mito. O rito coloca o homem lado a lado com os heróis e deuses do passado glorioso de seus ancestrais. Tanto Campbell (2008) como Eliade (2013) acreditam que o mito é a ponte entre o cotidiano e o eterno. De criatura, o homem, agora,

é criador, ganha força para ultrapassar seus limites. As metáforas dos mitos apontam para o caminho deste transpessoal.

O mito, no entanto, não é história. A sua força não está na sua lógica e nem nas provas arqueológicas de sua origem. Ser verdadeiro ou não, é a questão. No imaginário mitológico o que importa é quanto as suas imagens são numinosas.⁴ O poder dessas imagens é legitimado por milênios de experiência (CAMPBELL, 2008).

Apesar de sua declarada obsolescência, o pensamento mítico sobreviveu através dos séculos. Em pleno século XX é possível vê-lo reificado em diversas expressões da modernidade. Para exemplificar: na arena política tivemos as aspirações utópicas do comunismo e o *übermensch* nazista como ideal da raça ariana. A cultura popular igualmente se aproximou dos grandes temas míticos. São exemplos o culto às celebridades, os super-heróis dos HQs e os romances policiais, com sua re-encenação secular da batalha cósmica entre o Bem e o Mal (ELIADE, 2013).

A entrada da mitologia na obra de Carl Gustav Jung deu-se com a leitura de *Simbolismo e mitologia dos povos antigos* de Georg Friedrich Creuzer (1771-1858). Esta leitura o inspirou a analisar as figuras míticas dos livros de Creuzer como se fossem seus pacientes. Dessas “análises selvagens” vieram valiosos *insights* na compreensão dos delírios e alucinações da psicose. Suas pesquisas culminaram na publicação de *Metamorfoses e símbolos da libido*, os ensaios que romperam a ligação teórica e pessoal com Sigmund Freud e com o movimento psicanalítico como um todo (JUNG, 2015).

Para entender o papel da mitologia para a Psicologia do inconsciente é necessário olhar as contribuições de C. G. Jung dentro de um panorama intelectual maior. Para Segal (2003), a “psico-mitologia” Junguiana foi uma resposta à antropologia do século XIX, em especial, à dos britânicos Edward Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941). Para eles a mitologia tem a mesma função que a ciência: explicar e controlar eventos externos. Os mitos eram alegorias de processos da natureza; e assim sendo, eram a “contraparte” subdesenvolvida (e falsa) das ciências naturais. A mitologia já não tem lugar na modernidade; logo, deve ceder lugar à ciência, que detém o critério exclusivo do que é verdadeiro.

Segundo Segal (2003), Jung não entendia os mitos literalmente. Eles não seriam uma “teoria pré-científica” sobre os processos do mundo material. A verdadeira fonte dos mitos não

⁴ De acordo com Samuels, Shorter e Plaut (1988), o numinoso é uma experiência fortemente emocional característica de toda experiência religiosa. Enigmático e, portanto, de difícil definição, o numinoso acontece quando uma *imago dei* (“Imagem de Deus”) toma de assalto a consciência do indivíduo, subtraindo dele a vontade e a racionalidade.

seria o mundo externo e, sim, o mundo interno. Ou seja: o mundo da psique inconsciente. Os mitos, portanto, não são alegorias e, sim, símbolos.

Jung então se deparou, como disse Segal (2003), com a seguinte questão: será que o homem moderno ainda tem mitos? A resposta é sim. A retração da influência religiosa na sociedade não apagou o mito; mesmo na modernidade, o homem continua à procura de mitos para viver.

Nas palavras do próprio:

Toda esta força criadora que o homem moderno aplica na ciência e na técnica, o antigo dedicou à sua mitologia. A partir desta ânsia criadora explicam-se as mudanças desnorteantes, as transformações caleidoscópicas e os reagrupamentos sincréticos, o rejuvenescimento incessante dos mitos na esfera cultural grega. Movemo-nos aqui num mundo de fantasias que, pouco interessadas na marcha externa dos acontecimentos, brotam de uma fonte interior e criam figuras variáveis, ora plásticas, ora esquemáticas. Esta atividade do espírito antigo agia de modo essencialmente artístico. O alvo do interesse não parece ter sido compreender o “como” do mundo real com a maior objetividade e exatidão possíveis, e sim adaptá-lo esteticamente a fantasias e esperanças subjetivas. Só poucos entre os antigos sentiram o esfriamento e a desilusão do homem moderno diante da idéia do infinito de Giordano Bruno e das descobertas de Kepler. A ingênua Antiguidade via no Sol o grande pai do céu e do universo e na Lua a mãe fecunda. E cada coisa tinha seu demônio, isto é, era animada e igual ao homem ou a seu irmão, o animal. Tudo era representado de modo antropomorfo ou teriomorfo, como homem ou como animal. Até o disco solar recebia asas ou pés para ilustrar o seu movimento. Originou-se uma imagem do universo longe da realidade, mais inteiramente ligada às fantasias subjetivas. Não será preciso provar que a criança pensa de modo semelhante. Ela anima suas bonecas e brinquedos e, em crianças dotadas de imaginação, vemos facilmente que vivem num mundo mágico (JUNG, 2011g, p. 41).

A humanidade, através da projeção, enxergou-se na natureza. Viu espelhados na vastidão da natureza os seus dramas internos, os seus anseios inconscientes. Por isso os mitos seriam, para Jung (2000), a “essência da alma”. É fato que não encontramos mais essas “narrativas maravilhosas” dos mitos no dia a dia. Séculos depois do Iluminismo e de inúmeros avanços tecnológicos, a nossa relação com a natureza – exterior ou interior – mudou. O foco das projeções é outro: as relações interpessoais, os ideais revolucionários, o “paraíso na terra” das utopias políticas (JUNG, 2000, 2011b, 2011c).

Para Campbell (2008), a ciência governa o mundo de hoje. Ela testa, explica, modifica, prediz. No entanto, as verdades que oferece são no máximo hipóteses de trabalho, submetidas a revisões constantes. Ela investiga fatos e produz teorias. Nessa constância do inconstante, qual é o lugar do homem na cosmologia contemporânea? Essa é a perene função da mitologia

– ajudar na busca de significados num universo que “simplesmente existe”, nas palavras de Campbell (2008). A religião também continua a oferecer isso.

Os mitos têm a sua origem nos arquétipos.⁵ Ao mesmo tempo imagem e emoção, surgem espontaneamente na cultura humana, independente do espaço geográfico, tempo histórico ou etnia. A sua origem é desconhecida. Apesar da dificuldade de transformar um arquétipo num conceito – não há explicação racional que dê conta da totalidade de sua experiência – ele é, em linhas gerais, um padrão de comportamento e pensamento numinoso repetido inúmeras vezes na história da humanidade. Além da mitologia, os arquétipos também se encontram nos sonhos, nas lendas, no folclore, nas visões místicas e no esoterismo. Eles aparecem também nos delírios e alucinações de psicóticos. Alguns arquétipos: o herói, a mãe-terra, o redentor, o velho sábio e a criança divina (JUNG, 1980, 2000, 2011a, 2011c, 2011e).

Para entender melhor os arquétipos é interessante fazer uma analogia deles com os instintos. Dos insetos ao *homo sapiens*, os instintos são genéticos e universais, comuns a homens e animais. Eles têm metas a cumprir e agem independentemente do nível de consciência. É possível, disse Jung (1980, 2000), que já existam arquétipos mesmo em animais: são aquelas tendências a repetir os mesmos padrões, as mesmas experiências, incessantemente. No caso da cultura humana, os arquétipos são os instintos em forma de imagem.

Idéias semelhantes às dos arquétipos pontuaram a longa trajetória da história intelectual do Ocidente. Jung (2000b) diz que a palavra “arquétipo” existia desde a Antiguidade clássica, e tinha como sinônimo a “idéia” (ιδέα) de Platão. Ou seja, formas eternas e transcendentas que precediam os fenômenos físicos. Após uma breve discussão das idéias platônicas, ele menciona rapidamente as “categorias” de Kant (2001) e os “pensamentos elementares” ou “primordiais” de Bastian (1860). Os pioneiros da sociologia francesa trabalharam com conceitos parecidos. Lévy-Bruhl (1935) chamou-os de *représentations collectives*; Hubert e Mauss (1909) definiram-nos como “categorias da imaginação”.

A noção de arquétipos é indissociável da teoria do inconsciente coletivo. Jung (1980, 2000b, 2011a, 2011c) entende a mente humana como duas metades complementares: a consciência e o inconsciente.⁶ Os fenômenos inconscientes não são facilmente observáveis – não diretamente, pelo menos. Aqueles captados pela percepção consciente são separados em

⁵ A etimologia é grega, de acordo com Jung (2011a): *arché* (ἀρχή, começo) + *typos* (τύπος, impressão). O termo foi um empréstimo de Santo Agostinho.

⁶ O “inconsciente” já vinha sendo utilizado como conceito pela filosofia alemã de C. G. Jung ou a escola freudiana. Jung (2011a) cita por alto Immanuel Kant, Gottfried Wilhelm Leibniz e Eduard Von Hartmann, e como cada um deles tem a sua própria definição para o que seria o inconsciente.

duas camadas: os do inconsciente pessoal (ou subconsciente) e o inconsciente coletivo, ou suprapessoal. O primeiro é composto de material adquirido ao longo da vida – basicamente os nossos pensamentos e sentimentos esquecidos ou reprimidos. O segundo é produto de milhões de anos de evolução. As experiências pessoais preenchem as formas ancestrais vazias – os arquétipos –, a herança do inconsciente coletivo.

Para Beauvoir (2009) o mito projeta um “falso Infinito” num fundo de realidade concreta e limitada. Ele oferece transcendência para quem busca verdades espirituais por garantir que há qualidades humanas imutáveis, alheias ao tempo e espaço.

Beauvoir (2009) ridiculariza o uso moderno da mitologia:

Por intermédio das religiões, das tradições, da linguagem, dos contos, das canções, do cinema, os mitos penetram até nas existências mais duramente jungidas às realidades materiais. Todos podem encontrar nesses mitos uma sublimação de suas modestas experiências: enganado por uma mulher amada, um declara que ela é uma matriz danada; outro, obcecado pela impotência virial, encara a mulher como a fêmea do louva-a-deus; outro ainda compraz-se em companhia de sua mulher e ei-la Harmonia, Repouso, Terra nutriz. O gosto a uma eternidade barata, a um absoluto de bolso, que se observa na maioria dos homens, satisfaz-se com mito. A menor emoção, uma contrariedade, tornam-se o reflexo de uma Idéia não temporal; essa ilusão lisonjeia agradavelmente a vaidade (BEAUVOIR, 2009, p. 351).

Giegerich (2005), pensador pós-Junguiano, tece considerações complementares à de Beauvoir (2009). Ele vê um abismo entre a consciência contemporânea e a do universo mítico. A função original do mito, de linguagem da natureza e fonte de verdades humanas esvaneceu-se. A nossa relação com o mito é sempre arqueológica. Abstraída da experiência viva e imediata, separada de seu contexto original, o mito é universalizado, pode ser aplicado imediatamente a situações da vida moderna. O risco dessa operação é um emparelhamento mecânico de conjuntos de temas a partir de semelhanças superficiais entre as histórias memoráveis da mitologia com a vida nada memorável do cidadão médio. Nisso, as críticas de Beauvoir (2009) e Giegerich (2005) se alinham quanto a etiquetar figuras míticas ou divinas a problemas e conflitos banais e corriqueiros para enobrecer a si mesmo.

A crítica de Giegerich (2005) é certa quanto ao uso ocasionalmente superficial da mitologia pela comunidade Junguiana. A despotencialização do númen mitológico, no entanto, não é questão nova para a Psicologia Analítica. O próprio Jung (2011b) aborda isso. Jung (2011b) observa que os mitos morrem quando suas imagens perdem a carga emocional. Nesse momento, é possível torcê-los semanticamente e extrair deles qualquer sentido. Não é essa, em outras palavras, a crítica de Giegerich (2005)? Além do quê, o juízo de Giegerich (2005) não

abarca os desdobramentos modernos da mitologia: os mitos pessoais, abordados por Jung (2015) e Campbell (2008), e nem os mitos familiares – o foco deste trabalho.

A seguir, serão esmiuçados três mitos que servirão de base teórica para a nossa interpretação do ideal IURDiano de uma família feliz: o mito do herói, o mito do eterno feminino e o mito familiar.

3.2.1 O Mito do herói

Campbell (2008) arrisca uma explicação darwiniana para a necessidade dos mitos. O motivo seria a maturação lenta do ser humano, quando comparada às demais espécies. Além da fragilidade do bebê humano e a situação de dependência dos pais, temos a demora de entrar no estágio reprodutivo – só a partir da adolescência (puberdade) vem a capacidade de reproduzir. Essa seria, então, a função pedagógica do mito: oferecer para o indivíduo em formação uma rede de proteção cultural e afetiva até que ele tenha maturidade suficiente para se adaptar ao mundo.

Uma variante fundamental dessa visão “evolutiva” do mito é a jornada do herói. Campbell (2008) descreveu a sua estrutura básica no livro *O herói de mil faces*. Os padrões universais do “monomito” segundo Campbell (2007) começam quando o herói relutante sente o chamado para sair da zona de conforto, rumo ao desconhecido. A aventura pode começar com a abertura de um portão, a descida na caverna, no porão. Os cenários das aventuras são os mais variados: mares turbulentos, desertos escaldantes, uma floresta à noite, uma cidade desconhecida. Nelas o herói enfrentará uma série de provas. O seu maior desafio será o inevitável encontro com o seu lado negro, tendo um dragão ou outro ser maligno como símbolo. O herói deve sair com vida desse conflito e voltar para a vida normal.

Esse mesmo heroísmo é a espinha dorsal da mítica patriarcal. Ele transmite os valores tradicionais masculinos: força, retidão moral, autocontrole e respeito pela hierarquia. Suas regras são aprendidas na infância e redirecionam os impulsos agressivos das crianças para fins sociais e culturais. O seu fim último é incentivar os jovens a conquistar o mundo e o amadurecimento pessoal. Parte importante desse aprendizado é exercitar o controle emocional. É o que Chinen (1998) chama de *logos*⁷ patriarcal, o princípio psicológico que luta para domesticar os instintos e reprimir desejos inaceitáveis.

⁷ Aqui Chinen (1998) faz referência a *Logos* e *Eros*, dois conceitos da fase final da carreira de Jung (1985). Fazendo um paralelo com o Sol e a Lua da alquimia, o *Logos* seria a consciência masculina e a sua capacidade de distinguir, classificar

A conquista do inconsciente é meta das narrativas heróicas. De acordo com Hillman (1998), há duas obras-chave para entender a visão Junguiana tradicional do mito do herói. Uma é *Símbolos da transformação* de Jung (2011c), já mencionada. A outra é *A história da origem da consciência* de Neumann (1990).

Jung (2011g) observa que as provações e as vitórias dos heróis são fascinantes para a consciência. A qualidade “mágica” da personalidade do herói vem do poder que ele tem sobre a sua própria libido. “Libido”, na psicologia de Jung (2011g), é a energia vital responsável pelas necessidades físicas (fome, sede, sono, sexualidade) e também pelas emoções.

O inimigo eterno do herói é o dragão, rei demônio das trevas da inconsciência. A luta renhida do ego-herói simboliza a lenta e dolorosa emancipação da consciência de sua matriz inconsciente. Num nível pessoal e concreto ela se traduz na oposição à mãe pessoal. Num nível arquetípico é o combate contra o dragão-mãe, símbolo-mor do feminino monstruoso. E como a tendência à regressão é uma constante, esse conflito se prolonga indefinidamente. As vitórias do herói – sempre passageiras – são os gritos intermitentes da independência do ego.

O auto sacrifício do herói é o estandarte de sua nobreza. No plano psicológico, o sacrifício nos remete, novamente, à luta contra a dependência emocional. Jung (2011g) aponta o contraste entre o herói, na luta por uma causa maior, e o egocentrismo e a fragilidade psicológica da criança.

Neumann (1990) conserva as linhas gerais da interpretação de Jung (2011g) quanto ao mito heroico. A vitória do herói sobre o dragão-mãe continua sendo uma metáfora para o fortalecimento do ego e o desenvolvimento da consciência. De um polo passivo (impotente, dependente, criatura), o ego converte-se em pura ação: potência, independência, criação. Essa autoconsciência é uma experiência ambígua; a liberdade do ego vem sempre à custa de lutas internas.

Neumann (1990) inova quando afirma que o mito do herói é um ciclo arquetípico que se repete tanto no indivíduo quanto na coletividade. Para ele, há um paralelo entre a luta pessoal por amadurecimento e o esforço da humanidade, como um todo, para superar as forças do caos na criação. Há um paralelo entre o “eu” infantil que lentamente supera a identificação inconsciente com a mãe e o processo coletivo do fim da comunhão dos homens com a mãe natureza e o começo da cultura humana.

e analisar. Já *Eros* – consciência feminina – rege as relações e uniões. Os Junguianos pós-modernos têm, pelo relato de Samuels (1992), questionado esses traços “universais” de homens e mulheres. Os debates sobre gênero na Psicologia Analítica vão ser abordados na subseção seguinte, “O mito do feminino eterno”.

O herói é principalmente aquele que faz coisas extraordinárias. Segundo Campbell (1990, p. 145), ele é fundador de “uma nova era, de uma nova religião, uma nova cidade, uma nova modalidade de vida”. O herói consegue isso sacrificando as suas próprias necessidades em benefício de outros. É o mesmo tema de altruísmo e auto-sacrifício abordado por Jung (2011g). O objetivo final desse sacrifício pessoal, no entender de Campbell (1990, p. 135), é “salvar um povo, ou uma pessoa, ou defender uma idéia”.

Campbell (1990) destaca dois tipos de proeza heróica: a física e a espiritual. Na proeza física, o herói prova o seu valor arriscando a sua vida, seja no campo de batalha ou salvando uma vida. Na proeza espiritual, o herói é iniciado numa espiritualidade superior e volta para o povo com as boas-novas. Exemplos de líderes religiosos que encarnaram essa imagem de herói foram Moisés, Buda e Cristo.

James Hillman questiona o paradigma heróico. Ele sublinha algumas características negativas do herói: a sua “agressão violenta, misoginia paranóide, egoísmo e distância de sentimento” (HILLMAN, 1998, p. 112). Daí parte para as seguintes perguntas: será que a batalha é o único caminho do herói? Será que o feminino deve permanecer como o seu inimigo primordial? Será que demonizar a figura materna é o único jeito de resolver os seus complexos?

Chinen (1998) expõe a crueldade escondida do herói viril e galante. Contrária à sua autoimagem gloriosa, há uma violência intrínseca ao seu estilo de vida. O desdém pelo universo feminino, a supressão da sensibilidade e a exploração inescrupulosa do outro são as velhas marcas do chauvinismo masculino. Esse lado sombrio do herói é recalcado e devidamente projetado nos seus inimigos; eles, sim, são criminosos, selvagens, monstros.

Quando envelhece, o herói – agora um patriarca – ainda não desistiu de sua sede por poder. Exige a obediência cega de todos ao seu redor: mulheres, filhos, filhas, subordinados. A realidade do abuso de poder, o atentado constante contra os direitos alheios cria um ambiente hostil em torno do líder da família (CHINEN, 1998).

