

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DOUTORADO EM PSICOLOGIA**

**SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO**

**NELSON ASNIS**

**Orientadora: Profa. Dra. Blanca Susana Guevara Werlang**

**Porto Alegre, agosto de 2007**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DOUTORADO EM PSICOLOGIA**

**SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Psicologia.

**NELSON ASNIS**

**Orientadora: Profa. Dra. Blanca Susana Guevara Werlang**

**Porto Alegre, agosto de 2007**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DOUTORADO EM PSICOLOGIA**

**NELSON ASNIS**

**SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

Profa. Dra. Blanca Susana Guevara Werlang  
Presidente

Profa. Dra. Vera Regina Röhnelt Ramires  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Prof. Dr. Neury José Botega  
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Prof. Dr. José Roberto Goldim  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

Porto Alegre, agosto de 2007

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

A836s Asnis, Nelson  
Suicídio e Islamismo: Um Olhar Psicanalítico / Nelson Asnis. —  
Porto Alegre, 2007.  
105 f.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Psicologia. Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia. PUCRS, 2007.

Orientador: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Blanca Susana Guevara Werlang.

1. Suicídio (Psicologia). 2. Fundamentalismo. 3. Islamismo.  
I. Título.

CDD : 157.744

**Bibliotecário Responsável**  
Ginamara Lima Jacques Pinto  
CRB 10/1204

*Para Tati e Yasmin, minhas incontidas alegrias.*

*Para meus pais Júlio e Sarita Asnis, pessoas de ilimitada bondade.*

## **AGRADECIMENTOS ESPECIAIS**

À querida e incansável orientadora Blanca Susana Guevara Werlang, minha enorme gratidão pelo carinho com que sempre me acolheu e pelos conhecimentos adquiridos neste período.

À minha querida amiga e colega Mônica Medeiros Kother Macedo, que com seu estímulo e conhecimento psicanalítico muito contribuiu para este trabalho.

Ao meu modelo de como unir ética, afetividade, imenso conhecimento e trabalho, minha profunda gratidão ao Gildo Katz.

À minha querida mulher Tatiane Gil, por seu companheirismo nas horas mais difíceis.

Aos meus pais Júlio e Sarita Asnis, modelos de retidão e amorosidade.

À minha filha Yasmin Gil Asnis, que me ensina a cada dia que existe, sim, amor ilimitado!

## AGRADECIMENTOS

Esta Tese de Doutorado só se tornou viável em função de um somatório de pulsões de vida. Deixo aqui registrada minha gratidão por estar tão bem acompanhado nessa árdua jornada:

À Gabriela Quadros de Lima, acadêmica do Curso de Graduação em Psicologia da PUCRS e bolsista de iniciação científica, pelo dedicado apoio logístico prestado nas entrevistas, relatórios e apresentações.

À bolsista de Iniciação Científica Luciana Bisio Mattos, aluna do Curso de Graduação em Psicologia da PUCRS, pelo acompanhamento em entrevistas.

À Liara Kruger, pelo carinho e parceria desde as primeiras aulas.

Aos colegas professores da Faculdade de Psicologia da PUCRS e da Fundação Universitária Mário Martins, pelo carinho e estímulo.

Aos colegas do “Grupo da Blanca”, pela honra de participar de uma equipe que tão bem concilia afeto e trabalho.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na pessoa de seu Reitor Irmão Dr. Joaquim Clotet, por ser uma instituição de ensino que estimula o crescimento de seus professores.

A Celito Francisco Mengarda e Jacqueline Poersch Moreira, respectivamente Diretor e Vice-Diretora da Faculdade de Psicologia da PUCRS na ocasião de meu ingresso no curso de Doutorado, por terem sido decisivos na acertada escolha de minha orientadora.

Aos Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia da PUCRS, pela sempre afetuosa acolhida.

Aos profissionais das secretarias da Graduação e do Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia da PUCRS, pelo carinhoso atendimento.

Ao professor de Filosofia da PUCRS Ricardo Timm, pelo enriquecedor ponto de vista sobre o trabalho.

À Nilza Cardarelli, pelo incansável trabalho de formatação da Tese de Doutorado.

Aos participantes do estudo, pela oportunidade ímpar de mergulhar em um mundo tão intrigante e desconhecido.





## SUMÁRIO

LISTA GERAL DE TABELAS .....	8
RESUMO .....	9
ABSTRACT .....	10
INTRODUÇÃO GERAL DA TESE .....	11
SEÇÃO TEÓRICA – A PULSÃO DE MORTE FREUDIANA .....	19
SEÇÃO EMPÍRICA I – SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO ..	35
SEÇÃO EMPÍRICA II – SUICÍDIO FUNDAMENTALISTA: UMA COMPREENSÃO PSICANALÍTICA VIA MECANISMO DE CLIVAGEM DO EGO .....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS DA TESE .....	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	87
ANEXO A – CARTA DE APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA PUCRS .....	96
ANEXO B – COMPROVANTE DO EXAME DE QUALIFICAÇÃO .....	98
ANEXO C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO .....	100
ANEXO D – FICHA DE DADOS PESSOAIS E SOCIODEMOGRÁFICOS .....	102
ANEXO E – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA .....	104

**LISTA GERAL DE TABELAS**

<b>TABELA 1.</b>	Dados gerais dos participantes do estudo (n = 5) .....	41
<b>TABELA 2.</b>	Categorização inicial, intermediária e final dos dados obtidos nas entrevistas com os cinco participantes do estudo .....	42
<b>TABELA 3.</b>	Entendimento das duas vertentes do Islã acerca do suicídio fundamentalista .....	85

## RESUMO

### SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO

O suicídio, decisão de dar fim a própria vida, historicamente, tem sido objeto de profundas reflexões por parte do homem. A etiologia multifatorial desse comportamento tem sido cada vez mais reconhecida, sendo este ato letal fatal, via de regra, resultante de uma ação recíproca de fatores biológicos, psicológicos, psiquiátricos e sócioeconômicos, religiosos entre outros. Dessa forma, a temática do suicídio necessita ser compreendida a partir de todos estes olhares com vistas a uma intervenção mais completa e integrada no âmbito do seu tratamento e prevenção. No dia 11 de setembro de 2001, o suicídio ganhou uma notoriedade talvez nunca antes imaginada; a destrutividade do ser humano se mostrou ilimitada, e palavras como fundamentalismo, homens-bomba e suicídio religioso passaram a ser lugares-comuns nas mentes ocidentais. O presente trabalho de doutorado tem por objetivo elaborar um entendimento psicanalítico das relações entre suicídio e Islamismo. A tese enfatiza a importância do papel da religião em relação ao comportamento suicida como elemento coercitivo ou facilitador do mesmo, na dependência de como essa religião é utilizada pelo indivíduo. Esta tese é composta de três seções, uma teórica e duas empíricas. A primeira seção, teórica, denomina-se *A pulsão de morte freudiana* e procura retratar a importância do modelo pulsional freudiano com ênfase nas expressões de destrutividade, segundo Freud, advindas das pulsões de morte. Esta seção procura oferecer sustentação teórica às duas seções empíricas. A segunda seção da tese apresenta os achados de pesquisa junto a cinco participantes, indivíduos educados dentro dos princípios religiosos islâmicos, que responderam a uma ficha de dados pessoais e sociodemográficos e a uma entrevista semi-estruturada. A análise das entrevistas permitiu a identificação de conteúdos que foram codificados em categorias de respostas por meio da técnica de Análise de Conteúdo de Bardin, na proposta de Moraes. Para a interpretação dos dados, lançou-se mão do instrumental psicanalítico fundamentado nos referenciais freudianos acrescido de literatura específica acerca da religião islâmica. Esta seção empírica, denominada *Suicídio e Islamismo: um olhar psicanalítico*, procura examinar as relações da religião islâmica com o ato autodestrutivo fatal, estudando as diferentes vertentes do Islamismo (tradicional e fundamentalista) com suas concepções antagônicas em relação ao suicídio, a primeira, inibindo-o de forma coercitiva, e a segunda, estimulando a livre expressão pulsional tanática. A terceira seção da tese, intitulada *Suicídio Fundamentalista: uma compreensão psicanalítica via mecanismo de clivagem do ego*, propõe uma hipótese de entendimento acerca da mente do suicida fundamentalista baseada no emprego do mecanismo da clivagem do ego. Fragmentos de uma entrevista com um indivíduo islâmico simpatizante do Islã fundamentalista ilustra a hipótese aventada. De maneira geral, os resultados obtidos nesta tese permitem demonstrar o quanto uma religião, na dependência de como é utilizada, pode conduzir um indivíduo tanto à coesão quanto à desintegração, à harmonia ou ao conflito e, em última instância, ao suicídio ou, ao contrário, à preservação da vida.

**Palavras-chave:** Suicídio; Fundamentalismo; Islamismo; Suicídio fundamentalista.

Área conforme classificação CNPq: 7.07.00.00-1 (Psicologia)

Sub-área conforme classificação CNPq: 7.07.10.00-7 (Tratamento e Prevenção Psicológica)

## ABSTRACT

### SUICIDE AND ISLAMISM: A PSYCHOANALYTICAL LOOK

Suicide, the decision to take one's own life has historically been the object of profound reflections of man. The multi factor etiology of such behavior has growingly been acknowledged, being a lethal and fatal act, in most cases, resulting from a reciprocal action of biological, psychological, psychiatric, socio economical and religious factors, among others. Therefore, the theme suicide needs to be understood from all these standpoints regarding a more complete and integrated intervention in the scope of its treatment and prevention. On September 11, 2001, suicide became notorious as never before imagined; the destruction power of the human being proved unlimited and words such as fundamentalism, suicide bombers and religious suicide became commonplace in the Eastern minds. The present Ph.D. dissertation aims at working out a psychoanalytical understanding of the relations between suicide and Islamism. The paper emphasizes the important role played by religion concerning the suicidal behavior as a coercive or facilitating element to it, as depending on how such religion is employed by the individual. This work is made up by three sections, one theoretical and two empirical. The first section, theoretical, is called *The Freudian pulsion* and attempts to portrait the importance of the pulsion-based Freudian model with a focus on the expressions of destructivity that, according to Freud, are derived from death thrills. This section seeks to provide the theoretical framework to the two empirical sections. The second section of the dissertation lays out the findings of the research work of five participants: individuals raised within Islamic religious who filled out a personal and socio demographical data file and answered a semi-structures interview. The analysis of the interviews allowed for the identification of contents that were coded into response categories by means of Bardin's Content Analysis, as proposed by Moraes. For data interpreting, the psychoanalytical approach based on Freud enhanced by the specific literature on the Islamic religion was used. This empirical section, called *Suicide and Islamism: a psychoanalytical look*, seeks to look into the relations between the Islamic religion and the fatal self-destructive act, studying the different sources of Islamism (traditional and fundamentalist) and their antagonistic conceptions regarding suicide; the former inhibiting it in a coercive fashion and the latter, encouraging the free tanatic pulsional expression. The third section of the paper, entitled *Fundamentalist Suicide: a psychoanalytic understanding via the ego cleavage mechanism* proposes a hypothesis for the grasping of the fundamentalist mind in the deployment of the ego splitting mechanism. Fragments of an interview with the Islamic sympathizing individual illustrate the hypothesis raised. In general, the results obtained in this dissertation allow for demonstrating how much a religion, depending on how it is used, may lead the individual to disintegration, harmony or conflict and ultimately, suicide or, on the other way round, to the preservation of life.

**Keywords:** Suicide; Fundamentalism; Islamism; Fundamentalist suicide

Field according to the CNPq classification: 7.07.00.00-1 (Psychology).

Sub-field according to the CNPq classification: 7.07.10.00-7 (Psychological Treatment and Prevention).

## INTRODUÇÃO GERAL DA TESE

A tese de doutorado *Suicídio e Islamismo: um olhar psicanalítico* integra os trabalhos de investigação derivados do projeto guarda-chuva “Comportamentos violentos: autoinfligidos, interpessoais e coletivos”, desenvolvido pelo grupo de pesquisa “Prevenção e Intervenção em Comportamentos Violentos”. Este grupo é coordenado pela Profª. Dra. Blanca Susana Guevara Werlang no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Os comportamentos violentos são considerados pela Organização Mundial de Saúde, OMS, como o maior problema de saúde pública no mundo com repercussões dramáticas para suas vítimas, seus familiares e, por extensão, para o desenvolvimento dos países envolvidos (Dahlberg & Krug, 2003). Dentre os diversos tipos de violência, destaca-se o suicídio, que está entre as dez principais causas de óbito para as pessoas maiores de cinco anos de idade em todos os países nos quais há informações fidedignas sobre dados de mortalidade. Este fenômeno é atualmente uma das três causas de morte mais frequentes, entre adolescentes e adultos jovens, no mundo (Ministério da Saúde, 2006; Werlang & Botega, 2004). A gravidade deste fenômeno está relacionada não apenas às taxas de incidência, mas, também, ao intenso sofrimento emocional e à limitação da capacidade da vida social, cujas conseqüências afetam dramaticamente as pessoas no seu entorno.

Com base nas informações da OMS, pesquisadores consideram o suicídio um tipo de comportamento complexo no qual o indivíduo age de modo a causar lesão a si mesmo, qualquer que seja o grau de intenção letal e de conhecimento do verdadeiro motivo deste ato (Botega, 2000; Werlang & Botega, 2004). Este tipo de ação autodestrutiva apresenta etiologia multicausal, usualmente resultante da ação recíproca de fatores biológicos, psicológicos, psiquiátricos, culturais, sociais, religiosos, entre outros (De Leo, Bertolote & Lester, 2004). A temática do suicídio, por conseguinte, necessita ser compreendida a partir de diferentes olhares, recebendo, dessa forma, espaço para estudo em diversas áreas do conhecimento humano.

Para a Psicanálise freudiana, o suicídio pode ser compreendido como uma forma de autopunição e um desejo de morte originalmente dirigido contra outrem que se vira contra o próprio sujeito, dinâmica essa que se faz evidente na melancolia. Nessa, os principais sintomas são: um desânimo profundo, perda de interesse pelo mundo externo, comprometimento da capacidade de amar, inibição de toda e qualquer atividade,

diminuição dos sentimentos de auto-estima, auto-recriminação, autopunição, bem como sentimentos opostos de amor e ódio. Para Freud (1917[1915]/1969), a tendência a adoecer na melancolia decorre da predominância de um tipo de escolha objetual narcisista com uma regressão da catexia objetual para a fase oral. Ainda, as referências autodepreciativas e até mesmo de maltrato, em relação a si mesmo, que se observa na melancolia provêm de uma satisfação das tendências do sadismo e do ódio referentes, inicialmente, ao objeto perdido que, posteriormente, retornaram ao próprio eu. A catexia erótica do melancólico, no tocante a seu objeto, sofre uma dupla vicissitude: parte dela retrocedeu à identificação, e outra parte foi levada de volta a etapas de sadismo. Segundo Freud, “é exclusivamente este sadismo que soluciona o enigma da tendência ao suicídio” (p. 257).

Por outro lado, Freud (1940[1938]/1969b) propôs também, um modelo segundo o qual ao lado da pulsão, que tem como meta a preservação da vida (pulsão de vida), cujos investimentos se dariam no território de Eros, haveria outra, com força contrária a esta, que operaria de forma agressiva e destrutiva, visando conduzir o organismo de volta a seu estado primevo e inorgânico. Chamou-a de pulsão de morte e assimilou sua dinâmica à força de Tanatos. Da luta entre Eros e Tanatos dependeria a evolução das civilizações e, essencialmente, toda a vida.

Do ponto de vista do circuito pulsional, o intenso sofrimento do melancólico, expresso sob a forma de culpa e masoquismo, demonstra que as pulsões de agressão e de destruição derivadas da pulsão de morte estariam desfusionadas da pulsão de vida, tendo o superego como protagonista de um ataque sádico ao ego ou, também se pode dizer, aos objetos contidos dentro dele. As tendências autodestrutivas e o suicídio do melancólico seriam, assim, conseqüências da intensa agressão a estes objetos introjetados. O suicídio configuraria, desta forma, uma atualização da pulsão de morte através de uma passagem ao ato (*acting out*); seria, nessa perspectiva, o ato de matar a si mesmo para não matar a outrem.

No tocante às religiões, a história da humanidade mostra que as mesmas sempre deram conforto e guarida para a doença e o sofrimento psíquico. Nessas delicadas situações, o homem é convidado a formular reflexões de ordem espiritual sobre o sentido da vida e da morte, recorrendo, muitas vezes, à religiosidade para aplacar suas angústias. Hacker e Rascovsky (2002) assinalam que a maioria das religiões trabalha a noção de vida a partir da consideração de uma possibilidade da ressurreição, de recompensas para as penas e sofrimentos e do perdão pelos pecados cometidos. Desta forma, conseguem levar

consolo, atenuam as dores da alma e aplacam as incertezas e angústias do ser humano. Assim, as religiões constituiriam uma organização de representações que colaboram defensivamente contra as inevitáveis catástrofes psíquicas, dentre as quais se destaca a busca de prevenção do comportamento suicida.

