

PONTIFÍCIA **U**NIVERSIDADE **C**ATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



FELIPE FARIA DE NAZARETH

**O processo de individuação no contexto das igrejas
evangélicas no Brasil.**

MONOGRAFIA

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
Psicologia Junguiana, Arte e Imaginação.

Rio de Janeiro, Dezembro de 2018



FELIPE FARIA DE NAZARETH

**O processo de individuação no contexto das igrejas
evangélicas no Brasil.**

Monografia

Monografia apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Rio, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Especialista em Psicologia Junguiana, Arte e Imaginário. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Orientador: Álvaro de Pinheiro Gouvêa

Rio de Janeiro, Dezembro de 2018



FELIPE FARIA DE NAZARETH

O processo de individuação no contexto das igrejas evangélicas no Brasil.

Monografia apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Rio, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Especialista em Psicologia Junguiana, Arte e Imaginário. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Álvaro de Pinheiro Gouvêa
Orientador

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA – PUC-Rio

Álvaro de Pinheiro Gouvêa
Afiliação do Examinador

Nome do Examinador
Afiliação do Examinador

Nome do Coordenador Setorial
Coordenador Setorial do Coordenação Central de Extensão – PUC-Rio

Rio de Janeiro, Dezembro de 2018

Esse trabalho eu dedico à Deus e à minha querida família.

Agradecimentos

Agradeço a Deus pela sustentação do bom animo e pelas providencias que se fizeram fundamentais para a boa realização desse trabalho.

Agradeço também a minha família, sobretudo, minha esposa Michele, pela paciência, pelo incentivo e pelo apoio dado junto ao nosso filho.

E eu não poderia deixar de agradecer aos queridos professores e colegas da classe, não só por tudo que partilhamos juntos, como também pelo apoio e boa vontade em todas as solicitações e necessidades.

Resumo

Constata-se nos últimos anos, um crescimento expressivo da igreja evangélica no Brasil, e a crescente divulgação da influência não só de seu público, como também de sua imagem, preceitos e pensamentos, tanto na economia, quanto na educação, na vida civil e na política. De parentes a amigos, de perto ou de longe, praticamente todos possuem conhecidos ou relacionamentos diretos ou indiretos com pessoas que participam ou estão efetivamente vinculadas a uma instituição evangélica. Portanto, é baseado na importância desse contexto, que o presente trabalho se propôs a refletir seus possíveis desafios e implicações para viabilização ou não, da realização da singularidade do indivíduo, sob a ótica da psicologia, a partir das contribuições de Carl Gustav Jung, levando em relação o conceito de processo de individuação.

Palavras-chave: Igreja Evangélica. psicologia. Processo de individuação.

Abstract

In recent years, there has been an expressive growth of the evangelical church in Brazil, and the growing influence not only of its public, but also of its image, precepts and thoughts, both in economics, in education, in civil and in politics. From relatives to friends, from near or far, practically everyone has acquaintances or direct or indirect relationships with people who participate or are effectively linked to an evangelical institution. Therefore, it is based on the importance of this context, that the present work has proposed to reflect its possible challenges and implications for the viability or not, of the realization of the singularity of the individual, from the perspective of psychology, from the contributions of Carl Gustav Jung, leading in relation to the concept of individuation process.

Palavras-chave: Evangelical Church. Psychology. Individuation Process.

Sumário

	Introdução	8
1	Um breve histórico da igreja Evangélica no Brasil.	11
1.1	O protestantismo histórico.	11
1.2	O pentecostalismo.	14
2	Psicologia Analítica e seus pontos principais.	18
2.1	Principais conceitos.	19
3	A igreja evangélica no Brasil e o processo de individuação.	28
	Conclusão.	35
	Referências	37

Introdução

O público evangélico vem apresentando um crescimento significativo na população brasileira nos últimos anos. Segundo o mapa das religiões da FGV (2011), pode-se observar esse crescimento representativo de 9% em 1991, para 20,2% da população em 2009¹.

Em decorrência desse fato, já se podem observar alguns visíveis impactos nas dimensões sócio-econômicas e políticas do país.

Através do modelo empresarial adotado por muitas instituições de diversas denominações desse segmento religioso, como também nas produções, em escala industrial, de inúmeros artigos e bens de consumo, nas formas de CD's, DVD's, livros, roupas e etc, são aspectos que definitivamente abrem as portas para um verdadeiro mercado de consumo e negócios, moldando, conseqüentemente, as relações e subjetividades dos envolvidos.

Com um crescimento expressivo em relação ao número de seguidores, os líderes das instituições que mais crescem no país, para além do papel empresarial que nitidamente exercem na forma como gerenciam suas estratégias e projetos para expansão de suas denominações religiosas, justificam seu enriquecimento pessoal, não como resultado das contribuições dos fiéis, mas sim, como produto do retorno obtido pelos inúmeros negócios e empresas ligadas ao mesmo ramo religioso e vinculadas direta ou indiretamente à própria instituição que dirigem.

Por outro lado, esse mesmo cobiçável quantitativo de “cabeças”, que segundo o senso de 2010 do IBGE², em termos de quantidade numérica, apontou um salto de 26,2 milhões para 42,3 milhões de evangélicos no país, ensejando assim a não desperdiçada oportunidade de favorecimento de seus respectivos líderes para a ocupação de uma nova modalidade de exercício do poder e do controle, que é aquele voltado para a vida política e legislativa do país. Sim, cargos eletivos que não demandam maiores estudos, não requerem aprovação em concurso, porém, exigem, sobretudo, carisma e credibilidade de seu público votante, o que por sua vez, eles a tem de sobra.

Com a expressiva notoriedade desses personagens, eles seguem conjugando em torno de si uma série de símbolos representativos da fama, riqueza e poder, atraindo com isso, uma considerável parcela da população que se torna extremamente vulnerável aos assédios de tais representações, justamente por viverem numa realidade de vida totalmente oposta àquela que é exibida e oferecida como promessa por esses

¹ Novo mapa das religiões / Coordenação Marcelo Côrtes Neri. – Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011, 70p. Disponível em: http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf

² Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

líderes, a todo aquele que seguir e participar de seus respectivos grupos.

Cada denominação do segmento religioso evangélico possui seu devido quadro de doutrinas, regras e convicções. Todavia, o que se observa como tendência em comum entre a grande maioria, é que nelas se busque homogeneizar os indivíduos: desde comportamentos relacionados ao que falar ou com quem falar, pra onde ir ou não ir, até aqueles relacionados ao sexo (com outros e consigo mesmo), assim como também roupas permitidas e as proibidas, e inúmeras outras regras e convenções que dependerão da denominação em questão.

A rigidez de verdades engessadas, arbitrariamente impondo a permanência de representações vazias de significado simbólico, porém, tão somente privilegiando aquilo ou aqueles que sejam convenientes para a manutenção do *status quo* das relações de poder vigentes na liderança, possivelmente explicam a ocorrência de um fenômeno intrigante, relativo a uma quantidade considerável de pessoas que estão se desligando do vínculo institucional com a igreja, e seguindo na formação de pequenas comunidades locais (às vezes, em suas próprias residências), reformulando os conceitos de espiritualidade, liderança e fé. Essa crescente debandada de fiéis das instituições evangélicas, recebeu o nome de “movimento dos *desigrejados*”³, pois, são aquelas pessoas que ainda permanecem ativas no exercício de sua espiritualidade (ou não, pois, em alguns casos, se auto intitulam ateus), porém, sem vínculos institucionais com nenhuma igreja.

Portanto, entendendo a importância e o peso que esse segmento religioso já representa para o panorama social, político e econômico de nosso país, esse trabalho buscará, no primeiro capítulo, apresentar um panorama geral da multifacetada história do surgimento da igreja evangélica no Brasil. No segundo, um apanhado geral dos principais conceitos da Psicologia Analítica de Jung. E no terceiro, refletir e problematizar alguns aspectos existentes na relação entre essa instituição e o indivíduo, bem como também a inestimável contribuição da psicologia analítica, na verificação do consequente impacto sobre o processo de individuação de seus seguidores.

³ Esse tema já foi debatido em praticamente todas as mídias (revistas e web sites) desse segmento religioso.