3.2.2 O mito do eterno feminino

Para Beauvoir (2009), o poder sempre foi dos homens. As mulheres nunca escreveram as suas próprias leis; o seu lugar na sociedade não foi escolha delas. As mulheres também não

têm religião própria; veneram os deuses dos homens. Diferente do jurista suíço J. J. Bachofen,⁸ Beauvoir (2009) não acreditava numa era dourada do matriarcado, numa sociedade liderada por mulheres, derrotada historicamente pelo patriarcado. Todos os mitos, desde que o homem aprendeu a escrever, são patriarcais.⁹ O livro de Gênesis, as filosofias de Platão e Aristóteles, o *pater familias* romano: todos carregam a idéia da inferioridade feminina. Campbell (2008) confirma a percepção de Beauvoir (2009): a sua pesquisa mostra que a grande maioria dos mitos foi escrita do ponto de vista masculino. Nos mitos da Antiguidade clássica, por exemplo, não há modelos para as mulheres guerreiras ou donas de negócio. Nisso, o panteão greco-romano reflete fielmente sua época e sociedade. Quando escreveu *O herói de mil faces*, Campbell (2008) teve de achar heroínas em contos de fadas para completar o seu tratado sobre o “monomito”.

Outra contribuição interessante feita por Beauvoir (2009) é a discussão sobre a dualidade fundamental da existência humana, presente nas antigas mitologias: o Mesmo e o Outro. Ou, sujeito e objeto. O simbolismo perene dos pares opostos resulta disso: sol e lua, dia e noite, esquerda-direita, o Mal e o Bem. Essas categorias fazem parte da realidade social: os “outros” serão sempre uma ameaça para o *status quo*. Quem não é do mesmo lugar, seja uma aldeia ou um país, já é suspeito. Além de geografia, o preconceito entre diferentes povos deixa claro o quanto é ameaçadora a alteridade. Os judeus são “outros” para os nazistas; os afro-americanos para o KluKluxKlan, os nativos indígenas para os colonizadores; e assim por diante.

Essa dualidade mítica não teria sido pautada, inicialmente, na diferença sexual. Especula-se que, em algum momento da evolução humana, o homem não sabia de sua importância no ciclo reprodutivo. Quando descobre, apropria-se dos filhos para garantir a sua linhagem. Cria-se uma das condições para o surgimento do patriarcado; outra foi o homem não depender mais passivamente da agricultura para a sua subsistência. O uso racional dos recursos, o aprimoramento da técnica e projetos em grande escala deram ao *homo faber* uma nova liberdade. E como para a mulher, seus ciclos naturais e os da terra eram a base de sua religião, a dominação da natureza era também a dominação da mulher. Nesse momento perdido na história começa o mito da Mulher: a mulher transformada no Outro absoluto e a sua condição social naturalizada. Mãe-Terra, Grande Deusa: a sua superioridade só poderia agora ser

⁸ De acordo com Bair (2006), C. G. Jung tinha em alta conta *Das Mutterrecht* (1861), a grande obra de Bachofen. O livro teve importância fundamental para a teoria Junguiana.

⁹ A referência de Beauvoir (2009) aqui é *As estruturas elementares do parentesco* de Lévi-Strauss (1982).

reconhecida além da realidade humana. Escrava ou ídolo, ela nunca mais poderá escolher o rumo de sua própria vida (BEAUVOIR, 2009).

Será que a teoria Junguiana foi construída em cima dessa mesma ideologia patriarcal? Dessa mesma exclusão do feminino? Segundo Hopcke (2012), C. G. Jung dedicou boa parte de seus escritos para a elucidação dos aspectos psíquicos e mitológicos da mulher. Em compensação, pouco falou do patriarcado. Hopcke (2012) acredita que seja em parte uma reação à nossa cultura ocidental, dominada como é por ideais masculinos, ou ao falocentrismo freudiano, em particular. Na única menção que fez ao patriarcalismo na sua Obra Completa, Jung (1985b) reconheceu a importância que ele teve para o “Velho Mundo”: o seu rico acervo de mitos e símbolos deu um norte ao inconsciente europeu. E ainda advertiu que o enfraquecimento da Igreja Cristã pode ser danoso, por acarretar graves males psíquicos à população.

De acordo com Bair (2006), é em *Tipos psicológicos*, publicado em 1921, que C. G. Jung propõe pela primeira vez o conceito de *anima*. No glossário do livro, Jung (1991) entende *anima* (ou alma) como a atitude “interna”, a verdadeira personalidade de alguém. A *anima* age em contraposição à *persona*, aos papéis sociais para fins de adaptação ao meio e ao momento. A *anima* é a personalidade feminina inconsciente do homem, ligada aos sentimentos. Essa voz interna contra-sexual tem par na mulher: o *animus*. É lógica, fria, intransigente, dominadora. Ainda segundo Jung (2000b), tanto a *anima* como o *animus* são arquétipos.

Para Samuels (1992), a *anima* e o *animus* são idéias tradicionalistas. Ou seja, elas assumem que homens e mulheres têm psicologias inerentes ao seu sexo. Esse determinismo biológico mascararia o quanto “feminino” e “masculino” são construções sociais. Os pós-Junguianos vêm questionando essa relação estreita entre Psicologia e Anatomia, especialmente as Junguianas feministas.

Exemplo dessa atualização dos contornos da *anima* no pensamento Junguiano é a investigação fenomenológica feita por Hillman (1990) a respeito das imagens da alma. A *anima*, disse C. G. Jung, é também o produto de um lugar e de um período histórico. Já que as categorias de masculino e feminino estão atualmente em disputa, cabe descobrir quais as descrições lhes são apropriadas hoje. Para tal, Hillman (1990) dessexualiza a *anima*. Um arquétipo não pertence a um corpo exclusivo, argumenta. Tanto homens quanto mulheres têm *anima* (introversão, sentimento, reflexão) e *animus* (extroversão, intelecto, ação).

Samuels (1992) acusa os Junguianos tradicionais¹⁰ de compactuarem com o que Beauvoir (2009) chamou de o “mito do feminino eterno”. Sob a égide da “falsa objetividade” do mito, as experiências autênticas das mulheres, nas suas riquezas e contradições, são abafadas por uma narrativa única: a da Mulher com M maiúsculo. A mulher de carne e osso é substituída por essa miragem. Essa fêmea embotada, esse um “macho castrado” – para usar a expressão de Beauvoir (2009) – ironicamente se torna a “mulher de verdade”.

É interessante contextualizar as críticas de Beauvoir (2009) dentro do que defende a filosofia existencialista. Apesar de Beauvoir (2009, p. 80) concordar que “a idéia de liberdade não é incompatível com a existência de certas constantes”, ela rechaçava a idéia de um inconsciente coletivo. Admitir essa teoria seria justificar que há um determinismo psicológico que rege toda e cada existência humana. Alega também que as imagens e símbolos do inconsciente não-pessoal não jorraram “das profundezas subterrâneas” de um “inconsciente misterioso”; foram construídas pela realidade social humana. A rejeição filosófica do inconsciente devido ao seu suposto determinismo é uma idéia partilhada por Sartre (2015) em *O ser e o nada*. Essa obra prima da filosofia existencialista, de acordo com Saffioti (2000), influenciou o texto de *O segundo sexo*. Sartre (2015) já rejeitara, antes de Beauvoir (2009), o determinismo psicológico que viria atrelado à ideia de um inconsciente (freudiano, no caso, já que a sua crítica é dirigida à Psicanálise). E se, na teoria de Jung (2000), os mitos têm uma conexão tão íntima com os arquétipos e o inconsciente coletivo, não seria lógico que uma filósofa existencialista rejeitasse a interpretação “profunda” da mitologia? Ou dos mitos, como um todo?

As observações de Samuels (1992) também devem ser contextualizadas. No esboço autobiográfico que fez para o *Journal of Analytical Psychology*, Samuels (2014) admite que o seu interesse pelas questões de gênero vem não só da literatura feminista, mas também de uma revolta pessoal contra o casamento convencional dos pais. A sua experiência na contracultura britânica da década de 1960 também inspirou a postura de *outsider* que alimenta dentro da comunidade Junguiana. Dito isso, a desconstrução pós-moderna da teoria Junguiana feita por Samuels (2014) aparenta ter um certo *épater la bourgeoisie*, direcionado principalmente para os Junguianos tradicionais.

¹⁰A “Escola Clássica” da Psicologia Analítica, segundo Samuels (1989), é que se manteve mais fiel ao pensamento original de Jung. A “Escola Desenvolvimentista” teve forte influência da Psicanálise inglesa e dedicou-se ao estudo do desenvolvimento infantil, uma área negligenciada pela Psicologia Analítica tradicional. A “Escola Arquetípica” fez a ponte entre a Psicologia Analítica e a vanguarda intelectual da pós-modernidade.

Louvável como é pós-modernizar a Psicologia Analítica, é preciso apontar duas falhas na argumentação de Samuels (1992). Número um: como pode um arquétipo ser tão essencialista se é um mero esboço de algo que tem um número de expressões virtualmente infinitas? O segundo problema vem do que Jung (2015) chamou de individuação: o processo de autorrealização no qual um indivíduo se torna único. Para Campbell (2008), a individuação Junguiana implica em se livrar de toda e qualquer projeção. Esse trabalho árduo de rejeitar identificações inconscientes inclui não reduzir a mulher a uma *anima* projetada. No vocabulário de Beauvoir (2009), parte da individuação seria justamente rejeitar a mulher como mito, como o Outro platônico. Visto desse ângulo, a Psicologia Junguiana dita tradicional rejeita os mesmos essencialismos que Samuels (1992).

3.2.3 O mito familiar

Não há referência sobre “mito familiar” no índice geral da Obra Completa de Jung (2011f). Até a “Família(s)”, como descritor, tem apenas 30 referências. E cinco delas são notas de rodapé. A produção Junguiana contemporânea continua deficiente nesse tema. O *Journal of Analytical Psychology* (JAP),¹¹ por exemplo, em 60 anos só publicou os artigos de Kradin (2009) e Rytovaara (2012) sobre o assunto. É também sintomática a ausência de trabalhos nos arquivos de *Jung Journal: Psyche & Culture* publicados sobre mitos familiares.¹² O único grande analista pós-Junguiano a dedicar um trabalho sobre mitos familiares foi James Hillman.¹³

Isso talvez se deva, na visão de Hill (2002), ao viés individualista da Psicologia Analítica. A terapia Junguiana reconhece a importância dos fatores culturais, sociais e familiares no *setting* clínico. Apesar disso, o foco de seu processo terapêutico é na

¹¹ Fundada em 1955, a JAP foi a primeira revista acadêmica dedicada à Psicologia Junguiana. O seu primeiro editor foi o psiquiatra britânico Michael Fordham (URBAN, 2015). Fordham é um nome fundamental na história da psicologia analítica. Ele não só ajudou a organizar a Obra Completa de C. G. Jung como introduziu inovações teóricas e clínicas vitais para o desenvolvimento do movimento Junguiano (HUBBACK, 1995). O trabalho de Fordham (1989), voltado principalmente para o atendimento infantil, foi influenciado por teorias de Jung, Sigmund Freud e Melanie Klein.

¹² Publicado pela primeira vez em 1979 com o seu nome antigo, *The San Francisco Jung Institute Library Journal*. Fundado por John Beebe, outro nome importante da Psicologia Analítica (SHERWOOD, 2007).

¹³ De acordo com Quintaes (2011), James Hillman foi o grande inovador do pensamento pós-Junguiano. Um polemicista nato, Hillman iniciou uma desconstrução radical da Psicologia Analítica, obrigando-a a dialogar com a tradição intelectual pós-moderna. Sua revisão do pensamento Junguiano (e subsequente criação da Psicologia Arquétipica) ainda gera tensões na comunidade de Junguianos tradicionais.

individuação, ou seja, indivíduos e não grupos ou coletividades. Isso incluiria a família, obviamente.

Essa falta de interesse da Psicologia Analítica na clínica social talvez se deva ao contexto histórico em que surgiu. No levantamento histórico de Moreira, Romagnoli e Neves (2007), verifica-se que a Psicologia Clínica, de início, atendeu às demandas da modernidade, ou seja, de uma sociedade transformada pela Revolução Industrial e pelo crescimento dos centros urbanos. Nessa nova sociedade, orientada pela ideologia burguesa, nasce o individualismo. Nele, o homem se percebe sujeito: único, dono de um mundo interno, na eterna busca de autoconhecimento. É nessa separação burguesa entre vida pública e privada que a psicoterapia encontra o seu nicho. Essa cisão é o motivo pelo qual a clínica psicológica esteve afastada das questões sociais. No Brasil, por exemplo, é só na década de 1980 que a clínica social ganha espaço nos hospitais, nas creches, nas penitenciárias e nas comunidades carentes.

De acordo com Rytovaara (2012), foi Ferreira (1963) o primeiro a escrever sobre “mito familiar”. O conceito original fala de um sistema de regulação interno. Ele provê explicações prontas, dita regras e indica o papel de cada um na família. O mito também funciona como um sistema de defesa. Ela organiza o caos interno e bloqueia as ameaças externas à família.

O mito é a imagem interna do grupo, largamente inconsciente. Ele é diferente da fachada que a família apresenta para a sociedade. Esse é o paradoxo apontado por Ferreira (1963): ao mesmo tempo em que o mito “explica”, ele esconde. De um lado, racionalizações; do outro, a verdade íntima da família que jamais poderá vir à tona.

De acordo com Ferreira (1963), o mito familiar, para proteger a dinâmica grupal, limita o nível de *insight* e autoconhecimento de seus integrantes. Jung (2011d) comenta algo semelhante quanto à interferência da família moderna no amadurecimento de seus membros. Para ele, a consciência coletiva do núcleo familiar frequentemente entra em choque com o desenvolvimento da consciência individual. Caso o indivíduo ceda em demasia às pressões familiares ter-se-á uma personalidade infantilizada, subdesenvolvida. Para além do ambiente familiar, Jung (2011d) aponta uma dinâmica parecida com qualquer fator de agrupamento humano. Religiões, ideologias políticas e a sociedade em geral pedem esse comprometimento da individualidade do sujeito.

É interessante perceber o que os mitos familiares de Ferreira (1963) e os mitos coletivos discutidos por Eliade (2013) têm em comum. Os dois são regulados por tabus. O caráter sagrado deles não pode ser discutido – ou desafiado – por medo de represálias. No caso do primeiro, a sanção vem da própria família; no segundo, deuses, espíritos e outros entes sobrenaturais se encarregam da punição.

Apesar de não ter usado a expressão “mito familiar”, Jung (2015) admite o peso que a árvore genealógica teve na formação de sua personalidade:

Tenho a forte impressão de estar sob a influência de coisas e problemas que foram deixados incompletos e sem respostas por parte de meus pais, meus avós e outros antepassados. Muitas vezes parece haver numa família um carma impessoal que se transmite dos pais aos filhos. Sempre pensei que teria de responder a questões que o destino já propusera aos meus antepassados, sem que estes lhes houvessem dado qualquer resposta; ou melhor, que deveria terminar ou simplesmente prosseguir, tratando de problemas que as épocas anteriores haviam deixado em suspenso (JUNG, 2015, p. 234).

Algumas páginas adiante, Jung (2015) fala sobre a responsabilidade diante dessa herança familiar:

Quanto menos compreendemos o que nossos pais e avós procuram, tanto menos compreenderemos a nós mesmos, e contribuímos com todas as forças para arrancar o indivíduo de seus instintos e de suas raízes: transformando em partícula da massa, obedecendo somente ao que Nietzsche chamava o espírito da gravidade (JUNG, 2015, p. 236).

Kradin (2009) aponta como cada família tem o seu herói. Ele – ou ela – defende os valores coletivos da família e controla o seu acesso. Kradin (2009) conta os casos de dois patriarcas bem-sucedidos e os filhos que viviam à sombra de seu legado. O mito familiar refletia fortemente o narcisismo e o desejo de imortalidade dos pais. A vontade de independência dos filhos, portanto, foi rechaçada para não comprometer a coesão interna do grupo. Dificuldade em manter relacionamentos estáveis, formar uma família e pouca ambição profissional foram o resultado. A meta terapêutica nesses casos, de acordo com Kradin (2009), é humanizar o mito familiar. Em outras palavras, desvencilhar-se da idealização infantil dos pais e ter experiências de vida autênticas fora do círculo familiar.

Rytovaara (2012) demonstra, em outro caso clínico, o poder destrutivo dos mitos familiares. Em seu artigo, ele descreve a tática de bode expiatório de uma família indiana para legitimar o seu mito. O centro do conflito estava numa avó e em sua neta. A neta foi abusada sexualmente por um tio; a avó não acreditou. O que alimentava o ceticismo da matriarca era um mito familiar: o da “criança demoníaca”. Ela acreditava que a neta estava maculando o nome da família e, por isso, culpou a vítima. Em nome da moral familiar foi preciso sacrificar o elo mais fraco da cadeia: a neta. As fantasias inconscientes da família fizeram tanto a neta quanto a avó repetir o mito da “herança maldita”.

O que liga as idéias de mito familiar trabalhadas por Ferreira (1963), Kradin (2009) e Rytovaara (2012) é como elas estão impregnadas do senso comum. Nelas vê-se a desvalorização moderna do mito apontada por Eliade (2013); é o mito como engodo, fantasia,

ilusão. Segundo Ferreira (1963), o mito familiar é uma miragem. Para sustentar as suas contradições é preciso limitar a consciência coletiva da família. Essa negação da realidade é patológica. Kradin (2009) pede pela desconstrução do mito familiar. Dá o exemplo de como a deificação dos pais ameaça a autonomia dos filhos. E Rytovaara (2012) também destaca o poder destrutivo do mito familiar.

Há uma confusão semântica desses autores entre o que seria o mito familiar e o *complexo* familiar. No jargão Junguiano, os complexos são os resíduos emocionais de experiências preservadas no inconsciente. Eles são geralmente criados por traumas e mantidos no inconsciente por um conflito interno. O complexo invade a consciência com toda força quando uma situação parecida com aquela que originou o trauma reaparece. Essa ativação dos complexos é chamada por Jung (1975, 2000a) de “constelação”.

Um exemplo dessa confusão entre complexo e mito é um dos casos clínicos do artigo de Ferreira (1963). Quando o autor foi investigar de perto o mito familiar de um determinado grupo, a família imediatamente reagiu. O mito ativou um sentimento de “nós contra ele”. Resultado: bloquearam o acesso do psiquiatra a seu funcionamento interno e a homeostase foi recuperada. Esse contra-ataque familiar lembra a constelação de um complexo. No indivíduo, é uma reação instintiva (inconsciente) na defesa de um ego fragilizado. No caso do complexo familiar, ele interveio para manter intacta a *persona* coletiva da família e recobrir as contradições internas do grupo.

Hillman (2017) resume bem o problema quando diz que a estrutura familiar é intrinsecamente mitológica, mas não inerentemente *destrutiva*. Há padrões destruidores na convivência familiar, sim. Mas o seu rico imaginário não pode ser reduzido a esse aspecto. E até mesmo essas partes destrutivas podem – e devem – ser re-significadas.

Uma forma de desconstruir esse enquadramento patológico do mito familiar é considerar a família um arquétipo.¹⁴ À primeira vista, o núcleo familiar preenche os critérios de arquétipo de Jung (2000b, 2015). É uma estrutura emocional herdada, intensa, materializada pela vivência única de cada família. A gama de sentidos infinita atribuída à família garante que ela nunca será totalmente compreendida.