As religiões têm recebido diferentes enquadramentos: monoteístas ou politeístas, ocidentais e orientais, primais, nacionais ou mundiais, éticas ou ritualísticas. Tomando por referencial o modelo pulsional freudiano, poder-se-ia dividi-las em organizadoras ou desorganizadoras no sentido do modo privilegiado de expressão das forças pulsionais que habitam o ser humano. Este tipo de categorização permite examinar a forma como as diferentes religiões lidam com a polêmica e delicada questão do suicídio.

Observa-se que a religião pode ser utilizada como uma forma de defesa coercitiva contra o suicídio, expressão máxima da pulsão de morte. O modo como as principais religiões monoteístas (Cristianismo, Judaísmo e Islamismo) procuram tratar o suicídio ilustra muito bem este fenômeno coercitivo. Essas, de maneira geral, condenam o suicídio, podendo ser denominadas de organizadoras das pulsões.

Mas, como encarar os acontecimentos do 11 de setembro de 2001 e de tantas outras datas? Pode uma religião (Islamismo) que, em sua essência, foi criada para o conforto espiritual, para o fomento da amorosidade entre os povos e, em última instância, para estimular e promover a preservação da vida, ser utilizada, paradoxalmente, a serviço da destrutividade, da violência e do estímulo ao suicídio?

Frente ao fenômeno do suicídio, Erdely (2001) entende que é necessário distinguir este tipo de morte com os atos nos quais determinadas pessoas arriscam sua vida no cumprimento do que consideram um dever religioso. Neste grupo estariam, segundo o autor, missionários de diversas organizações que se expõem (com conhecimento de causa) a prováveis doenças e perigos para multiplicar suas crenças ou ajudar necessitados. Nesses casos, a morte não é buscada nem desejada como um fim, essas pessoas apenas seguem suas convicções apesar dos riscos reais em que estão inseridas. Da mesma forma, não se pode entender como suicidas os soldados, que cumprem seu dever patriótico, ou os ativistas políticos e sociais, que não abandonam a causa com a qual estão comprometidos.

Mas como classificar a ação de pessoas ou de grupos (denominados de terroristas) que morrem (por opção) no momento do próprio atentado? Correr riscos que surgem no decorrer de uma situação é muito diferente de terminar, premeditadamente, com a própria

vida e com a de outros. Para Rudzit (2005), o terrorismo não é um fenômeno recente, mas, certamente, a grande mudança nessa forma de ação (ilegal e antidemocrática) é que no mundo pós-moderno os terroristas buscam resultados grandiosos e chegam a morrer para atingir seus objetivos. O que choca, enfatiza o autor, é constatar a “disposição dos perpetradores em perder a própria vida a fim de levar a cabo o seu ataque” (p. 318). Não se trata de meros suicidas, segundo expressa Reinares (2004), e sim de sujeitos decididos a matar premeditadamente, ou seja, são verdadeiras bombas humanas, dotadas de inusitada capacidade para acertar no branco, sem preocupação alguma de fugir do lugar dos fatos.

Corte, Sabucedo e Moreno (2004) acreditam que o terrorismo é uma das mais sérias ameaças aos direitos humanos, já que tira o direito à segurança e à própria vida. Este tipo de prática é responsável por um número expressivo de vítimas mortais e de feridos, desencadeando, também, transtornos mentais em muitas vítimas diretas e indiretas. Para estes autores, dois aspectos definem uma ação como terrorista: o uso premeditado da violência física sobre certos objetos e pessoas e o fato de que essa violência não tem um objetivo finalista, e, sim, exemplificador. Sobre este último aspecto, fica claro que o objetivo real é que a agressão deve exceder os danos físicos das vítimas atingidas, multiplicando a sua eficácia através da sensação de insegurança, ansiedade, medo e pânico que provoca a partir do terror suscitado em outros cidadãos não agredidos. Para Grossman (2003), em Israel, por exemplo, “o medo produz não menos danos ao espírito que os explosivos ao corpo” (p. 233). Neste sentido, o terrorismo, segundo Horgan (2006), é uma forma de comunicação, “um meio violento, imediato e basicamente arbitrário para alcançar um fim ulterior” (p. 27).

Historicamente, ações dessa ordem acompanham a trajetória do homem. Neste sentido, analisando psicologicamente o comportamento de pessoas envolvidas em diversas ações terroristas, assim como das pessoas que arriscam a vida por causas ideológicas ou religiosas, Erdely (2001) entende que, em ambas as situações, esses sujeitos esperam escapar da morte. Mesmo correndo riscos, há nesses indivíduos sentimentos de esperança, imperando neles o instinto de sobrevivência e proteção, o que permite eximir estas ações do qualificativo de suicidas, já que a intencionalidade do ato é a de alcançar uma causa ou a de ajudar a necessitados, mas não a de tirar a sua própria vida.

Entretanto, nos últimos anos, uma forma de suicídio vem ganhando as manchetes do mundo inteiro com a denominação de suicídio fundamentalista. Qual a sua definição? Trata-se de um indivíduo que, segundo o seu entendimento, atenta contra a própria vida



motivado pela defesa de uma causa religiosa e/ou política, procurando, através desse ato, atingir, de modo letal, o maior número de vítimas possíveis. A sociedade atual depara-se, então, com um tipo de ação terrorista vinculada aos chamados homens-bombas, militantes de grupos islâmicos radicais no contexto da *Jihad*, popularmente conhecida como a guerra santa contra os infiéis. Na situação do homem-bomba, o suicídio está sendo estimulado pela crença do acesso privilegiado ao Paraíso, pelo perdão imediato de todos os pecados e pela manutenção da civilização e valores islâmicos.

São inúmeras as indagações. Quais as reais motivações desse tipo de ação? Psicológicas? Políticas? Religiosas? Trata-se de terrorismo e/ou de expressões de insanidade mental? Como é a dinâmica do psiquismo de um indivíduo que se prontifica ao suicídio e ao homicídio de pessoas (na maior parte das vezes) civis inocentes?

Sabe-se que, do ponto de vista freudiano, no funcionamento psíquico considerado saudável consegue-se sublimar os impulsos agressivos, dispondo-se de mecanismos psicológicos que permitem estabelecer uma “negociação” entre as necessidades de dar vazão a essas pulsões e as exigências sociais que viabilizam o convívio entre as pessoas. Na situação do assim chamado homem-bomba, o que estaria acontecendo dentro de sua mente? Repleto de ódios, ressentimentos e nenhuma empatia com suas futuras vítimas, o radicalismo de suas ações, associado ao completo engessamento de sua capacidade de pensar de forma reflexiva, traz conseqüências catastróficas em termos de vítimas e danos psicológicos e materiais.

Por que tanta violência? Com base no modelo pulsional freudiano, parece pertinente perguntar, como pode uma religião ser utilizada para estimular a livre expressão da pulsão de morte? Assim, o objetivo geral desta tese de doutorado é desenvolver um entendimento psicanalítico das relações entre Islamismo e suicídio. Diante da natural impossibilidade de acesso a pessoas que objetivam cometer o suicídio fundamentalista, foi organizado um estudo realizando entrevistas com sujeitos educados dentro dos princípios religiosos islâmicos tradicionais e/ou fundamentalistas, na busca de subsídios para uma melhor abordagem e compreensão do tema em questão.

Nas etapas iniciais, para o desenvolvimento desta tese, foi elaborado e encaminhado, para apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, o Projeto intitulado *Suicídio e Islamismo: um olhar psicanalítico*, obtendo a aprovação por esse Comitê em 25 de maio de 2005 (ver Anexo A). Com esta autorização foi possível contatar e entrevistar o primeiro participante do estudo,

o que viabilizou a organização do Estudo Piloto desenvolvido com o objetivo de aferir a viabilidade metodológica e teórica da investigação proposta. Concomitantemente, foi organizado um estudo teórico, que possibilitou organizar um Ensaio Temático intitulado *A pulsão de morte freudiana*, construto teórico que embasou a interpretação tanto dos achados empíricos retratados no Estudo Piloto quanto no desenvolvimento desta Tese.

O Projeto de Tese, acompanhado do Estudo Piloto e do Ensaio Temático, foi apresentado em 8 de outubro de 2005, no Exame de Qualificação, sendo a Comissão Examinadora composta pelos professores: Dra. Blanca Susana Guevara Werlang (Orientadora Presidente, PUCRS), Dr. Gabriel Chittó Gauer (PUCRS) e Dra. Vera Regina Röhnelt Ramires (UNISINOS). Obtida a aprovação (ver Anexo B), necessária neste exame, e acolhidas as sugestões da banca examinadora, foram iniciados os procedimentos para a consecução da investigação.

A realização do estudo empírico contou com a participação de cinco pessoas, maiores de 18 anos, educadas dentro dos princípios religiosos islâmicos, localizadas por indicações de conhecidos ou através dos meios de comunicação (consultas a jornais, televisão e emissoras de rádio). Todos os participantes (dois brasileiros, um palestino e dois senegaleses) são ativos praticantes do Islamismo. Desses, três praticam a religião islâmica no modelo tradicional, e os outros dois, na visão fundamentalista. De acordo com a literatura (Armstrong, 2001; Demant, 2004; Stern, 2004), foram definidos como islâmicos tradicionais aqueles cujos preceitos religiosos condenam o ato suicida, e islâmicos fundamentalistas, aqueles que apóiam os atos dos homens-bomba.

No contato pessoal inicial com os participantes, foram esclarecidos os objetivos e procedimentos da investigação. Obtida a concordância em participar, foram marcadas as entrevistas em locais convenientes para os entrevistados. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (ver Anexo C) e responderam a uma Ficha de Dados Pessoais e Sociodemográficos (ver Anexo D) e a uma entrevista semi-estruturada (ver Anexo E). A entrevista obedeceu a um roteiro que contemplou como objetivo principal as concepções do Islamismo a respeito de: (1) princípios da doutrina religiosa; (2) sofrimento psíquico; (3) saúde e doença mental; (4) vida e morte (natural e por suicídio); (5) fé, religiosidade e fundamentalismo religioso; e (6) suicídio fundamentalista. As entrevistas, com duração de aproximadamente uma hora e meia, foram gravadas em áudio, após a devida autorização do participante, e, posteriormente, transcritas. A análise das mesmas permitiu a identificação de conteúdos que foram codificados em categorias de

respostas, por meio da técnica de Análise de Conteúdo de Bardin (1991), na proposta de Moraes (1999). Para a interpretação dos dados, lançou-se mão do instrumental psicanalítico fundamentado principalmente nos aportes freudianos.

Com base na operacionalização do projeto de tese, no estudo de material bibliográfico e na análise dos dados das entrevistas realizadas, foi possível organizar, para finalizar a tese de doutorado, três seções: uma teórica e duas empíricas.

A seção teórica da tese denomina-se *A pulsão de morte freudiana*. Nesta se procurou seguir a caminhada teórica de Freud até o modelo do dualismo pulsional que preconiza, de um lado, as pulsões de vida (Eros) e, de outro, igualmente exercendo seu poderio dentro do indivíduo, as pulsões de morte (Tanatos), com a tendência de reconduzir o ser vivo de volta a seu estado inorgânico. O texto tem por objetivo retratar o construto teórico freudiano que sustenta os trabalhos empíricos acerca das relações entre suicídio e Islamismo.

A primeira seção empírica, denominada *Suicídio e islamismo: um olhar psicanalítico*, procurou examinar as relações da religião islâmica com esse ato autodestrutivo fatal. São enfatizadas as posições das vertentes do Islamismo tradicional e do fundamentalista, com suas concepções antagônicas em relação ao ato suicida; a primeira, inibindo-o de forma coercitiva, e a segunda, estimulando a livre expressão pulsional tanática. Através de um estudo qualitativo empregando o método de análise de conteúdo, foram analisadas as entrevistas realizadas com indivíduos educados dentro do Islamismo. Por meio do estudo dos relatos dos entrevistados examinados pelo olhar psicanalítico, o estudo detectou, dentre outros aspectos, como a religião, dependendo da forma como é utilizada pelo homem, pode servir para apaziguar tensões destrutivas ou, ao contrário, para estimulá-las. O trabalho procura correlacionar o fundamentalismo, o fanatismo religioso e o suicídio dos homens-bomba com o livre pulsar tanático.

A segunda seção empírica, intitulada *Suicídio fundamentalista: uma compreensão psicanalítica via mecanismo de clivagem do ego*, procura, com base neste importante mecanismo de defesa, apresentar/traçar, por via indireta, uma proposta de compreensão do funcionamento da mente fundamentalista, ilustrando os aspectos levantados, com fragmentos de uma entrevista realizada com um indivíduo praticante do Islamismo Fundamentalista.

As três seções procuram contribuir no sentido de dar algum subsídio ao complexo “quebra-cabeças” do comportamento suicida do homem bomba. A caminhada realizada na

operacionalização deste trabalho de tese revelou-se desafiadora e de difícil execução, tendo em vista a complicada tarefa de aproximação a indivíduos que procuram manter-se na mais alta discrição e anonimato. A construção de uma investigação dentro dessa árida e perigosa temática só foi possível pela coragem e incentivo dados pelos integrantes do grupo de pesquisa em que está inserido este trabalho. Também foi essencial o interesse, estímulo e espírito empreendedor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul no sentido da produção de conhecimentos que estimulem e aprofundem reflexões acerca do ser humano em aspectos tais como a vida, o sofrimento, a morte, o suicídio e a religiosidade.

Este trabalho, assim, encontra sua relevância na medida em que se propõe a tecer considerações acerca do papel da religião em relação ao comportamento suicida, utilizando aportes psicanalíticos freudianos que fornecem subsídios para compreender o modo como a religião islâmica lida com os componentes pulsionais destrutivos que habitam a alma humana.

## SEÇÃO TEÓRICA

### A PULSÃO DE MORTE FREUDIANA

Ao longo da história, a ambigüidade presente na natureza humana (amorosidade e compaixão versus ódio e destrutividade) mereceu a atenção de leigos e estudiosos. O paradoxo presente frente à constatação dessa dualidade de forças e, principalmente, o inegável esforço necessário para o entendimento da complexidade presente no comportamento humano, explicita-se na diversidade de olhares dos estudiosos sobre esse fenômeno. Assim, no que tange à relação do comportamento humano com a destrutividade e a violência, há uma diversidade de áreas de estudo, que, sob diversos ângulos e diferentes perspectivas, têm se ocupado em buscar explicações e/ou encontrar subsídios mais efetivos para um adequado gerenciamento dos fatores implicados e suas conseqüências.

Do ponto de vista religioso, por exemplo, a dualidade entre a noção do bem e do mal se faz presente já nos livros do Antigo Testamento da Bíblia. Nesse sentido, passagens bíblicas retratam concepções “do bem e do mal” inseridas na natureza humana. Segundo Charny (1982), no livro Deuteronômio (segunda redação da obra legislativa de Moisés), nas referências bíblicas Deus já colocava diante dos homens a possibilidade de benção e de maldição. No âmbito da filosofia, na Grécia antiga, Empédocles (483 a.C. - 430 a.C.) ensinava que duas forças antagônicas – o amor (atração) e o ódio (repulsa) – uniam ou separavam os elementos, ou seja, dirigiam a vida do universo e da mente (Perestrello, 1996). Na antiga Roma, reza a lenda que o templo dedicado a Marte (Deus da guerra) deveria permanecer aberto sempre que existisse algum tipo de conflito em que armas estivessem em uso. Ao longo de quase seiscentos anos, o templo somente foi fechado por poucos meses (Herrera, 1989). Em termos de cultura literária, Dostoiévski (1821-1881), inspirado na corrente filosófica e literária do existencialismo, foi uma importante personalidade da literatura que, no decorrer do século XVII, abordou o tema da capacidade destrutiva do homem por meio da criação, em suas obras, de personagens envolvidos com falcatruas, enriquecimento ilícito e assassinatos. Nesses personagens evidenciava-se o retrato do profundo desprezo que pode marcar a relação entre as pessoas. No romance *Crime e castigo*, de Dostoiévski (1866/2002), cavalheiros civilizados são, muitas vezes, refinados assassinos sanguinários.