1 Um breve histórico da igreja Evangélica no Brasil.

Os termos “protestante” e “evangélico” apontam para uma diversidade de denominações cristãs, não católicas, cuja origem – seja pela história, ou seja pelo perfil doutrinário – estão ligadas a Reforma Protestante que ocorreu no século XVI. (DEGANI-CARNEIRO, 2013).

Para um melhor entendimento relativo ao que se refere o conceito expresso pela palavra protestante, é possível resumi-lo da seguinte forma:

1. O termo *protestatio* provém do direito imperial da Alemanha significando uma declaração pública, solene e compulsória pela qual alguém contesta uma decisão jurídica, apelando para uma instância superior. Foi nesse sentido que houve um “protesto” contra as decisões da Dieta de Espira.
2. É o momento em que a palavra “Protestantismo” converteu-se numa auto-denominação para indicar a consciência religiosa e espiritual típica de alguns grupos ou tendências eclesiais. Deste modo o termo “protestante” vai caracterizando mais a mais a confessionalidade de um cristão, desta vez em oposição aberta à Igreja Romana.
3. Desde a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o termo “protestantismo” serve para indicar, de maneira geral, o conjunto de igrejas e grupos cristãos diferentes da Igreja Católica. São grupos diferentes, ambos cristãos, nascidos de fontes diferentes. Os protestantes nasceram da Reforma de Lutero. (RABUSKE et al., 2012, p. 259).

Sendo assim, esse trabalho seguirá um padrão de classificação frequentemente adotado, e que estabelece distinções entre protestantismo histórico e o pentecostalismo. Dentro do protestantismo histórico temos o desdobramento do protestantismo de imigração (ocorrido, sobretudo, no período colonial, sem a finalidade de evangelização), e do protestantismo de missão que, posteriormente, dará ensejo para a formação do movimento pentecostal. (DEGANI-CARNEIRO, 2013).

1.1 O protestantismo histórico.

Historicamente é possível identificar a presença do protestantismo em solo brasileiro, desde o período da colonização. A chegada dos portugueses (católicos) em terras brasileiras, foram sucedidas por tentativas de invasões por parte de outros países, em especial, os franceses (com os huguenotes), em 1555, onde, então, em 10 de Março de 1557, realizou-se o primeiro culto protestante aqui no Brasil. Posteriormente, em 1624, foi a vez dos holandeses, estabelecendo-se majoritariamente em Olinda e Recife,

em 1630. A partir de então, durante a gestão holandesa de boa parte das capitânicas do nordeste, observou-se uma considerável liberdade religiosa, oportunizando o ingresso e atuação consideráveis do protestantismo na região (OLIVEIRA, 2013).

Entretanto, não obstante esses fatos, tais acontecimentos não deram conta de afetar ou, muito menos, modificar significativamente o predomínio católico no país. Sendo assim, o período historicamente importante para a compreensão do ingresso do protestantismo no Brasil, acontece mais à frente, a partir da chegada família imperial. (DEGANI-CARNEIRO, 2013).

Nesse caminho, em 1810 o Brasil firma um tratado de comércio com a Inglaterra, onde, pela via desse acordo, foi concedido a permissão pra a construção de templos e espaços para culto, no entanto, ainda assim, só em 1822, um pouco antes de ser proclamada a independência do Brasil, é que foi erguida uma capela anglicana, situada no Rio de Janeiro, como sendo o primeiro espaço construído para culto protestante no Brasil. (OLIVEIRA, 2013).

De acordo com Antônio Gouveia Mendonça (2005, p.52): “Até o final do século XIX todas as denominações protestantes tradicionais ou históricas estavam estabelecidas no Brasil. . .”. De todas as igrejas históricas, a igreja Episcopal, ou, como no início foi chamada, igreja protestante Episcopal, foi a última a se estabelecer. Conforme os índices classificatórios aceitos, o chamado “protestantismo de missão”, incluía os Batistas, Metodistas, presbiterianos, congregacionais e, englobada também, a igreja Episcopal Anglicana – como é conhecida atualmente. Vale ressaltar que a origem do anglicanismo no Brasil remonta a um período anterior ao império, a partir de tratados comerciais efetuados entre Inglaterra e D. João VI, onde, em 1810, foi estabelecida a “Aliança e Amizade e Comércio e Navegação”. Já em 1820, era possível constatar a realização de cultos protestantes, por parte dos ingleses, em templos edificadas em diversas partes do Brasil, dentre eles, Rio de Janeiro e, em São Paulo, cultos realizados e conduzidos pelos trabalhadores da construção da Estrada de Ferro que estava sendo feita entre Jundiaí e Santos (MENDONÇA, 2005).

Com a flexibilização de abertura dos portos no Brasil, além dos ingleses, não demorou muito para que também chegassem outros imigrantes como os escoceses, suecos e os norte-americanos. Chegam também, em 1824, na cidade de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, um grupo considerável de alemães luteranos, constituído por 324 pessoas. Nessa direção, igrejas são construídas e suas rotinas religiosas seguem sendo realizadas. (OLIVEIRA, 2013).

Dessa maneira, segundo o historiador (MATOS, 2011, p. 9): “Uma consequência importante da imigração protestante é o fato de que ela ajudou a criar as condições que facilitaram a introdução do protestantismo missionário no Brasil.”

Então, aquilo que também se considera como sendo um segundo momento da introdução do protestantismo no Brasil, o protestantismo de missão, estabelecem-se, conforme suas respectivas denominações, da seguinte ordem: os congregacionais em 1858, os presbiterianos em 1862, os batistas em 1881, os metodistas em 1886 e a Igreja Episcopal em 1890 (VIANNA, 2016). O médico escocês Robert Reid Kalley, juntamente com a sua esposa, eles desenvolveram o trabalho missionário que contribuiu para a formação da Igreja Congregacional. As demais denominações, todas apoiadas no princípio da conversão, elas foram produtos do trabalho missionário dos norte-americanos, apresentando um perfil de sistema teológico menos discrepante (MENDONÇA, 2005).

Com a chegada do missionário Ashbel Green Simonton, em 1859, surgem, no Brasil, os presbiterianos, começando a se desenvolver na província de São Paulo e, a partir de 1862, com a fundação da igreja no Rio de Janeiro, tornou-se a denominação que mais cresceu no período. Através dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor, em 1881, inicia-se a instalação da denominação batista. E, por intermédio dos missionários Junius E. Newman, John J. Ransom, J. W. Koger e James L. Kennedy, a presença da igreja metodista se torna finalmente assentada (VIANNA, 2012).

A missão protestante vinculava em seu discurso relativo a fé, às ideias voltadas para o conceito de progresso e da modernidade. A impressão encontrada no discurso dos missionários da época, pautava-se numa dupla tendência constatada nos brasileiros: um descompromisso com a civilidade e uma forte propensão para os vícios e diversas outras imoralidades. Sem falar no excesso de misticismos e das inúmeras misturas religiosas (sincretismos). Tudo isso certamente dava conta de impossibilitar não só a salvação, mas também, inviabilizar uma civilidade mínima para o desenvolvimento como nação (DEGANI-CARNEIRO, 2013).

Quando já estabelecida a República, em 1890, foi decretado pelo governo a tão esperada separação entre Estado e a igreja católica, abrindo espaço então para um Estado laico. Isso deveras foi bastante comemorado pelas igrejas protestantes no Brasil, onde, nesse caminho, abriu-se espaço para diversos cismas dentro das próprias denominações, em relação às suas matrizes exteriores sediadas em outros países. Isso, somado a oportunidade para uma profusa difusão das ideias e do movimento, cria-se o contexto favorável, no decorrer do século XX, para o surgimento de um novo diferencial dentro do movimento, e que iremos estudá-lo um pouco melhor no próximo item: o pentecostalismo (DEGANI-CARNEIRO, 2013).