Além disso, a ambigüidade moral é uma característica fundamental dos arquétipos Junguianos. Jung (2000b) fala da dimensão patológica nos arquétipos; mas essa dimensão se manifesta quando a consciência está dissociada de sua base inconsciente. Ferreira (1963) aponta essa cisão entre inconsciente (mito) e consciente (fachada) nos seus casos clínicos. A questão

¹⁴ Tanto “Família(s)” quanto “Pais (casal)” não são tratados como arquétipos na obra de C. G. Jung.

central aqui é a de que, se os arquétipos são as bases da mitologia, há elementos positivos também no mito familiar. Ferreira (1963), Kradin (2009) e Rytovaara (2012), no entanto, focam quase que exclusivamente nos aspectos negativos do mito.

Ter uma visão mais integral dos fenômenos psicológicos é uma característica da Psicologia Analítica. Para Jung (1989), Freud focou no lado patológico, edificando uma visão de ser humano a partir de seus defeitos. Jung (1989) deixa isso claro quando fez um contraste entre a Psicanálise e o seu próprio método:

Eu prefiro entender as pessoas a partir de sua saúde e gostaria de libertar os doentes daquela psicologia que Freud coloca em cada página de suas obras. Não consigo ver onde Freud consegue ir além de sua própria psicologia e como poderá aliviar o doente de um sofrimento do qual o próprio médico padece. Sua psicologia é a psicologia de um estado neurótico de determinado cunho e, por isso, Freud é verdadeiro e válido, mesmo quando diz uma inverdade, pois também isto faz parte do quadro geral e traz a verdade de uma confissão. Mas não é uma psicologia sã – e isto é um sintoma de morbidade – baseada numa cosmovisão acrítica e inconsciente, capaz de estreitar muito o horizonte da visão e da experiência (JUNG, 1989, p. 325).

Talvez a elucidação mais clara dos mitos familiares feita por um Junguiano foi a de Hillman (2017). Primeiro, eles são de fato mitológicos porque “são vividos inconscientemente e coletivamente como verdades”. Segundo, os seus padrões têm o peso de rituais, ensaiados exaustivamente. Terceiro, seus dramas são carregados de emoção. Por último, os mitos têm conseqüências em longo prazo nas vidas daqueles que os compartilham.

Antes de encerrar as considerações teóricas a respeito da mitologia familiar, deve-se incluir mais um conceito na discussão: o “mito pessoal”. As fontes são escassas. Sem verbete na Obra Completa de Jung, o termo aparece na tradução inglesa de *Sonhos, memórias, reflexões*, a autobiografia de Jung (1963, 2015). Nela são duas as menções a *personal myth*. A tradução brasileira, no entanto, substituiu-a por “o mito de minha vida” e “o meu mito”. O intuito aqui não é questionar a qualidade da semântica da tradução; é apontar que essa escolha de palavras obscureceu um conceito potencialmente rico e inexplorado.

No prólogo de *Sonhos, memórias, reflexões*, Jung (2015) explica que o mito pessoal não é uma avaliação objetiva de si mesmo. A sua essência não é capturada por fatos científicos ou pelos eventos históricos da vida do sujeito. Ele é, antes de tudo, uma realidade interna, uma verdade íntima, o cerne de sua subjetividade. Ele é mais produto do inconsciente individual do que da razão e da força de vontade.

Inspirado pela autobiografia de Jung (2015), Campbell (2008) teceu as suas considerações a respeito do mito pessoal. *A priori* Campbell (2008) concorda com as premissas básicas de Jung (2015). Para os dois, o mito pessoal é guiado pelo inconsciente; um indivíduo

pode inclusive vivê-lo sem se dar conta dele. Os dois acreditam que o mito – seja pessoal ou coletivo – serve como uma ponte entre a consciência e o inconsciente. Por fim, acreditam que o mito pessoal não é fiel a fatos históricos. A contribuição original de Campbell (2008) é perceber que os mitos coletivos perderam a sua função social na sociedade secular. No lugar deles instalaram-se os mitos pessoais. Eles são o resultado de uma sociedade democrática e individualista.

O contraste entre a noção de mito pessoal de Jung (2015) e mito familiar de Ferreira (1963) revela a sua importância para essa discussão. Para Ferreira (1963), o mito familiar tem apoio da família inteira. Eles podem até estar cientes da falsidade inerente ao mito, mas se esforçam para defendê-lo. Já o mito pessoal, com Jung (2015), é como cada um imagina a sua história. Ele não é subproduto – e nem mero avesso – da dinâmica familiar. A idéia da falácia parental, explorada por Hillman (1996), ajuda a entender como o mito pessoal ultrapassa o mito familiar.

Portanto, para Hillman (1996), há uma crença generalizada quanto ao peso da hereditariedade no nosso destino individual. Estereótipos como a mãe negativa e o pai ausente fazem parte desse repertório da falácia parental. O primeiro confunde a mãe pessoal com a *imago* arquetípica materna. A mãe real virará a guardiã do destino dos filhos; o sucesso ou fracasso deles dependerá unicamente dela. O pai ausente, o omissivo guardião da fronteira familiar, também deixaria marcas indelévels no nosso DNA psicológico. E a falácia parental resiste mesmo diante das novas configurações familiares. As famílias nucleares idealizadas veiculadas na mídia são evidência de como um arquétipo molda o senso comum. Um exemplo disso é a “família margarina”.¹⁵ Mostra como a família, antes de tudo, é uma família *imaginada*.

Essa supervalorização da família imediata ignora o mundo exterior e a sua influência. Música, televisão, jogos, atividades esportivas, livros, o ambiente escolar. As realidades sócio-culturais nutrem e educam tanto quanto. Como explica Hillman (1996, p. 85): “Mães e filhos podem rezar em altares muito diferentes e servir a deuses muito diferentes, mesmo que vivam juntos o dia inteiro. Por mais próximos que estejam, podem ter destinos totalmente diferentes”.

O próprio Jung (2015) apontou que as causas de problemas pessoais não se resumem a uma dinâmica familiar disfuncional:

...é difícil saber se tais problemas são de natureza pessoal ou de natureza geral

¹⁵ Segundo Freitas (2011), as propagandas da margarina *Qualy* centram na imagem de uma família de classe média tomando café da manhã juntos. O clima à mesa é descontraído. Além da margarina, a propaganda vende um segundo produto, simbólico: a fantasia de uma “família perfeita”. A Sadia foi criticada por essa representação conservadora, patriarcal da família brasileira, defasada em relação às novas configurações familiares da sociedade contemporânea.

(coletiva). [...] enquanto não é reconhecido como tal, um problema coletivo toma sempre a forma pessoal e provoca, ocasionalmente, a ilusão de uma certa desordem no domínio da psique pessoal. Efetivamente, tais perturbações ocorrem na esfera pessoal, mas não são necessariamente primárias: são secundárias e recorrem de uma mudança desfavorável do clima social. Nesse caso, portanto, não se deve procurar a causa da perturbação na ambiência pessoal, mas sim na situação coletiva (JUNG, 2015, p. 234).

Para finalizar, um resumo. Depois de uma breve introdução ao conceito de mito familiar, separa-se esse conceito do complexo familiar. O intuito é desconstruir o senso comum – a visão psicopatológica – em relação ao mito. No segundo momento é apresentado o mito pessoal, com a sua narrativa diferenciada do mito familiar. Por último, a noção de que dentro do mito familiar coexistem vários mitos pessoais. Os conflitos familiares surgem nos jogos de poder entre os mitos dos indivíduos e entre a mitologia familiar.

Além do mito e seus diferentes intérpretes – Jung, Campbell, Hillman, Eliade, Beauvoir – é preciso contemplar as contribuições da Sociologia do neopentecostalismo brasileiro. A pesquisa das Ciências Sociais – seja documental, seja de campo – é vital para o nosso estudo. Na seção a seguir, há uma breve discussão sobre a relação complexa entre cristianismo e secularismo na transição da Idade Média para a Moderna e abordam-se as características principais das três ondas do pentecostalismo brasileiro. Finda essa subseção, segue-se um breve histórico da Igreja Universal do Reino de Deus.

3.2 SOCIOLOGIA DO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Para Cipriani (2007), há conexão íntima entre a Sociologia dita geral e a Sociologia da Religião. Os dois campos compartilham autores e obras clássicas. Há, a título de exemplo, August Comte e a religião universal do Positivismo ou Émile Durkheim e o seu estudo sobre o totemismo australiano, *As formas elementares da vida religiosa* (1912). Outros sociólogos que entraram para a história da disciplina escreveram sobre o *link* entre sociedade e religião: Talcott Parsons, Clifford Geertz, David Martin, Bryan Wilson etc.

Para fins deste estudo, é feito um recorte: obras de Sociologia onde o protestantismo é o foco primário. Cipriani (2007) identifica as duas principais: Max Weber e os ensaios de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (1904-1905) e *A religião e a gênese do capitalismo* (1926) de Richard Henry Tawney. Esses autores têm *insights* valiosos a respeito do complexo intercâmbio entre cristianismo, sociedade secular e a ética do mercado. Os textos de Weber (2004) e Tawny (1971), num primeiro momento, serão o fio condutor desse debate.

Weber (2004) começa o seu ensaio com uma constatação: grande parte dos capitães de indústria e da chefia de mão de obra qualificada, na Alemanha da virada do século XIX, eram protestantes. A partir desse fato, pode-se observar o contraste entre os ideais éticos desses reformadores burgueses e os católicos, com o seu propagado alheamento ao mundo material. Esse é o tema central do seu livro: a conexão entre o acúmulo de capital e a educação religiosa.

Para entender essa diferença, Weber (2004) volta-se ao protestantismo norte-americano e elege, como exemplo, a “filosofia da avareza” de Benjamin Franklin.¹⁶ Este *Founding Father* prezava uma vida baseada nas seguintes virtudes: honestidade, simplicidade, sobriedade e pontualidade. No entanto, essas virtudes estavam subordinadas a uma máxima maquiavélica: mais vale a sua aparência do que tê-las. Essa filosofia de vida, à primeira vista hipócrita e dissimulada, tem ares de revelação divina para Franklin. No seu cerne, há uma fórmula paradoxal: fazer fortuna e, ao mesmo tempo, conter o impulso hedonista em gastá-la. É uma espécie de ganância santificada em que o acúmulo material é um fim por si só. As contradições internas desta filosofia logo deixaram à mostra a sua essência puramente utilitária, dando lugar à filosofia do “lucro-como-esporte”.

Parece inusitado equiparar a ambição pelo lucro com retidão moral. E, mesmo na modernidade, essa estranheza persiste. Ainda sobre essa “filosofia da avareza” de Franklin, Weber (2004) diz:

Uma disposição como a que se expressa [em] Benjamin Franklin e que obteve o aplauso de todo um povo teria sido proscrita tanto na Antiguidade quanto na Idade Média, tanto como expressão da mais sórdida avareza quanto como uma disposição simplesmente indigna, e ainda hoje essa suspeita normalmente se verifica entre aqueles grupos sociais menos envolvidos na economia capitalista especificamente moderna ou a ela menos adaptados (WEBER, 2004, p. 49).

Cabem alguns esclarecimentos. O ganho pessoal, moral ou não, não começa com o capitalismo. Ele existe desde sempre. E a aparente amoralidade dessa filosofia de vida é mais uma característica de países atrasados economicamente, frisa Weber (2004).

A transição de Lutero para o capitalismo moderno passa pelos calvinistas. Eles estiveram no centro das convulsões políticas e sociais dos países desenvolvidas durante a Reforma. E para entender João Calvino e os seus seguidores, deve-se entender o seu dogma

¹⁶ Em vida, Benjamin Franklin (1706-1790) foi uma das figuras mais influentes na América do Norte. Os seus livros, a exemplo de *Almanaque do pobre Ricardo* e *O sermão do pai Abraão* garantiram a sua fama no continente. Foi um dos líderes da Guerra da Independência dos Estados Unidos. Era também um cientista talentoso: entre as suas invenções estão o para-raio e os óculos bifocais (ISAACSON, 2015).

central: o *Beruf*. De origem alemã, a palavra *Beruf* (“vocação”) significa a vocação profissional como missão de vida. Com essa sacralização da atividade profissional veio também o acúmulo de propriedades e bens, pois elas são a prova externa da bênção divina. Esse empreendimento, ponte entre o sagrado e o profano, é regado por uma rigorosa autodisciplina e sobriedade. Portanto, o *Beruf* calvinista foi a peça-chave para a economia capitalista vencer a resistência da tradição. A noção de vocação emprestou ao trabalho mundano uma aura religiosa e deu uma visão positiva ao lucro empresarial. Os métodos de ganho sistemático e parcimonioso do calvinismo impulsionaram o desenvolvimento do racionalismo econômico, que é para Weber (2004) o sustentáculo do sistema financeiro atual.

Por último, mais uma diferença entre católicos e protestantes: as suas atitudes introvertidas e extrovertidas em relação ao mundo. O recolhimento da vida monástica, por exemplo, foi vista como uma fuga pelos protestantes. Para eles, o trabalho é a via de expressão do amor ao próximo e o cumprimento do dever, a única via possível de aumentar a glória de Deus na terra (WEBER, 2004).

Tawney (1971) aborda um período crítico da história européia: o século XVI e XVII, sacudidos por revoluções de toda ordem: religiosas, políticas, sociais. A pressão a favor da secularização desloca a fé cristã do centro das preocupações humanas. O Estado, então, assume a função centralizadora de bem-estar social. A sociedade feudal, rígida e estática, é desafiada pela pujança econômica da burguesia. É o retrato de um mundo em convulsão, em trânsito pela Idade Média, Renascença e Reforma Protestante.

Nessa época, de acordo com Tawney (1971), a linha divisória entre as esferas da religião e do mundano começa a ruir. Os mestres da Escolástica, desnorteados pelo mundo secular, oscilam. Qual seria a atitude correta? Ascetismo ou adaptação? A primeira é típica do homem medieval: ignorar o mundo e as suas tentações. Por outro lado, o movimento duplo de acolher e criticar é a luta contínua para materializar o ideal cristão do reino dos céus. Mas, como manter a ética cristã quando os interesses econômicos ditam a conveniência como critério último? Já nos meados do século XVII, o abismo entre moralismo cristão e as necessidades do *homo economicus* torna impraticável a boa consciência cristã no mundo dos negócios.

Segundo Cipriani (2007), o livro de Tawney (1971) foi um comentário – e contraponto – à obra de Weber (2004). O seu estudo chega a conclusões bem diferentes de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Na teoria de Weber (2004), como vimos, a gênese do capitalismo se deve à doutrina calvinista da vocação. No caso do puritanismo inglês, segundo Tawney (1971), foi o protestantismo que se adaptou ao capitalismo, e não o contrário.

A Sociologia da religião brasileira, de acordo com Martino (2016), é inaugurada como campo de pesquisa autônomo a partir de dois eventos. Um é a publicação da coletânea *Católicos, protestantes, espíritas* (1973), organizada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Outro é a inauguração do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), também em 1973.

De acordo com Francisco (2014), a geração de Camargo avaliou o impacto do pentecostalismo no cenário religioso brasileiro a partir da Sociologia clássica – nominalmente Max Weber e Émile Durkheim. Desde então surgiram várias hipóteses para explicar o avanço protestante no país.

A popularização neopentecostal também desafia as interpretações weberianas tradicionais. Seria uma simplificação, argumenta Francisco (2014), reduzir as diferenças entre o catolicismo e o protestantismo a binômios. O primeiro é igual a ruralismo e tradição e o segundo, à industrialização, ao crescimento urbano e ao êxodo rural. Ambas respondem aos desafios do mundo moderno: secularização, capitalismo, democracia, desencantamento do mundo etc.

Outras teorias – a exemplo do trabalho de Lima (1987) – falavam sobre a “invasão” pentecostalista ser uma estratégia da política externa norte-americana, ou seja, um instrumento de dominação política e social. Segundo Francisco (2014), essas teorias da conspiração desvalorizam os fiéis como sujeitos: eles se tornariam crentes por serem alienados ou vítimas da ignorância. Há proatividade nos relatos de conversão: os fiéis acolhem o discurso neopentecostal porque ele atende diretamente à sua realidade e às suas demandas. A própria estratégia de aproximação das neopentecostais dos segmentos de renda baixa também é mal-interpretada; uma religião, para crescer, começa na base da pirâmide demográfica.

Qualquer que seja o prisma de análise, o pentecostalismo *made in Brazil* desafia frontalmente as percepções dos autores clássicos em toda a sua complexidade. E é a partir dessa Sociologia que vamos levantar o contexto sócio-histórico em que surgiu o fenômeno neopentecostal tipicamente brasileiro: a Igreja Universal do Reino de Deus.

3.2.1 As três ondas do pentecostalismo brasileiro

De acordo com Mariano (2014), a terceira onda do protestantismo¹⁷ – o pentecostalismo – foi a primeira a transpor as barreiras culturais dos países anglo-saxões e latinos com sucesso. A onda “clássica” do pentecostalismo brasileiro se dá com a fundação da Congregação Cristã em São Paulo, em 1910, e a Assembléia de Deus em Belém do Pará no ano seguinte. Nelas, há características dessa primeira leva evangélica que são precedentes para a IURD. Entre elas, a burocratização da instituição igreja; um perfil de fiéis de camadas populares e de educação básica; a adaptação à cultura brasileira; a discriminação sofrida por parte dos protestantes tradicionais; a perseguição à Igreja Católica; e o forte sentimento anti-católico. Quanto às ondas posteriores - a terceira, principalmente – as igrejas clássicas diferem da seguinte maneira: ênfase numa formação teológica erudita, ascetismo, sectarismo, messianismo e glossolalia (o dom das línguas). Essas características persistem, apesar de amenizadas após um século de aculturação.

A segunda onda do protestantismo brasileiro se concentrou em São Paulo. O deuteropentecostalismo – tendo por referência a nomenclatura de Mariano (2014) – tem início na transição entre as décadas de 1950 e começo de 1960, liderado pela Igreja do Evangelho Quadrangular. As diferenças entre a leva seguinte de teologias *made in USA* e as tradicionais são mais históricas do que doutrinárias. As duas inovações da Igreja Quadrangular e similares foram a ênfase no dom da cura divina, no lugar da glossolalia, e a presença nos meios de comunicação de massa. O agenciamento de curas divinas foi fundamental para o crescimento acelerado do pentecostalismo no Brasil. Nesse momento também foi introduzido, em menor escala, os rituais de exorcismo. A Igreja Quadrangular, diferente das denominações clássicas, foi a primeira a investir na mídia, no caso, o rádio. Os meios de comunicação seculares eram tabu para as pentecostais clássicas, já que eram considerados demoníacos. Logo a Igreja Quadrangular seria acusada de curandeirismo, charlatanismo e envolvida em escândalos – algo que vai acompanhar praticamente a futura trajetória da IURD. De qualquer sorte, a segunda onda foi pioneira em dar uma visibilidade verdadeiramente pública ao movimento pentecostal.

Para Mariano (2014), o neopentecostalismo surge no final da década de 1970. Os seus maiores representantes são Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e, claro, a Igreja Universal do Reino de Deus. Deve-se destacar o perfil radicalmente inovador da terceira onda: a sua origem nacional, a centralização de poder, a catarse nos cultos.

¹⁷ Segundo a fonte utilizada por Mariano (2014, p. 28), a primeira e a segunda onda foram o puritanismo e o metodismo, respectivamente.