No campo da Psicanálise, na longa caminhada da construção teórica e clínica empreendida por Sigmund Freud, é possível identificar sua constatação da necessidade de

investigar e dedicar um olhar mais atento aos aspectos destrutivos do funcionamento psíquico. A teoria inicial de Freud das pulsões, na qual já se faz presente a constatação de um dualismo de forças no interior do psiquismo, desenvolvida a partir da descoberta dos impulsos sexuais da infância, caracteriza-se pelo antagonismo existente entre a pulsão sexual e a pulsão de autoconservação. Mais tarde, em 1914, Freud (1914/1974) se deu conta de que alguns fatos clínicos não eram passíveis de explicação por meio dessa dualidade, substituindo-a e ampliando-a ao descrever a dupla direção dos investimentos libidinais: libido de objeto e libido de ego. O apego libidinal a um objeto e o amor por este eram devolvidos ao ego, tornando-o o objeto amado. Assim, as pulsões do ego constituíam apenas uma versão das pulsões sexuais via movimento libidinal que toma o próprio ego como objeto de amor. Dessa forma, o conceito de narcisismo obriga Freud a rever sua primeira teoria das pulsões. Conforme afirma Freud (1930[1929]1974), foi o avanço em suas investigações e o interesse pelo estudo das forças repressoras atuantes no psiquismo que o levaram a rever sua primeira teoria pulsional. Para Freud (1930/1929/1974), “o decisivo passo à frente consistiu na introdução do conceito de narcisismo” (p. 140).

Entre os anos de 1914 e 1920, relatos de atrocidades perpetradas nos campos de guerra, assim como as experiências clínicas com o sadismo e o masoquismo, fazem com que o foco de atenção dos estudos freudianos se volte para o entendimento da destrutividade, agressão e morte do ser humano. Aliás, percebe-se, em seu texto de 1930, o fato de que sua crença na dualidade de forças pulsionais seguiu inabalável. Mesmo constatando que as pulsões do ego eram sexuais, fato que deixava frágeis suas afirmações sobre o caráter sexual da libido e fortalecia as opiniões do então desafeto Carl Gustav Jung a respeito de a libido ser uma energia geral, Freud não abre mão de suas convicções. Ao descrever esse período de inquietações, Freud (1930/[929]1974) refere que

ainda permanecia em mim uma espécie de convicção, para a qual ainda não me considerava capaz de encontrar razões, de que os instintos não podiam ser todos da mesma espécie. Meu passo seguinte foi dado em *Mais além do princípio do prazer*, em 1920, quando pela primeira vez a compulsão para repetir e o caráter conservador da vida instintiva atraíram minha atenção (p. 140-141).

O aterrorizante cenário da guerra parece estabelecer no pensamento freudiano reflexões acerca da índole do ser humano, colocando a crueldade e o sadismo como expressões do pulsional tanático. Encontra-se no texto *Ansiedade e vida instintual*, de 1933, uma espécie de retrospectiva de Freud sobre a evolução de seu pensamento a

respeito do antagonismo presente na vida pulsional e enfatizado por ele como importante fator a ser compreendido na vida anímica. Freud (1933[1932]1976) mostra-se descrente quanto à idéia de uma naturalmente boa índole da natureza humana. Ele desenvolve seu argumento ao afirmar que, infelizmente, não é possível desconsiderar, a partir dos fatos da história e também de suas experiências de vida, que “a crença na ‘bondade’ da natureza humana é uma dessas perniciosas ilusões com as quais a humanidade espera seja sua vida embelezada e facilitada, enquanto, na realidade, só causam prejuízo” (p. 130).

A citação acima expressa a conclusão de Freud a respeito dos inegáveis aspectos destrutivos presentes na condição humana e reflete suas descobertas a respeito da segunda teoria pulsional. Em 1920, as manifestações de crueldade, sadismo, culpa, ódio e destrutividade passavam, então, a ganhar um espaço de destaque na obra freudiana como expressões do componente pulsional tanático humano pertencente não só ao “homem cruel e violento”, mas, também, ao “homem bom”. Desfaziam-se os mitos idealizados do paraíso angelical e de uma natureza humana inerentemente boa e caridosa.

O novo dualismo pulsional apresentado por Freud em 1920 descreve o jogo de forças existente entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. Nesta última estão abrigados os aspectos destrutivos, ou seja, as pulsões de morte constituem-se como expressão da agressividade humana. O caráter conservador da pulsão de morte está intimamente ligado a sua força de desfazer, de buscar o retorno a um estado de ausência, de tensões, ou seja, a morte. O fenômeno da compulsão à repetição deriva-se das observações de Freud sobre a forma como o humano também pode repetir incessantemente aquilo que está além dos registros do princípio do prazer. Nesse sentido, considera Freud que, enquanto as manifestações da Pulsão de Vida são ruidosas e evidentes, os efeitos da Pulsão de Morte são silenciosos e se caracterizam por ter “uma parte desviada no sentido do mundo externo e vem à luz como um instinto de agressividade e destrutividade” (Freud, 1930[1929]1974, p. 141).

Então, estaria a violência enraizada de forma inata dentro do ser humano? Se todos abrigam, em seus corações e mentes, o poder da destrutividade, o que estabelece a diferença de comportamento entre as pessoas? Sem dúvida, a diversidade e a complexidade do comportamento humano abarcam matizes de variadas índoles. Manifestações de sentimentos e valores tais como amor, alegria, honestidade, solidariedade, ódio, agressividade, egoísmo, covardia, traição fazem parte de um amplo repertório de sentimentos e emoções. Especificamente sobre os diversos tipos de comportamentos

negativos, principalmente os considerados violentos (auto-inflingidos, interpessoais, coletivos), deve-se ter presente que esses resultam da ação recíproca e complexa de fatores individuais, interpessoais, sociais, culturais e ambientais. Nenhum aspecto por si só contempla a possibilidade de esgotar a compreensão do porquê alguns indivíduos têm comportamentos agressivos/violentos ou porque a violência é maior em algumas localidades ou período histórico.

O estudo da pulsão de morte talvez nunca como em nossos tempos se mostre tão vital e necessário. Certamente, se os guardiões do Templo de Marte vivessem na atualidade, possivelmente entenderiam que, frente à violência constante da contemporaneidade, a presença de portas seria dispensável. Em cada cultura, mudam as formas de expressão da mesma, mas não a sua existência e força/alcance. Nos dias de hoje, não faltaria a Freud material clínico para relatar acerca da “criatividade” humana no exercício de seu sadismo contra o semelhante. Esta seção teórica tem por objetivo mostrar a caminhada freudiana até o desenrolar da pulsão de morte, enfatizando suas relações com a intensa destrutividade presente na natureza humana e resgatando sua atualidade.

### **A construção freudiana do conceito de Pulsão**

Freud (1905/1969), no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, empregou pela primeira vez o termo pulsão, descrevendo-a como “o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente para diferenciá-la do estímulo que é produzido por excitações isoladas vindas de fora” (p. 159). Desta forma, ao lado dos estímulos provenientes da realidade externa, às quais o indivíduo poderá responder se afastando, existiria uma outra fonte excitatória interna e constante, com a qual inevitavelmente se tem de lidar e que faz a propulsão ao funcionamento do aparelho psíquico.

Ao estudar os textos originais de Freud, Hanns (1999) reforça a noção do significado da palavra pulsão, que teria a ver com uma força interna que impele ininterruptamente para a ação. Segundo este autor, ao marcar a especificidade do psiquismo humano, Freud preservou o termo *trieb* (Pulsão), reservando *instinkt* (Instinto) para qualificar os comportamentos animais. Para Freud (1905/1969), a pulsão sexual, diferente do instinto sexual, não se reduz às simples atividades sexuais, tratando-se de um impulso do qual a libido constitui a energia.\* Por outro lado, Bettelheim (1982) salienta

---

\*Quando no texto houver citações retiradas das obras publicadas pela Editora Imago, mantém-se o termo instinto, porém, fazendo referência ao termo *trieb*.



que Freud sempre deixou claro que os instintos seriam inatos e inalteráveis; já as pulsões, por sua vez, não o são, podem ser flexíveis de acordo com o meio e têm no seu objeto de satisfação um inegável aspecto de variabilidade e de não predeterminação. Portanto, de acordo com essa distinção semântica dentro do texto freudiano, nomear os impulsos como instinto de morte e não como pulsão de morte deixaria de contemplar os aspectos essenciais que os caracterizam dentro do referencial da Psicanálise, uma vez que tudo já estaria predefinido de forma imutável.

No estudo do componente agressivo do ser humano, Freud sempre foi catalogado como adepto da corrente inatista, ou seja, que a agressão seria decorrente de um inato componente pulsional, em contraposição aos teóricos comportamentalistas, que entendem a agressão ao ser humano como fruto do meio. Equivocadamente Freud tem sido visto como um estudioso que pouca atenção daria ao meio externo. O fato de considerar a agressão inata não significa que a mesma não sofra influências do meio. Em seu trabalho *Reflexões para os tempos de guerra e morte*, Freud (1915/1969b) enfatiza a importância e a força exercida pela educação no sentido de promover a possibilidade de renúncias pulsionais, considerando a civilização como fruto da capacidade do ser humano de transformar suas tendências egoístas em altruístas e sociais. Freud deixa claro nesse trabalho, contrariando seus opositores, que banalizam seus estudos e a própria Psicanálise, ao tomá-los equivocadamente como excludentes do peso das interferências do meio externo sobre o funcionamento psíquico, que “o ser humano está sujeito não só à pressão de seu ambiente cultural imediato, mas também à influência da história cultural de seus ancestrais” (p. 292). Ambiente cultural esse que foi desacomodado quando, ainda em 1905, Freud demonstra a presença da sexualidade infantil e da crueldade como elementos derivados da parcialidade do mundo pulsional.

Para Laplanche e Pontalis (1997), “é na descrição da sexualidade humana que se esboça a noção freudiana da pulsão” (p. 395). Assim, Freud (1905/1969) põe em xeque as concepções vigentes em sua época ao identificar e nomear a existência de pulsões sexuais não só em adultos, como também em crianças; nestas, sob a forma de pulsões parciais. Já o componente pulsional de crueldade é entendido “perfeitamente natural ao caráter infantil, já que a trava que faz a pulsão de dominação deter-se ante a dor do outro – a capacidade de compadecer-se – tem um desenvolvimento relativamente tardio” (p. 181). Ainda afirma que “a ausência da barreira da compaixão traz consigo o risco de que esse vínculo estabelecido na infância entre as pulsões cruéis e as erógenas permaneça depois indissolúvel na vida” (p. 182).

Novamente torna-se necessário enfatizar que para Freud a educação e o ambiente com características de amorosidade influenciarão diretamente no desenvolvimento das barreiras de compaixão, a qual mitigará o predomínio das pulsões de crueldade e agressividade, dando ao homem a capacidade de exercitar outras formas de satisfação sexual, mais ligadas à promoção de amor e fraternidade. A pulsão torna-se, assim, um grande conceito da doutrina psicanalítica.

Em seu texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, Freud (1910/1969) expõe, pela primeira vez, a formatação de um dualismo pulsional, opondo as pulsões sexuais, cuja energia é de ordem libidinal, às pulsões de autoconservação, que têm por objetivo a preservação do indivíduo. Neste trabalho, Freud atenta para a posição entre as pulsões que favorecem a sexualidade, com a consecução da satisfação sexual, e as pulsões do ego, que têm por objetivo a autopreservação do indivíduo. Já em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, Freud (1911/1969) divide as pulsões em sexuais, que se encontram sob o domínio do princípio do prazer, e de autoconservação, que ficam a serviço do desenvolvimento psíquico determinado pelo princípio da realidade.

Conforme mencionado anteriormente, será em seu trabalho *Sobre o narcisismo: uma introdução*, que Freud (1914/1974), ao introduzir o conceito de narcisismo, inicia um processo de revisão em sua teoria do dualismo pulsional. Não é mais possível sustentar, devido ao investimento de libido egóica, a oposição entre o ego e a sexualidade.

Em seus estudos sobre *As pulsões e suas vicissitudes*, Freud (1915/1969a), demonstra estar a pulsão “situada na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo” (p. 127). Neste trabalho, Freud ainda enumera as quatro características da pulsão: a *força*, ou *pressão*, que constitui a própria essência da pulsão e a situa como o motor da atividade psíquica; o *alvo*, no qual busca a eliminação da excitação pulsional; o *objeto* da pulsão, pelo qual visa atingir seu alvo; e, por último, a *fonte* da pulsões, processo somático localizado numa parte do corpo ou num órgão, cuja excitação é representada no psiquismo pela pulsão. Nesta obra, Freud tece igualmente importantes considerações sobre o ódio que “enquanto relação com os objetos é mais antigo que o amor” (p. 143). Enfatiza ainda que, se uma relação de amor com um determinado objeto for rompida, certamente o ódio surgirá em seu lugar, “de modo que temos a impressão de uma transformação do amor em ódio; o amor regressaria a uma fase preliminar sádica, de modo que o ódio adquire um caráter erótico, ficando assegurada a continuidade da relação de amor” (p. 144).

Em 1920, com a publicação de *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/1969) apresenta seu novo dualismo pulsional. Na primeira teoria das pulsões, as pulsões sexuais se opunham às de autoconservação (ou pulsões do ego). Esse dualismo passa, então, a ser substituído pela oposição da pulsão de morte à pulsão de vida. Garcia-Roza (1999) enfatiza que a pulsão de vida se encarregaria não de evitar que a morte ocorra, mas, sim, de evitar que se dê através de formas não naturais. A pulsão de vida nada mais faria do que normalizar o caminho para a morte, embora, é claro, enquanto pulsão sexual, garantiria, através do sêmen germinativo, a imortalidade do ser vivo. Eros se contrapõe a Tanatos, estabelecendo o dualismo pulsional freudiano. A importante repercussão dessa teoria pulsional, que preconiza a existência, no universo psíquico, não somente da pulsão de vida, mas também da pulsão de morte e seus derivados de destrutividade e agressão, inaugurou uma nova forma de pensar o psiquismo do homem contemporâneo.

### **Pulsão de morte: a força disruptiva da pulsão**

A noção de pulsão de morte representa para Freud (1920/1969) a tendência fundamental de todo ser vivo a retornar ao estado inorgânico. A pulsão de morte manifestar-se-ia em contraposição à pulsão de vida. Haveria, portanto, em todo ser vivo, uma tendência para a morte que é irremediavelmente cumprida. O que fica claro é que essa tendência é interna ao ser vivo, isto é, resultante de um esforço do próprio ser vivo de retornar a este estado original inorgânico, e não de fatores externos a ele.

A existência de uma pulsão de morte trouxe um árduo problema para a psicanálise, em particular, e para as ciências humanas e biológicas, em geral. Motivações sociais, culturais e também políticas crêem descobrir as razões para justificar a violência entre os homens. Assim, discute-se acirradamente se o homem é por natureza agressivo ou se a sociedade é que o converte (Amaro, 2003). Para Herrera (1989), ao propor a existência da pulsão de morte, Freud não pretendeu validar nenhuma proposta política ou social ou justificar nas condições “naturais” do homem a existência de desigualdades. Como em tantas outras ocasiões, esse passo foi dado com o duplo intento de resolver suas dúvidas teóricas e de dar respostas às interrogações que a realidade de seus pacientes e da sociedade lhe suscitava. Foram essas situações que levaram Freud a postular o novo dualismo, do qual nunca mais se afastou.

Nessa direção, também Laplanche e Pontalis (1997) se interrogam acerca dos motivos que levaram Freud a propor a existência da pulsão de morte. Para eles, o primeiro

motivo aventado seria a tomada em consideração, nos mais diversos registros, dos fenômenos de repetição, que não se reduziriam à busca de uma satisfação libidinal ou a uma simples tentativa de dominar as experiências desagradáveis. Freud vê esses fenômenos irreprimíveis, independentes, além do princípio do prazer e passíveis de se opor a ele. Para Freud, a pulsão de morte é considerada a pulsão por excelência. O segundo motivo teria correlação com a importância assumida, na experiência psicanalítica, dos conceitos de ambivalência, agressividade, sadismo e masoquismo, observados particularmente na clínica da neurose obsessiva e da melancolia. O terceiro passaria pela busca de um melhor entendimento do ódio que, como demonstrou Freud, seria mais antigo que o amor na relação do homem com seus objetos.

Quando Freud (1914/1974) deixa de considerar uma oposição entre as pulsões do ego e as pulsões sexuais, propondo-as como modalidades de investimento da libido, o monismo pulsional passou a não dar conta das manifestações observadas de componentes destrutivos da condição humana, tais como o ódio. A partir, então, do conceito de masoquismo primário, surgido em 1915, percebe-se o nascedouro da teorias revolucionárias do dualismo pulsional, permitindo uma correlação do ódio e suas diversas expressões com a pulsão de morte.

Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/1969) já se propõe a desvendar os enigmas da capacidade de auto e heterodestrutividade do homem, tentando sempre deixar claro que o conceito de pulsão de morte começou a ser aventado baseado em considerações especulativas e que foi crescendo e impondo-se progressivamente em sua mente. Surgiram, então, oposições e resistências no meio psicanalítico como de praxe costumava acontecer com boa parte dos inquietantes e inovadores construtos teóricos propostos por Freud. A pulsão de morte, no entanto, passou a ser defendida não somente como mais uma pulsão, mas, sim, como a pulsão por excelência na medida em que nelas se percebe uma característica fundamental do modelo pulsional, ou seja, o seu caráter repetitivo. O estabelecimento da hipótese de uma compulsão à repetição ligada ao circuito pulsional e a concepção de que o objetivo de toda a vida é a morte lançam as bases do conceito de pulsão e morte. Também a descoberta da existência de uma compulsão à repetição no funcionamento mental do ser humano auxilia Freud a lançar as bases da pulsão de morte. De origem inconsciente e, portanto, difícil de controlar, a compulsão à repetição leva o sujeito a se colocar repetitivamente em situações dolorosas, réplicas de experiências antigas. Roudinesco e Plon (1998) assinalam que Freud reconheceu um caráter

“demoníaco” nessa compulsão à repetição, relacionando-a com as tendências agressivas e destrutivas, próprias da natureza do ser humano. A certa altura de sua investigação, Freud (1920/1969) se interroga:

mas como o predicado do ser “pulsional” se relaciona com a compulsão à repetição? Neste ponto, não podemos fugir à suspeita de que deparamos com a trilha de um atributo universal das pulsões e talvez da vida orgânica em geral que até o presente não foi claramente identificado ou, pelo menos, não explicitamente acentuado. Parece, então, que uma pulsão é um impulso inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas (p. 53-54).

No entanto, Freud (1920/1969) retoma o papel das pulsões de autoconservação, sugerindo que as mesmas teriam a função de garantir que o organismo seguirá o seu próprio caminho para a morte, afastando todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam aqueles do próprio organismo. A função principal dessas funções seria a de não abreviar a morte, lutando para que “não nos matemos”, e, sim, que a “morte natural nos mate”. Dessa forma, as pulsões de autoconservação estariam sob a égide das pulsões de vida.

Em *O ego e o id*, Freud (1923/1969) correlaciona a pulsão de morte com a melancolia, entendendo que, nesse sentido, “o superego pode tornar-se uma espécie de lugar de reunião para as pulsões de morte” (p. 70). Já em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930[1929]/1974) assinala que a pulsão de morte operaria silenciosamente dentro do organismo e que apenas uma parte dela seria desviada para o mundo externo, através de manifestações de agressividade e destrutividade. Laplanche e Pontalis (1997) reforçam a importância dessa concepção freudiana de que as pulsões de morte estariam voltadas, inicialmente, para o interior, tendendo à autodestruição, e, secundariamente, se dirigiriam para o exterior, expressando-se, nesse caso, sob a forma de pulsão de agressão ou de destruição. Garcia-Roza (2003) enfatiza a importância dessa pulsão enquanto “princípio de disjunção” (p. 79).

Valls (1995) demonstra ser a pulsão de destruição uma deflexão para o mundo exterior da pulsão de morte. É importante lembrar, no entanto, que Freud sempre deixou claro que, mesmo quando a tendência à destruição do outro ou de si mesmo é intensa, quando a fúria de destruição é cega, está presente, acoplada a esta, uma satisfação libidinal, narcísica ou voltada para o objeto. Freud entende que o organismo não se depara com a pulsão de morte em seu estado puro, mas, sim, mesclada com Eros. Em realidade, como

ênfatiza Valls (1995), o que seria a agressão pura não seria senão uma expressão da fusão com Eros, por mais ínfima que esta última seja. Dessa mescla, e graças à ação do sistema muscular, produz-se a agressão, o sadismo e a pulsão de apoderamento, que se complementariam fusionados com diferentes qualidades e proporções da pulsão sexual.

Nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, Freud (1933[1932]/1969a) reconhece a autodestrutividade como uma expressão da pulsão de morte, entendendo que a mesma estaria presente em todo o processo da vida. Para Freud, a pulsão de morte se confronta permanentemente com as pulsões de vida, constituídas a partir da reunião das pulsões sexuais e das pulsões outrora agregadas sob o rótulo de pulsões do eu.

Freud (1940[1938]/1969b) volta ao conceito de pulsão de morte em *Esboço de psicanálise*, quando afirma que, “no caso da pulsão destrutiva, podemos supor que seu objetivo final é levar o ser vivo a um estado inorgânico. Por esta razão, chamamo-la também de pulsão de morte” (p. 161). Para Freud, a pulsão de morte operaria em movimentos de fusão e des fusão com a pulsão de vida, porém, sem nunca atingir o ponto extremo de funcionar autonomamente. Assim, a organização ou desestruturação do psiquismo estará na dependência de uma “queda de braço”, da prevalência de uma pulsão sobre a outra. Modificações nas proporções da intensidade de uma ou de outra nessa fusão das pulsões poderão levar o indivíduo ao adoecimento psíquico. Dessa forma, afirma Freud (1940[1938]/1969b) que “um excesso de agressividade sexual transformará um amante num criminoso sexual, enquanto uma nítida diminuição no fator agressivo torná-lo-á acanhado ou impotente” (p. 162).

Nesse mesmo trabalho, Freud (1940[1938]/1969b) reforça sua crença de que a “pulsão agressiva fixada no interior do ego, lá operando autodestrutivamente, é um dos perigos para a saúde, com o qual os seres humanos se defrontam em seu caminho para o desenvolvimento cultural” (p. 163). Parece claro que Freud busca compreender o papel de cada uma das pulsões na constituição das instâncias psíquicas, evitando limitá-las a uma outra instância, mas, sim, tornando possível encontrar seus efeitos em todas elas. Ao assegurar o seu domínio sobre o circuito pulsional, a cultura passa a formatar a consciência moral, validando as ações do superego. A renúncia ao pulsional, imposta pela cultura, cria a consciência moral, que, por sua vez, como muito bem demonstrou Freud (1930[1929]/1974), em *O mal-estar na civilização*, exige mais e mais renúncias. Nesse trabalho, Freud harmoniza as relações entre a sua teoria e a clínica psicanalítica quanto aos destinos das pulsões de vida e de destruição fusionadas dentro do aparelho psíquico. No

inevitável combate com o cultural, quando as aspirações do pulsional sucumbem ao recalçamento, os seus componentes libidinais são transformados em sintomas, e os agressivos, em sentimentos de culpa.

Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937/1969) reafirma estar cômico, dentro da teoria dualista, da presença da pulsão de morte, “reivindicando a ela iguais direitos como sócia de Eros” (p. 261). Sob o influxo da pulsão de vida, a parte da pulsão de morte que se desvia para fora do organismo o fará sob a forma de pulsão destrutiva. Outra parte se põe diretamente a serviço de Eros, constituindo o sadismo propriamente dito, sendo que uma fração dessa pulsão não sofreria deflexões para o mundo externo, permanecendo como tal dentro do aparelho psíquico. Freud (1937/1969) descreve, então, o processo por meio do qual a pulsão de morte unida a Eros ganha expressão e representação através do prazer de sentir dor (masoquismo). Herrera (1989) corrobora o exposto, assinalando que a parte da pulsão de morte em estado de “coexcitação libidinal” (p. 871) com Eros se mantém dentro do aparelho psíquico, constituindo o chamado masoquismo erógeno.

A parte defletida da pulsão de morte que retorna, ao ligar-se ao superego, origina o sentimento de culpa ou, como lembra Valls (1995), “o masoquismo moral” (p. 481). O masoquismo provém de uma vasta combinação de forças e dinâmicas que envolvem as várias instâncias psíquicas, as pulsões e suas relações com o mundo exterior. Definida como passiva e infantil, a busca de sofrimento prontamente se dá nas mãos de um objeto do mundo externo ou, na falta deste, do próprio mundo interno. O que importa, segundo Herrera (1989), é padecer através do sentimento inconsciente de culpa. O sujeito buscará o castigo que crê merecer, por meio de uma fonte externa, ou, externamente, através de um superego punitivo.

Do ponto de vista pulsional, a saúde mental do indivíduo está não só na dependência da neutralização de Tanatos por Eros, mas também na qualidade das operações sublimatórias do indivíduo em relação aos seus componentes sadomasoquistas. A energia disponível de Eros, entendida como libido, procura neutralizar as tendências destrutivas da pulsão de morte. Eros se ligará à pulsão de morte para colocá-la a serviço da vida. Se isso não ocorre, um ego precário, débil e bastante limitado se formará para tentar cumprir suas funções. Ao menor sinal de perigo interno ou externo, o ego “se ausenta”, deixando o sujeito abandonado tanto a sua própria onipotência infantil destrutiva quanto ao seu persecutório superego. Estagnado em seu desenvolvimento emocional, imperam em

seu psiquismo o ódio e a destrutividade não mitigados por Eros. O par sadismo-masoquismo caracteriza uma das principais expressões da pulsão de morte. A intensidade e o destino desse par estão intimamente relacionados aos processos de sofrimento psíquico, saúde e adoecimento mental, sendo o suicídio a expressão máxima da capacidade de destruição da pulsão de morte, numa demonstração tácita do quanto a pulsão de morte busca (e, por vezes, obtém “sucesso”) romper a fusão com Eros, voltando-se para o inorgânico.

Em *Luto e melancolia*, Freud (1917[1915]/169) apresentou o suicídio como uma forma de autopunição, um desejo de morte dirigido contra outrem que se vira contra o próprio sujeito. Os principais sintomas da melancolia são: desânimo profundo, perda de interesse pelo mundo externo, comprometimento da capacidade de amar, inibição de toda e qualquer atividade, sentimentos de baixa auto-estima, auto-recriminação e autopunição. Na melancolia, é o próprio ego que se torna pobre e vazio. Nele, há uma perda do amor-próprio; a perda é relativa ao seu ego e não ao objeto, como no luto. Para Freud (1917[1915]/169), as auto-recriminações do melancólico “são recriminações feitas a um objeto amado, que foram deslocadas desse objeto para o ego do próprio paciente. Há uma identificação do ego com o objeto abandonado; a sombra do objeto caiu sobre o ego” (p. 254).

A perda objetal se transformou numa perda do ego; sendo assim, a identificação narcisista com o objeto se torna, então, um substituto da catexia erótica. Seria como se o indivíduo não necessitasse renunciar ao objeto perdido. Para Freud, a tendência a adoecer na melancolia reside na predominância desse tipo narcisista de escolha objetal, com uma regressão da catexia objetal para a fase oral. Já a autotortura na melancolia provém de uma satisfação das tendências do sadismo e do ódio, referentes ao objeto perdido, que retornaram ao próprio eu. A catexia erótica do melancólico, no tocante ao seu objeto, sofre uma dupla vicissitude: parte dela retrocedeu à identificação, e parte foi levada de volta a etapas de sadismo. Segundo Freud (1917[1915]/169), “é exclusivamente este sadismo que soluciona o enigma da tendência ao suicídio” (p. 257).

Do ponto de vista pulsional, o intenso sofrimento do melancólico, expresso sob a forma de culpa e masoquismo, demonstra que as pulsões de agressão e de destruição derivadas da pulsão de morte estariam, em muito, desfusionadas da pulsão de vida, tendo o superego como protagonista de um ataque sádico ao ego, ou melhor, aos objetos contidos dentro dele. Assim, a autodestruição e o suicídio do melancólico aconteceriam em



decorrência da agressão mortal a estes objetos introjetados. O suicídio, portanto, poderá advir como conseqüência da melancolia ou de um distúrbio narcísico grave, configurando a atualização da pulsão de morte através de uma passagem ao ato (*acting out*). Nessa perspectiva, o suicídio é o ato de matar a si mesmo, não para matar a outrem.

No estudo da pulsão de morte, o entendimento do papel do ressentimento e do remorso são essenciais. Kancyper (1994) lembra que o ressentimento intenso é uma das manifestações da pulsão de morte. O sujeito ressentido permanece amarrado a um passado, cujas contas ainda não saldou. Presente e futuro são hipotecados para lavar o agravo, a honra ofendida de um passado singular, que se apoderou das três dimensões do tempo. A vivência do tempo do ressentido é a permanência no ruminar indigesto de um rancor para culminar ou não com sua passagem para a vingança. Assim, o sujeito ressentido contabiliza injustiças e vive ofendido, isento de responsabilidades e, portanto, dono de direitos de punir e atormentar. A destruição do objeto poderia ser ameaçadora para o sujeito ressentido, pois ele poderia passar a ser o depositário de suas próprias pulsões tanáticas, outrora projetadas no objeto, que, uma vez reintroduzidas no aparelho psíquico, trariam o risco de uma desorganização psicótica. O sujeito ressentido supervaloriza o objeto através da recusa da realidade e da idealização. Quanto ao remorso, Kancyper (1994) enfatiza suas duas facetas principais: o sentimento de culpa e o autocastigo. O castigo é a faceta penosa do remorso, o sofrimento repetitivo e compulsivo que revela toda a sua conexão com a pulsão de morte.

Assim, a pulsão de morte, corajosa e polêmica concepção freudiana no sentido de que a meta de toda a vida seria o retorno ao inorgânico a partir de uma íntima conexão com o fenômeno da compulsão à repetição e com os elementos inatos da agressão e destrutividade humana, mostra-se cada vez mais presente e atual na história contemporânea do homem. Mudam os cenários, os protagonistas das ações e os enredos que expressam a força da destrutividade humana, mas continua-se a constatar, de forma cada vez mais evidente, a impossibilidade de negar a existência de um componente humano na promoção de ações contra si mesmo ou contra os outros. Constata-se, portanto, a atualidade das palavras de Sigmund Freud (1930[1929]/1974) ao escrever, aos 73 anos de idade, em 1929, as palavras finais de seu texto *O mal-estar na civilização*: “a questão fatídica para a espécie humana parece-me ser saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal caudada pelo instinto humano de agressão e autodestruição” (p. 170).

### **Considerações finais da Seção Teórica**

O mundo do século XXI é caracterizado por novas formas de organização econômica, política e social influenciadas pelo processo de globalização. Paradoxalmente, observa-se que, frente a importantes inovações biotecnológicas, avanços na área de transportes, conquistas nos meios de comunicação e acesso imediato à informação, o que tem possibilitado melhoras na expectativa e qualidade da vida das pessoas, coexistem aprimoramento de ações bélicas auto e heterodestrutivas e, principalmente, um importante incremento nos índices de violência. Trata-se, portanto, de uma situação que exige a busca de subsídios que permitam abordar os aspectos de ambigüidade que se fazem presentes na natureza humana. Com certeza, a complexidade dos tempos atuais reflete, mas também multiplica, as características já observadas na história da humanidade no que diz respeito às dualidades das forças do bem e do mal. No intuito de contribuir para a compreensão da complexidade do comportamento humano, buscou-se como argumento a postulação freudiana a respeito da pulsão de morte.

A fim de contextualizar os escritos freudianos acerca da pulsão de morte, é importante lembrar que, em 1919, um novo mapa da Europa estava sendo desenhado, em Paris, pelos países envolvidos com os tratados de paz da Primeira Guerra Mundial. Em janeiro de 1919, Freud vivenciava o período pós-guerra com enormes dificuldades, financeiramente debilitado, perdendo saúde e peso, e se referia a esse momento como sendo pior do que os quatro anos de guerra (Gay, 1989). As condições de Freud e de sua família, naquele período, eram desesperadoras. Some-se a isso o fato de o ano de 1920 ter sido marcante para Freud em termos de perdas afetivas. Primeiramente, recebeu a notícia do falecimento do pai de Ernest Jones, seu fiel seguidor; posteriormente, perdeu um de seus mais queridos discípulos e amigo, Anton von Freund; e, em fevereiro desse mesmo ano, uma grave pneumonia levou ao óbito sua querida filha Sophie, grávida de seu terceiro filho. Após a trágica perda, Freud mostrava-se incrédulo em relação à possibilidade de voltar, novamente, a sentir-se alegre algum dia (Gay, 1989). Nesse contexto pessoal e social de profundas adversidades, Freud lança em 1920 o texto *Além do princípio do prazer*, no qual apresenta suas idéias sobre a dualidade pulsional. Nesse texto descreve, sem dúvida, um de seus mais importantes e polêmicos conceitos: a pulsão de morte.