1.2 O pentecostalismo.

Iniciado no começo do século XX, a ênfase do movimento pentecostal é pautada na ideia do Espírito Santo como temática principal e norteadora de seu código doutrinário, tendo sido inspirada na ocasião do pentecostes, após a morte de Jesus, pela descida do Espírito Santo, narrada em Atos dos apóstolos na bíblia. Nesse contexto, surge o termo “pentecostalismo”, e essa designação passa a definir uma característica distintiva dentro do movimento protestante, com o despertar do interesse e da busca nas manifestações visíveis do Espírito Santo, como a glossolalia (conhecida como línguas estranhas), experiências essas que se acreditam serem frutos daquilo que é chamado de “batismo no Espírito Santo” (RABUSKE, I. J. et al., 2012).

Com o forte predomínio do aspecto carismático da fé cristã, o movimento pentecostal teve o seu início em 1906, nos Estados Unidos, num evento denominado de “avivamento da Azusa Street” e, posteriormente, espraiando seus efeitos em múltiplas direções (DEGANI-CARNEIRO, 2013).

De acordo com as informações disponíveis relativos às igrejas pentecostais, em certos casos, muitas estão fragmentadas. Porém, na busca de um entendimento mais didático e resumido, Paul Freston (1994) relata a questão da seguinte forma:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois as suas rivais (vindas do exterior, como a Igreja de Deus, ou de cismas da Assembleia, como a Igreja de Cristo) são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembleia se expande geograficamente nesse período como a Igreja protestante nacional por excelência. Em alguns Estados do Norte, o protestantismo praticamente se reduz a ela. Para todos os efeitos a única grande igreja protestante a implantar-se e irradiar-se fora do eixo Rio-São Paulo, a Assembleia firmou, nas primeiras décadas, uma presença nos pontos de saída do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). O contexto dessa pulverização é paulista. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente carioca. (FRESTON et al., 1996, p. 70,71)

O pentecostalismo, uma vez estabelecido, teve um crescimento vertiginoso, comparado às igrejas protestantes históricas. No caso desses últimos, alguns lidaram com esse fenômeno com entusiasmo, outros, entraram na defensiva, gerando-se múltiplos e intensos conflitos e que, por vezes, ocasionaram cismas dentro do próprio grupo. E é justamente mediante essas rupturas dentro das denominações históricas que, a partir de 1940, seja pela condução de um líder carismático, ou através do trabalho de missionários estrangeiros, surgem outros segmentos da igreja evangélica, e que tiveram uma expansão numérica expressivas: Igreja Evangélica Avivamento Bíblico (1946); Igreja do Evangelho Quadrangular (1951); Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo” (1955); Deus é amor (1962). (OLIVEIRA, 2013).

Uma das muitas razões que ajudariam entender a empreitada de sucesso do movimento pentecostal e, posteriormente, o neopentecostal, seja em função da insatisfação dos seguidores das igrejas protestantes históricas, com o tipo e o modo dos cultos realizados, tanto quanto relativo aos procedimentos religiosos. E tudo isso ocorrendo em meio a vicissitudes e turbulências sociais, decorrentes de uma transformação no perfil social da época, de característica rural para uma sociedade mais urbana (RABUSKE, I. J. et al., 2012).

No seu aspecto doutrinário e metodológico, o movimento pentecostal mantém de forma unânime, a centralidade da questão da salvação, apenas sob a mediação de Cristo, entendendo, portanto, que a experiência da salvação não estabelece relação de dependência com outros mediadores. Nessa direção, como consequência, o pentecostalismo considera as manifestações de cura, dons, sinais e prodígios, bem como o seu sinal distintivo, do falar em outras línguas. Já a partir da segunda geração de pentecostais, os também chamados “neopentecostais”, como Deus é Amor e Igreja Universal, a invocação e “manuseio” dos sinais e prodígios passam a ser estimulados pela via de mediadores como, um copo de água, certos comportamentos, ou através de alguns objetos, sobretudo, o dinheiro (SANCHIS et al., 1996)

Com o passar do tempo e, em meio a múltiplas e variadas metamorfoses, o movimento protestante-pentecostal foi construindo a sua própria identidade no seio da sociedade, expressando um nítido reflexo desse processo nas diversas nomenclaturas com que o grupo era designado de forma geral pela própria sociedade. Nesse caminho, Maria das Graças Sá Roriz Fonteles (2009) melhor esclarece:

No caso particular, os “crentes” assim se nominaram por usarem o imediato sentido da palavra inglesa *believer*. Essa nomenclatura permaneceu até o advento dos pentecostais e dos neopentecostais. A palavra *crente* passou a ser usada pelos não protestantes com uma conotação pejorativa [...]. Por sua vez, a palavra *protestante*, que na realidade é um nome genérico e historicamente enraizado, tem seu uso entre todas as denominações. Entretanto, esse nome

não parece satisfazer a identidade dos membros das igrejas batista, pentecostal, episcopal, pois esses têm preferência pela identidade denominacional. O nome evangélico posteriormente foi substituindo o anterior, onde todas as denominações eram incluídas, nome esse muito usado pela mídia. Atualmente esse nome parece cada vez mais próximo das denominações pentecostais e neopentecostais (FONTELES, 2009, p. 181,182)

A partir de 1970, vai entrando em cena o movimento neopentecostal, ou, conforme a tipologia acima adotada, a manifestação da considerada “terceira onda” do estabelecimento das igrejas pentecostais no Brasil. Esse grupo, pela perspectiva e pelos objetivos adotados, tornaram-se a versão mais expressiva entre os evangélicos, “baseados na teologia da prosperidade, onde a idéia do espetáculo, da teatralização e o uso massivo da TV é mais evidente.” (PAEGLE, 2008, p. 89)

Conjugando a comunicação em massa, com o uso de uma linguagem supersticiosa e mágica, ofertando facilidades e benefícios que prescindem ou abreviam o esforço e a perseverança necessários para a busca de determinados objetivos, principalmente os financeiros, esse novo segmento evangélico atrai para si uma grande quantidade pessoas, sobretudo, das classes mais baixas, ou pessoas enlutadas ou com dificuldades, e que, portanto, ficam mais suscetíveis a tais discursos e apelos (RABUSKE, I. J. et al., 2012).

2 Psicologia Analítica e seus pontos principais.

Para começo desse presente capítulo, se faz pertinente primeiro, uma sucinta apresentação do personagem que protagonizou a fundação desse sistema de conceitos e princípios, denominado de Psicologia Analítica, como forma de compreensão do fenômeno da psique humana.

Nascido numa aldeia suíça chamada Kesswil, em 1875, Carl Gustav Jung foi filho de um pastor protestante, sr. Paul Achilles Jung. Quando dos seus quatro anos de idade, o ainda garoto Jung se muda com seus pais para Klein Hunningen, nas proximidades da Basileia, em função de uma transferência de trabalho de seu pai. Naquela época, a cidade de Basileia era um dos principais centros culturais do mundo, pelos quais, na universidade de Basileia, passaram nomes como Nietzsche e do filósofo e historiador Jacob Burckhardt, sem falar no próprio avô do futuro psiquiatra, e de quem herdou o mesmo nome: Carl Gustav Jung (SILVEIRA, 2003)

Jung tinha uma perspectiva um tanto quanto negativa e conflitiva com o pai, sobre quem pensava como uma pessoa nada inspiradora. Já de sua mãe, ele direcionava maior admiração e, por vezes, até um fascínio encantador. Apesar da religiosidade do pai e da família de Jung, não há registros de uma época de maior expressão devocional religiosa por parte de Jung. E, com relação a sua escolha profissional, houve certa dificuldade, pelo fato dele se identificar com facilidade com diversas áreas do saber. Mesmo assim, no final das contas, ele escolheu medicina, onde, inclusive, o pai conseguiu junto à universidade, uma bolsa de estudos para Jung, em função dos recursos limitados da família. Nesse caminho, mesmo que tudo apontasse na direção de uma formação em clínica médica, Jung, após ter acesso ao tratado de Krafft-Ebing, tal experiência fez despontar nele a compreensão de que, através da psiquiatria, ele poderia finalmente conciliar múltiplos campos do saber. Sendo assim, para surpresa de muitos, Jung escolhe cursar psiquiatria (SILVEIRA, N., 2003).