Outra marca é a intolerância religiosa e a “guerra santa” contra as obras do Diabo, cujo efeito direto são as polêmicas perseguições às religiões de matriz afro-brasileira e ao espiritismo. Até mesmo a cura divina, herança da “onda” anterior, tem a sua função terapêutica vertida para fins do duelo cósmico com o diabo e a sua legião de “encostos”.

Mariano (2014) aponta outra idiossincrasia do neopentecostalismo: a acentuada importância de suas atividades extra-igreja. Através delas, o neopentecostal afirma-se no mundo. Gere negócios, aprende técnicas avançadas de *marketing*, adentra a arena política, ocupa o setor público. O seu sucesso é tal que mesmo as igrejas mais tradicionais vêm absorvendo as suas táticas e estratégias. Exemplos disso são a Igreja Quadrangular e a Nova Vida.

As neopentecostais rejeitam as preocupações escatológicas do pentecostalismo clássico, ou seja, a chegada iminente do Juízo Final, o afastamento da vida social e a rejeição ascética do mundo material como o caminho da salvação. De todo rebanho pentecostal elas têm os fiéis mais maleáveis, que se adaptam facilmente aos valores da sociedade secular. O seu anseio por reconhecimento social, bens materiais e lazer é justificado pela “Teologia da Prosperidade”, que faz da religião uma organização com fins lucrativos (MARIANO, 2004, 2014).

Recente Pesquisa Data Folha (Os evangélicos no Brasil, 2017, especial 3) apontou que, enquanto os evangélicos são quase um terço dos brasileiros (32%), 5% deles pertencem à IURD, o que corresponderia a 10,5 milhões de pessoas, segundo os dados para a população total brasileira de 207,7 milhões do IBGE (2017).

3.2.2A Igreja Universal do Reino De Deus

Edir Macedo é um dos homens mais ricos do Brasil. A *Forbes* avaliou o seu patrimônio pessoal em cerca de um bilhão de dólares. É líder absoluto da Igreja Universal do Reino de Deus – a fonte de sua fortuna. De acordo com o próprio Macedo (2014), a Universal está em cinco continentes e em mais de cem países. A Igreja conta com 25 mil pastores, 12 mil deles só no Brasil. Esses números impressionantes crescem ainda mais na ocasião dos megaeventos da IURD. Em abril de 2010, por exemplo, Macedo (2013) e seus pastores conseguiram organizar uma superconcentração de oito milhões de pessoas no Brasil inteiro.

A Igreja teve um começo modesto. Num sábado de manhã, no dia 9 de julho de 1977, Edir Macedo inaugurava o primeiro templo da IURD. Ao lado de seu cunhado, Romildo Soares, celebram os cultos no galpão de uma antiga funerária na Abolição, bairro da Zona Norte do Rio

de Janeiro. Antes disso, Macedo (2012a) foi “membro fiel” da Igreja Cristã da Nova Vida.¹⁸ Aguardou por onze anos a sua vez de subir no pódio para ganhar almas. Os líderes da Igreja Nova Vida não o achavam pronto o suficiente para o trabalho como pastor. Cansado de esperar, foi atender ao seu chamado e pregar o Evangelho mesmo sem ministério. Soares convidou Macedo para participar em outra Igreja pentecostal, a Casa da Bênção. Lá, o seu acesso ao púlpito foi barrado no pódio novamente. Soares, Macedo e Samuel Coutinho, outro egresso da Nova Vida, inauguraram a Cruzada do Caminho Eterno no final de 1975. Disputas de poder internas acabaram numa ruptura amarga com Samuel Coutinho na mesma época da fundação da IURD. Romildo Soares se desligou da Universal após nova disputa interna por poder, três anos depois.¹⁹

Daí em diante, começa a ascensão meteórica da Igreja Universal. Dez anos depois daquele singelo começo nos subúrbios do Rio de Janeiro, a IURD lotou o Maracanã: 200 mil pessoas apinhadas no que era o maior estádio de futebol do mundo. O evento foi na Sexta-Feira Santa; uma provocação, conta Macedo (2013), à concorrência católica. No Natal de 1987, outro recorde: 250 mil fiéis distribuídos, ao mesmo tempo, entre Maracanã e o ginásio do Maracanãzinho.

Há diversos motivos pelos quais a Universal conseguiu angariar tão rápido essa massa de fiéis. Um deles é o investimento maciço nos meios de comunicação. O rádio é o meio preferido do proselitismo IURDiano, mas a “jóia da coroa” do império de comunicação do Bispo é a TV Record. A compra da Rede Record de Rádio e Televisão, no final de 1989, chamou a atenção de vários setores da sociedade brasileira. Depois disso, argumenta Mariano (2014), a imprensa fez uma devassa na sua vida pessoal, nos seus negócios. Os agentes da lei começaram a montanha de acusações que se avolumavam contra o Bispo e a sua Igreja, de charlatanismo à sonegação de impostos e envolvimento com o narcotráfico.

A primeira grande ofensiva à imagem do líder da Universal veio três anos depois. Num domingo do maio de 1992, Edir Macedo e família deixavam a Igreja Universal de Santo Amaro. O bispo tinha celebrado um culto ali pela manhã. A 200 metros do templo, o seu BMW preto foi cercado por viaturas a todo vapor. Cinco delegados e treze policiais saltaram dos carros, aos berros, armas em riste. No meio dessa confusão, é dada a voz de prisão. No banco de trás do

¹⁸ A Nova Vida é uma denominação fundamental na história neopentecostal brasileira: de suas fileiras saíram R. Soares (Igreja Internacional da Graça de Deus) e Miguel Ângelo (Ministério Cristo Vive). Foi fundada em 1960 pelo bispo McCalister, missionário canadense radicado no Rio de Janeiro (MARIANO, 2014).

¹⁹ Após o seu desligamento, Romildo Soares fundaria a Igreja Internacional da Graça de Deus e ficaria conhecido como o Missionário R. R. Soares (MARIANO, 2014).

camburão, Macedo segue rumo à 91ª DP da Vila Leopoldina. Uma equipe da TV Globo aguardava a chegada do Bispo na delegacia. A cobertura exclusiva da prisão de Edir Macedo foi a pauta do *Fantástico* daquele domingo. Pela primeira vez em meses, o foco da atenção não era mais o governo Collor e sua crise. A prisão espetacular de Edir Macedo foi parar na grade de programação de todos os noticiários do país (TAVOLARO, 2007).

Se o objetivo de prender Macedo era desestabilizar a IURD e seus “irmãos” pentecostais, o efeito foi justamente o contrário. A prisão de Macedo uniu as lideranças evangélicas no Brasil. Um dia depois de solto, Macedo foi a estrela da passeata “Celebrando Deus com o Planeta Terra”, no Rio de Janeiro. O evento – a versão evangélica da Eco 92 – reuniu cerca de meio milhão de cristãos. Foi uma nova oportunidade para fazer um protesto contra a perseguição ao bispo Macedo. A prisão do bispo foi o precedente para fundar o Conselho de Pastores do Estado de São Paulo e o Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB), a “CNBB protestante”²⁰ (MARIANO, 2014).

Para os defensores da IURD, as circunstâncias da prisão de Edir Macedo, mesmo hoje, continuam misteriosas. *A prima facie* foi acusado de estelionato e charlatanismo pelo Ministério Público, inquéritos dos quais foi inocentado. Como de praxe, há suspeitas de um complô entre o clero católico e a Rede Globo. Além disso, havia pressões no Planalto Central para tirar a Rede Record de Televisão das mãos de Edir. Com o líder máximo da IURD na cadeia, o caminho estava aberto para quem disputava a aquisição da Record (TAVOLARO, 2007).

A ofensiva dos adversários políticos e religiosos da Universal continuou. O ano de 1995, em particular, conta com três episódios distintos. Em setembro foi ao ar a nova atração da Globo: *Decadência*. O protagonista da minissérie (o bispo Mariel) é uma caricatura de Edir Macedo: um pastor adúltero e sem escrúpulos que explora financeiramente os seus fiéis. Em novembro, nova ofensiva: a edição da autobiografia de um ex-pastor da Universal, Mario Justino de Souza (TAVOLARO, 2007). Com o título de *Nos bastidores do reino*, Justino (2002) revelava a “vida secreta” da IURD: as disputas internas por poder, os escândalos sexuais, o charlatanismo da alta cúpula da igreja.

Entre esses dois eventos – a madrugada do dia 12 de Outubro de 1995, para ser exato – aconteceria o mais devastador deles. Estava no ar *O Despertar da Fé*, a comando do (ex) bispo Sérgio Von Helde. O pastor reavivava a antiga iconoclastia protestante ao criticar a adoração católica por imagens. A data era altamente simbólica: feriado de Nossa Senhora Aparecida,

²⁰ CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

padroeira do Brasil. Von Helde estava no auge de sua diatribe contra a idolatria romana quando começou a agredir uma estátua de Maria, mãe de Jesus (TAVOLARO, 2007):

Nós estamos mostrando às pessoas que isso aqui não funciona. Olha só, olha só (socos e chutes na imagem). Não é santo coisa nenhuma. Isso aqui não é Deus coisa nenhuma. Quinhentos reais, meu amigo. Isso, cinco salários mínimos, é quanto custa no supermercado esta imagem. E tem gente que compra. Agora, se você quiser um santo, uma santa mais barata, você encontra até por 100. Será que Deus, o criador do Universo, pode ser comparado a um boneco desse tão feio, tão horrível, tão desgraçado? (TAVOLARO, 2007, p. 196).

No dia seguinte, o *Jornal Nacional* deu ampla cobertura ao episódio, que entrou para a história como o infame “Chute na Santa”. Resultado: a Igreja Universal estava às voltas com um novo escândalo. Imediatamente Edir Macedo foi ao ar e via televisão e rádio pediu desculpas pelo “ato impensado” do bispo Von Helde. Era tarde; as imagens da TV Record causaram uma onda de indignação que varreu o Brasil adentro. Católicos reagiram com ataques a templos evangélicos. Oficiais da Justiça acusaram Sérgio Von Helde de desrespeito à liberdade religiosa e vilipêndio. O departamento comercial da emissora sofreu a fuga de grandes anunciantes. O episódio teve inclusive repercussão internacional: o número de frequentadores dos templos do México e da Espanha diminuiu substancialmente nesse período (TAVOLARO, 2007).

A cúpula da Universal afastou Von Helde do cargo de responsável pela IURD do estado de São Paulo. Foi enviado primeiro para os Estados Unidos e, depois, para a África do Sul. Von Helde acabou enquadrado no crime de vilipêndio e intolerância religiosa. Condenado a dois anos e dois meses de reclusão, o pastor pôde apelar contra a condenação em liberdade (MARIANO, 2014).

Outro fator para o sucesso da Igreja Universal é sua veia “mística”. A IURD, ao mesmo tempo em que ataca as “crendices” e “superstições” do catolicismo popular e das religiões de matriz afro-brasileira, usurpa os seus ritos e mitos para fins próprios (MARIANO, 2014). É uma atitude bem distante do desencantamento do mundo do protestantismo tradicional, assim descrito por Weber (2004), que condenava o uso da magia como meio de salvação.

O repertório mágico da IURD, de acordo com Mariano (2004), é vasto. A Universal:

Realiza “sessão espiritual de descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces a adeptos no dia de Cosme e Damião (MARIANO, 2004, p. 133).

Desses, os rituais de exorcismo são os carros-chefes da potência proselitista Universal. Macedo (2005) costuma citar trechos específicos dos Evangelhos para justificar os seus exorcismos públicos; ele cita o episódio de Gadareno, em particular (TAVOLARO, 2007). Esse episódio é citado no Evangelho de São Marcos (Marcos 5:2-4), onde é relatado o encontro de Cristo e seus apóstolos com um morador dos sepulcros. Esse homem, de força descomunal, despedaçava cadeias e esmigalhava grilhões preso. Segundo Marcos, ele estava tomado por um “espírito imundo” e a sua fúria não se aplacava (BÍBLIA, 2002).

No Evangelho de São Mateus há também descrições da devastação física e espiritual causada pela possessão demoníaca: cegueira, mudez, tendência à violência e insanidade (BÍBLIA, 2002). Macedo considera seus exorcismos “rituais de libertação”, a cura para “enfermidades espirituais graves” (TAVOLARO, 2007, p. 137).

Os anos dedicados aos “rituais de descarrego” renderam a Macedo (2005) o livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Publicado pela primeira vez em 1997, o livro é o campeão de vendas do mercado evangélico. Já vendeu mais de 4 milhões de exemplares (TAVOLARO, 2007). Nele, o bispo revela a “verdade” por trás do kardecismo e dos cultos animistas brasileiros:

[...] em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios, etc.) Se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram nas reuniões quando são invocados para “prestar caridade” ou receber uma “doutrina” (MACEDO, 2005, p. 14).

Para o Bispo, a Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Kardecismo e o esoterismo são o eixo do mal da guerra santa da IURD. Macedo (2005) lamenta pelas tantas boas almas entregues a essas “falsas religiões”. Nelas, a presença dos “espíritos imundos” seria mais sutil, disfarçada pela pregação pacifista. Através de suas denúncias vigorosas, a Igreja Universal apresenta a sua *raison d'être*: a libertação de pessoas “endemoniadas”. Os demônios, personificação do mal, seriam a causa de todas as desgraças do mundo. Doenças, catástrofes da natureza, exclusão econômica e social – tudo resultado das maquinações diabólicas de Satanás e da sua turba infernal.

Orixás, caboclos e guias foi alvo de uma ação do Ministério Público em 2005, ação que suspendeu a sua comercialização por um ano e pouco. Acabou liberado, ironicamente, pelo mesmo motivo que o tirou de circulação: liberdade de expressão religiosa (JUÍZA..., 2005; TEOR..., 2005; JULGAMENTO..., 2006; TRF..., 2006).

Na visão de Mariano (2003), o centro da polêmica com a Universal é a sua Teologia da Prosperidade, de origem norte-americana. Ela afirma que Cristo já pagou todos os pecados da humanidade na cruz. Agora, homens e mulheres estão livres para usufruir a vida – o que inclui prosperidade material. Nisso se apóia a fé com fins lucrativos da IURD e sua gestão idiossincrática do sagrado: a religião como negócio e o dinheiro como fetiche (MARIANO, 2003).

Aí está a importância do dízimo, o décimo do que o fiel ganha a cada mês. É aí que os pastores *showmen* da Universal usam todo o seu *know-how* para arrancar algo além da “obrigação voluntária” dos 10%.²¹ Mariano (2003, p. 255) cita alguns itens que vão a leilão: “...o relógio, a aliança de casamento, a poupança, carros, terrenos, imóveis”, etc.

A justificativa IURDiana do dízimo, além da (suposta) obrigatoriedade bíblica, é de que, através de sua contribuição, o fiel IURDiano se torna um sócio de Deus. Há aqui uma inversão de poder: não é mais Deus que exige dos cristãos, e sim o cristão que exige de Deus. Esses agiotas do sagrado agora se encontram na posição de pressionar o Criador dos céus e da terra a fornecer uma retribuição divina pelo seu sacrifício financeiro (MARIANO, 2003).

Um novo marco na história da IURD foi a inauguração do Templo de Salomão em Julho de 2014.²² Erguido no Brás, zona leste de São Paulo, a estrutura do templo foi revestida com quarenta mil metros quadrados de pedras vindas diretamente de Israel, o equivalente a dez estádios de futebol. Compartmentalizado em quatro edifícios, o principal abriga a nave da Igreja com capacidade para dez mil pessoas sentadas. De acordo com Macedo (2014), o templo do Brás foi erguido exclusivamente a partir das doações dos fiéis. Segundo estimativas do jornal *Folha de São Paulo*, o custo estimado da construção do Templo foi da ordem de R\$ 700 milhões (MARTÍ, 2013).

A ideia de construir uma réplica do templo original surgiu depois de uma das visitas do Bispo à Terra Santa, no final de 2009.²³ Em julho do ano seguinte, o planejamento da construção começa. Macedo (2014) revela o motivo da construção desse templo do Brás:

Eu sempre sonhei em resgatar a santidade da Igreja. Desde jovem convertido, procurava encontrar espaços que dessem valor a esse bem tão valioso em nosso relacionamento com Deus: o temor no trato com as particularidades

²¹ Mariano (2003) aponta a seguinte contradição: o dízimo tem que ser uma contribuição voluntária e espontânea, ao mesmo tempo em que a ausência dela é considerada uma transgressão.

²² Antes do novo Templo de Salomão em São Paulo, dois templos foram erguidos e derrubados ao longo da história. Salomão construiu o Templo original, que foi destruído pelos babilônios e o segundo pelos romanos. O Muro das Lamentações foi o que restou do Templo original (MACEDO, 2016).

²³ Há uma discrepância cronológica nesse relato. Pelo menos dois anos antes, Edir Macedo aparece na biografia de Tavaloro (2007) ao lado da maquete do Templo de Salomão.

espirituais. A grande maioria das denominações evangélicas no Brasil e no mundo desprezou isso com o passar do tempo. [...] Talvez essa tenha sido uma das maiores conquistas da abertura do novo Templo de Salomão. O resgate da consciência da santidade ao Deus da Bíblia (MACEDO, 2014, p. 217).

A relação de Edir Macedo com Israel e sua religião vem de longa data. A primeira visita do bispo Macedo (2013) deu-se em dezembro de 1979. Na comemoração dos vinte anos da IURD foi recebido com todas as honras pelo então prefeito de Jerusalém, Ehud Olmert. As visitas constantes renderam duas homenagens oficiais para o Bispo no Estado de Israel. Na biografia de Tavolaro (2007), inclusive, há uma foto sua ao lado do ex-presidente de Israel (2000-2007), Moshe Katsav.

A adoração de Edir Macedo por Israel entrou numa nova fase com a construção do Templo de Salomão. Um sinal claro disso são as fotos do último volume da autobiografia de Macedo (2014). O líder máximo da Universal aparece vestido de rabino numa celebração de um culto no Templo: a barba, longa e grisalha, um quipá (כִּיפָה) na cabeça e um xale branco com tranças nas pontas, o *talit* (טְלִיִת), cobrindo os ombros. O menorá (מְנוֹרָה), candelabro de sete braços, ocupa um espaço de destaque e evidência na decoração dos *halls* da nova sede da Universal.

Como tantas empreitadas altamente espetacularizadas da IURD, polêmicas em torno do megatemplo paulista logo surgiram. Em primeiro lugar, o debate em torno do Templo de Salomão ser uma apropriação cultural da identidade judaica. A Confederação Israelita do Brasil (CONIB) e a Confederação Israelita do Estado de São Paulo (FISESP), por um lado, não desaprovaram o uso desses símbolos religiosos. Ao contrário, declararam-se lisonjeados, pois o tom da apropriação foi de reverência e não de escárnio, segundo eles. Já os rabinos ortodoxos brasileiros apontaram a confusão em potencial que esse sincretismo religioso poderia fazer (SHALOM, 2014). Nessa linha crítica, a diretora israelense Yael Bartana apresentou, na 31ª Bienal de São Paulo (2014), o curta-metragem “Inferno”. O vídeo de 22 minutos simula a demolição da megaigreja, o mesmo destino dos Templos de Salomão anteriores (MING, 2014).