Por meio desse conceito, Freud pôde na época, lançar um olhar sobre as dificuldades decorrentes do embate entre as exigências da civilização e a demanda de satisfação das pulsões de agressividade. Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/1969b)

deixa claro que “todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização” (p. 16). A diferença, então, entre os indivíduos não estaria em ter ou não demandas da pulsão de morte, mas, sim, nas formas encontradas para dar vazão aos atos e sentimentos dela decorrentes.

Em pleno século XX, nos primeiros anos da década de trinta, a partir de uma iniciativa da Liga das Nações e do Instituto Internacional para a Cooperação Internacional, foram promovidas trocas de correspondências entre intelectuais de renome com a finalidade de discutir assuntos de interesse comum entre os países. Assim, a clara configuração da inevitável Segunda Guerra Mundial colocou em cena um produtivo diálogo entre duas importantes personalidades: Einstein e Freud. Na primeira correspondência de Einstein (Freud, 1933[1932]/1976), a pergunta central dirigida a Freud ainda é a questão mais premente dos dias de hoje: é possível controlar a evolução da mente do homem, de modo a torná-lo à prova das psicoses do ódio e da destrutividade?

Inicialmente, Freud responde a Einstein que, em todo o reino animal, “do qual o homem não tem motivo para se excluir” (p. 246), os conflitos de interesses são resolvidos através da violência. Sofisticam-se os métodos, mas não a forma de resolvê-los. Ao longo do tempo, em vez da força muscular, as armas; em vez da violência individual, a violência da comunidade; guerras menores trocadas por guerras em grande escala. Ante a surpresa manifestada por Einstein acerca do fato de ser tão fácil inflamar nos homens o entusiasmo pela guerra, Freud aproveita para reiterar suas convicções dualistas acerca das pulsões. A partir da leitura desse texto, pode-se constatar a manifestação das pulsões de vida via argumentos pacifistas tanto de Freud como de Einstein, os quais nomeiam uma espécie de “intolerância constitucional à guerra” (p. 258).

Tomando-se como ponto de partida a inquestionável constatação dos efeitos danosos decorrentes do predomínio da pulsão de morte nas atitudes humanas, cabe propor uma questão bastante relevante: se todos abrigam, em seus corações e mentes, a maldade, o que estabelece a diferença de comportamento entre esses homens? Assim, é impossível desconsiderar as forças destrutivas que também promovem o comportamento humano, e mais do que nunca se percebe a urgência de compreender não apenas a dinâmica de sua ação, como também as formas de mitigá-la. Um dos pontos destacadas por Freud (1933[1932]/1969b) diz respeito à sua afirmação de que tudo o que estimulasse o crescimento da civilização estaria em oposição à guerra. Portanto, ampliando essa proposição para além das situações de guerra, pode-se pensar que aquilo que promova as ações de Eros também esteja em oposição à força destrutiva de Tanatos.

Freud ensinou ao mundo o quanto certos homens apresentam suficiente saúde mental para sublimar suas pulsões destrutivas, canalizando-as para fins construtivos. Sabe-se que a presença inata das pulsões de morte não significa que as mesmas não possam ser atenuadas pelas pulsões de vida. Reitera-se, nesse estudo, a importância do ambiente de amorosidade e a atitude cultural como possíveis mitigadores de nossas tendências destrutivas. A agressão e a destrutividade estariam, constantemente, a pedir passagem a partir de um fluxo interno de energia psíquica pulsional, atenuada ou potencializada pelo ambiente e cultura. Durante a época de Freud e mesmo antes dela, até os dias de hoje, em cada cultura, mudam as formas de expressão da maldade, mas não a sua essência. O reconhecimento da intensa capacidade de destrutividade do ser humano contra si próprio e seu semelhante tornou-se essencial na busca de uma melhor compreensão de seu funcionamento psíquico. Os ódios somente poderão ser mitigados pela qualidade dos afetos amorosos, pela presença de compaixão e tolerância consigo mesmo e com o semelhante.

Para Freud (1933[1932]/1969b), o desafio da humanidade será tentar, através do seu desenvolvimento cultural, dominar as pulsões também humanas de agressão e autodestruição. Com ceticismo, Freud assinala que “agora só nos resta esperar que o outro dos dois poderes celestes, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com um não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” (p. 148).

O estudo da pulsão de morte talvez nunca seja como em nossos tempos se mostre tão atual e necessário. O presente trabalho teve por objetivo resgatá-la, na busca de um melhor entendimento do fenômeno da brutalidade que permeia as relações humanas atuais no mundo e, em particular, em nosso país. Identificá-la no dia-a-dia, através do reconhecimento de suas principais expressões, tais como sadismo, masoquismo, agressão, ódio e destrutividade, e compreendê-la melhor pode permitir uma maior instrumentalização no sentido de mitigá-la. David (2003) assinala que, em 1926, Freud concedeu uma entrevista a George Viereck, na qual, apesar de em sua vida e obra ter se ocupado de temáticas tão difíceis, afirmava: “não, eu não sou um pessimista, não enquanto tiver meus filhos, minha mulher e minhas flores!” (p. 63).

## SEÇÃO EMPÍRICA I

### SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO

O suicídio, decisão de dar um fim à própria vida, tem sido objeto de profundas reflexões por parte do homem. No decorrer da história, foram atribuídos a esse comportamento várias compreensões e diversos significados. Neste sentido, o ato contra a própria vida já foi condenado, penalizado, considerado um atentado contra os princípios da existência da sociedade, visto como um ato proibido, carente de moral, mas, sob certas circunstâncias, foi também autorizado e até encorajado (Werlang & Asnis, 2004). A morte por suicídio apresenta, assim, uma importante complexidade, não podendo ser examinada de forma generalizada. O caráter multidimensional desta ação letal fatal é indiscutível, tendo promovido múltiplos estudos em diversas áreas do conhecimento, objetivando não só a sua compreensão, mas, também, a identificação de subsídios efetivos para sua prevenção.

Do ponto de vista da Psicanálise, um dos textos freudianos que melhor fornece elementos para a compreensão da mente suicida é *Luto e melancolia*”, escrito em 1917. Nesse trabalho, Freud (1917[1915]/1969) aborda o suicídio como uma forma de autopunição, como expressão de um desejo de morte dirigido contra outrem que retorna contra o próprio sujeito. Nesse contexto teórico, o autor considera que, para o sujeito melancólico, é o ego que se torna pobre e vazio. Há uma perda do amor-próprio, sendo essa perda relativa ao próprio ego, e não ao objeto, como seria num processo de luto. Sabe-se que a melancolia toma emprestado do luto algumas de suas características; assim, para Freud (1917[1915]/1969) as auto-recriminações do melancólico são recriminações dirigidas a um objeto amado, que foram deslocadas desse objeto para o próprio ego. Há, então, uma identificação do ego com o objeto abandonado, ou seja, segundo Freud, “a sombra do objeto caiu sobre o ego” (p. 254). A perda do objeto amado facilita que a ambivalência se manifeste na relação amorosa em questão. No caso da melancolia, o que dá margem à doença vai além de uma perda por morte, incluindo aspectos de desconsideração e desprezo, o que traz para a relação sentimentos opostos de amor e ódio, que reforçam uma ambivalência já existente. A catexia erótica do melancólico, no tocante a seu objeto, sofre uma dupla vicissitude: parte dela retrocede à identificação, e outra parte é levada de volta a etapas de sadismo. Segundo Freud (1917[1915]/1969), “é exclusivamente este sadismo que soluciona o enigma da tendência ao suicídio” (p. 257). Já do ponto de vista pulsional, em *Esboço de psicanálise*, Freud (1940[1938]/1969b), considera que, “no

caso da pulsão destrutiva, podemos supor que seu objetivo final é levar o ser vivo a um estado inorgânico. Por esta razão, é denominada também de pulsão de morte” (p. 161). Em seu trabalho *O mal-estar na civilização*, Freud (1930[1929]/1969) demonstra que a pulsão de morte (ou tanática) opera, dentro do organismo, através de manifestações de autodestrutividade e, fora dele, dirigindo-se aos objetos externos, sob a forma de pulsão de destruição. Valls (1995) reitera que essa pulsão nada mais é do que a deflexão para o mundo exterior da pulsão tanática.

Os postulados de Freud acerca das pulsões de morte ganham atualidade na medida em que, para ele, a destrutividade proveniente destas pulsões seria um importante entrave para a caminhada dos seres humanos rumo a um desenvolvimento cultural. Torna-se claro nos estudos freudianos o caráter de desfusão, desorganização e destrutividade dessas pulsões, sendo o suicídio, por sua vez, entendido como a expressão máxima destes atributos. O ser humano, no intuito de alcançar melhor compreensão do intrincado e dramático fenômeno do suicídio, tem lançado mão de vários recursos: psicológicos, biológicos, genéticos, culturais, sócioeconômicos e religiosos, dentre outros. Os aportes religiosos se apóiam na defesa de propósitos que visem à salvação do homem e à valorização da vida, buscando assegurar os meios adequados para conseguir a felicidade. Do ponto de vista religioso, os chamados “povos do livro” (cristãos, judeus e islâmicos) entendem os fatos como sendo totalmente subordinados à vontade e ao poder de um único Deus. Esse Deus é considerado, principalmente por cristãos e judeus, como aponta Barbour (2004), um espírito doador da vida, um soberano que governa a história e a natureza, um juiz voltado para a retidão e a justiça, um pastor zeloso que perdoa, cuida e intervém milagrosamente como causa direta de alguns eventos. Por outro lado, para os islâmicos também só existe um Deus, o qual, por sua vez é único e incomparável, transcendente e soberano, e a quem se deve obediência e submissão absoluta (Piazza, 1991).

Com base nestas concepções religiosas, muitas pessoas têm conseguido minimizar e/ou se desvencilhar de idéias ou pensamentos suicidas. Do ponto de vista teológico, “os povos do livro” preconizam uma completa condenação ao suicídio (Hellern, Notaker & Gaarder, 2000). Para o Cristianismo, este ato não se justificaria sob nenhum pretexto, nem mesmo para evitar o pecado (Dias, 1991; Werlang & Asnis, 2004). O Judaísmo, por sua vez, considera o suicídio uma grave transgressão, sendo a preservação da vida um dever para com Deus (Kolatch, 1998). Para o Islamismo, o suicídio é condenado e penalizado (Goldim, Raymundo, Francesconi & Machado, 2004; Hassan, 2001; Reinares, 2004). É

considerado um crime pior que um assassinato, sendo as penalidades extensivas aos familiares, que passam a ser desonrados e marginalizados (Añón, 1992; Retterstol, 1993). Qutub (1990) entende que o Islamismo é uma religião que abrange e possibilita todos os elementos saudáveis necessários à existência e à continuidade da vida. Neste sentido, segundo Blank (1994), Deus está com todos, inclusive com os mais inseguros, necessitados e desesperados, entendendo que a parcela fundamentalista (que alimenta o suicídio religioso) se afasta da verdadeira fé bíblica.

Apesar da condenação explícita do suicídio estar presente nas escrituras, na tradição ou nas crenças de várias religiões, uma forma deste tipo de comportamento letal vem ganhando as manchetes do mundo inteiro. Trata-se de um comportamento em que o indivíduo (conhecido como homem-bomba) atenta contra a própria vida, detonando explosivos no próprio corpo. Em princípio o faz, conforme expressam Corte, Sabucedo e Moreno (2004) e Horgan (2006), motivado pela defesa de ideologias religiosas e/ou políticas anti-sistema, tendo como principal objetivo derrotar ou, pelo menos, desestabilizar um determinado regime ou autoridade por meio de uma suposta influência a ser ganha através do ato de violência (auto e heteroagressivo) executado. A intenção é, também, atingir de modo letal o maior número possível de vítimas (inocentes) e disseminar medo, pavor, incerteza, insegurança numa escala maior da que seria possível de atingir quando o ataque é direcionado a uma determinada vítima. Neste contexto, sem dúvida, não se aplicam os mandamentos cristãos de não matar e de amar ao próximo como a si mesmo.

Para Freud (1933[1932]/1976b), há um princípio geral que impera entre os homens: os conflitos de interesse são resolvidos pelo uso da violência. Este autor entende que, historicamente, a dominação por parte de qualquer um sobre outro tem passado da superioridade bruta alcançada pela força muscular à violência apoiada no uso de instrumentos, que, por sua vez, foi suplementada pela violência sustentada no intelecto. O objetivo final de qualquer luta sempre é o mesmo: “uma facção deve ser compelida a abandonar suas pretensões ou suas objeções, por causa do dano que lhe havia sido infligido e pelo dismantelamento de sua força” (p. 246-247). A forma mais completa de alcançar este objetivo é quando o vencedor elimina para sempre o adversário, matando-o e, portanto, satisfazendo a inclinação pulsional agressiva/destrutiva. Essa última, por sua vez, é acompanhada de uma carga também pulsional que tende a preservar, unir, ou seja, sob a influência de uma natureza erótica e idealista. Assim sendo, na concepção freudiana, para atingir qualquer propósito, os pólos de amor e ódio desempenham um papel fundamental,

sendo impossível isolá-los. A pulsão de morte para Freud (1933[1932]/1976b) está em atividade em toda criatura viva, não sendo possível eliminá-la, apenas pode-se tentar desviá-la “num grau tal que não necessite encontrar expressão na guerra” (p. 255) ou, pode-se acrescentar, nos atuais comportamentos auto e/ou heteroagressivos.

Nesse sentido, visando compreender o suicídio dos chamados homens-bomba, constata-se que essa modalidade de suicídio é denominada, no mundo ocidental, de suicídio fundamentalista, estando vinculada aos simpatizantes islâmicos radicais. Assim, no século XXI, segundo Boff (2002), a expressão “fundamentalismo” passou a circular como moeda corrente, sendo empregado como sinônimo de fanatismo com conotação religiosa. O fundamentalismo, sem dúvida, impõe de forma agressiva e amedrontadora um rigor religioso sem concessões, uma ortodoxia a partir do que seus líderes religiosos entendem ser a única e exata leitura do livro sagrado, sem possibilidade de contemplar interpretações divergentes. Mas, é importante destacar, como lembra Armstrong (2001), que o fundamentalismo não é privilégio somente de uma religião, tendo aparecido, ao longo da história, em todas elas. Neste sentido, Oz (2004) afirma que o fanatismo é mais antigo que o Islã, mais velho que o Cristianismo, o Judaísmo, qualquer Estado, governo ou sistema político, qualquer ideologia ou fé no mundo.

Como conseqüência da complexidade que permeia tal questão, constata-se que, na visão ocidental, o ato letal provocado pelo homem-bomba é considerado um suicídio (a maior parte das vezes com desdobramentos homicidas); já para o Islamismo fundamentalista, trata-se de um ato heróico. Assim, o que é considerado aos olhos ocidentais como um comportamento primitivo e selvagem, assume para o Islamismo fundamentalista a forma de uma atividade organizada, mesclada de convicções absolutas acerca de sua grandeza e fervorosa devoção. Aquilo que para o ocidental é um atentado terrorista (Corte, Sabucedo & Moreno, 2004; Horgan, 2006), para os islâmicos radicais é motivo de júbilo (Stern, 2004).

Diferentes reflexões devem ser cotejadas a fim de buscar compreender o chamado suicídio fundamentalista. Porém, uma vez que esse ato evoca supostos preceitos religiosos para dar vazão a uma intensa destrutividade do homem contra si mesmo e seu semelhante, parece pertinente perguntar: de que forma a religião, que em sua essência foi criada para aplacar tensões e unir os homens por meio da propagação da compaixão e da bondade, pode ser utilizada a serviço da agressão, da violência auto e heterodestrutiva? Sabe-se que, do ponto de vista freudiano, no funcionamento psíquico considerado saudável se consegue



sublimar impulsos agressivos “assassinos”. Ao fazer uso de mecanismos intrapsíquicos, os quais permitem estabelecer uma “negociação” entre as necessidades pessoais de dar vazão a essas pulsões tanáticas e as exigências sociais que viabilizam o convívio entre as pessoas, o sujeito pode encontrar ou não recursos para administrar seu mundo pulsional. Na situação do assim chamado homem-bomba, em princípio se está diante da expressão máxima da destrutividade, uma vez que ela conduz não apenas à própria morte como, também, acaba por atingir mortalmente outras pessoas. Desta maneira, no intuito de levantar hipóteses que permitam uma aproximação a este tipo de comportamento, buscou-se explorar possíveis concepções religiosas que podem estimular e até mesmo promover esse tipo de ação.