Desse ponto em diante, a carreira de Jung deslança. Formou-se como médico no ano 1900, aos 25 anos, e dois anos depois já estava defendendo sua tese de doutorado. Uma vez formado, Jung sai da Basileia e segue para Zurique, para trabalhar como assistente junto a um dos maiores psiquiatras do mundo, Eugen Bleuler, no hospital Burgholzli, onde inicia suas inúmeras contribuições para a psicologia moderna (SILVEIRA, N., 2003).

2.1 Principais conceitos.

Psique

Por vezes alternando a palavra psique com a palavra alma, a definição abarcada por esse conceito propunha uma diferenciação entre o que já constava na teologia, na filosofia, na biologia e até em muitas vertentes da psicologia que se mantinham circunscritas ao estudo dos instintos e do comportamento. Para Jung a Psique inclui não só os processos pessoais do indivíduo, bem como também os elementos coletivos no homem (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Nas palavras do próprio Jung: “Por psique entendo a totalidade dos fenômenos psíquicos, tanto da consciência como do inconsciente.” (JUNG, 1981, p. 476)

Consciente – Inconsciente: pessoal e coletivo

Dentro dessa totalidade, surge então a ocasião para se pensar num dos principais pontos da teoria, considerada como a primeira tópica junguiana, onde, a psique se divide entre consciente e inconsciente. E o inconsciente se divide em inconsciente pessoal e inconsciente coletivo (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Jung entendia a consciência como sendo o palco por onde se relacionam os elementos psíquicos, uma vez que sejam percebidas pelo ego. Se a relação entre tais elementos não for percebida pelo ego, logo, elas são inconscientes. Portanto, a consciência funciona como uma articuladora das relações dos conteúdos psíquicos com o ego Id., 1988

Definindo a consciência por seu papel, e o inconsciente pelos seus conteúdos, o inconsciente surge como um vir-a-ser da consciência. Isso significa que a consciência é caracterizada por uma cadeia de percepções, cujo acesso de passagem, esta ligado por uma diferença energética entre ambos. É necessário inclusive, que a consciência esteja aparelhada com recursos capazes de receber e tratar as informações que chegam do inconsciente (HUMBERT, 1985)

No seu aspecto pessoal, o inconsciente não abre margens para dúvidas, quanto a presença de complexos psíquicos, amplamente comprovados pela própria experiência, sobretudo, a experiência psíquica. Nesse caminho Jung complementa: “O inconsciente, em meu entender, é um conceito limite psicológico, no qual estão abrangidos todos os conteúdos ou processos psíquicos que não são conscientes, quer dizer, que não estão referidos ao Eu de um modo perceptível.” (JUNG,C.G., 1981, p. 522,523).

Vale ressaltar também a relação compensatória existente entre consciente e

inconsciente, onde, de acordo com a situação presente na consciência, emerge do inconsciente um processo correspondente, e que possivelmente estaria em falta na situação consciente. As próprias patologias atestam que quanto mais unilateral for a atitude da consciência, mais forte e evidente se faz a função compensatória do inconsciente (JUNG, C.G., 1981).

Para um melhor esclarecimento sobre a relação entre inconsciente pessoal e coletivo:

Jung não considerava o inconsciente exclusivamente como um repositório da experiência pessoal, reprimida e infantil, mas também como um lugar central da atividade psicológica que difere da experiência pessoal e era mais objetiva que ela, desde que se referia diretamente às bases filogenéticas, instintivas, da raça humana. O primeiro, o inconsciente pessoal, era visto como fundando-se no segundo, o inconsciente coletivo. Os conteúdos do inconsciente coletivo jamais estiveram na consciência e refletem processos arquetípicos [...]. Tanto quanto o inconsciente é um conceito psicológico, seus conteúdos, como um todo, são de natureza psicológica, não importa que conexão suas raízes possam ter com o instinto. Imagens, símbolos e fantasias podem ser designados como a linguagem do inconsciente [...]. O inconsciente coletivo opera independentemente do EGO por causa de sua origem na estrutura herdada do CÉREBRO. Suas manifestações aparecem na CULTURA como motivos universais que possuem graus de atração próprio [...]. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 104,105)

Dessa maneira, as dinâmicas do inconsciente possuem uma lei de operação própria, não estando sujeito a subjetividade do indivíduo. De acordo com Jung, o inconsciente coletivo é igual para todos os homens e, como inconsciente, dispõe de uma realidade objetiva sobre o sujeito, além também de sua característica criativa, pelo modo como os dinamismos psíquicos são conduzidos nas pessoas, sem que as mesmas estejam conscientes disso (HUMBERT, E. G., 1985).

O self e o eixo ego-self

Distante do conceito de inconsciente segundo Freud, que concebia o mesmo como um caos, receptáculo de um emaranhado de pulsões em efervescência, Jung identificou um centro ordenador presente e atuante em meio ao inconsciente coletivo. Desse centro flui uma fonte infindável de energia e recebeu o nome de self (si mesmo). (SILVEIRA, N., 2003).

Para Jung, o self não é tão somente o centro, mas o círculo total que inclui tanto a consciência, quanto o inconsciente. Ou seja, assim como ele se faz o centro

dessa circunferência total, o ego se perfaz como o centro da consciência, sendo o self, portanto, a base arquetípica do ego (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Nessa direção, o relacionamento entre o ego e o self é um processo constante. E isso é possível de se verificar, por exemplo, pelo perigo da inflação do ego, por sua total identificação com o self. Por outro lado, a capacidade de análise do ego pode viabilizar uma vida independente, superando as tendências infantis e anacrônicas, sem os quais o self perde sua presença no mundo no dia a dia (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Arquétipos, símbolos e complexos

Na esteira da abordagem sobre o inconsciente, principalmente, o coletivo, faz-se importante um breve esclarecimento sobre seus principais elementos. A elaboração para o conceito de arquétipo se deu de maneira difícil e controversa, porque cercada de muitas interpretações equivocadas. Sua ideia básica aponta para predisposições inconscientes do psiquismo, que viabilizam e organizam a vida humana como uma espécie. Suas prerrogativas como condição preexistente, teria se formado gradual e progressivamente ao longo do tempo e da história da humanidade (HUMBERT, E. G., 1985).

Não se tratam de ideias ou imagens inatas, mas potenciais herdados que visam a representação de imagens semelhantes, como formas instintivas do funcionamento da imaginação. Operam como uma matriz arcaica, por intermédio de onde são produzidas imagens e representações análogas e similares. Sua origem, decorre de inúmeras vivências humanas, construídas não só a partir das inter-relações entre os humanos, como também da relação dos humanos com o meio que o cerca (SILVEIRA, N., 2003).

Vale esclarecer, inclusive, uma frequente relação que é feita entre instinto e arquétipo, segundo as palavras do próprio Jung:

É preciso que eu esclareça aqui a relação entre instinto e arquétipo. Chamamos de instinto os impulsos fisiológicos percebidos pelos sentidos. Mas, ao mesmo tempo, esses instintos podem também manifestar-se como fantasias e revelar, muitas vezes, a sua presença apenas por meio de imagens simbólicas. São essas manifestações que chamo de arquétipos. A sua origem não é conhecida; e eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo – mesmo onde não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por “fecundações cruzadas” resultantes da migração (JUNG et al., 2008, p. 83)

O psiquismo é concebido por Jung como a atuação de dinamismos constantes e, a partir do que já foi entendido sobre os arquétipos, esses mesmos interagem com os complexos na forma de núcleos de energia, em torno do qual fazem orbitar todos os demais elementos que lhe sejam afins (SILVEIRA, N., 2003).