4 A FAMÍLIA DE DEUS

A análise do mito familiar da Igreja Universal do Reino de Deus está dividida em três seções. Macedo (2000, 2007, 2012b) escreveu três obras para a “Série Perfil” que fazem o perfil ideal do homem, da mulher, e da família “de Deus”. É a partir dessa divisória que serão traçados paralelos com o mito do herói, o mito do eterno feminino e o mito familiar, respectivamente.

4.1 O HOMEM DE DEUS

Desde a sua conversão ao protestantismo, a vida de Edir Macedo foi pautada pelo ideal heróico. A sua demorada e infrutífera espera para ser pastor da Vida Nova só alimentou a vontade de pregar a Palavra. Ele resolve sair da Igreja em meados de 1975. Tomada a decisão, ele abre mão da estabilidade do funcionalismo público (LOTERJ) para se dedicar ao ofício de evangelista, mesmo sem Igreja. A dedicação irrestrita de Macedo (2013) à sua fé logo daria resultados. O seu sonho de fazer um “pronto-socorro” espiritual começava a se tornar realidade.

O acontecimento decisivo para o nascimento da Igreja Universal foi a chegada de Viviane Rangel Bezerra, a primogênita do Bispo. Os médicos explicaram que Viviane nasceu com lábio leporino e palato fendido. É uma anomalia genética em que o bebê nasce com uma fenda no céu da boca e faltando parte dos lábios. Uma “aparência difícil de esquecer”, lembra Macedo (2012a, p. 168). O pai pôs os pensamentos no futuro, já imaginando como seriam os primeiros anos da filha. As cirurgias dolorosas, a rejeição que sofreria na infância e a adolescência, os complexos que teria para o resto da vida. Alguma coisa “explodiu dentro de mim naquele exato momento”, conta Macedo (2012a, p. 169); a dor se misturou com raiva e ele gritou a plenos pulmões:

Meus Deus, agora ninguém vai me parar. Não tem família, não tem esposa, não tem futuro, não tem sentimento, não tem nada. Ninguém vai me parar! Ninguém, ninguém! Chega, chega! (MACEDO, 2012a, p. 169).

O parto comovente de Viviane foi o empurrão que Macedo (2013) precisava para dedicar sua vida ao altar. Foi naquele janeiro de 1975 que também nasceu a Igreja Universal do Reino de Deus. O seu futuro Bispo “já não tinha dúvidas sobre o rumo a seguir” (MACEDO, 2012a, p. 175).

Essa dedicação incansável de Macedo (2013) ao *Beruf* cobrou um preço alto. O envolvimento intenso com a Igreja deixou o Bispo sem tempo para a própria família. As filhas cresceram longe do pai. A sua é uma vida de renúncias, diz Macedo (2014), fazendo eco ao ideal heróico de auto-sacrifício examinado por Jung (2011c). Macedo (2013) não julga em termos de certo ou errado o que fez ou deixou de fazer. Acredita que era sendo guiado por uma força superior, mas agradece a Ester por cobrir a sua ausência dentro de casa. “Graças a Deus, não cresceram rebeldes” diz Macedo (2013, p. 126) a respeito das filhas. Hoje a IURD tem templos em uma centena de países. Edir e Ester vivem na ponte aérea para cumprir uma rotina exaustiva de compromissos. As reuniões de família continuaram raras ao longo dos anos, diz Macedo (2014).

A trajetória dos Macedo é pontuada por grandes provações. Macedo (2012a) foi vítima de *bullying* na infância por causa de uma deficiência genética nas mãos. Isso criou um complexo de inferioridade no futuro Bispo; ele cresceu achando que fazia tudo errado. De Bezerra (2016) sabemos que ela se considerava a patinha feia da família: Ester, a irmã tímida, calada, sem brilho. Das filhas do casal sabemos do desespero que Macedo (2012a, 2013) sentiu ao ver a primogênita nascer com uma deficiência física – logo ele, que tinha sofrido tanto por causa disso. E das várias cirurgias dolorosas de Viviane – doze ao total, antes mesmo da adolescência. De Cristiane, companheira inseparável da irmã, que aprendeu a não ser o centro das atenções por causa de Viviane, ou o *bullying* que aturaram na época em que foram morar em Nova Iorque. E do isolamento que Bezerra (2016) sentiu nessa mesma época, longe da família e criando a sua praticamente sozinha. Suas vidas sofridas humanizam os Macedo e projetam uma imagem diferente da conhecida pela mídia brasileira. São relatos comoventes, cheios de reviravoltas e conquistas. Dramas que servem para fortalecer os laços de família e alimentar o ímpeto heróico de seu patriarca.

Campos (1997) lembra-nos de como a razão instrumental permeia as atividades da IURD. Dito isso, como é que esses livros se encaixam na estratégia de guerra da Universal? Haveria uma intenção de transformar todos os dramas da família em histórias de superação? De mostrar que todos – Edir, Ester, Viviane, Cristiane – se sacrificaram por um bem maior? Caso sim, estamos diante de um paradigma heróico do desenvolvimento coletivo da consciência familiar. Sabendo como o *logos* e o paradigma heróico têm íntima associação, essas histórias deixaram de fazer parte dos mitos familiares e agora, cuidadosamente polidas, compõem a narrativa oficial da família-mor IURDiana.

Nos quatro livros há trechos de cartas das filhas apoiando as atitudes de Ester e de Edir Macedo. Exemplo um: a carta de Cristiane, escrita para o pai. Ela diz que a família dela não era

ideal: não tinham vida social, férias, raramente criavam raízes num lugar só e o pai estava eternamente ausente. Mesmo assim, dizia-se feliz e considerava Edir um pai exemplar. Exemplo dois: a carta de Viviane. Ela também fala da ausência do pai, mas conta-a sem revolta. Diz que o pai enxergava a alma dela sem que Viviane dissesse uma única palavra (MACEDO, 2013). As irmãs também elogiam o desempenho da mãe: Viviane fala de sua tranquilidade e otimismo, Cristiane de sua generosidade e dedicação incansável à família (BEZERRA, 2016). O formato das cartas – independente do seu grau de sinceridade – parecem os testemunhos radiofônicos e televisivos dos fiéis da IURD. Os testemunhos dos fiéis, aponta Campos (1997), são parte do repertório proselitista IURDiano.

Tanto a biografia de Tavolaro (2007) quanto a primeira autobiografia de Macedo (2012a) começam com as suas “memórias do cárcere”. Anos depois de ser preso pela PF, Macedo revelou a Tavolaro (2007) um dos pilares de sua filosofia religiosa:

Eu estava espiritualmente em paz, mas emocionalmente abalado. *Uma coisa é o espírito, outra é a alma.* A alma estava agredida pela violência, pela sensação de sofrer injustiça. O espírito estava tranquilo pela crença que carregava dentro de mim. Eu tinha total autocontrole. Eu não seria capaz de fazer uma bobagem, de tomar qualquer atitude impensada. Tinha muita raiva, sim, me sentia vítima de um complô, mas estava confortado no meu interior (TAVOLARO, 2007, p. 24, grifo nosso).

O apelo à racionalidade é constante na biografia e nos escritos do bispo. A sua aptidão para as ciências exatas sinaliza isso. Antes de entrar na Escola Nacional de Ciências Estatísticas, Edir Macedo fez dois cursos de Matemática em instituições de ensino superior. A sua experiência profissional também mostra a sua aptidão para números: trabalhou na Loteria e no Instituto Nacional Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Além disso, era professor de banca de Matemática para complementar a renda (TAVOLARO, 2007). Tal é a importância desse tema que Macedo (2010) dedica um livro inteiro – *Fé racional* – a um velho conflito: razão ou coração? Ou melhor: fé emotiva? Ou fé racional?

Para o bispo Macedo, corpo e emoção são parceiros no pecado. Isso aconteceria porque o coração é perverso, insiste em fazer o que é errado. E o seu seria o caminho da perdição: prostituição, adultério, toxicomania, alcoolismo, jogos de azar etc. Portanto, uma fé emocional seria o reflexo do coração: imediatista, volúvel, caprichosa. Tais sentimentos tornariam as pessoas impotentes diante dos desafios da vida (MACEDO, 2010).

À primeira vista, transparece no discurso de Macedo (2010) o “horror à carne” cristão, típico das religiões da “Grande Inversão” – aquelas que, segundo Campbell (2008), negam a vida. Essa fuga do mundo certamente descreve o comportamento sectário dos primeiros

missionários pentecostais que chegaram no Brasil no começo do século passado. Mas os neopentecostais, pela descrição de Mariano (2014), desafiam essa idéia. A Teologia da Prosperidade, abertamente materialista, hedonista e maleável às demandas da era globalizada, não compartilha a tradicional “aversão à vida” cristã. A paz com o Espírito Santo tem que ser atingida nesse mundo, não no próximo.

O que Macedo (2010) quer mostrar, na verdade, é a centralidade do *logos* no seu pensamento religioso. Isso fica claro quando diz que Deus é *espírito*, não alma. A fé emotiva é a fé da alma; já a fé racional é a fé do intelecto, da certeza, da inteligência. Os ensinamentos de Jesus têm essa mesma fé lógica e objetiva. Por isso, no conflito entre a razão e a emoção, a razão deve prevalecer, pois é a fé verdadeira, sobrenatural. Inspirada diretamente pelo Espírito Santo, a fé sobrenatural seria o “DNA de Deus”, o infinito poder dentro de cada um de nós.²⁴

Esse *logos* é também o que sustenta a relação a dois. A emoção está no centro dos problemas do casal. É através delas que os “espíritos imundos” conspiram para incitar discórdia e terminar casamentos. Casar tem que ser acima de tudo uma decisão racional, defende Macedo (2010).

Até na controversa Teologia da Prosperidade, a mobilidade social ganha contornos de ideal heróico. O Bispo explica à Tavolaro (2007):

Por séculos, o clero católico ensinou os brasileiros a aceitarem a miséria, a se conformarem com a pobreza, enquanto o Vaticano sempre desfrutou de riqueza. [...] A Igreja Católica sempre impregnou na cabeça das pessoas que riqueza é coisa do mal e que a pobreza é boa. Eles querem que eu pregue a “teologia da miséria”? Querem que eu pregue a pobreza? Querem que as pessoas sejam pobres e a igreja rica? Eu prego o que Jesus falou. Ele veio trazer vida, e vida com abundância? (TAVOLARO, 2007, p. 208).

A diferença, discriminada pelo Bispo, entre a atitude católica e IURDiana diante da riqueza, pode ser entendida em termos psicológicos. É a distinção feita por Hillman (1996) entre o fatalismo e o heroísmo. Para o fatalista, a vida tem *design* inteligente: todos os acontecimentos servem um propósito insondável e pré-determinado. Adotando um linguajar mitopoético, o fatalista confia o seu destino aos deuses. Ou melhor, ao Deus único do monoteísmo. Muito diferente é a atitude do herói. As suas palavras de ordem são progresso, competição, sobrevivência. Ele tem o seu sucedâneo contemporâneo no *self-mademan* norte-

²⁴ Jung (1985b, 1989) encontra a mesma oposição entre “espírito” e “alma” na alquimia, cujas origens remontam à Antiguidade pré-cristã. Nela a alma é ligada ao corpo, à matéria, à natureza, à emoção, enfim: a tudo o que pertence ao universo do sensível. Já o espírito é razão, conhecimento, inteligência, princípios morais elevados e a cultura que molda o instinto. Com base nessa tradição, a alma (*anima*) teria o seu correspondente psicológico no inconsciente e o espírito (*animus*) na consciência.

americano. A atitude de Macedo tem algo dos dois: ele se diz instrumento da vontade divina, ao mesmo tempo em que cultiva um espírito agressivo e individualista tipicamente heróico.

É o projeto da IURD para o futuro da nação: um Brasil de “vencedores” e a Universal será a Igreja que guiará para a terra prometida. Para tal, a teologia IURDiana alimenta o inconformismo das camadas populares com a sua situação econômica e social. Instigam-nas a buscarem a prosperidade necessária para participar de todas as riquezas e oportunidades do mundo globalizado. O “homem de negócios”, o homem empreendedor: esse é o cristão ideal aos olhos de Edir Macedo (BIRMAN, 2003). Até Deus é um empreendedor cósmico: Macedo e Oliveira (2008, p. 59) dizem que ele “segue procedimentos normais e técnicos” na sua obra.²⁵

Esse “grande projeto de nação” já aparece no livro de Gênesis, inclusive. É o que diz Edir Macedo em *Plano de poder* (2008), co-escrito com Carlos Oliveira. Nele, Deus é um estadista e a própria Criação é um ato político. Munidos de *business speak* e jargões de marketing, os autores procuram mostrar a importância do jogo político para o público evangélico. A própria Bíblia, Macedo e Oliveira (2008, p. 53) argumentam, “é um manual” de “tomada e estabelecimento do poder político”. Essa omissão com o espaço público custa caro aos brasileiros, especialmente à sua parcela evangélica – são quase 40 milhões de eleitores que fariam a diferença nas urnas.

Mariano (2014) confirma que a visibilidade e a riqueza da IURD incomodam os donos do poder no Brasil. Isso desencadeou uma perseguição à Igreja Universal que dura décadas, seja nos meios de comunicação ou no âmbito da lei. Essa situação alimenta o discurso vitimista e paranóico dos neopentecostais.

Essa rejeição ao Bispo Macedo e ao seu novo credo não é só esperada; é praticamente arquetípica. Como disse Neumann (1991), é inevitável que o fundador de uma nova religião seja tratado como um criminoso:

Abraão que quebrou os ídolos do seu pai, os profetas que dissolveram a mentalidade nacionalista-religiosa do povo judeu, Jesus que dissolveu a velha lei, Lutero que revolucionou o catolicismo, todos foram considerados como criminosos, assim como Sócrates que introduziu “novos deuses”, ou Marx ou Lênin que começaram a aniquilar a velha ordem social (NEUMANN, 1991, p. 22).

Por outro lado, essa figura messiânica é o centro das projeções de seus seguidores. A depender do número, ela ganha proporções mitológicas (JUNG, 2013). Edir Macedo renega

²⁵ À sua maneira, a Igreja Universal alia, no seu discurso, aquelas características associadas por Weber (2004) ao protestantismo histórico – progresso, modernidade, secularismo – a um misticismo desprezado por esse mesmo protestantismo.

esse lugar. Segundo o próprio, a Igreja Universal do Reino de Deus é resultado não de Macedo (2013), o homem, e sim da ação do Espírito Santo. Eis o porquê do *slogan* “Jesus Cristo é o Senhor”. Para o Bispo, muitas igrejas evangélicas confundem a glória de Deus com a glória de seu fundador. Isso dá-lhe “náuseas” (MACEDO, 2012a, p. 225).

Na prática, não é o que acontece. Justino (2002) confirma a numinosidade do Bispo Macedo para os seus seguidores:

Edir Macedo era obcecadamente imitado por todos os pastores, que pregavam como ele, cantavam como ele, agiam como ele. Como o bispo, os pastores choravam durante as orações públicas. Porém, nenhum chegou a ir tão longe quanto o pastor Randal Filho, o Juninho, que, fazendo jus ao apelido de “Macedinho”, entortava as mãos para ficar mais parecido com o amado mestre, que nasceu com as mãos deformadas (JUSTINO, 2002, p. 28-29).

As divagações de Macedo (2010) a respeito da fé racional aproximam-se, em alguns momentos, da psicologia básica do arquétipo do herói. A fé sobrenatural, segundo o Bispo, é a fé da ação, que dá força e coragem para vencer as duras realidades da vida. Sentimentos como pena, tristeza e amor enfraqueceriam a verdadeira fé. O bem só vence o mal quando despreza essas emoções; as emoções e o corpo, com seus cinco sentidos. Só assim o poder da verdadeira fé vai aflorar nas nossas vidas. Esse ideal de conquista, de repressão emocional, e de busca por verdades absolutas são, na opinião de Chinen (1998), sinais de um modelo estereotipado (i.e. heróico) de masculinidade.

Cabe perguntar: quem são os heróis do Bispo?

Macedo (2013, p. 161) diz que Abraão é o seu “grande referencial” bíblico; aprecia o seu “caráter” e o seu “modelo de fidelidade”. Em Gênesis (13:2) é dito que ele é “muito rico de rebanhos, de prata e de ouro” (BÍBLIA, 2002, p. 50). Abraão também tinha espírito de guerreiro. Quando soube que o seu sobrinho, Ló, foi capturado depois de uma batalha, ele partiu com a sua tropa e venceu os captores, recuperando Ló e seus bens. E era tão fiel que quando Deus pediu, ele não hesitou em sacrificar o único filho, Issac. Próspero, lutador, temente a Deus: qualidades certamente admiradas pelo Bispo daquele que foi descrito em Romanos (4:11) como “o pai de todos aqueles que crêem” em Deus (BÍBLIA, 2002, p. 1972).

Outro patriarca bíblico admirado por Edir Macedo é Moisés. Era o nome que o Bispo sempre sugeria para os seus pastores quando tinham filhos homens. Foi o nome escolhido por Bezerra (2016) para o filho caçula do casal, adotado em 1985. A chegada de Moisés foi “a realização de um antigo desejo”, diz Macedo (2014, p. 193).

Moisés é o protagonista do Êxodo, o segundo dos livros do Pentateuco. Foi o profeta que enfrentou o faraó do Egito, seu pai adotivo, para libertar os israelitas do peso da escravidão.

Liderou mais de 600 mil de seus irmãos hebreus em busca da terra do “leite e mel”. Recebeu o Decálogo (os Dez Mandamentos), talhado em tábuas de pedra diretamente de Javé no cume do Monte Sinai. Moisés foi também um iconoclasta: derreteu o bezerro de ouro que o povo fez para adorar Javé enquanto o profeta recebia as Tábuas da Lei na montanha (BÍBLIA, 2002).

Será que o Bispo Macedo se vê como um Moisés pós-moderno? Aquele que vai libertar o país da opressão Católica? 500 anos de teocracia romana que teriam condenado o povo brasileiro à miséria? Macedo e Oliveira (2008) chegam a comparar a situação do “povo de Deus” no Brasil ao cativo dos hebreus no Egito dos faraós. É uma analogia poderosa, dado o passado escravagista do nosso país. É de se perguntar se o mito do povo hebreu não tem uma profunda ressonância junto ao inconsciente cultural brasileiro. Afinal, não há paralelos entre as vidas sofridas dos homens e mulheres do Velho Testamento e as lutas por sobrevivência diária de milhões de brasileiros das zonas rurais e das grandes metrópoles?

E, assim como os patriarcas bíblicos, Edir Macedo tem espírito guerreiro. O Bispo se vê compelido a estar na linha de frente da batalha contra a iniquidade na nossa sociedade e levantar a bandeira pelas verdades do Evangelho. Quanto a isso, Macedo (2005, p. 102) reclama da “falta de pulso” das igrejas tradicionais e da pregação “água com açúcar” dos líderes evangélicos. Macedo (2005) também critica o humanismo secular, que dá prioridade às explicações científicas e intelectuais da condição humana e evita o espiritual.

A IURD é uma igreja que vive de guerra. Campos (1997) identifica isso na retórica bélica contra os seus adversários, da Rede Globo ao catolicismo. Mas o verdadeiro alvo da guerra santa de Macedo (2005, p. 27) é o espiritismo, “a mais sórdida e destrutiva doutrina que o mundo já conheceu”. São mais de 40 milhões de adeptos no Brasil, pelos seus cálculos.²⁶ Ele seria a fonte principal de infiltração do satanismo no país.