Sem dúvida, uma crença religiosa, assim como as regras de convívio estabelecidas por uma sociedade, exercem um peso fundamental sobre o comportamento do indivíduo. A significação que uma religião dá à vida e à morte exerce influência direta sobre o psiquismo e o comportamento de seus membros. Assim, um indivíduo pode ter a crença de que a morte adiantará a chegada a um mundo no qual se vive melhor e onde é possível o reencontro com entes queridos, ou ainda fornecer a ele, caso se torne um homem-bomba, o *status* de herói. O suicídio, nesses casos, estará sendo estimulado pela crença. A morte, paradoxalmente, daria algum sentido à vida. Em contraposição ao exposto, a filiação ao Islã tradicional atua como uma variável importante, possibilitando ao indivíduo apoio social e possibilidade de atuar de acordo com determinados princípios éticos. Fica evidente, então, que o Islamismo contempla uma dicotomia a partir do uso e entendimento que se faz de seus preceitos. Dependendo do modo como é considerado por seus seguidores, se tradicional ou fundamentalista, o Islamismo pode conduzir um indivíduo tanto à coesão quanto à desintegração, à harmonia ou ao conflito e, em última instância, à preservação da vida ou, ao contrário, ao suicídio.

O presente estudo procura desenvolver um olhar psicanalítico acerca das relações entre suicídio e Islamismo, examinando o papel da religião islâmica como possível fator coercitivo ou facilitador do suicídio (respectivamente, a partir da repressão ou livre expressão da pulsão de morte). O entendimento do suicídio é contextualizado a partir da exploração sobre concepções religiosas que regem a vida de um islâmico tradicional e de um islâmico fundamentalista e que resultam em concepções a respeito da vida e da morte. Diante da natural impossibilidade de acesso a pessoas que objetivam cometer tais atos, foram realizadas entrevistas com sujeitos educados dentro dos princípios religiosos

islâmicos tradicionais e/ou fundamentalistas, na busca de subsídios para uma melhor abordagem e compreensão das complexas relações entre suicídio e Islamismo.

### **Método**

Participaram do estudo cinco pessoas, maiores de 18 anos, educadas dentro dos princípios religiosos islâmicos, localizadas, após aprovação do projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (ver Anexo A) por indicação de conhecidos ou através dos meios de comunicação (consultas a jornais, televisão e emissoras de rádio). Todos os participantes (dois brasileiros, um palestino e dois senegaleses) são ativos praticantes do Islamismo. Desses, três praticam a religião islâmica no modelo tradicional, e os outros dois, na visão fundamentalista. De acordo com a literatura (Armstrong, 2001; Demant, 2004; Stern, 2004), foram definidos como islâmicos tradicionais aqueles sujeitos cujos preceitos religiosos condenam o ato suicida, e islâmicos fundamentalistas, aqueles que apóiam os atos dos homens-bomba.

No contato pessoal inicial com os possíveis participantes, foram esclarecidos os objetivos e procedimentos da investigação. Obtida a concordância em participar, foram marcadas as entrevistas em locais convenientes para os entrevistados. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (ver Anexo C) responderam a uma ficha de dados pessoais e sociodemográficos (ver Anexo D) e a uma entrevista semi-estruturada (ver Anexo E) A entrevista obedeceu a um roteiro que contemplou como objetivo principal as concepções do Islamismo a respeito de (1) princípios da doutrina religiosa; (2) sofrimento psíquico; (3) saúde e doença mental; (4) vida e morte (natural e por suicídio); (5) fé, religiosidade e fundamentalismo religioso e (6) suicídio fundamentalista. As entrevistas, com duração de aproximadamente uma hora e meia, foram gravadas em áudio após a devida autorização do participante e, posteriormente, transcritas. A análise das mesmas permitiu a identificação de conteúdos que foram codificados em categorias de respostas por meio da técnica de Análise de Conteúdo de Bardin (1991), na proposta de Moraes (1999). Para a interpretação dos dados, lançou-se mão do instrumental psicanalítico fundamentado nos referenciais freudianos. Os dados gerais (sociodemográficos e relacionados aos princípios religiosos) dos cinco participantes em estudo podem ser visualizados na Tabela 1.

**TABELA 1.** Dados gerais dos participantes do estudo (n = 5)

Participantes*	Idade (aproximada) (anos)	Escolaridade	Estado civil	Religião islâmica
Alfeu	Entre 35 e 45	Superior	Casado	Tradicional
Ivo	Entre 35 e 45	Ensino Médio	Casado	Fundamentalista
Madu	Entre 18 e 25	Superior Incompleto	Solteiro	Tradicional
Nassif	Entre 25 e 35	Ensino Médio	Casado	Fundamentalista
Simone	Entre 25 e 35	Superior	Casada	Tradicional

\*Os nomes atribuídos aos participantes são fictícios.

### **Resultados e discussão: apresentação das categorias**

Após a análise do material obtido nas cinco entrevistas realizadas, foram definidas as unidades de significado, as quais, por sua vez, foram organizadas em categorias iniciais. A descrição de cada categoria final (ver Tabela 2) foi estruturada a partir das categorias intermediárias que lhe deram origem, sendo que, com a finalidade de proporcionar rigor e validade às categorias, foram transcritas de forma fiel algumas verbalizações dos participantes entrevistados.

**TABELA 2.** Categorização inicial, intermediária e final dos dados obtidos nas entrevistas com os cinco participantes do estudo

Categorias iniciais	Categorias intermediárias	Categorias finais
Corão Obediência Submissão Disciplina Proibições Vida Presente de Deus Felicidade Harmonia Conhecimento Aprendizado Orar Saúde	Costumes da doutrina religiosa islâmica  Valorização do conhecimento da ciência	Vivências acerca da doutrina islâmica tradicional
Morte Doenças Vontade de Deus Morte pelos filhos Resignação Submissão Paraíso Inferno Suicídio	Morte como desígnio de Deus  Condenação do suicídio  Entre o paraíso e o inferno	A morte na perspectiva do islamismo tradicional
Raízes Fé Tolerância zero Mudanças Modernidade Tecnologia Liberdade Radicalismo Primitivismo Fundamentalismo Preconceito	Diferenças entre fé, religiosidade e fundamentalismo  O fundamentalismo não é privilégio do Islã  Defesas e contestações acerca do fundamentalismo islâmico  O preconceito	Vivências acerca do islamismo fundamentalista
Suicídio religioso Guerra e paz Patriotismo Luta Mártir Virgens Altruísmo Hipnose Doença mental Política Desemprego	A mente sob pressão externa  Perfil do futuro candidato a homem-bomba  Altruísmo ou doença mental?	Dinâmica do suicídio fundamentalista

A primeira categoria final foi denominada *Vivências acerca da doutrina islâmica tradicional*. Os entrevistados manifestam:

*“Nos países muçulmanos assim como os países cristãos, o ensinamento começa na estrutura familiar e depois há as escolas. Nós chamamos pilares [da doutrina] as cinco orações, crer num único Deus, para os que podem fazer a viagem santa à Meca, a peregrinação à Mesquita, esses são alguns dos pilares.”* (Simone)

*“A vida seria um conjunto de valores; quem pratica fica sabendo, seguindo diretamente do Corão. Lá com certeza tem todas as regras da vida, dentro do Corão.”* (Madu)

A religião islâmica tradicional tem por base cinco princípios fundamentais: a crença em um único Deus (Alá) e Maomé, seu profeta, orar cinco vezes ao dia com a face voltada para Meca, jejuar durante o nono mês do calendário arábico, dar esmolas e visitar Meca em peregrinação ao menos uma vez na vida (Piazza, 1991; Silva, 1994). O Código de Vida para os muçulmanos, publicado pelo Centro de divulgação do Islã para a América Latina (Maududi, 1989), enfatiza que a vida individual e a ordem social devem se adequar a moldes de tal maneira saudáveis que “o reino de Deus possa ser instaurado verdadeiramente na terra e a paz, o contentamento e o bem-estar encham o mundo, assim como as águas encham os oceanos” (p. 9). A Xaria (Lei Islâmica) inclui todos os fatores que encorajam o bem, recomendando medidas que eliminem obstáculos capazes de dificultarem o desenvolvimento do mesmo. Essa lei determina as diretrizes que regulamentam a vida em sociedade, considerando que, no sistema moral do Islã, “o egoísmo, a crueldade, a avareza e o fanatismo nunca receberam a aprovação da sociedade humana” (p. 31-32). Assim, para o Islã tradicional, uma sociedade só pode ser respeitada se possuir as virtudes da organização, disciplina, afeição mútua e altruísmo e se tiver estabelecido uma ordem social baseada na justiça, liberdade e igualdade dos homens. Atos como o roubo e o assassinato são condenados. Nessa direção, pode-se pensar na semelhança desses ideais com o pensamento desenvolvido por Freud (1930[1929]/1974) em *O mal-estar na civilização*, ao assinalar que a substituição do poder do indivíduo pelo poder da comunidade constituiria “o passo decisivo da civilização” (p. 115). Para esse autor a primeira exigência da civilização é a da justiça; leis que não seriam violadas em benefício de um indivíduo apenas. Para Freud (1930[1929]/1969), o resultado final seriam leis para as quais todos contribuiriam com o sacrifício de suas pulsões.

Sabe-se que a palavra Islamismo significa submissão. A esse respeito percebe-se na fala da entrevistada Simone a explicitação desse preceito de aceitação:

*“Dentro do Islã há uma resignação muito grande; tudo é por Deus e vem de Deus.”*

Já na fala de Alfeu a idéia de submissão fica estreitamente vinculada à religião:

*“Muçulmano quer dizer submissão, então muçulmano é aquele que é submisso, submisso ao quê? À vontade de Deus.”*

As duas falas dos entrevistados permitem constatar que, no contexto da doutrina religiosa islâmica tradicional, a vida não pertence ao indivíduo, mas a Deus, sendo que a vontade de Deus e não a do homem é a que forma a primeira fonte de direito na sociedade muçulmana. As falas de Ivo e de Simone reforçam essa idéia:

*“A vida é um presente de Deus.”* (Ivo)

*“A vida é uma dádiva.”* (Simone)

O Código de Vida para os Muçulmanos deixa claro, segundo Maududi (1989), que Deus criou o homem, reservando-lhe uma estadia temporária em seu extenso reino conhecido como planeta Terra. Assim sendo, o homem não é o verdadeiro proprietário de sua vida, que pertence exclusivamente ao seu criador. Portanto, a vontade de Deus não pode ser determinada pelos homens.

A importância da cultura na formação do psiquismo é evidenciada em diferentes momentos da obra de Sigmund Freud. Em seu texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (1905/1969) demonstra como se constrói para a cultura e para o indivíduo a possibilidade de criar e realizar algo socialmente considerado produtivo e valorizado. Para Freud, o desvio das forças pulsionais das metas sexuais, deslocando-as para novos objetivos (a partir de um mecanismo psíquico denominado sublimação) garantiria a energia libidinal necessária para todas as realizações culturais. Nesse sentido, o Islamismo tradicional, ao enfatizar a importância do conhecimento, do estudo e aprendizado, encontra um importante canal sublimatório para as pulsões agressivas e sexuais. A este respeito, Ivo comenta:

*“Eu acho que existe uma coisa no Islamismo que é o seguinte, a gente veio aqui para aprender, então a gente sempre acha que a felicidade não é aqui, que a pessoa que tenta buscar a felicidade, que tá sempre buscando a felicidade, a pessoa está perdendo o seu tempo porque ela não veio aqui para ser feliz, não é aqui. Uma pessoa que tá buscando conhecimento essa está sendo feliz. Ela está se preparando, está fazendo o que ela veio fazer aqui, ela veio aqui para aprender.”*

Freud (1930[1929]/1974) explicita o valor da sublimação como um recurso empregado pelo psiquismo para lidar com as pulsões. Os objetivos pulsionais seriam então reorientados, contando com o potencial sublimatório do indivíduo. Para este autor, quando

se consegue intensificar suficientemente a produção de prazer a partir das fontes de trabalho psíquico e intelectual, “o destino pouco pode fazer contra nós” (p. 98). A alegria do artista em criar, em fantasiar, ou a do cientista, em solucionar problemas ou descobrir verdades, seriam belos exemplos destas capacidades sublimatórias. A fala do entrevistado Ivo, valorizando a importância do conhecimento enquanto expressão de vida e felicidade, parece coerente com a profícua trajetória do Islamismo tradicional (Armstrong, 2001).

Percebe-se como filosofia de vida a valorização do conhecimento e da ciência. Qutub (1990) assinala que a religião islâmica nunca se opôs à adoção de invenções científicas conquistadas pela humanidade, uma vez que os muçulmanos podem usar todas as boas descobertas científicas. Conforme o entrevistado Ivo, “*é pecado, por exemplo fumar cigarro, no momento em que a ciência comprovou que o cigarro é prejudicial à saúde e te faz mal, a partir desse momento fumar cigarro é pecado*”. Qutub salienta também que, para o profeta Maomé, procurar a ciência seria obrigação de todo muçulmano, ressaltando que os fiéis são incentivados a estudar todos os ramos do conhecimento, em todos os lugares.

O estudo do Islamismo tradicional permite a proposição de que, em muitos momentos de sua história, seus seguidores conseguiram, de forma equilibrada, trabalhar de forma sublimatória com as exigências pulsionais. Tanto quanto a sublimação, o emprego coercitivo do mecanismo de repressão igualmente parece contribuir para uma expressão mais satisfatória dessas pulsões. Assim, constata-se nas entrevistas que uma importante forma de apaziguar as pulsões agressivas se dá a partir das rezas e da leitura obstinada do livro sagrado Corão. Neste sentido, o entrevistado Alfeu afirma: “*Seguir o Corão é fazer o bem*”, e Madu salienta: “*As rezas dão saúde para o indivíduo. Então eu acho que a oração faz bem*”.

Nesta primeira categoria final, podem-se perceber os princípios doutrinários que norteiam a vida do cidadão islâmico tradicional não fundamentalista com suas rezas, sua entrega e gratidão a Deus, seus rituais e preceitos de felicidade. Gheller (2002) entende que, em momentos de amarga impotência e vazio interior, o homem recorre à religião, abrindo perspectivas para a transcendência, relativizando a existência sem, no entanto, abandoná-la ou desprezá-la. Para a autora, no Islamismo tradicional é olhando para Deus que o homem entende a si mesmo e todas as coisas que o cercam. Nessa mesma direção, Mahfuz, o romancista mais popular do mundo islâmico e Prêmio Nobel de Literatura em 1988, considera uma grande injustiça o paralelo feito no Ocidente entre Islamismo e

violência, lembrando que esta religião prega na sua essência a tolerância entre os povos e as demais religiões (Asnis, 2001).

A fala do entrevistado Alfeu abre um importante espaço para uma questão primordial na discussão acerca das relações entre suicídio e Islamismo, qual seja, a importância dos modelos e ensinamentos que o indivíduo recebe dentro de seu meio, particularmente na família, escola e posteriormente nas mesquitas:

*“No Senegal, primeiro a família mesmo te ensina as práticas religiosas. Então você tem o ensinamento em casa e você tem depois o ensinamento do professor. O profeta Muhamad e além dele os espíritos sagrados sempre te ensinam a fazer as boas coisas. A violência não é uma prática que está dentro do Corão.”*

Assim, é possível perceber que permanecem vivas e introjetadas desde cedo na mente do indivíduo islâmico tradicional as noções de valorização da vida, da bondade, da disciplina, do conhecimento e do aprendizado, que representam para a sua mente o que o alimento significa para o corpo. Percebe-se nas falas dos entrevistados que o Islamismo tradicional abre espaço para os mecanismos egóicos de defesa de sublimação e repressão. Do ponto de vista das pulsões, Freud (1937/1969) reivindica que as pulsões de morte tenham direitos iguais às pulsões de vida (Eros). A teoria freudiana preconiza, assim, que as pulsões de vida coexistem em dualidade com as pulsões de morte, permitindo ao indivíduo, a partir dessa fusão e da atenuação de Tanatos por Eros, fazer um uso adequado de sua agressividade, canalizando-a de forma sublimatória, por exemplo, para a busca de conhecimento. O Islamismo tradicional, com seu legado de importantes descobertas nos campos da ciência, filosofia, astronomia e matemática, ilustra essas capacidades sublimatórias. Desta forma, para o Islamismo tradicional, a “queda de braço” das pulsões penderá para o lado da vida, podendo lidar com frustrações sem agredir o outro, evitando o imediatismo impulsivo de certos prazeres ou suportando o inevitável sofrimento de perdas, lutos e decepções. O Islamismo tradicional permite constatar a possibilidade de uma crença religiosa favorecer o predomínio da capacidade construtiva e integradora das pulsões de vida, mitigando os aspectos destrutivos das pulsões de morte.