Por conseguinte, os complexos foram concebidos como forma de refutar concepções simplistas e reducionistas sobre o funcionamento da personalidade. É, de fato, como se nossa personalidade fosse integrada com diversos centros autônomos, agindo como entidades independentes dentro da psique. Ele é constituído por um conglomerado de ideias e imagens, que giram em torno de um ou mais núcleos arquetípicos, cuja característica geral é a expressão de uma tonalidade emocional em comum (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Uma vez ativados, sua grande marca surge a partir dos afetos, e são peças-chaves para a compreensão do comportamento de uma pessoa, se fazendo importantes para a análise de sintomas neuróticos. A importância desse conceito foi tão considerável, que Jung chegou a pensar em colocar o nome de seu sistema de ideias de psicologia complexa, pois, em relação aos complexos, referia-se a eles como vias especiais para acesso ao inconsciente. E, portanto, como bem complementa o Dicionário crítico de análise Junguiana: “Isso sugeriria que os sonhos e outras manifestações simbólicas estão intimamente relacionadas com os complexos.” (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 50)

Em falar em manifestação simbólica, recai-se agora na importância de pensar sobre o conceito de símbolo. O símbolo pode ser uma imagem, termo ou um nome que estabeleça com a pessoa uma relação de familiaridade no dia a dia, todavia, possuindo significados especiais para além da sua interpretação convencional e imediata. Sendo assim, torna-se simbólico, seja uma imagem ou seja uma palavra, tudo aquilo que aponte para uma conotação além de seu significado comum e evidente (JUNG, C.G. et al, 2008).

Nesse sentido, pode-se falar em imagens ou símbolos “vivos” ou “mortos”, desse modo esclarecendo Jung: “O sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo significa sempre mais do que o seu significado imediato e óbvio. Os símbolos, no entanto, são produtos naturais e espontâneos.” (JUNG, C.G. et al, 2008, p. 64).

Libido e a energia psíquica

A primeira vez que Jung trata da energia psíquica como um conceito, foi em sua obra *Símbolos de transformação*, e que foi publicado em 1912 sob o título: *Transformações e Símbolos da libido*. Nessa obra, Jung ligava a ideia de libido à de energia

psíquica, conferindo ao conceito uma perspectiva mais ampla. Diferentemente de Freud, que condicionava a expressão da libido à questão sexual. Entendendo a energia psíquica como sinônimo da libido, a libido é considerada como um fluxo constante de vida, expressando-se de diversas formas, como pelo apetite, pela fome, pela agressividade, pela sexualidade e por diversos outros interesses. A ideia de libido concebida por Jung, muito se aproxima do conceito de vontade de Arthur Schopenhauer, ainda que, todavia, Jung não tenha desenvolvido tal ideia, baseado em parâmetros filosóficos, mas sim, na experiência empírica junto aos seus pacientes (SILVEIRA, N., 2003).

Ainda que um conceito semelhante ao existente na física, quanto à ideia de energia no âmbito psicológico, se faz válido o seguintes apontamentos:

(1) Existe necessidade de indicar a intensidade de qualquer atividade psicológica em particular. Isso nos possibilita estimar o valor e a importância de tal atividade para o indivíduo. Em termos genéricos, pode-se obter isso mediante referência à quantidade de energia psíquica investida, muito embora não existam meios objetivos para medir a quantidade de energia.

(2) Existe uma necessidade semelhante de demonstrar um foco móvel de interesse e envolvimento. Poderia se postular um determinado número de diferentes canais em que a energia psíquica pudesse fluir. Jung sugere canais biológicos, psicológicos, espirituais e morais. A hipótese é de que, bloqueada em seu fluxo por um canal, a energia psíquica fluirá para dentro de um outro canal. Aqui, a própria energia não se altera, mas toma uma direção diferente.

(3) A alteração na direção do fluxo não se dá ao acaso. Isto é, os próprios canais ocupam uma estrutura preexistente [. . .]. Especificamente, um fluxo bloqueado deslocará a energia para o canal oposto; isso se pode ilustrar lembrando que impulsos incestuosos e instintivos, quando frustrados pela proibição do incesto, adotam uma dimensão espiritual [. . .] (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 69)

Enantiodromia

Enantiodromia é o nome dado a um conceito extraído do filósofo Heráclito, e transposto para a psicologia por Jung, em função de designar a ideia de conversão no seu oposto. Segundo Jung, esse era um princípio de funcionamento psicológico que permeia todos os ciclos da vida, dos curtos aos mais prolongados (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Para uma compreensão melhor, será deixado nas palavras do próprio Jung:

Quando a consciência subjetiva prefere as ideias e opiniões da consciência coletiva e se identifica com elas, os conteúdos do inconsciente coletivo são reprimidos. A repressão tem consequências típicas: a carga energética dos conteúdos se adiciona, até certo ponto, à carga do fator repressivo cuja

importância efetiva aumenta em consequência disto. Quanto mais o nível da carga energética se eleva, tanto mais a atitude repressiva assume um caráter fanático e, por conseguinte, tanto mais se aproxima da conversão em seu oposto, isto é, a chamada enantiodromia. Quanto maior for a carga da consciência coletiva, tanto mais o eu perde sua consciência prática. É, por assim dizer, sugado pelas opiniões e tendências da consciência coletiva, e o resultado disto é o homem massificado, a eterna vítima de qualquer “ismo”. (JUNG, 1984, p. 155,156 §425)

Anima e Animus

Jung identificou a personificação simbólica de aspectos e formas masculinas e femininas atuando em interação com o ego, as quais denominou, respectivamente, de Animus e Anima (JUNG, C.G. et al, 2008).

A anima representa todas as propensões de natureza feminina na psique do homem, tais quais, as intuições sobre o futuro, emoções e estados de humor oscilantes, o potencial para amar, um estado sensível para com a natureza e uma evidente relação com o inconsciente. Inclusive, justamente é possivelmente por essa razão que muitos se valiam de sacerdotisas para perscrutar a intenção e o propósito dos deuses, estabelecendo uma comunicação e interação com eles (Id, 2008).

Já o animus se apresenta como a representação masculina do inconsciente da mulher. Assim como a anima nos homens, o animus na mulher podem gerar características positivas e negativas. Em geral, para além das frequentes tendências eróticas, às vezes, em forma de fantasias, o animus na mulher também pode se apresentar como convicções secretas, porém, que acabam por se impor às outras pessoas de forma contundente e insistente, caracterizando até uma certa violência. Ou seja, mesmo numa mulher acentuadamente feminina, é possível constatar um lado frio e obstinado no modo de se tratar certas coisas (Id, 2008).

Além de tais características gerais acerca da anima e do animus, Elie Humbert faz o seguinte complemento:

Ao falar de anima, Jung inverte as perspectivas usuais afirmando que este elemento feminino do psiquismo masculino não resulta de uma interiorização da imagem materna, assim como o animus tampouco vem do pai. Os pais são, na realidade, a primeira atualização da disposição inata (HUMBERT, 1985, p. 62)

Persona e sombra

Jung identificou uma notória tendência adaptativa do sujeito, para melhor se adequar ao meio em que se encontra inserido. Cada ambiente se estabelece com o seu

respectivo código de exigências, induzindo ao sujeito a se afastar de sua verdadeira autenticidade e, no intuito de se adaptar, “vestir” um personagem que se torne aquilo que os outros gostaria que ele fosse. A essa aparência fictícia, Jung deu o nome de *persona*. Esse termo era usado pelos antigos para designar as máscaras usadas pelos atores em peças de teatro (SILVEIRA, N., 2003).

Entretanto, se por um lado a *persona* representa uma ferramenta adaptativa positiva para o ego, visando uma interação mais coerente e eficiente com o meio, por outro, ela pode exercer um fascínio no ego, de maneira a descambar para uma espécie de fusão entre o ego e a *persona*, em função de uma total identificação entre ambos. Com o ego plenamente identificado com a *persona*, e sendo a *persona* apenas uma versão unilateral com o qual o sujeito se identificou, começam então a surgir, inevitavelmente, partes e características não desejadas pelo ego, e que, portanto, são rechaçadas por ele. Ao conjunto dessas características rejeitadas pelo ego, a fim de viabilizar sua plena fusão com a *persona*, Jung deu o nome de *sombra*. (SILVEIRA, N., 2003).