Essa atitude bélica da cultura judaico-cristã, argumenta Campbell (2008), é porque o Velho Testamento tem por centro um Deus masculino tribal. Ele não doa como a Grande Deusa: ele invade. Toma. Conhecemos as suas várias encarnações: Zeus, Indra, Thor e, é claro: Javé. A religião e a mitologia desse deus guerreiro foram a base para o que Neumann (1991) chamou de a “velha ética” ocidental. Nela há um ideal de perfeição que só é possível se esconder todas as suas contradições. É um absolutismo ético que inevitavelmente leva ao combate do Outro como negação de si mesmo. Se alguém projeta o Diabo, já tinha dito Jung (1980), é porque ele próprio tem algo de demoníaco. É o que Neumann (1991) chama de psicologia do bode

²⁶ É um número grandemente exagerado. No último levantamento do IBGE, o número de espíritas declarados no Brasil é de 3,8 milhões. Ou seja: 2% da população (MARIANO, 2013). Mesmo com a idéia de Macedo (2005) do espiritismo como macrocategoria religiosa (umbanda, quimbanda, candomblé, esoterismo seriam ramificações do espiritismo), o segmento de “outras religiões” do Brasil não passa de 5%. O censo de 2010 contradiz as projeções alarmistas de Macedo (2005) de que um terço dos brasileiros adere à sua definição de “espiritismo”.

expiatório, justificada para fins de purificação coletiva. A perpétua hostilidade entre o Mesmo e o Outro, nas palavras de Beauvoir (2009): o bem contra o mal, a luz e as trevas. Em suma: o conhecido e o seu ódio/pavor diante do desconhecido.

Essa tendência à violência física e simbólica com o credo alheio continua viva nos ataques e provocações da Igreja Universal contra outras religiões, principalmente aquelas de matriz afro-brasileira. A invasão e dano material de terreiros. As agressões físicas sofridas por adeptos dessas religiões. Os protestos contra festas públicas de origem africana. As “reconstituições de crime” dos programas da Record, onde pais-de-santo e mães-de-santo sempre são feiticeiros torpes. Os rituais de descarrego que expulsam supostas entidades do panteão afro-descendente tidas como diabólicas. Esses são alguns casos citados por Silva (2015) que continuam a se repetir no cotidiano.

Além de ser um sintoma da rejeição ao nosso débito cultural com a África – um continente atrasado na percepção de Edir Macedo e seus seguidores, de acordo com Birman (2003) – a guerra santa da Universal tem elementos arquetípicos. A habitual intransigência e ferocidade da IURD lembram as atitudes duras dos israelitas com os outros deuses da Bíblia (2002): Baal, Astarte, Sucot-Benot, Moloque, Nergel, Dagon etc. Ao que parece, a Universal resgatou o embate milenar entre as religiões monoteístas e politeístas do Oriente Médio, transpondo-o para solo brasileiro: o Bispo, seus pastores e obreiros ao lado do “povo de Deus” e o “espiritismo” do lado dos deuses vencidos.

4.2 A MULHER DE DEUS

Todo pensamento religioso envolve uma cosmogonia – ou seja, um relato de como o cosmos foi criado.²⁷ No caso da Bíblia, vemos como Javé criou o universo do caos informe: céu, terra, a luz para separar o dia da noite, os seres vivos – ervas, árvores, arbustos, seres que rastejam e que voam, animais domésticos e feras selvagens. Da argila e sopro divino fez o homem “à nossa imagem, como nossa semelhança” (BÍBLIA, 2002, p. 34). No sétimo dia, descansou. Plantou um jardim no Éden e colocou o homem, Adão, lá. Preocupado com a solidão de Adão, Deus faz Eva de sua costela enquanto ele dormia. Aí começa a queda do homem. A serpente do jardim convence Eva a comer do fruto proibido, aquele da Árvore do Conhecimento

²⁷ Na psicologia profunda, os mitos de criação do mundo representam o despertar da consciência. As trevas do caos primordial dos mitos são o inconsciente, e os primeiros raios do sol iluminam o mundo visto, i.e. consciente. Assim interpreta Jung (2011a, p. 178).

do Bem e do Mal. Ela saboreia o fruto e compartilha a descoberta com Adão. Deus descobre a transgressão e expulsa-os do paraíso.

Antes de Deus banir Eva do Éden, ele dirige as seguintes palavras para ela, segundo Gênesis (3: 16): ““Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido *e ele te dominará*”” (BÍBLIA, 2002, p. 38, grifo nosso). Segundo Franz (2003, p. 9), os mitos de criação de qualquer religião são centrais, pois se referem “aos problemas mais básicos da vida humana”. Eles dão sentido não só à nossa vida pessoal, mas explicam o funcionamento do universo como um todo. O peso da subjugação da mulher na cultura judaico-cristã é tanto que teve de ser incluído no seu mito fundador.

Campbell (2008) faz duras críticas à “horrenda mitologia” do Velho Testamento. No seu cerne, diz, está a luta entre a cultura já vista patriarcal e os cultos da Mãe-Terra do antigo Oriente Médio. É especialmente duro quando aponta como o “milagre da vida” foi usurpado pelo Deus Pai:

Quem já ouviu falar de um homem dar à luz uma mulher? Mesmo assim encontraremos essa bobagem no Jardim do Éden, onde Adão dá à luz Eva; o macho toma o papel da fêmea. Em hebraico, *adam* significa “terra”. Então, a humanidade nasceu da terra; e mesmo assim foi de um pai-terra, não de uma mãe-terra. Então, temos esse deus solteiro – é a única mitologia no mundo sem uma deusa, a única no mundo. E a deusa das outras mitologias é chamada de Abominação (CAMPBELL, 2008, p. 65).

Em Gênesis (2:8) também sabemos qual seria a função original da mulher: ““Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma *auxiliar* que lhe corresponda”” (BÍBLIA, 2002, p. 36, grifo nosso). É o trecho que Macedo (2000) cita no início do primeiro capítulo de *O perfil da mulher de Deus*. Bezerra (2016, p. 178) confirma o seu papel como “auxiliadora” de Edir. A “Obra de Deus”, diz ela, exige renúncia. Ester se dedica de corpo e alma ao marido; cumpre as suas demandas sem pestanejar. Ela não acha que isso é se anular. Ao contrário, quanto mais ela tanta agradar, mais valor ela tem. Em outras palavras: a mulher serve, servindo. Essa exploração do feminino, de acordo com Chinen (1998) é uma constante na cultura heróica do patriarcado. Exige-se da mulher altruísmo irrestrito, sem esperança de reciprocidade. Nessa escravidão semi-voluntária, acredita Beauvoir (2009), não há trocas verdadeiras.

Bezerra (2016) argumenta que esse sacrifício pessoal geraria uma relação de reciprocidade, até porque essa estratégia reforça a relação de codependência entre marido e mulher. Macedo (2014) é certamente grato ao apoio da mulher. Aos seus olhos, Ester cumpre bem o seu papel. Simples e discreta, essa “protagonista anônima” transmite confiança para o

líder da Igreja, estando ao lado dele nos momentos mais decisivos da história da Igreja. Esposa, companheira, uma “mulher de verdade”: é assim que Edir Macedo define Ester.

A impressão passada pelo relato de Macedo (2014) mostra o quão maternal Ester parece. E o laço entre mãe e filho é dos mais intensos. Como vimos nas obras de Neumann (1990) e Jung (2011g), vencer a Grande Deusa é mitologizar a luta contra a dependência infantil da mãe no mundo real. Mas sem o feminino – o Outro de Beauvoir (2009) – será que o herói conseguiria treinar a sua força de vontade? Fortalecer o seu ego? Desenvolver a sua consciência? Ou seja: quem é o herói, afinal, sem o seu dragão? Toda a sua bravata, a obsessão por poder e sexualidade compulsiva perderiam o sentido sem ter contra quem (ou para quem) lutar. É Hillman (1998) que escancara essa falsa dicotomia do herói e da Grande Mãe: a sua luta intensa contra a Deusa mascara um vínculo igualmente intenso com a sua suposta inimiga.

Na sua autobiografia, Ester revela o comportamento dominador de Edir no começo da relação. Um atraso de dez minutos, por exemplo, já era motivo de briga. Apesar do gênio irascível do marido, o grau de dependência emocional de Ester fica claro desde o início do namoro. Ester não podia sair do seu lado; ele era possessivo a ponto de ter ciúme da própria família dela. Certa vez disse, com todas as palavras: “Nunca me deixe sozinho. Quero você do meu lado o tempo inteiro” (BEZERRA, 2016, p. 25). Esse era o retrato do cotidiano do casal. Com a data do casamento já marcada, Ester pensou em desistir, cansada dos rompantes do noivo; Edir dissuadiu-a energicamente. O assunto voltou à tona no começo do casamento. Ester fala, novamente, que quer separar. “Nunca mais repita essa palavra”, disse Edir. “Aqui em casa essa palavra é proibida! Aqui não existe isso” (BEZERRA, 2016, p. 63). E, se aprendemos algo com as idéias de Hillman (1998), é que o seu “controle” sobre Ester é, no fundo, sintoma de sua dependência infantil. “É inacreditável”, confessa Macedo (2014, p. 111), “como dependo e sempre dependi de Ester”. Mais:

Ester é o meu porto seguro. O guerreiro está acostumado a batalhar e sacrificar lá fora, mas quando chega em casa, ele precisa de braços meigos, palavras doces, de um colo, de um afago para renovar suas forças. Ela é esse meu refúgio (MACEDO, 2014, p.111).

Em suma: Ester é a “garota-propaganda” da derrota do Grande Feminino. Certamente, uma conquista valiosa para o ego heróico de Edir Macedo e exemplo a ser seguido pelos seus fiéis. É o que está escrito em Provérbios (31.10): “Quem encontrará a mulher de valor? Vale muito mais do que pérolas” (BÍBLIA, 2002, p. 1068). Macedo (2000) cita essa passagem no livro *A mulher de Deus*.

O Novo Testamento também prescreve comportamentos adequados para as mulheres. Em especial, são as Epístolas de São Paulo que, na opinião de Campos (1997, p. 440), ditam “o perfeito exercício do papel patriarcal de chefe do grupo familiar”. O primeiro Coríntios (11:8) relembra a história da criação da mulher em Gênesis (2: 21-22): “Pois o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem”. E confirma, logo em seguida, a supremacia do homem em 1 Coríntios (11:9): “E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem” (BÍBLIA, 2002, p. 2006).

Em Efésios (5:21-24), lê-se:

Sede submissos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres o sejam a seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o Salvador do Corpo. Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos maridos (BÍBLIA, 2002, p. 2046).

Na Primeira Epístola de Timóteo (2:9-15) há um bom resumo de como a mulher cristã deve se portar:

Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém a mulheres que se professem piedosas. Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela pode ser salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (BÍBLIA, 2002, p. 2070).

A questão da submissão feminina é um ponto nodal no discurso IURDiano. Mas submissão não é a lei do mais forte, onde o fraco e oprimido é coagido via violência, status social ou dinheiro. Isso é submissão no mundo secular, ensina Macedo (2000). A sua definição é servir a Deus com todo coração. E sendo o marido o sucedâneo de Cristo, servi-lo é servir ao próprio Deus – mesmo se ele não for cristão. Ela deve aguentar calada a dor e ter compaixão pelos defeitos da cara-metade; com o tempo, o esposo vai ser inspirado pelo seu exemplo e seguir o caminho da salvação.

Além do quê, diz Macedo (2014), é natural que o homem seja o líder da relação. Segundo o Bispo, quando a mulher comanda a relação, o casamento não dá certo. Este é um limite que a ela não deve forçar; a mulher tem que saber o seu lugar.

Outra questão importante para a IURD é a virgindade. Apesar de parecer *démodé*, casar virgem não seria só um sinal de falta de experiência sexual, mas também de retidão moral. “Se

guardar” para o casamento é preservar a santidade e pureza dos corpos do casal, “templos do Espírito Santo” (MACEDO, 2000, p. 46). Beauvoir (2009, p. 223) diz que esse culto à virgindade dos homens é para eles “a forma mais acabada do mistério feminino”. Nele enxerga-se a ambiguidade que o Outro suscita: terror e desejo, fascinação e repulsão. Não é à toa que a virgindade seja tão valorizada: é uma prova do esforço heróico que a menina-mulher teve em domar a “carne” na flor da idade. É a certeza de que ela não foi de ninguém antes que o seu “dono legítimo” apareça (BEAUVOIR, 2009, p. 223).

Esses preceitos bíblicos levam-nos a uma questão que é tanto paradoxal quanto inevitável: como é que uma igreja tão misógina tem um rebanho onde dois terços são de mulheres? Campos (1997) constata que o predomínio do sexo feminino entre paroquianos não é exclusividade da Universal; é característica de todas as comunidades latino-americanas pentecostais. Desde os tempos da Roma Imperial, inclusive, a adesão feminina foi crucial para o desenvolvimento do movimento cristão. Quanto às posições masculinas no cristianismo institucional, isso pode facilmente ser observado na Igreja Católica, no protestantismo histórico e no pentecostalismo.

No seu trabalho de campo a respeito da entrada de mulheres na Igreja Universal do Reino de Deus, Costa (2006) observou que a conversão delas geralmente se dá num momento de crise. As futuras fiéis estão geralmente à procura de soluções para conflitos familiares, problemas de saúde ou uma situação financeira precária. Uma epifania completa a trajetória geral que culmina na conversão (COSTA, 2006).

Na IURD a “mulher é tão importante quanto o homem”, diz Macedo (2014, p. 120). De fato, o protestantismo histórico e o pentecostalismo sempre dependeram das mulheres para espalhar as boas novas do Evangelho, mas o púlpito é dos homens. Some-se isso à nossa cultura falocêntrica e estamos diante do óbvio: o machismo profundamente entranhado no ministério da Universal. E apesar das mulheres estarem em busca de valorização social quando ingressam nas fileiras da IURD, essa igreja continua a reproduzir, de acordo com Campos (1997), a assimetria de poder entre os sexos, típica da sociedade brasileira.

No entanto, essa realidade tem mudado. Macedo (2014) diz que atualmente as mulheres têm cada vez mais espaço na sua Igreja: as várias pastoras ordenadas ao redor do mundo seriam a prova cabal disso. Ou a visibilidade de Cristiane ex-Bezerra, atual Cardoso, a filha mais nova de Edir. Além de ser coapresentadora do programa *The Love School – A Escola do Amor* junto com o marido Renato, Cardoso e Cardoso (2012) lançaram o *best-seller* *Casamento blindado*. São “mais de [um] milhão de exemplares” vendidos, segundo a informação da capa.

Há muitos pontos de contato entre o ideal IURDiano de “mulher de Deus” e o mito do Eterno Feminino. Um primeiro ponto é a divisão sexual do trabalho. Beauvoir (2009) comenta que para o homem é de direito a vida pública: o mundo da ação e do trabalho. À mulher, o confinamento doméstico. O discurso de Bezerra (2016) corrobora com isso:

...a mulher é quem edifica o lar. Ela recebeu essa capacidade divina. A mulher não recebeu o papel do homem nem o homem recebeu o papel da mulher. Cada um tem seu papel na construção de uma sociedade perfeita chamada casamento. O segredo é cada um fazer a sua parte (BEZERRA, 2016, p. 66).

Impedida de se desenvolver como sujeito autônomo no espaço público, resta à mulher esconder a sua insatisfação atrás de uma *persona* cortês. Já temos evidências disso no relacionamento do casal Macedo. Na sua autobiografia, *A dama da fé*, Bezerra (2016) faz um breve relato dos seus primeiros anos de casada. Conta que Edir Macedo acumulava dois empregos: na Loteria do Estado do Rio de Janeiro (Loterj) e como pesquisador do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O futuro bispo também fazia o curso de Matemática na Universidade Federal Fluminense (UFF), na tentativa de melhorar o salário. As queixas quanto ao temperamento do marido, frequentes antes do casório, aumentaram exponencialmente nesse período. Apesar dessa situação, Ester lutou por aquilo que se tornaria o seu ideal de vida: manter a paz no lar.

...eu tinha como objetivo fazer o meu marido feliz. Aguardava Edir retornar do trabalho ou da faculdade com alegria, com compreensão, com um abraço, apesar das reações motivadas pelo temperamento forte dele. Nos dias em que explodia, recordo-me claramente do quanto isso era duro. Ainda assim, esforçava-me para criar um ambiente de paz (BEZERRA, 2016, p. 64).

E, no parágrafo seguinte:

Tentei me manter uma esposa admiradora, a mesma que se encantava com tudo o que Edir fazia enquanto namorávamos. Compreendia que as pequenas atitudes poderiam fazer uma grande diferença, desde que houvesse carinho. Arrumar as roupas, preparar a comida de sua preferência, deixar o lençol da cama perfumado, sempre manter a casa um brilho. Fazia questão de mostrar que sempre pensava nele com amor. O meu raciocínio era claro: quando estava solteira, pedia um marido para Deus e Ele me deu. Com o passar do tempo, não poderia deixar de valorizar o que Deus fez na minha vida, mesmo em meio às tempestades (BEZERRA, 2016, p. 64).

Na fala de Bezerra (2016) também se percebe os ideais de feminilidade que Beauvoir (2009) criticou: o de definir o ser mulher unicamente através das emoções e da arte da

intimidade. Além do papel de porto-seguro afetivo, Ester reproduz um número de truísmos machistas. Exemplo: que a sua sensibilidade é reforçada pela sua “natureza” feminina (BEZERRA, 2016).

Quanto à parte de pedir a Deus um marido e estar feliz com o que se tem, esse remete ao que Beauvoir (2009) chamou de o mito da Cinderela. É o mito que faz a mulher sonhar com um príncipe encantado que vai terceirizar a responsabilidade pela sua própria felicidade. Mesmo com as oportunidades no mercado de trabalho e na vida pública em geral do mundo moderno, ainda se considera a dependência financeira de um casamento uma saída digna de uma vida de trabalho duro e possível solidão (BEAUVOIR, 2009).

Bezerra (2016) defende o mito da Cinderela. Ela lamenta que as gerações mais novas não cuidem do lar. A prioridade das mulheres agora é o profissional e a formação acadêmica. Mas bons empregos, salário alto e QI acima da média, argumenta, não garantem felicidade no amor. Esse nivelamento com os homens só prejudica as mulheres. Não é uma humilhação fazer tarefas domésticas; essa ainda pode ser um jeito de agradar o cônjuge, acredita.

A mulher na família IURDiana se encontra dentro dos tipos platônicos de feminilidade dissecados por Beauvoir (2009): um misto de mãe idealizada e escrava doméstica. Em visita a Portugal, Bezerra (2006) conta dos conselhos que o marido deu à sua neta Vera Freitas sobre como achar o marido ideal. Aparência e boas maneiras contam, mas o importante mesmo é ser como uma mãe para ele. Bezerra (2006) concorda. Diz que o primeiro amor de um filho é sua mãe e essa relação de dependência com a figura materna continua até a fase adulta. Caso a esposa adote esse modelo maternal, ela terá um homem ao seu lado para toda a vida, garante (BEZERRA, 2016).