Da mesma forma que a vida, também a concepção de morte para o muçulmano tradicional se encontra inserida dentro dos desígnios de Deus. No campo dessa temática se estrutura a segunda categoria final – *A morte na perspectiva do Islamismo tradicional*. Na fala de Alfeu percebe-se a estreita vinculação entre morte e o poder atribuído a Deus:

*“Se alguém perder um ente querido, isso dói na gente, mas isso Deus sabe porque ele retomou esse ente querido, ele que trouxe esse ente, ele que o retomou.”*



Por outro lado, Simone confirma, também, a experiência de submissão e aceitação da morte como desígnio de Deus, quando salienta:

*“Dentro do Islã há uma resignação muito grande. Tudo é por Deus e vem de Deus (...) a morte também é aceita com bastante resignação porque do mesmo jeito que Deus deu a vida vai chegar um momento que ele há de tirar, é um processo natural, exceto os suicidas.”*

Identificado com os preceitos do Islamismo tradicional que considera o suicídio um crime (Añón, 1992; Retterstol, 1993), o participante Alfeu acrescenta que:

*“O suicida, pelo Corão, não pode ser sepultado no cemitério muçulmano porque ele quis tirar a vida. E quem deu a vida é Deus, só ele pode tirar. Se eu tiro a minha vida, eu estou desrespeitando os ditames da religião. A morte por suicídio é totalmente condenada.”*

Mais uma vez ficam evidentes os elementos coercitivos impostos pelo Islã tradicional sobre as pulsões tanáticas, colaborando para o cerceamento e severa condenação dos atos autodestrutivos suicidas, considerados atentados contra Deus. Para o entrevistado Alfeu:

*“Deus te deu a vida, então você não pode fazer as coisas contra Deus; a vida para nós é uma ligação com Deus, porque sem vida você não tem como falar com Deus.”*

Sobre este assunto, Lewis (2004) salienta que os textos sagrados islâmicos são muito claros em relação à temática do suicídio, reiterando que o mesmo é considerado um grande pecado, punido com a danação eterna. Este autor lembra passagens tiradas das tradições do Profeta, que enfaticamente preconiza que “quem quer que se mate com uma lâmina será atormentado com aquela lâmina nos fogos do inferno; quem quer que se mate de alguma maneira neste mundo será atormentado do mesmo modo no dia da ressurreição” (p.141). Menciona ainda que, segundo a tradição, o Profeta estaria presente quando um homem, ferido mortalmente na guerra santa, se matou a fim de abreviar sua vida. Deus, então, teria dito: “meu servo se antecipou a mim tomando sua alma com suas próprias mãos, portanto, ele não será admitido no paraíso” (p. 141).

Freud (1913/1969), em *Totem e tabu*, afirmava que os espíritos seriam as primeiras criações intelectuais do homem, mostrando a morte como intolerável e inconcebível. A morte para o islâmico assume uma condição de passagem, uma vez que a vida na Terra seria tão somente uma preparação para a vida que começará depois do julgamento final divino. A idéia de um julgamento cria na mente do fiel um senso superegóico de dever. Esse senso de preparação para o que vem depois da morte pode ser percebido na fala dos entrevistados:

*“As pessoas que fizeram boas coisas nessa vida vão para o paraíso, as que não fizeram vão para o inferno.”* (Alfeu)

*“Tudo que a gente faz aqui é para preparar a vida depois da morte. Existem dois lados, o paraíso e o inferno, o paraíso todo mundo deseja, o outro lado [inferno] é o que tu teme e que todo mundo deve temer também.”* (Madu)

Os islâmicos consideram que, a fim de evitar o inferno, torna-se necessário fazer as orações rigorosamente e ajudar o próximo. Freud (1930[1929/1969]) enfatiza que as religiões nunca desprezaram o papel desempenhado na civilização pelo sentimento de culpa. Este sentimento, bem como a severidade do superego, seriam correspondentes à severidade da consciência do indivíduo. O entrevistado Madu, em certo momento, faz um *mea-culpa*, dizendo:

*“Acho que o maior problema que eu tenho como muçulmano é não ter tempo para estudar o Alcorão, de dominar todas as regras que são bem claras (...) pessoalmente quando não faço minhas orações eu fico um pouco inseguro, que leva a um nervosismo...”*

Segundo Freud (1917[1915]/1969), o medo e a necessidade de punição constituiriam uma manifestação pulsional que se tornou masoquista sob a influência de um superego sádico. Uma parte da pulsão destrutiva agindo dentro do ego estabelece um conluio com o superego, aliança responsável pela *“insegurança e nervosismo”* em consequência da ameaça que paira sobre o “pecador” de conhecer o inferno no pós-morte. Para a participante Simone, *“recompensa no Islã só vem na outra vida; no juízo final o seguidor verá se vai ou não ser merecedor da vida no paraíso”*.

Assim, do ponto de vista psicanalítico, pode-se perceber que, nas concepções do Islamismo tradicional, prepondera em relação à morte um forte mecanismo repressivo. Fica evidente o estímulo via crenças e costumes de um incremento dos preceitos superegóticos sobre os impulsos agressivos tanáticos. A culpa, a punição e o entendimento de estar voltando-se contra Deus, traindo-o, dão ao islâmico tradicional argumentos consistentes no sentido de estimular uma aceitação e uma resignação frente a qualquer sofrimento ou impulso destrutivo. Desenvolve-se na mente, assim, um coercitivo desestímulo com a conseqüente condenação da hipótese de buscar no suicídio qualquer “solução” para seus infortúnios. A concepção de morte para os islâmicos tradicionais se enquadra perfeitamente dentro do que Freud (1920/1969) entendia ser o papel dos instintos de autoconservação, uma vez que esses buscariam garantir que o ser vivo seguiria o seu próprio caminho para a morte natural, descartando todas as possibilidades de retorno à existência inorgânica que não fossem aquelas inerentes ao próprio ser. As pulsões de vida responsáveis por esses processos de autoconservação garantem, dessa maneira, que o

indivíduo não abrevie seu caminho para a morte. Destaca-se o valor a uma idéia de morte natural completamente distinta da proposta inserida no ato do suicídio fundamentalista. Para o islâmico tradicional, esta morte natural atende aos desígnios de Deus, sendo o fiel merecedor de uma recompensa, qual seja, o paraíso. Assim, do ponto de vista pulsional, a concepção de morte aceita no Islamismo tradicional traduz uma visão de predomínio da pulsão de vida, a qual, triunfante sobre Tanatos, garantiria o término da existência sem interferências ou antecipações decorrentes de comportamentos autodestrutivos.

Diferentemente das noções de vida e morte para o Islã tradicional, os elementos que contextualizam a visão e o entendimento do suicídio para o fundamentalismo islâmico a partir dos relatos de alguns dos entrevistados evidenciaram um outro olhar para essas temáticas. A partir dessas considerações, estrutura-se a terceira categoria final – *Vivências acerca do islamismo fundamentalista*.

As diferenças conceituais entre fé, religiosidade e fundamentalismo são abordadas por autores que se dedicam a estudar as religiões. Em relação à religiosidade, Libânio (2004) menciona que, etimologicamente, a palavra religião apresenta dois significados – um vem de *re + ligare*: religar, relacionar; e o outro de *re + legere*: reler. O conceito de religiosidade estaria relacionado a uma busca de ligação afetiva, colocando, assim, os ideais de amorosidade e liberdade na base da filosofia religiosa.

Embora religião e fé pertençam a um mesmo universo semântico, possuem suas diferenças. O termo fé faz alusão a outras realidades, anteriores e posteriores à experiência religiosa. Fé é conceituada (Grande Dicionário Larousse da Língua Portuguesa, 1999) como a adesão total do homem a um ideal que o excede; confiança em alguém ou em alguma coisa. Libânio (2004) assinala que uma das etimologias de crer vem do latim *credere*, constituído de *cor + dare*; dar o coração a alguém. Nas antropologias tradicionais, o coração traduz a totalidade da pessoa no gesto afetivo de entrega. Assim, a fé pode ser considerada uma experiência humana fundamental que se faz entre as pessoas e que se prolonga para coisas, mistérios e religiões; crer é condição para existir psiquicamente. Para esse autor, a base psicológica para a fé se construiria a partir das primeiras vivências entre a mãe (que acolhe, cuida e protege) e seu bebê, sendo que experiências de desamparo, abandono ou maus-tratos na primeira infância traumatizam e comprometem a estruturação da fé, abalando a capacidade de amar do indivíduo.

Freud (1927/1969B), em *O futuro de uma ilusão*, relacionou o desamparo humano como fator preponderante na formação das religiões, sendo Deus o representante de um Pai

que teria plenas condições de proteger o homem dos perigos do mundo. O desamparo infantil que habita o universo psíquico do homem pede cuidados e certezas, sendo a busca pela religião uma tentativa de encontrar respostas para as mesmas. Seriam descritos como profundamente religiosos todos aqueles que aceitassem a insignificância e impotência do homem frente à grandeza do universo, embora, afirma Freud (1927/1969), a essência da religiosidade seria não essa aceitação, mas a etapa seguinte que caracteriza a busca de uma solução para esse impasse.

Tomando-se como ponto de partida as colocações de Freud a respeito das conseqüências para o homem da constatação de seu desamparo e frente ao impacto de sua intensidade, o mesmo pode lançar mão do recurso da fé e/ou da religiosidade para lidar com suas angústias existenciais. Porém, o homem pode também encontrar amparo, frente a constatação desse inegável desamparo, em preceitos fundamentalistas. O termo fundamentalismo não é recente e tampouco provém do Islamismo. Surgido entre 1909 e 1915, a expressão foi cunhada para designar uma vertente do protestantismo evangélico conservador norte-americano que propunha uma religião mais rigorosa, dogmática e ortodoxa, voltada para as verdadeiras raízes (Armstrong, 2001; Steinmetz, 2005). Frente aos poderes do modernismo da época, Dreher (2002) lembra que os fundamentalistas lançaram seus *fundamental*, que eram documentos escritos por teólogos conservadores defensores das doutrinas em que predominavam “conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência” (p. 80-81). O mundo contemporâneo passou a conceituar essa “doutrina” através da expressão “fundamentalismo”, fazendo referência, assim, ao radicalismo islâmico fortalecido a partir de 1979, com o retorno do aiatolá Khomeini ao Irã e com a proclamação de uma república islâmica. Esse movimento religioso e também político busca a reislamização do mundo islâmico, objetivando a expansão universal do islã. Seria, no entender de Dreher (2002), uma reação à “modernidade ocidental, levada ao mundo islâmico pelo colonialismo europeu” (p. 85).

Fundamentalismo, em qualquer período histórico, caracteriza um movimento religioso conservador, sendo que Steinmetz (2005) considera o modo de pensar fundamentalista como muito perigoso, porque “enfeitiça as pessoas que procuram respostas bíblicas para os seus problemas de vida” (p. 116). Pode inclusive, segundo este autor, iludi-las, oferecendo respostas “pias, mas ilusórias, ao invés de dizer que os livros sagrados não contêm, necessariamente, uma resposta imediata a cada um destes problemas” (p. 117). O fundamentalismo então, para Steinmetz (2005), ao colocar na vida das pessoas uma falsa certeza, levaria a uma forma de suicídio do pensamento.

O fundamentalismo como movimento fanático tradicionalista e antimodernista não é exclusividade da religião islâmica, como muitas vezes pode parecer frente a interpretações equivocadas de seu significado. O fundamentalismo pode estar presente como vertente radical em todas as principais religiões. O Protestantismo, o Catolicismo e o Judaísmo, de igual modo, abrigam intermitentemente núcleos fundamentalistas, à semelhança do Islamismo. Para o protestantismo fundamentalista, todo tipo de ecumenismo é considerado “obra do diabo”, sendo radicalmente contrário ao feminismo e ao homossexualismo (Asnis & Werlang, 2005; Boff, 2002). Já para os fundamentalistas cristãos, o Livro do Gênesis explicaria as origens da vida em detrimento completo das descobertas da ciência. Acreditam também eles, conforme afirma Weiss-Romarin (1996), que “não pode haver entendimento verdadeiro entre o Judaísmo e o Cristianismo; a Igreja existe como resultado da crucificação de Jesus e sua cruz irá, por essa maneira, separar judeus e cristãos para sempre” (p. 16). Quanto ao fundamentalismo judaico, percebe-se o quanto pregações carregadas de ressentimentos e raivas podem dificultar as tênues iniciativas de paz na conturbada região do Oriente Médio (Armstrong, 2001). Fica claro, assim, que o fundamentalismo islâmico é apenas uma das formas atuais de expressão de uma intolerância religiosa que se manifesta ao longo de toda a história do homem em todas as suas religiões. Amós Oz (2004), um dos mais importantes romancistas israelenses, reforça tal concepção ao afirmar que “o fanatismo está em quase todos os lugares e suas formas mais silenciosas, mais civilizadas estão presentes em nosso entorno e talvez dentro de nós também” (p. 23).

O participante Alfeu reage com surpresa ao fato de ver o conceito de fundamentalismo vinculado ao Islã e expressa: *“Eu diria que fundamentalismo é seguir o Corão. Fundamentalismo, qual a raiz? O fundamento. Qual é o fundamento do Islamismo? O Corão. Eu diria que para nós, o fundamentalismo é seguir o Corão; seguir o Corão é fazer o bem”*. Já o entrevistado Madu assinala que *“isso de fazer... de um fundamentalismo, de fazer as pessoas sofrerem, isso não é Islã!”*. Nesta linha, própria do Islamismo tradicional, a participante Simone afirma que *“fundamentalismo é estar fundamentado nos dizeres do Corão, nos ensinamentos do Corão, diferentemente do conceito fundamentalista ocidental, é uma outra coisa, é um outro conceito”*.

Contudo, nem todos concordam com as constatações expressas pelos três entrevistados acima. Na fala de Nassif encontram-se argumentos que procuram justificar o fundamentalismo enquanto radicalismo religioso: *“quanto ao povo palestino, o que você*

*faria se estivesse passando fome e sem familiares?”*. Nessa linha de raciocínio, também o entrevistado Ivo explicita uma verdadeira aversão às mudanças, cerne do ideal radical fundamentalista:

*“A gente vê muito o islamismo e associa a uma coisa primitiva; porque se você for analisar basicamente porque essa insistência de manter essa vida meio que primitiva, porque essa é uma forma, que a gente ocidental não consegue entender, que para que seu filho, seu neto e todas as demais gerações tenham uma vida harmoniosa é necessário se manter aquilo. Sem grandes mudanças; você pagaria o preço da mudança?”*.

As idéias contrárias aos modelos de comportamento e padrões do mundo ocidental aparecem de forma explícita na seqüência da fala de Ivo:

*“Eles têm essa coisa que o modernismo, a evolução, o progresso tendem a criar coisas que o homem não tinha necessidade e que depois de elas criadas se torna escravos delas. Essa é a vontade de Deus. Agora não vem mexer com meus filhos. Por que essa história da guerra? Não vem aqui querer mudar o conceito dos meus filhos, querer mostrar outro estilo de vida, não vem querer. E é o que o mundo ocidental tenta fazer. Para quê? Para fazer o cara ficar escravo de uma coca-cola, por exemplo. A verdade é essa, os caras tentam te escravizar, assim como hoje a gente tá escravo da Internet, está escravo do telefone. Nós conseguiríamos viver sem isso hoje?”*

O fundamentalismo é, segundo Steinmetz (2005), uma resposta acabada e simplista que vai contra o diálogo, a abertura e a tolerância. Blank (1994), na contramão dos ideais fundamentalistas, entende que os integrantes deste tipo de movimento não possuem a mente aberta para o futuro e, por causa disso, se dirigem ao passado, buscando ali o fundamento para uma ordem eterna, imutável. Para Demant (2004), não há, na verdade, diálogo possível com uma ideologia que recusa o pluralismo e abraça a violência para realizar seu objetivo. Oz (2004), por sua vez, assinala que o fundamentalismo está relacionado a uma atmosfera de desespero profundo. O fundamentalista é intolerante, e, por trás disso, se esconde o medo que o coloca nas cavernas fechadas em si mesmas. Repleto de ódios, ressentimentos e nenhuma empatia com suas futuras vítimas, o radicalismo de suas ações, associado ao completo engessamento de sua capacidade de pensar de forma reflexiva, costuma trazer conseqüências catastróficas em termos de mortes e danos materiais (Asnis, Werlang & Sá, 2006). Por outro lado, Twemlow (2005) demonstra que os perpetradores dos atentados se consideram vítimas de humilhação pelo inimigo com o qual mantém total incompatibilidade política, religiosa ou ideológica. Hacker e Rascovsky (2002), por sua vez, mostram o quanto a persistência das crenças repudiam o conhecimento e impõem certezas.