Ainda sobre a *sombra*, novamente complementa Elie Humbert:

Não devemos entretanto concluir que a *sombra* não seja mais que o oposto do consciente. Representa na realidade o que falta a cada personalidade. Ela é, para cada indivíduo aquilo que poderia ter vivido e não viveu. E assim ela põe no tapete a questão da identidade: quem és em relação ao que poderias ter sido? Que fizeste de teu irmão? (HUMBERT, 1985, p. 56)

Processo de individuação

Esse é uma das principais e mais abrangentes contribuições de Jung para a psicologia analítica. Ela remete para ideia de uma pessoa reconhecer e assumir a si mesma, em sua própria singularidade, perante o coletivo, ainda que não deixe de interagir com esses meios. Jung extraiu o termo “individuação” do filósofo Arthur Schopenhauer, embora, esse mesmo, tivesse se referido a Gerard Dorn, um alquimista de séculos passados (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

Os arquétipos agem constantemente como fontes de informações, e todos os humanos estão passíveis de serem afetados e transformados por eles. Mas como isso poderia se dar? Uma vez limitado pela força das circunstâncias, pelas suas habilidades naturais e pelos condicionamentos recebidos na infância e na adolescência, como seria possível para uma pessoa integrar e receber a atuação dos arquétipos? Ora, foi justamente o que Jung observou nele mesmo, sobretudo, nos anos de 1912 a 1918. Dessa experiência ele percebeu um crescimento que ocorria de maneira processual, e

que conduzia o sujeito a uma maior emancipação das influências do coletivo, e uma maior integração com a sua própria realidade (HUMBERT, 1985)

Como um processo voltado para o amadurecimento da personalidade, a individuação é um processo marcado por muitos descompassos e vicissitudes, e ocorre de maneira totalmente não linear. Sua dinâmica conduz a psique para um novo centro, através de circunvoluções. E o nome desse novo centro chama-se *self*. A personalidade de fato se completa no momento em que consciente e inconsciente se alinham em torno no *self*. Portanto, assim como o Eu é o centro da consciência, o *self* passará a ser o centro da personalidade total do sujeito. Em essência, podemos dizer que o processo de individuação é uma propensão instintiva para a realização de potenciais inatos no sujeito (SILVEIRA, N., 2003).

Certamente uma definição bem apropriada viria das palavras do próprio Jung:

O conceito de individuação não representa papel de somenos em nossa psicologia. De modo geral, pode-se dizer que a individuação é o processo de constituição e particularização da essência individual, especialmente, o desenvolvimento do indivíduo – segundo o ponto de vista psicológico – como essência diferenciada do todo, da psicologia coletiva. A individuação é, portanto, um processo de diferenciação cujo objetivo é o desenvolvimento da personalidade individual. A necessidade de individuação é natural, enquanto o impedimento da individuação por uma normalização exclusiva ou preponderante, de acordo com os padrões coletivos, será prejudicial para a atividade vital do indivíduo, para a sua vivência pessoal. Ora, a individualidade é uma característica física e fisiologicamente dada, que terá de expressar-se também, naturalmente, de um modo psicológico. Um impedimento essencial da individualidade acarreta, portanto, uma atrofia artificial (JUNG, 1981, p. 525)

Dessa maneira, é possível entender e, portanto, não confundir, individuação com auto erotismo ou narcisismo (individualismo). Tanto o narcisismo quanto o auto erotismo, voltam o sujeito para si mesmo em detrimento do mundo a volta. A individuação, no entanto, emancipa o *self* das amarras da persona, ao mesmo tempo que melhor habilita o sujeito para atender as demandas do coletivo de maneira mais autêntica e saudável (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988)

3 A igreja evangélica no Brasil e o processo de individuação.

Começando com um capítulo sobre uma breve abordagem histórica da igreja evangélica no Brasil, e depois, o segundo capítulo voltado para uma explanação sobre os principais conceitos da psicologia analítica, nesse capítulo presente, buscar-se-á conciliar esses dois contextos, apontando e refletindo aspectos decorrentes da interação entre essa instituição religiosa e os seus efeitos na subjetividade do sujeito. Isso por que, de acordo com Jung, a vida religiosa possui uma consistente importância para uma melhor compreensão da psique humana:

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos. (JUNG, 1978, p. 7)

Jung entendia religião como uma ação da mente, que se expressa por uma observação atenta no que diz respeito aos poderes demoníacos, espirituais e dos “deuses”, com capacidade para atrair ou subjugar a atenção, tanto quanto ser reverenciado ou recair em obediência totalmente passiva, ou ser alvo de amor incondicional (ARANHAS, 2004). Segundo suas próprias palavras (Jung):

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: “religio”, poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado* suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 1978, p. 10)

Sendo, portanto, a religião uma dinâmica que remete o sujeito para uma relação com o seu próprio self (religere – religar), ou, nas palavras de Jung: “. . . significa a dependência e submissão aos dados irracionais.” (JUNG, 1993, p. 241 §505), é preciso também fazer uma distinção entre religião e confissão religiosa dentro da perspectiva junguiana.

Se por um lado a religião religa a consciência com elementos de força do inconsciente, atraindo a atenção para tais realidades, e suscitando uma poderosa carga energética e um profuso dinamismo psíquico (SILVEIRA, N., 2003), por outro, a confissão religiosa consiste nas instituições humanas, credos e dogmas específicos, que caracterizam um determinado segmento religioso. Em relação a essa diferença Jung melhor esclarece:

A confissão admite uma certa convicção coletiva, ao passo que a religião exprime uma relação subjetiva com fatores metafísicos, ou seja, extramundanos. A confissão compreende, sobretudo, um credo voltado para o mundo em geral, constituindo, assim, uma questão intramundana. Já o sentido e a finalidade da religião consistem na relação do indivíduo com Deus (cristianismo, judaísmo, islamismo) ou no caminho da redenção (budismo). Esta é a base fundamental de suas respectivas éticas que, sem a responsabilidade individual perante Deus, não passariam de moral e convenção (JUNG, 1993, p. 241,242 §507)

Dentro das inúmeras confissões existentes, esse trabalho se propõe refletir sobre o contexto das igrejas evangélicas no Brasil e a produção de aspectos e influências que podem incidir sobre o processo de individuação de seus membros, pois assim acrescenta Jung:

A confissão coincide com a Igreja oficial ou, pelo menos, se constitui como uma instituição pública, à qual pertencem não apenas os fiéis mas também um grande número de pessoas indiferente à religião, que se integram por simples hábito. Aqui torna-se visível a diferença entre confissão e religião (JUNG, 1993, p. 242 §508)

Histórica e socialmente, a vivência da confissão religiosa do indivíduo esta atravessada e mediada pelas instituições religiosas existentes. E essas instituições, possuem um compromisso muito mais com sua própria sobrevivência, em relação aos aspectos sociais, políticos e materiais, do que com as demandas das subjetividades dos sujeitos que os compõe, pois, como afirma Campbell (1995):

A unidade social não é um portador de conteúdo religioso, mas uma organização econômico-política. Seus ideais não são os da pantomina hierática – que torna visíveis, na terra, as formas do céu –, mas sim os ideais do Estado secular, numa dura e incansável competição por supremacia material e por recursos. (CAMPBELL, 1995, p. 194)

E essa é uma realidade que precisa ser discutida e analisada, pois encontra ampla confirmação nos mais diversos contextos e formas no seio da igreja evangélica brasileira, onde, apesar de se caracterizar como um movimento multifacetado com diversas denominações, mesmo assim, é possível identificar pontos de similaridades no trato sobre determinados temas, tal qual o comportamento moral, como garantidores do ingresso no mundo vindouro, bem como sobre hierarquia e projetos de expansão da própria denominação (SOUZA, 2014)

No que diz respeito a hierarquia, é possível observar os traços que delinearam e reforçaram, no curso da história, a formação da estrutura hierárquica na igreja evangélica, principalmente, tomando como base e exemplo uma das principais denominações do ramo pentecostal – a Assembleia de Deus – como bem descreve Isabel Cristina Veiga Mello (2010):

Aos poucos, a Assembleia de Deus foi se tornando uma igreja brasileira. O crescente número de comunidades e de lideranças nacionais foi criando um quadro em que a administração desloca-se, paulatinamente, das mãos dos suecos para a dos brasileiros, concretamente, de nortistas e nordestinos, geralmente de origem rural.