Para entender melhor o lugar da mulher no sagrado IURDiano, retornemos ao episódio do “Chute na Santa”. Durante o seu exílio, Sergio Von Helde escreveu *Um chute na idolatria*. O livro esclarece as atitudes tomadas pelo bispo naquele fatídico 12 de outubro. Ele discorda das acusações de que agrediu a Padroeira do Brasil com chutes, socos e palavras de baixo calão. Von Helde (1999, p. 89) esclarece que “tocou” a imagem “com entusiasmo” para mostrar aos telespectadores que a estátua de gesso, sem vida e sem poder, não poderia fazer nada pelos seus adoradores. Nesse sentido, o bispo Von Helde afirma também que a sua atitude está de acordo com o legítimo pensamento dos reformadores protestantes. O seu julgamento estético sobre chamar o boneco de “feio” e “desgraçado” é uma opinião pessoal e intransferível.

Von Helde (1999) considera a veneração da Igreja Romana à Virgem Maria como idolatria. Ele argumenta que isso é um resgate ao culto da deusa-mãe, comum no mundo antigo.

Ele lista as suas derivações arquetípicas: Afrodite (Grécia), Vênus (Roma), Ísis (Egito), Nana (Suméria), Indrani (Índia), Shingmoo (China) etc. O bispo localiza a sua origem na rainha babilônica Semíramis, adorada como uma deusa pelos seus súditos. O culto de Maria lentamente se infiltrou na Igreja até ter plena permissão do imperador Constantino. Nasce aí, no seio do catolicismo, uma nova Babilônia. O politeísmo pagão do Império Romano se imiscui no cristianismo, e desse sincretismo brotam doutrinas “falsas” e “satânicas”. É fácil enxergar o repúdio javista à Deusa-Mãe no discurso de Von Helde (1999).

Lembremos o que Beauvoir (2009) fala da “miragem” da Mulher com M maiúsculo. *O segundo sexo* também trata, de forma implícita, do equivalente feminino: Homem com H maiúsculo. O Deus semita é um deus masculino, lembra Beauvoir (2009) e Campbell (2008). No trabalho de campo de Rabinovich e Costa (2010) com casais evangélicos de Salvador-BA, constata-se que o Deus da Bíblia ocupa o lugar de um “pai simbólico” para os convertidos. Esse pai todo-poderoso é a interiorização de um *logos* patriarcal que lembra a fé inteligente defendida por Macedo (2010): uma fé racional que leva à reflexão e ao autoconhecimento; que incentiva atitudes proativas; que ajuda a suportar frustrações do cotidiano; que é programada para o futuro e não para a satisfação imediata.

E se servir o marido é servir a Deus, disse Macedo (2000), a submissão a esse Deus homem é também, secretamente, a procura de um homem abstrato, ideal. Fica claro como a IURD alimenta o mito de Cinderela e o anseio platônico pelo marido perfeito. No lugar do homem, Homem, esse Outro benévolo. Talvez o trabalho de recuperação proposto pela Universal, faz com que os seus respectivos maridos - alcoólatras, drogados, violentos - se recuperem e fiquem mais próximos desse perfil de homem ideal com que sonha toda Cinderela.

Com a palavra, Ester:

A mulher, por sua vez, busca em seu esposo a figura que representa o pai. Deseja a mesma segurança que o seu pai lhe garantia quando criança. Deseja a mesma segurança que o seu pai lhe garantia quando criança e jovem. Ela procura quem represente o papel do protetor, do provedor, de quem vai lhe assegurar a manutenção do lar. Essa é a atribuição do marido (BEZERRA, 2016, p. 187).

4.3 A FAMÍLIA DE DEUS

Nas seções anteriores, foram discutidas as questões psicológicas e sociológicas dos papéis de homem e mulher legitimados pela IURD. Há amplas evidências de que a sua teologia

legítima modelos tradicionais de gênero em plena contemporaneidade. E como é que eles influenciam o mito familiar da Igreja Universal? O que é que ele favorece nesses tempos de grandes mudanças?

De acordo com Silva e Moreira (2015), o processo de globalização econômica e os avanços tecnológicos em diversas áreas causaram grandes transformações econômicas, sociais e culturais em pouco tempo. Dessas mudanças, Moreira e Biasoli-Alves (2012) pontuaram que a incorporação das mulheres no mercado de trabalho e o individualismo crescente contribuíram para o declínio do modelo patriarcal de família. A ida das mulheres para a vida pública significou tanto a democratização da chefia da família quanto a necessidade do casal em dividir a educação dos filhos. O efeito do individualismo contemporâneo foi a relativização da hierarquia familiar; os limites da autoridade dos pais é também negociada com os filhos.

Moreira e Biasoli-Alves (2012) comentam a respeito de uma nova geração de pais que, rejeitando os valores “rígidos” e “autoritários” de seus genitores, entram numa dúvida diária e constante sobre estarem educando os seus filhos da forma correta. Essa pressão constante sobre a família contemporânea os leva para o regime dos especialistas. São eles os consultados, no lugar das gerações anteriores, na construção de valores mais adequada às necessidades dos pais e dos filhos.

Essas novas realidades levam a discursos alarmistas sobre “o fim da família”. Mas de qual família estão falando? Silva e Moreira (2015) sustentam que estamos vivenciando menos uma desintegração da família brasileira do que a sua pluralização. A família nuclear – pai, mãe e filho – não deixou de existir. A diferença é que ela agora convive com tantos outros modelos: mulheres chefes de família, homens donos de casa, pais e mães solteiros, casais homoafetivos, casais heterossexuais com parceiros masculinos mais jovens e casais que optam por não ter filhos. Em meio a tantas mudanças, a família preserva a sua importância fundamental na formação das pessoas; ela garante a proteção e bem-estar da criança, junto com a transmissão de valores e crenças.

À primeira vista, a promessa do mito familiar IURDiano para os seus fiéis é: nós somos os guardiões da família brasileira. Frente a tantas mudanças, continuam a lutar pela “moral e bons costumes” da família cristã. Pelo “cidadão de bem”. Pelos homens e mulheres “de verdade”. É um ideal de família calcado em valores, sobretudo, masculinos: pois a “família tradicional” é uma instituição patriarcal. A mulher volta para dentro de casa; os filhos voltam a obedecer aos pais e o pai volta a mandar na família.

Apesar disso, seria incorreto dizer que a família IURD revele uma rejeição total da pós-modernidade. Macedo (2014) tem posturas progressistas se comparadas à da Igreja Católica. Ele defende o controle de natalidade: preservativos, vasectomia, ligamento de trompas, pílulas anticoncepcionais, etc. É também a favor do aborto, qualquer que seja a circunstância: gravidez a partir de um estupro, malformação fetal ou em gestações de alto risco. No mais, as idéias de Macedo (2000, 2014) a respeito da família ideal são parecidas com o modelo tradicional de classe média brasileira descrita por Staudt e Wagner (2011). Nele, a mulher deve obediência e submissão ao marido. A virgindade é ainda um tabu, e a mulher tem a obrigação de suportar o casamento para não sofrer preconceito. Quanto aos filhos, a sua educação tem dois pilares: autoridade e disciplina. A criação do próprio Macedo (2012a) seguiu esse molde. Seu pai, Henrique Francisco Bezerra, deu uma educação rígida aos filhos, com muita disciplina e castigos.

Uma consequência da “família de Deus” seguir o esquema patrilinear (i.e. tradicional) da família brasileira é deixar os mitos pessoais à margem do mito fundador, seja esse mito do fiel, do obreiro, do pastor ou até do próprio Bispo. Ou, no jargão Junguiano: eles têm um monomito patriarcal. Esse monomito é tanto a velha saga do herói de Campbell (2007, 2008) quanto o herói da família de Kradin (2009). Ou seja: o “mono” usado no sentido de ser o *único* mito familiar. É o mito que cala as vozes dissonantes; ignora as interpretações idiossincráticas do legado familiar e que, com o *gravitas* das Tábuas da Lei, escreve o relato oficial da história do grupo. No caso da família Macedo, é aquele que coroa Edir como líder incontestado da família.

No entanto, o que consta nos livros do Grupo Universal e nas memórias da família Macedo não revelam o seu mito por completo. O que esses livros trazem é o discurso oficial, sancionado. É, usando a expressão de Ferreira (1963), a fachada coletiva da família ou *persona* familiar, como escolhemos chamá-la. O seu mito está no interdito, na sombra familiar: aquilo que está a léguas do escrutínio público, o que poderia contradizer os valores – explícitos – da família Universal e abalar a imagem institucional da igreja.

Um indício da verdadeira extensão do mito IURDiano talvez seja a característica mais marcante – e perigosa – da família IURDiana: o seu moralismo hipócrita. Isso se deve, provavelmente, à cisão radical entre a fachada familiar e o seu mito. Talvez esse “faça o que eu digo, não faça o que eu faço” seja inerente ao paradigma heróico: a construção cuidadosa de uma *persona* justa e benévola para ocultar uma sede voraz de poder. É a velha máxima maquiavélica: mais vale parecer virtuoso do que ser virtuoso.

A título de exemplo, o Bispo disse que o seu encontro com o Espírito Santo o mudou por completo. Macedo (2012a) confessa que tinha um gênio forte. Era egoísta e rancoroso, ofendia-se facilmente e vivia pronto para a guerra. A fé cristã expulsou os seus demônios e a sua personalidade difícil foi enterrada. Justino (2002), que chegou a participar do “círculo dos notáveis” da Universal, confirma que a conversão do Bispo não alterou por definitivo o seu caráter. Ele descreve o “poderoso chefe” como um homem insensível, cruel e implacável. A mera presença dele no recinto deixava pastores e obreiros em pânico. Nas próprias palavras de Justino (2002, p. 28), o líder espiritual da IURD “personifica à perfeição uma mistura do Dalai Lama com Antônio Conselheiro e Don Corleone, sendo esta última a face predominante”.

Esse padrão duplo IURDiano tem consequências reais para fora da família. “A fidelidade conjugal é uma bandeira da Universal porque é o que ensina a Palavra de Deus” (MACEDO, 2014, p. 121). No entanto, até pelo menos os anos 1980, o pastorado IURDiano mantinha o padrão duplo machista tipicamente brasileiro. Justino (2002) conta a alegria inicial de se mudar para a Bahia, segunda no ranking da coleta de dízimos. O jovem missionário foi um dos encarregados de administrar uma série de escândalos que abalavam a credibilidade da Igreja. Além de alcoolismo, drogas e pastores presos, o adultério também era um problema sério entre seus colegas. Os pastores eram constantemente assediados pelas fiéis e poucos não sucumbiram a seus encantos. O adultério, no entanto, normalmente não justificava uma demissão. Só se ele virasse escândalo e caísse “na boca do povo”, ou seja, virasse conhecimento geral dos obreiros e da congregação. No geral se fazia vista grossa às aventuras sexuais do “círculo dos notáveis” (a elite da Universal): a “carne” é “fraca, e sexo ilícito um deslize da natureza humana perdoado por Deus e pelo bispo” (JUSTINO, 2002, p. 68). No ver de Macedo (2014, p. 2014), as “relações sexuais ilícitas sempre aconteceram e sempre vão acontecer”.

Essa hipocrisia institucional-familiar se estende para a arena política. Até o começo dos anos 1980, conta Justino (2002, p. 60), o Bispo tinha a política como “coisa do diabo”. Na virada da década, o discurso era outro. Pró-Collor ardoroso, Edir Macedo fez os seus fiéis votarem em massa no futuro presidente. Novamente, Justino (2002):

O bispo Macedo dizia ter recebido uma mensagem celestial em que o Criador em pessoa, com a mesma intimidade com que se dirigia aos seus profetas nos primórdios da humanidade, ordenara que se apoiasse Fernando Collor de Mello para a Presidência da República, pois, ainda de acordo com o Todo-Poderoso, ele, Collor, era o melhor candidato para o país e o único capaz de derrotar o “anti-Cristo” – leia-se Lula. Como todos nós na época, o Senhor dos Exércitos ainda não conhecia PC Farias. Errar é divino (JUSTINO, 2002, p. 95).

Ainda sobre política, Macedo e Oliveira (2008) exaltam a envergadura moral dos evangélicos. Eles acreditam que há um senso de dignidade e honra que parece “inerente” aos verdadeiros cristãos que evitaria certos vícios da gestão pública. Um exemplo comum na política nacional: achar que o “dinheiro público não tem dono”. É no mínimo irônico que metade dos 66 deputados que a bancada evangélica tinha em 2015 respondia a processos no Supremo Tribunal Federal (GAMA, 2015).

Outro discurso contraditório: a crítica sobre interesses partidários prevalecendo sobre o bem da coletividade. No lugar do fisiologismo, Macedo e Oliveira (2008, p. 10) defendem uma postura vanguardista que capte “o anseio popular por mudanças” via propostas “sérias, progressistas e inovadoras”. Na prática, a máquina eleitoreira da IURD faz assistencialismo por meio de uma plataforma pública. Machado (2003) fala do círculo vicioso que é a filantropia eleitoreira da IURD: o assistencialismo garante votos, e uma vez eleitos, os deputados continuam a privilegiar ações sociais para garantir o seu lugar na Câmara, ou seja, usam a máquina pública para alimentar os seus próprios objetivos.

Ainda segundo Macedo e Oliveira (2008), a gestão pública ideal é uma que promova justiça social, evitando posições discriminatórias. No entanto, quando a bancada evangélica conseguiu eleger o pastor Marco Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), a sua posse foi feito debaixo dos protestos de ativistas e colegas da Comissão. O motivo foi a postura notoriamente racista e homofóbica do deputado (REDAÇÃO, 2013).

Podem-se citar tantos outros exemplos das posições contraditórias da IURD e dos seus correligionários neopentecostais. A questão fundamental aqui é: por quê tanta duplicidade moral? A resposta talvez esteja na sombra que o protestantismo pós-Calvino carrega e que finalmente veio à tona depois da Teologia da Prosperidade.

Apesar da ligação do calvinismo e da Teologia da Prosperidade com o “espírito” capitalista, Mariano (2014) argumenta que o tipo de conexão que os dois têm com o capitalismo é totalmente diferente. Para o primeiro, a riqueza não era um fim, mas o resultado de uma vida disciplinada e de uma devoção religiosa ao trabalho. Já a Teologia da Prosperidade tem a riqueza como meta legítima e não como efeito colateral de uma vida austera, avessa a frivolidades, legitimamente puritana, ou seja, consumo no lugar de acúmulo.

O que falta à análise de Mariano (2014) é uma visão psicológica. Para além das contradições explícitas entre o calvinismo e o “neocristianismo” Macediano há, mesmo a nível inconsciente, continuidade. Algo da dedicação incansável ao trabalho e da força de vontade

férrea dos calvinistas para resistir às tentações do mundo, descritas por Weber (2004), sobreviveu entre a primeira onda pentecostal. O que muda, aqui, é que a “sombra” do calvinismo finalmente rompeu os seus grilhões. O neopentecostalismo IURDiano é o utilitarismo e a ganância calvinistas sem constrangimentos, ou quando o hedonismo deixa de ser pecado para o pentecostal. Nesse sentido, a IURD é um pesadelo puritano: a sede por dinheiro e poder, tão duramente reprimida, vira o *cerne* da teologia. Toda aquela disciplina e dedicação ao trabalho, símbolos do que há de melhor no protestantismo, agora ficam a serviço do *auri sacra fames*.²⁸ Afinal, como diz Justino (2002, p. 59), “templo é dinheiro”. E, apesar de Macedo (2012b, p. 35) ter dito que a “coisa mais importante no homem de Deus é o seu coração”, é no *logos* perverso de Edir Macedo que reside o mito familiar IURDiano.

²⁸ “Ó execranda fome de ouro”. De origem latina, essa expressão aparece famosamente na *Eneida*, poema épico de Virgílio (TOSI, 2010, p. 819).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Edir Macedo é um homem realmente impressionante. Com o ardor de um cristão-novo construiu um império literalmente do nada. Passaram-se muitos anos daquele tempo em que sonhava ser pastor e viver do Evangelho. A IURD agora comemora o seu aniversário de 40 anos num esplendor e pompa jamais vistos. Ame-o ou odeie-o, Bispo Macedo marcou o seu nome na história do país.

Birman (2003), Campos (1997), Francisco (2014) e Mariano (2014), cada um deles lista os possíveis motivos para o crescimento astronômico da Igreja Universal. Birman (2003) cita o enfraquecimento da posição central que a Igreja Católica tem na sociedade brasileira, além da visibilidade evangélica na mídia secular. Para Campos (1997), a valorização do trabalho feminino na condição de obreira, a pacificação de conflitos familiares e a recuperação de toxicômanos e alcoolistas ajuda a angariar fiéis. Francisco (2014) comenta que as ações sociais da Igreja junto às comunidades carentes vão além do que o Estado tem capacidade de atender. Mariano (2014) pontua as atitudes liberais da Igreja, resultado, entre outros fatores, do longo processo de aculturação do pentecostalismo no Brasil. E o dualismo cósmico entre Deus e o Diabo simplifica a realidade de seus fiéis. Questões mais complexas (econômicas, históricas) não fazem parte do quadro de problemas discutidos pelos pastores. Em seu lugar, são oferecidas para os fiéis, soluções individualistas e psicológicas.

Todos esses motivos são válidos, mas não respondem às seguintes perguntas: qual é a importância do mito familiar dos Macedo para a Igreja Universal? Qual é o impacto que teve para o crescimento da IURD? E como ele media as questões de gênero dentro da Igreja?

Silva e Moreira (2015) acreditam que a família é a célula do organismo social que fundamenta a sociedade. Macedo (2014, p. 120) concorda, à sua maneira: se “não existe família, não existe Igreja”. E a mulher tem um papel fundamental nessa história: ela “funciona como uma pedra fundamental na qual se assenta toda a família” (MACEDO, 2000, p. 9). Apesar de sua importância, a mulher continua sem voz em casa. O homem deve mandar; essa é a fórmula do casamento perfeito (MACEDO, 2014).

Como vimos, a supressão de mitos individuais é a característica de um núcleo familiar no molde patriarcal. Sempre tem que haver um chefe e ninguém pode desobedecê-lo. É possível ter-se uma idéia geral do funcionamento da família IURDiana. O homem é o chefe da família: ele é o provedor e a bússola moral da família. Os filhos devem obediência estrita aos pais. É o

mito pessoal do pai, o pai herói de Kradin (2009), sustentado arquetipicamente por milênios de cultura patriarcal.

O mito patriarcal interdita a individuação feminina. De acordo com Jung (2000b), a individuação leva à totalidade da personalidade: a mulher então deve viver plenamente a sua agressividade, a sua sexualidade e ocupar o espaço público. Ou, como diria Beauvoir (2009), reivindicar a sua condição de sujeito, reservada exclusivamente aos homens.

É difícil escapar de ser mulher-Outro na tradição judaico-cristã. A Bíblia é “um livro de resistência e emancipação humana”, dizem Macedo e Oliveira (2008, p. 75), mas também pode ser instrumento de opressão. É preciso resgatar a mulher do dualismo simplório: ora Maria, Santa Mãe, ora a mulher tola que ouviu a serpente e foi responsável pela queda da humanidade. “Talvez o mito da mulher se extinga um dia”; era essa a esperança de Beauvoir (2009, p. 210).