Assim, as relações de poder existentes na Assembleia de Deus podem ser melhores analisadas a partir do coronelismo e militarismo, com sua hierarquia de obediência irrestrita. Como o pentecostalismo ligado a esta igreja tenha surgido em meio ao ciclo da borracha, assimilou boa parte do coronelismo presente nas fazendas de borracha no norte e de outros cultivos no nordeste brasileiro. Indubitavelmente, essa era a maneira utilizada pelos coronéis para manter a obediência. Encontramos na retórica dos pastores pentecostais a ênfase de uma liderança como divinamente instituída, portanto, merecedora de obediência e respeito. (MELLO, 2010, p. 48,49)

A partir de organizações fortemente hierarquizadas das instituições evangélicas, se estabelecem conjunturas favoráveis para o controle, vigilância, punição e manipulação. Tais dinâmicas são muito bem conhecidas e explicadas pelo trabalho de Michel Foucault, onde, sob o conceito de “disciplina”, esse eminente filósofo e pensador descreve com excelência os mínimos desdobramentos de um processo de dominação pela via do estabelecimento de regras rígidas e irrefutáveis:

... reduzir tudo o que nela possa anular as vantagens do número; é por isso que a disciplina fixa; ela imobiliza ou regulamenta os movimentos, resolve as confusões, as aglomerações compactas sobre as circulações incertas, as repartições calculadas. Ela deve também dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição de uma multiplicidade organizada;

deve neutralizar os efeitos de contrapoder que dela nascem e que formam resistência ao poder que quer domina-la: agitações, revoltas, organizações espontâneas, conluios – tudo o que pode se originar das conjunções horizontais. Daí o fato de as disciplinas utilizarem processos de separação e de verticalidade, de introduzirem entre os diversos elementos de mesmo plano barreiras tão estanques quanto possível, de definirem redes hierárquicas precisas, em suma de oporem à força intrínseca e adversa da multiplicidade o processo da pirâmide contínua e individualizante. (FOUCAULT, 1987, p. 181)

Para se entender melhor os efeitos dessa rígida estrutura organizacional com ênfase na hierarquia e controle de seus membros, sobre a possibilidade do sujeito experimentar o contato com o *numinoso*¹ e, em decorrência disso, vivenciar a condução do ego pelo arquétipo, rumo aos propósitos de seu próprio self, serão tomadas as palavras de Jung, em sua análise sobre um outro tipo de poder semelhante, e que também se impõe de maneira despótica e autoritária sobre o coletivo, interferindo na saudável diferenciação das subjetividades (individuação), qual seja, o Estado. A similaridade entre tais instancias é tal, que, nessa descrição de Jung, a palavra Estado poderia facilmente ser substituída pela palavra igreja:

A grande vantagem do Estado ditatorial em relação à razão do cidadão é a sua capacidade de engolir juntamente com o indivíduo as suas forças religiosas. O Estado ocupa o lugar de Deus. [...] Esse tipo de deslocamento e falsificação da função religiosa, na verdade, não acontece sem o surgimento de dúvidas secretas, que são imediatamente reprimidas de modo a evitar o conflito com a tendência dominante de massificação. Como fator de hipercompensação, surge então o fanatismo que se transforma, por sua vez, na mais poderosa alavanca da repressão e extermínio de toda oposição. A liberdade de opinião e a decisão moral são violentamente eliminadas. O fim então justifica os meios, mesmo os mais condenáveis. A razão de Estado é exaltada como um credo e o líder ou chefe de Estado passa a semideus, para além do bem e do mal, da mesma maneira que os sectários se transformam em heróis, mártires, apóstolos ou missionários. Somente existe uma verdade e fora dela nenhuma outra. É inviolável e acima da crítica. Quem pensa de maneira diferente é um herege sobre o qual pairam, segundo os moldes bem conhecidos de nossa tradição, as ameaças mais terríveis (JUNG, 1993, p. 243, 244 §511)

Na esteira dessa estrutura de organização referida ao Estado, porém, que se faz muito pertinente à igreja, afirma Mello (MELLO, 2010, p. 54) em sua dissertação: “Exige-se bastante respeito ao pastor, pois, inquestionavelmente, ele é ‘o ungido do Senhor’”. E na verdade, por outro lado, é o próprio Jung que autoriza essa presente

¹ Esse termo *numinoso* consiste num conceito do pensamento e das obras de Otto Rank, e que foi adotado por Jung como forma de fundamentar o fenômeno da experiência religiosa: “. . . uma emoção impossível de ser descrita, de um sentimento de mistério que faz estremecer (*mysterium tremendum*).” (SILVEIRA, N., 2003, p.132)

equiparação de ação e efeitos sobre o sujeito, por parte do Estado e da igreja (confissão religiosa), quando diz:

A Igreja, não menos que o Estado, também faz apelo ao ideal comunitário e quando sua fraqueza é visível como no caso do protestantismo, a penosa falta de coesão é compensada pela esperança e fé numa “vivência comunitária”. Como se pode perceber, a “comunidade” é um instrumento indispensável para a organização das massas, constituindo, no entanto, uma faca de dois gumes (JUNG, 1993, p. 246 §516)

Aqui nesse ponto então, tem-se a oportunidade para se abordar um segundo aspecto de influência da igreja evangélica, e que incide, inevitavelmente, sobre a relação ego-self relativo a possibilidade de experiência do sujeito com o numinoso e que, portanto, interfere na individuação: a presença de uma forte tendência de massificação de seus integrantes, como resultado de projetos desenfreados de expansão numérica de seus membros. As igrejas que mais se destacam no cenário nacional, criaram formulas muito mais influenciadas pela economia do que pela teologia. A igreja virou um negócio, e o seu líder, um empreendedor a frente de uma empresa. Já existem inclusive certos ramos da vertente neopentecostal, que adotaram o modelo de franquias para a expansão dos “negócios” (PAEGLE, 2013)

Um sistema de gestão religioso que se entregou integralmente para a lógica de mercado, onde, “o poder eclesiástico, centralizam a administração e os recursos financeiros e adotam modelo de gestão em moldes empresariais” (MARIANO, 2008, p. 72)

É reconhecido e entendido que muitos se identificam e interagem com tais modelos e propostas de religiosidade, e de certa forma, sabe-se também que não poderia ser diferente, visto que essas instituições e seus líderes cinzelam o discurso exatamente em cima daquilo que se sabe ser a necessidade do momento. No entanto, como afirma José Bittencourt Filho (BITTENCOURT FILHO et al., 1996, p. 28): “. . . é inegável que entre o visível e o factual existem milhões de seres humanos necessitados que através dessa inversão alcançam algum lenitivo, mas que podem servir como massa de manobra dos projetos de dominação.”

Sendo assim, a deterioração do simbólico, como imagem viva na interação com o arquétipo pessoal de cada indivíduo, onde, na sua multiplicidade de possibilidades, significados e mensagens, quando em contato com o eu do sujeito, passa então a ser exaurido e afunilado na direção de um mero sinal (ou símbolo morto), naquilo em que as imagens, símbolos, palavras e referenciais cristãos, passam a ser frequente e intensamente associados a uma marca institucional religiosa, ou a uma perspectiva

utilitarista e mágica da vida, voltado apenas para um esquema de barganha com o divino, visando obter promessas para a própria subsistência, no que diz respeito a saúde, emprego e aquisição de posses e bens. Nisso consiste a massificação do indivíduo pela confissão religiosa, suprimindo sua singularidade, e uniformizando-o nos moldes preconizados pela cultura e pela mentalidade coletiva, tanto nos medos, quanto nos anseios. E, conforme foi visto acima, isso pode ser tanto na relação do indivíduo com o Estado, quanto com qualquer outra instituição, que no caso do presente trabalho – a igreja. Nesse caminho esclarece Jung:

Quanto maior a multidão, mais “indigno” o indivíduo. Quando o indivíduo, esmagado pela sensação de sua insignificância e impotência, vê que a sua vida perdeu sentido – que afinal não é a mesma coisa que bem estar social e alto padrão de vida – encontra-se a caminho da escravidão do Estado e, sem saber nem querer, se tornou seu prosélito. Aquele que só admite olhar a partir de uma perspectiva externa e dos grandes números nada possui que possa defendê-lo do testemunho de seus sentidos e de sua razão. É precisamente isso que todo mundo faz: deixar-se fascinar e subjugar pelas verdades estatísticas e pelas grandes cifras e ser, diariamente, doutrinado acerca da unidade e impotência da personalidade singular devido a sua incapacidade de representar e personificar uma organização de massa (JUNG, 1993, p. 240 §503)

A individuação será sempre produto de um embate de forças, influencias e induções. E o coletivo sempre se imporá como um desafio para o delineamento da singularidade de um indivíduo, naquilo em que tenta conforma-lo às demandas do mundo externo e da maioria. Portanto, a vivencia religiosa, ainda que mediada na sociedade por uma confissão religiosa específica, será o antídoto contra a tendência de total massificação do indivíduo, seja pelo Estado, seja pela igreja ou por qualquer outra influência do coletivo sobre o individual.

Conclusão.

Ainda que num panorama sócio-econômico, o protestantismo tenha sido relacionado como uma das bases da formação do capitalismo, partindo da perspectiva Calvinista do enriquecimento material como atestado da manifestação do favor da graça divina, e mesmo que o movimento evangélico, sobretudo no Brasil, durante um período considerável de sua história, tenha sido uma forma de dar voz e acolhimento a uma classe econômica e politicamente desfavorecida, buscou-se nesse presente trabalho uma reflexão sob o prisma da relação entre a instituição (confissão religiosa) e o indivíduo.

Dessa maneira, por mais que se possa pressupor que os escritos bíblicos e os dogmas cristãos possuem uma equivalência com a função religiosa da psique, como veículos de expressão do arquétipo religioso existente em cada pessoa, Jung afirma que as questões religiosas, bem como os aspectos relacionados com as imagens divinas, se não forem bem assimiladas pela consciência, podem produzir distúrbios psiconeuróticos. E é justamente por essa razão que Jung dá tanta importância para o papel da religiosidade, chegando inclusive a propor que os núcleos religiosos existentes venham a se incumbir das questões e dilemas da psique humana, se tornando assim, por conseguinte, em sistemas psicoterapêuticos. Todavia, ficou notório que as instituições religiosas agem justamente de maneira contrária à proposta formulada por Jung, naquilo em que não se fazem viabilizadoras desse processo, mas trabalham para “proteger” seus integrantes das experiências religiosas diretas, visto que seu método, trabalha na forma de “confissão” (ARANHA, 2004)

Dessa maneira, seja por uma severa verticalização hierárquica, que se impõe estrategicamente voltada para a homogeneização, controle e fiscalização de seus membros, seja por uma transformação dos objetivos gerais da finalidade da instituição, ao praticamente desprezar o fator qualitativo-individual, em favor de se concentrar na corrida quantitativa, como competição narcísica de status, poder e influência sócio-políticas, demonstrou-se nesse trabalho alguns dos desafios impostos ao indivíduo, se interpondo como possíveis forças coercitivas que atrapalham ou dificultam a experiência direta do sujeito com o numinoso e, portanto, interferindo na saudável comunicação e desenvolvimento da relação ego-self. Pois como diz Jung:

Quanto mais a consciência for influenciada por preconceitos, erros, fantasias e anseios infantis, mais se dilata a fenda já existente, até chegar-se a uma dissociação neurótica e uma vida mais ou menos artificial, em tudo distanciada dos instintos normais, da natureza e da verdade (JUNG et al., 2008, p. 56)

Sendo assim, mesmo não sendo possível abarcar nesse presente trabalho todos os aspectos e facetas, tanto positivas quanto negativas, referente ao contexto das igrejas evangélicas no Brasil, pretendeu-se, ainda que de forma limitada, uma maior conscientização acerca de alguns dos desafios existentes para a tão importante realização interior passível a qualquer pessoa, chamada de processo de individuação.

Referências

- ARANHA, M. Alguns aspectos da religião na psicologia analítica. **Ciências & Cognição**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 76 – 82, Março 2004. ISSN 1806-5821. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-58212004000100008>. Acesso em: 22/12/2018.
- BITTENCOURT FILHO, J. et al. Remédio Amargo. In: _____. **Nem Anjos, Nem Demônios – Interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. cap. 1, p. 24 – 33. ISBN 853261227-X.
- CAMPBELL, J. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1995.
- DEGANI-CARNEIRO, F. **Psicólogos evangélicos: interseção entre religiosidade e atuação profissional em psicologia no brasil**. 2013. 136 p. Dissertação (Programa de Pós Graduação em Psicologia Social) — Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://bdtd.ibict.br/vufind/Author/Home?author=Filipe+Degani-Carneiro>>. Acesso em: 22/12/2018.
- FONTELES, M. das G. S. R. Inserção do protestantismo no Brasil: um olhar contemporâneo. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, Editora Mackenzie, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 174 – 188, 2009. ISSN 19809425. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/1131>>. Acesso em: 22/12/2018.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRESTON, P. et al. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: _____. **Nem Anjos, Nem Demônios – Interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. cap. 2, p. 67 – 159. ISBN 853261227-X.
- HUMBERT, E. G. **Jung**. São Paulo: Summus, 1985.
- JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1978. XI/1.
- JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- JUNG, C. G. **A Natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- JUNG, C. G. **Psicologia em Transição**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993. Vol. X.
- JUNG, C. G. et al. **O homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- MARIANO, R. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, São Paulo, p. 68 – 95, Dezembro 2008. ISSN 1677-1222. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf>. Acesso em: 22/12/2018.
- MATOS, A. S. de. Breve história do protestantismo no Brasil. **Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama.**, Vox Faifae, São Paulo, v. 3, n. 1, 2011. ISSN 2176-8986. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/27/46>>. Acesso em: 15/11/2018.

- MELLO, I. C. V. **Uma leitura de gênero a partir das relações de poder no pentecostalismo brasileiro**. 2010. 78 p. Dissertação (Programa de Teologia) — Faculdades EST. Disponível em: <<http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/142>>. Acesso em: 22/12/2018.
- MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48 – 67, 01 Nov. 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p48-67>>. Acesso em: 22/12/2018.
- OLIVEIRA, R. de S. Pentecostalismo e Protestantismo histórico no contexto da Missão no Brasil. **DISCERNINDO - Revista Teológica Discente da Metodista.**, Metodista, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 143 – 153, 2013. ISSN 2357-7649. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/discernindo/article/view/4774>>. Acesso em: 22/12/2018.
- PAEGLE, E. G. de M. A “mcdonaldização” da fé – um estudo sobre os evangélicos brasileiros. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 17, p. 86 – 99, Set.-Dez. 2008. ISSN 1678 6408. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v17i0.2047>>. Acesso em: 22/12/2018.
- PAEGLE, E. G. de M. **A “MCDONALDIZAÇÃO” DA FÉ. O CULTO COMO ESPETÁCULO ENTRE OS EVANGÉLICOS BRASILEIROS**. 2013. 266 p. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas.) — Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/107229/319118.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 22/12/2018.
- RABUSKE, I. J. et al. EVANGÉLICOS BRASILEIROS: QUEM SÃO, DE ONDE VIERAM E NO QUE ACREDITAM? **Revista Brasileira de História das Religiões.**, Paraná, v. 4, n. 12, p. 255 – 267, Janeiro 2012. ISSN 1983-2850. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30275>>. Acesso em: 22/12/2018.
- SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, F. **Dicionário Crítico de Análise Junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. ISBN 8531200172.
- SANCHIS, P. et al. O repto pentecostal à cultura católica-brasileira. In: _____. **Nem Anjos, Nem Demônios – Interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. cap. 1, p. 34 – 63. ISBN 853261227-X.
- SILVEIRA, N. da. **Jung Vida e Obra**. 19. ed. São Paulo: Paz e Terra S/A, 2003.
- SOUZA, C. O Protestantismo histórico e a pentecostalização: Novos contornos da identidade evangélica. **Revista Ciências da Religião - História e Sociedade**, v. 12, n. 2, 2014. ISSN 19809425. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/7478>>. Acesso em: 22/12/2018.
- VIANNA, P. H. S. Contribuições para o estudo do protestantismo de missão. **Anais do III Encontro de Pesquisas Históricas - PPGH/PUCRS**, Porto Alegre, p. 523 – 535, 2016. Disponível em: <<https://iiiephispucrs.files.wordpress.com/2017/01/103-stjp07-01-vianna-paulo-henique.pdf>>. Acesso em: 22/12/2018.