A desconstrução do mito patriarcal também libera os homens das contradições inerentes à (auto) imagem idealizada do herói. As pequenas covardias, as grandes omissões: perde-se aquela aura de imbatível do retrato oficial. O “homem real”, diz Jung (2011b, p. 386), “é uma mistura de bem e mal [...], sendo muito difícil traçar os limites entre o ideal autêntico e a paixão, pessoal de poder”. Macedo (2012a, 2014) abomina – diz – falta de sinceridade, hipocrisia e dissimulação. Orgulha-se de sua “transparência”. O retrato falado e pintado por Justino (2002) do líder da Universal é outro. A arrogância e avareza dos “notáveis” da Igreja. A competição acirrada entre colegas. O “perfil fariseu” dos pastores, blindados em sua *persona* franciscana. “A hipocrisia era parte do nosso trabalho”, confessa Justino (2002, p. 54).

Os perigos desse ponto cego moral é a *hbris* que nele se instala. Nesse sentido, a declaração de Macedo (2012a, p. 145), recém-pentecostal, de que os seus “sonhos passariam a ser os sonhos de Deus” tem conotações sombrias. A confusão entre a voz de Deus com a sua própria ganha contornos de um complexo de messias. “Eu sou o Caminho, a Verdade, e a Vida”, disse Jesus a Tomé no Evangelho de São João; “Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (BÍBLIA, 2002, p. 1879). Quantas Igrejas cristãs não disseram – ou bradaram, a todo volume – o mesmo, no passar dos séculos? Mas a fé, para o Bispo, é antes de tudo atitude. Decisão. “A fé inteligente exige definição” diz Macedo (2012a, p. 214). É a fé dos donos da verdade. Não há espaço para a dúvida nos *halls* do Templo de Salomão.

Quanto ao Templo de Salomão: não seria essa mesma *hbris* a razão para a construção do terceiro Templo? Se, como Throup (2011) observa, o Templo original de Salomão era o centro político e religioso dos hebreus antigos, o Templo de Salomão da IURD pretende não só ser o centro espiritual da igreja, *mas também o centro espiritual do Brasil*. Não é fortuito quando Tavoloro (2007, p. 263) faz menção de que o templo terá “quase duas vezes a altura do Cristo

Redentor”, o cartão postal do Brasil. Ou que as dimensões do templo do Brás superam as da Catedral da Sé, o maior templo da Igreja Católica em São Paulo. Quando ainda era um sonho seu, Macedo anteviu que o Templo de Salomão seria “a mais bela das nossas igrejas no mundo inteiro”, o “templo da glória de Deus no Brasil” (TAVOLORO, 2007, p. 264).

Campbell (1990) disse que há dois tipos de herói: o guerreiro e o líder religioso. O Bispo, aparentemente, junta dois em um. O seu domínio se estende tanto para o mundo material quanto o espiritual. E sabemos da fantasia de Macedo (2010) a respeito do segredo de seu sucesso: a fé inteligente. Ela é puro *logos*: desapaixonada, abstrata, intocada pela perfídia do coração humano. Ou assim acredita o Bispo. Mas a sua fé racional é também uma arma, um instrumento de poder, e serve para fins igualmente irracionais. E aqui voltamos à afirmação de Macedo e Oliveira (2008, p. 9) de que a família é “a estrutura da base social”. Então, pode ser dito que a misoginia, o racismo e a intolerância religiosa também começam em casa. Como disse Hillman (2017, tradução nossa), quase num tom de brincadeira: “O lar familiar é o lugar mais perigoso de se estar”.

REFERÊNCIAS

- BAIR, Deirdre. **Jung**: uma biografia. São Paulo: Globo, 2006.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.
- BASTIAN, Adolf. **Der mensch in der geschichte**: zurbegründun gainer psychologischen weltanschauung. Leipzig: Otto Wiegand, 1860.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. (Trabalho original publicado em 1949).
- BEZERRA, Ester. **A dama da fé**: os segredos da mulher que transformou a vida de Edir Macedo. São Paulo: Planeta, 2016.
- BRETAS, Valéria. Pesquisa Ibope comprova que brasileiros estão mais conservadores. **EXAME**, [S.l.], 22 dez. 2016. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/geral/pesquisa-ibope-comprova-que-brasileiros-estao-mais-conservadores>>. Acesso em: 31 jan. 2018.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIRMAN, P. Imagens religiosas e projetos para o futuro. Em: BIRMAN, P. (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003. p. 235-255.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (Org.). **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPBELL, Joseph. **Mito e transformação**. São Paulo: Ágora, 2008.
- _____. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- CARDOSO, Renato; CARDOSO, Cristiane. **Casamento blindado**: o seu casamento à prova de divórcio. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.
- CHINEN, Allan B. **Além do herói**: histórias clássicas de homens em busca da alma. São Paulo: Summus, 1998.
- CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.
- COSTA, Ana Clara. Jair Bolsonaro: a ameaça de 2018. **VEJA**, [S.l.], 6 out 2017. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/politica/a-ameaca-bolsonaro>>. Acesso em: 19 dez. 2017.

COSTA, Livia Alessandra Fialho da. “Tocando o fundo do poço”. Uma análise do papel das emoções no processo de conversão de mulheres. In: BELLINI, Ligia; SOUZA, Evergton Sales; DOS REIS SAMPAIO, Gabriela. **Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo-luso-afro-brasileiro, séculos XVI-XXI**. Salvador: EDUFBA: Corrupio, 2006. p. 331-346.

COSTA, Octávio; VIAPIANA, Tábata. A ameaça totalitária. **ISTOÉ Independente**, [S.l.] 17 nov. 2017. Disponível em: <<https://istoe.com.br/a-ameaca-totalitaria>>. Acesso em: 19 dez. 2017.

DAHER, Rui. O avanço da bancada ruralista é ruim para o País. **CartaCapital**, 22 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/economia/o-avanco-da-bancada-ruralista-e-ruim-para-o-pais>>. Acesso em: 8 dez. 2017.

DEUTSCHE WELLE. A nova onda conservadora no Brasil. **CartaCapital**, [S.l.] 7 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/a-nova-onda-conservadora-no-brasil>>. Acesso em: 8 dez. 2017.

DIP, Andrea. Bancada evangélica cresce e mistura política e religião no Congresso. **UOL Notícias**, [S.l.] 19 out. 2015. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/10/19/bancada-evangelica-cresce-e-mistura-politica-e-religiao-no-congresso.htm>>. Acesso em: 9 jan. 2018.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Edir Macedo & family. **Forbes**, [S.l.], 2017. Disponível em: <<https://www.forbes.com/profile/edir-macedo>>. Acesso em: 7 jan. 2018.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Trabalho original publicado em 1963).

FERREIRA, Antônio J. Family mythandhomeostasis. **Archives of General Psychiatry**, [S.l.], v. 9, p. 457-63, nov. 1963.

FORDHAM, Michael. Some historical reflections. **Journal of Analytical Psychology**, [S.l.] v. 34, p. 213-24, jul. 1989.

FRANCISCO, Adilson José. **Trânsitos religiosos, cultura e mídia: a expansão neopentecostal**. São Paulo: Paulus, 2014.

FRANZ, Marie-Louise von. **Mitos de criação**. São Paulo: Paulus, 2003.

FREITAS, Silvane Aparecida de. As representações de família apresentadas nas propagandas da Qualy. **Confluência**, Rio de Janeiro, v. 35, p. 163-76, 2011. Disponível em: <<http://lp.bibliopolis.info/confluencia/pdf/748.pdf>>. Acesso em: 24. out. 2017.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (primeira parte). In: **Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-363. (Coleção Standard Brasileira, v. 4).

_____. A interpretação dos sonhos (segunda parte). In: **Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 371-650. (Coleção Standard Brasileira, v. 5).

_____. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: **Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 67-141. (Coleção Standard Brasileira, v. 11).

_____. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). In: **Obras Psicológicas Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-89. (Coleção Standard Brasileira, v. 12).

GAMA, Paulo. Mais da metade dos 66 deputados evangélicos respondem processo no STF. **Instituto João Goulart**, [S.l.], 19 out. 2015. Disponível em: <<http://www.institutojoao.goulart.org.br/noticia.php?id=14657>>. Acesso em: 9 jan. 2018.

GAY, Peter. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIEGERICH, Wolfgang. **Dialectics and analytical psychology: the El Capitan Canyon seminar**. New Orleans, Louisiana: Spring Journal, Inc., 2005.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar um projeto de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2010.

HELDE, Bispo von. **Um chute na idolatria**. Rio de Janeiro: Universal, 1999.

HILL, E. Wayne. Enhancing family therapy with analytical psychology. **Contemporary Family Therapy**, [S.l.], v. 24, n. 3, p. 437-56, set. 2002.

HILLMAN, James. **Anima: anatomia de uma noção personificada**. São Paulo: Cultrix, 1990.

_____. **Myths of the family**. [S.l.]: BetterListen!, 2017. (Trabalho original publicado em 1992).

_____. **O código do ser: uma busca do caráter e da vocação pessoal**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

_____. **O livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo do Puer aeternus**. São Paulo: Paulus, 1998.

HOPCKE, Robert H. **Guia para a Obra Completa de C. G. Jung**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HUBBACK, Judith. Obituary notice: Michael Fordham (1905-1995). **Journal of Analytical Psychology**, [S.l.], v. 40, p. 419-23, jul. 1995.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Melanges d'histoire des religions. **L'annee Sociologique**, v. 12, Paris: Félix Alcan, 1909.

ISAACSON, Walter. **Benjamin Franklin: uma vida americana**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.a.

- _____. **A prática da psicoterapia:** contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1985a.
- _____. **A vida simbólica:** escritos diversos: volume I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **A vida simbólica:** escritos diversos: volume II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **Aion** – estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **Civilização em transição.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **Estudos alquímicos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. **Freud e a psicanálise.** Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. **Índices gerais:** onomástico e analítico: volume 20. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **Memórias, sonhos, reflexões.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. (Trabalho original publicado em 1963).
- _____. **Memories, dreams, reflections.** New York: Vintage Books, 1963.
- _____. **Mysterium coniunctionis:** pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Mysterium coniunctionis:** pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. **O homem à descoberta da sua alma.** Porto: Brasília, 1975.
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2000.b.
- _____. **Psicologia do inconsciente.** Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. **Símbolos da transformação:** análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. **O mito moderno sobre coisas vistas no céu.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- JUSTINO, Mário. **Nos bastidores do reino:** a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Geração Editorial, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa.** São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. **Do mel às cinzas.** São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. **O cru e o cozido.** São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. **O homem nu**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LIMA, Délcio Monteiro de. Os demônios descem do norte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987

LÉVY-BRUHL, Lucien. **La mythologie primitive**. Paris: Félix Alcan, 1935.

Juíza suspende venda de livro do bispo Edir Macedo. **Folha de São Paulo**, [S.l.], 10 nov. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u115122.shtml>>. Acesso em: 2 mai. 2017.

Julgamento de livro proibido de Edir Macedo será transmitido pela internet. **O Expresso da Notícia - Jusbrasil**, [S.l.], 2006. Disponível em: <<https://expresso-noticia.jusbrasil.com.br/noticias/136372/julgamento-de-livro-proibido-de-edir-macedo-sera-transmitido-pela-internet>>. Acesso em: 3 mai. 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (Trabalho original publicado em 1781).

KERR, John. **Um método muito perigoso: Jung, Freud e Sabina Spielrein - a história ignorada dos primeiros anos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

KRADIN, Richard. The family myth: its deconstruction and replacement with a balanced humanized narrative. **Journal of Analytical Psychology**, [S.l.], v. 54, n. 2, p. 217–232, abr. 2009.

MACEDO, Bispo. **O perfil da mulher de Deus**. Rio de Janeiro: Universal, 2000.

_____. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal, 2005.

MACEDO, Edir. **Fé racional**. Rio de Janeiro: Unipro, 2010.

_____. **Nada a perder**. São Paulo: Planeta, 2012.

_____. **Nada a perder**. São Paulo: Planeta, 2013.

_____. **Nada a perder**. São Paulo: Planeta, 2014.

_____. **O perfil da família de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 2007.

_____. **O perfil do homem de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 2012.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. **Plano de poder: Deus, os cristãos e a política**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Imagens religiosas e projetos para o futuro. Em: BIRMAN, P. (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003. p. 283-307.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-38, set./dez. 2004.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. O reino da prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 237-258.

MARTÍ, Silas. Artista encena destruição de novo templo evangélico da Universal em ‘Inferno’. **Folha de S.Paulo**, [S.l.], 13 ago. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2013/08/1325277-artista-encena-destruicao-de-novo-templo-evangelico-da-universal-em-inferno.shtml>>. Acesso em: 17 mai. 2017.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Encontro temático discutiu a obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo: evento realizado na PUC-SP entre 26 e 28 de agosto discutiu os principais pontos do livro “Católicos, protestantes, espíritas”, publicado em 1973. **Revista de Estudos da Religião – REVER**. [S.l.], [20--?]. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever/relatori/encago03.htm>> Acesso em: 17 jun. 2016.

MARTINS, Rodrigo. A bancada BBB domina o Congresso. **CartaCapital**, [S.l.], 14 abr. 2015. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/844/bbb-no-congresso-1092.html>>. Acesso em: 8 dez. 2017.

MING, Laura. Artista israelense destrói Templo de Salomão. **Veja São Paulo**, [S.l.], 26 ago. 2014. Disponível em: <<http://vejasp.abril.com.br/cultura-lazer/templo-salomao-destruido-video>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

MOREIRA, Jaqueline de Oliveira; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho; NEVES, Edwiges de Oliveira. Psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção da saúde. **Psicologia: Ciência e Profissão**, [S.l.], v. 27, n. 4, p. 608-21, 2007.

MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos; BIASOLI-ALVES, Zélia Maria Mendes. O olhar de pais de camada média sobre a educação de filhos. Em: MOREIRA, L. V. de; CARVALHO, A. M. A. (Orgs.) **Família e educação: olhares da psicologia**. São Paulo: Paulinas, 2012. Cap. 2, p. 33-57.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência**. São Paulo: Cultrix, 1990. (Trabalho original publicado em 1949).

_____. **Psicologia profunda e nova ética**. São Paulo: Paulinas, 1991. (Trabalho original publicado em 1948).

NUNES, Rodrigo. A ‘onda conservadora’ é menos fácil de entender do que se imagina. **Folha de São Paulo**, 28 ago. 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/08/1674857-ascensao-conservadora-e-complexo-de-katechon.shtml>>. Acesso em: 8 dez. 2017.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 53, pp. 53-69, out. 2003.

_____. Intolerância religiosa Iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. Em: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. cap. 1, p. 29-69.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do NER**, ano 14, n. 24, p. 119-137, j./dez. 2013.

Os Evangélicos no Brasil. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29 out. 2017, especial 3. (Caderno Especial Meio Milênio de reforma Protestante).

PENNA, Eloisa Marques Damasco. O paradigma Junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. **Psicologia USP**, v. 16, n. 3, p. 71-94, 2005

População brasileira passa de 207,7 milhões em 2017. **Governo do Brasil**, 30 ago. 2017. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/08/populacao-brasileira-passa-de-207-7-milhoes-em-2017>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

QUINTAES, Marcus. **Letras imaginativas: breves ensaios de psicologia arquetípica**. São Paulo: Paulus, 2011.

RABINOVICH, Elaine Pedreira; COSTA, Lívia Alessandra Fialho. A “palavra divina” como logos separador. **Psicologia em Estudo**, v. 15, n. 2, p. 333-341, abr./jun. 2010.

Redação Carta Capital. Pastor Marco Feliciano é eleito para presidir Comissão de Direitos Humanos. **CartaCapital**, 07 mar. 2013. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/pastor-marco-feliciano-e-eleito-para-presidir-comissao-de-direitos-humanos>>. Acesso em: 9 jan. 2018.

RYTOVAARA, Marica. Family myth, the symbolic realm and the ancestors. **Journal of Analytical Psychology**, v. 57, n. 5, p. 615–628, nov. 2012.

SAFFIOTI, Heleieth. O Segundo Sexo à luz das teorias feministas contemporâneas. In: MOTTA, Aalda Brito.; SARDENBERG, Cecília; GOMES, Márcia (Orgs.). **Um diálogo com Simone de Beauvoir e outras falas**. Salvador: NEIM/UFBA, 2000. p. 15-38.

SAMUELS, Andrew. **A psique plural: personalidade, moralidade e o pai**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. Political and clinical developments in analytical psychology, 1972-2014: subjectivity, equality and diversity — inside and outside the consulting room. **Journal of Analytical Psychology**, v. 59, n. 5, p. 641-60, nov. 2014.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Trabalho original publicado em 1943).

SEGAL, Robert A. Jung's very twentieth-century view of myth. **Journal of Analytical Psychology**, [S.l.], v. 48, n. 5, p. 593-617, nov. 2003.

SHALOM, David. Rabinos criticam uso de símbolos judaicos no Templo de Salomão. **iG São Paulo**, [S.l.], 8 set. 2014. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2014-09-08/rabinos-criticam-uso-de-simbolos-judaicos-no-templo-de-salomao.html>>. Acesso em: 14 jan. 2018.

SHERWOOD, Dyane. About Jung Journal: Culture & Psyche. **Jung Journal: Culture & Psyche**, v. 1, n. 1, p. 7-9, 2006.

SILVA, Aroldo Barbosa da; MOREIRA, Lúcia Vaz de. **Envolvimento do pai com o filho em deficiência visual**. Curitiba: Juruá, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. cap. 6, p. 191-260.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: _____ (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 9-28.

STAUDT, Ana Cristina Pontello; WAGNER, Adriana. A vivência da paternidade em tempos de diversidade: uma visão transcultural. In: WAGNER, A. (Org.). **Desafios psicossociais da família contemporânea: pesquisas e reflexões**. Porto Alegre, RS: ArtMed, 2011. Cap. 6, p. 99-111.

SWATOWISKI, Claudia Wolff. Texto e contexto da fé: o discurso mediado de Edir Macedo. **Religião e Sociedade**, [S.l.], v. 27, n. 1, p. 114-131, 2007.

TAVOLARO, Douglas. **O bispo: a história revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

TAWNEY, Richard Henry. **A religião e o surgimento do capitalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Trabalho original publicado em 1926).

Teor preconceituoso faz Justiça proibir livro de Edir Macedo. **Estadão – Porta do Estado de S.Paulo**, [S.l.], 10 nov. 2005. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/arquivo/arteelazer/2005/not20051110p3581.htm>>. Acesso em: 2 mai. 2017.

THROUP, Marcus. O Templo de Salomão em São Paulo? Sobre a resignificação de símbolos veterotestamentários no movimento neopentecostal. **Revista Caminhando**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 115-123, jan./jun. 2011.

TRF libera circulação do livro de Edir Macedo. **O Expresso da Notícia – Jusbrasil**, [S.l.], 2006. Disponível em: <<https://expresso-noticia.jusbrasil.com.br/noticias/136368/trf-libera-circulacao-do-livro-de-edir-macedo>>. Acesso em: 3 mai. 2017.

TOSI, Renzo. **Dicionário de sentenças latinas e gregas**. São Paulo: MarinsFontes, 2010.

URBAN, Elizabeth. Michal Fordham and the Journal of Analytical Psychology: the view from Hangman's Hill. **Journal of Analytical Psychology**, [S.l.], v. 60, n. 4, p. 497-506, set. 2015.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (Trabalho original publicado em 1905).

ZANCHETTA, Diego. Entenda as irregularidades do Templo de Salomão. **Estadão - Portal do Estado de S.Paulo**, [S.l.], 31 jul. 2014. Disponível em: <<http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,entenda-as-irregularidades-do-templo-de-salomao,1536848>>. Acesso em: 23 set. 2017.