Oz (2004) entende que a essência do fundamentalista reside no desejo de forçar as pessoas a mudarem. Então, a partir das idéias desse autor, é possível considerar que, na visão de um sujeito plenamente identificado com as crenças fundamentalistas, a paz só vai prevalecer no mundo quando todos se converterem não ao Islã, mas à vertente radical, feroz e rígida do Islamismo fundamentalista. Expressando uma crítica direta à pessoa de Osama Bin Laden, tido como fiel representante dessa vertente islâmica, o participante Madu considera que *“Bin Laden não é muçulmano, não legítimo porque o islâmico não mataria nem quem o agride. Aquele atentado de 11 de setembro deu uma imagem negativa para a religião”*.

Referindo-se à associação feita entre violência e Islamismo, o entrevistado Alfeu assinala que *“a violência não é uma prática que está dentro do Corão, mas infelizmente hoje têm pessoas que deturpam a idéia do Islamismo”*. Nesse momento, cabe ressaltar a questão do preconceito que permeia, nos dias de hoje, toda a relação do Ocidente com o Islamismo. Asnis (2001) lembra, em viagem realizada ao Irã, que as imagens deste país e do Islamismo no Ocidente aparecem sempre vinculadas a fanatismo, bombas e violência. O iraniano comum que sai dignamente para estudar ou trabalhar, levando seu pequeno tapete persa para as rezas do dia, em tudo destoa das imagens de violência e terror da minoria fundamentalista. Nessa linha, o entrevistado Alfeu afirma que: *“hoje somos 1 bilhão e 500 milhões de muçulmanos; em torno de 15% teriam essa idéia de homem-bomba, uma minoria”*.

Segundo o Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa (1999), preconceito pode ser definido como *“uma opinião adotada sem exame, somente imposta pelo meio, pela educação; um julgamento relativo a alguém ou algo, formado de antemão”* (p. 734). Já em Ferreira (1986), encontra-se uma correlação entre preconceito e intolerância, ódio irracional ou aversão a outras raças, credos e religiões. Jaspers (1987) considera que, sempre ao se compreender alguma coisa já se tem previamente o princípio que possibilita e constitui essa compreensão; toma-se consciência na verdade do que inconscientemente já se tinha pensado como evidente. O preconceito, desta forma, gera uma inclinação para dogmatizar pontos de vista, métodos e categorias particulares.

Alfeu lembra: *“Quando eu cheguei aqui no Brasil e dizia que era muçulmano as pessoas fugiam. A minha esposa, quando se converteu ao Islamismo, a primeira coisa que perguntaram foi ‘tu tem um kit bomba?’ Então tem essa idéia de que todo muçulmano é terrorista. Antes de 11 de setembro, tinha a guerra entre protestantes e católicos da*

*Irlanda, mas nunca falaram em terrorismo religioso*". Simone, por sua vez, reforça a idéia de que "é um preconceito dizer que todos os muçulmanos estão predispostos a morrer; o que mais se fala é a questão do suicida, desses homens-bomba". No entanto, a entrevistada entende que "a gente não pode negar, em contrapartida, que essa prática não está ligada à religião porque está".

A inegável relação entre fundamentalismo e os homens-bomba nomeada pela entrevistada Simone evidencia a expressão maior da vertente islâmica fundamentalista, inaugurando a quarta categoria final – ***O suicídio fundamentalista***.

Freud (1915/1969a), no trabalho *As pulsões e suas vicissitudes*, enumerou as características básicas da pulsão: a fonte, processo somático localizado numa parte do corpo ou órgão; a pressão, motor da atividade psíquica e a própria essência da pulsão; o alvo e o objeto da pulsão, meio de ela atingir seu alvo, qual seja, através da eliminação da excitação, da descarga pulsional. Já em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930[1929]/1974) defendeu o ponto de vista de que a inclinação para a agressão seria fruto de uma disposição pulsional original e auto-subsistente, considerando-a o maior impedimento à civilização e afirmando que "o problema que temos pela frente é saber como livrar-se do maior estorvo à civilização, isto é, a inclinação constitutiva dos seres humanos para a agressividade mútua" (p. 167). Neste estudo, Freud trabalha com a premissa de que "as naturais pulsões agressivas do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um se opõem a esse programa da civilização", acrescentando que "a pulsão agressiva é o derivado e o principal representante da pulsão de morte que lado a lado com Eros divide o domínio do mundo" (p. 145).

A partir da descoberta da existência de uma compulsão à repetição no funcionamento mental do ser humano, Freud passou a lançar bases para o que chamou de pulsão de morte. De origem inconsciente e, portanto, difícil de controlar, a compulsão à repetição leva o sujeito a se colocar repetitivamente em situações dolorosas, réplicas de experiências antigas. Roudinesco e Plon (1998) assinalam que Freud reconheceu um caráter "demoníaco" nessa compulsão à repetição, relacionando-a com as tendências agressivas e destrutivas, próprias da natureza do ser humano. Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937/1969) passa a afirmar estar cômico, dentro da teoria dualista, da presença da pulsão de morte "reivindicando a ela iguais direitos como sócia de Eros" (p. 261). Garcia-Roza (2003), com base no modelo pulsional freudiano, propõe uma interessante correlação entre a dominância intrapsíquica de energia livre, estados de pura



dispersão, ausência de ordem e inexistência de ligações com a pulsão de morte. A pulsão de morte se caracteriza, assim, por ser a pulsão de desunião, responsável pela disjunção. Já em 1920, no trabalho *Além do princípio do prazer*, Freud reconhece o mecanismo de operação da pulsão de morte em movimentos de fusão e des fusão com a pulsão de vida dentro de uma concepção dualística. Neste trabalho, fica claro o desejo contínuo da pulsão em busca de satisfação. Formações reativas, repressões e sublimações são mecanismos utilizados pelo ego na tentativa desesperada de conter ou atenuar a tensão persistente da pulsão em busca da livre expressão.

Hanns (1999) assinala que Théo Pfrimmer, em seu livro *Freud leitor da Bíblia*, levanta a hipótese de que a teoria das pulsões tenha sido influenciada pelos textos rabínicos. Segundo a interpretação rabínica, o homem possui em seu interior tanto o que os livros sagrados chamam de pulsões naturais (de auto conservação e de procriação), como também as pulsões más, sendo essas últimas a mais antigas. As pulsões más deveriam, pela sua força, persistência e caráter de renovação, ser combatidas a cada dia. Hanns (1999) lembra que os textos sagrados podem ter influenciado, já na infância, o inconsciente freudiano, uma vez que as pulsões de destruição igualmente são mais antigas que as pulsões de vida, e sua característica essencial de compulsão à repetição guarda paralelo com o caráter de renovação das pulsões más, conforme descrito na interpretação rabínica.

A relação entre o circuito pulsional freudiano e a religião passa a ser revisada e atualizada no presente estudo, ganhando uma roupagem de contemporaneidade, por meio da proposição de uma leitura da relação existente entre o fenômeno do suicídio e as diferentes vertentes da religião islâmica.

Assim, a vertente religiosa fundamentalista, quando analisada no âmbito das pulsões freudianas, funciona em oposição ao Islamismo tradicional. Nesse último, em relação ao suicídio, como já visto, ocorre uma forte pressão coercitiva de contenção pulsional, não só pela condenação do ato auto-infligido fatal em si, mas também pela punição aplicada a familiares através da desonra e marginalização. Os impulsos suicidas parecem ser, então, reprimidos na exata proporção de sua força e necessidade de expressão. No fundamentalismo islâmico, ao contrário, a vertente religiosa contribui, sobremaneira, para promover e estimular a livre expressão pulsional tanática.

Pode-se preconizar que a anulação da capacidade de reflexão, o completo engessamento das capacidades mentais de compaixão e a paralisação do processo secundário transformam o homem-bomba em um autômato a serviço de suas lideranças.

Fica obliterada, desta forma, a via de expressão pulsional a partir das representações e afetos. Sendo assim, a pulsão tanática somente encontra descarga a partir do somático, culminando com a literal explosão do corpo. Cabe ressaltar que quem poderia conter este catastrófico processo de morte seriam as forças mitigadoras provenientes das pulsões de vida, que, no entanto, parecem não dar conta do pulsional tanático. Por que não há essa neutralização? A resposta pode ser encontrada, em parte, no sentido que é atribuído ao ato suicida não só por seus perpetradores, mas também pelos familiares de quem o comete. Esse ato passa a ser nomeado e significado como um ato de amor, sendo o ódio e a destrutividade que o motivam considerados como expressões “dessa amorosidade”. O entrevistado Ivo manifesta-se acerca das motivações dos homens-bomba: *“por amor, isso é amor. Amor à terra e dos que tão na terra e dos que vão ficar na terra, entendeu”*.

Stern (2004) destaca o orgulho referido por pais cujos filhos morreram em decorrência dessa modalidade de ato suicida. Nos jornais palestinos, as mortes dos homens-bomba assumem a forma de anúncio de casamento quando, com imenso orgulho, anuncia-se que o suicida se casou no paraíso com uma das virgens prometidas.

Atitudes tais como orgulhar os pais e casar não constituem expressões provenientes das pulsões de vida? Os homens-bomba, em princípio, buscam com a explosão de seu corpo realizar esses dois objetivos. Tem-se, então, a expressão pulsional tanática liberada em sua plenitude, travestida de pulsão de vida desta realidade paralela de busca do paraíso e exercendo seu poderio com maior intensidade, sem sofrer neutralizações, burlando os mecanismos coercitivos superegóicos intrapsíquicos contra o suicídio. Tanatos não é mitigado por Eros, provavelmente por não ser reconhecido como tal.

Convém lembrar que as pulsões, diferentemente dos instintos na conceituação freudiana, são flexíveis, sendo exatamente a plasticidade que as caracteriza responsável pelas diferentes formas de expressão (coerção ou livre expressão) que se manifestam na dependência do contexto ambiental. As pulsões são, assim, influenciadas diretamente pelo meio externo, no sentido de sua atenuação ou potencialização. Este estudo propõe que dois relevantes fatores externos favorecem a livre expressão tanática. O primeiro é o contexto externo adverso, considerando-se o ponto de vista sócioeconômico, e o segundo é caracterizado pelo entendimento cultural acerca do significado altruísta e heróico do suicídio fundamentalista. Quanto ao contexto externo, o entrevistado Ivo afirma:

*“E o país árabe que eu tive o contato é a Palestina, e a Palestina, o povo palestino não é um povo que pode falar como qualquer outro porque é um povo que está sob guerra, sob pressão, então o comportamento dele tu não*

*pode generalizar ou pega um povo reprimido e diz assim oh, o comportamento dos africanos, vamos supor, foi daquele que estavam no 'apartheid', aquilo não era eles. Eu com certeza penso que esse tipo de vida já seria diferente no Marrocos, o Islamismo do Marrocos age de outra forma".*

Geertz (2004) estudou comparativamente o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia, chegando a conclusões interessantes. Para ele, o fervor ideológico aparece quando há uma experiência de dominação, guerra ou contestação. O Islamismo sai das mesquitas, e os homens que circunstancialmente eram muçulmanos agora passam a sê-lo cada vez mais por uma questão política; tornam-se muçulmanos de oposição. O perseguidor externo ameaça a identidade do islâmico, que se volta com força para um fundamentalismo agressivo, dogmático, com uma ortodoxia própria dos que se vêem sob a angústia de desintegração, como se observou também na revolta dos aiatolás contra o regime do xá no Irã. Já o Islamismo indonésio se mostrou adaptativo, absorvente, pragmático e gradual; nesse país, o Islamismo foi o dominador, tendo o pacifismo hinduísta dos dominados contribuído, sobremaneira, para essa aparente harmonia religiosa.

A teoria que tenta justificar o radicalismo islâmico como fruto de uma reação contra a ocidentalização, no entanto, sofre contestações. Por que esse tipo de reação tão intensamente destrutiva dos homens-bomba? Buruma e Margalit (2006) lembram que também o Japão e a China, para ficar nos países orientais, sofreram *ocidentoxicação* e nem por isso reagiram com extrema violência na tentativa de manter suas tradições e raízes preservadas. Não há dúvida, porém, que um ambiente de guerra, desemprego, desesperança, pobreza financeira e humilhação criam um 'caldo de cultura' propício para o radicalismo religioso. A fala do entrevistado Ivo ilustra o descrito:

*"Porque eu acho que como filho de muçulmano vivendo aqui no Brasil, muitos filhos de muçulmanos naquela situação de guerra, Irã-Iraque, sofrem muito e às vezes acham que tão sofrendo por culpa da religião e não é culpa da religião e sim da pressão que tão vivendo de estarem sendo massacrados, humilhados e presos".*

Stern (2004) demonstra que os próprios líderes do Hamas reconhecem que pobreza e desesperança aumentam o apoio para sua causa. Ao entrevistar o xeique Younis-al-Astal, um dos líderes do Hamas, a autora obteve do mesmo a seguinte afirmativa: "dificuldades sempre trazem pessoas para Deus; é como doença, quando você fica rico, pensa só em coisas materiais, isso mata sua alma. O Islã nos diferencia porque prepara as pessoas para morrerem por Alá" (p. 34). Com base nisso, Stern (2004) aponta que desesperança, privação, inveja e humilhação fazem com que a morte e o paraíso pareçam mais atraentes.

Freud (1927/1969b), em *O futuro de uma ilusão*, descreveu a necessidade que muitos seres humanos têm de filiarem-se a uma religião para lidar com sentimentos de desamparo, buscando com ansiedade a proteção de um pai (Alá, Jesus, Moisés...). Pode-se, portanto, entender que se esse desamparo for tanto afetivo como financeiro, estarão criadas as condições básicas para que um adolescente entre na trilha que o levará a ser um futuro homem-bomba. Para o entrevistado Nassif: *“a maioria não tem família ou perdeu familiares; para amarrar um colete de bombas e se matar não é problema...”*. Para Kancyper (1994), o ressentimento intenso é uma das principais manifestações da pulsão de morte. O sujeito ressentido permanece amarrado a um passado, cujas contas ainda não saldou; contabilizando injustiças, vive ofendido, isento de responsabilidades e, portanto, dono de plenos direitos de punir e atormentar. Nessa mesma direção, Townsend (2007) reforça a importância do que denominou de estrutura vingativa da mente na gênese do futuro homem-bomba. Voltemos ao entrevistado Nassif: *“se tu perdeu alguém morto na guerra, então, tu não esquece jamais, o coração fica ferido, não esquece jamais! De lado a lado são muitos ressentimentos”*.

A escolha de um homem-bomba, segundo Stern (2004), é realizada mediante elaborada avaliação do perfil do candidato. O mesmo deve ter como pré-requisitos: ser emocionalmente influenciável, de família economicamente desfavorecida, desempregado, sem vida de relação com namoradas e com assiduidade intensa nas rezas, inclusive na primeira delas, às quatro horas da manhã. O entrevistado Alfeu acredita que *“o ignorante é o maior perigo. Então pegam pessoas pobres materialmente, ignorantes e colocam uma idéia ou fazem uma lavagem cerebral”*. Neste sentido, Stern (2004) refere que as conversas de sedução para a causa começam com a demonstração dos “benefícios” que o ato suicida trará para o candidato e sua família. Hassan (2001) desenvolveu um trabalho num campo de Gaza, entrevistando homens com idades entre 18 e 38 anos selecionados para ataques suicidas, estes claramente expressavam a honra sentida por terem sido escolhidos para esse tipo de causa e também por poderem ir direto para o Paraíso. Um deles expressou: *“Alá prometeu isso, pressionando o detonador poderemos imediatamente abrir as portas do paraíso; é o caminho mais curto para o céu”*. Segundo Reinares (2004), foi prometido para o futuro homem-bomba que este não sentirá dor enquanto executa a ação, sendo-lhe assegurado um lugar de honra no paraíso celestial. Esse lugar é descrito literalmente e entendido dogmaticamente como banhado por rios de leite e vinho, abundante em lagos de mel, onde o mártir terá direito a setenta e duas virgens, verá o rosto

de Alá e poderá se reunir com várias dezenas de seus familiares prediletos. Stern (2004) relata que um jovem de dezesseis anos, candidato a atentados, afirmara: “minha vida é pobre se comparada com as de europeus e americanos, mas eu tenho algo me esperando que torna meus sofrimentos compensadores. A maioria dos rapazes não param de pensar nas virgens” (p. 49). As promessas referem-se também ao pênis do crente que, no paraíso, estará eternamente ereto. Em relação ao paraíso e às virgens, o entrevistado Ivo afirma:

*“Na cabeça daquela pessoa que mora naquela região, que está lá afastado, isolado, louco para ter uma companheira, na maior carência, porque se fosse um cara que chegasse de Porto Alegre ou de qualquer outro lugar, de repente não seriam 70 virgens, seria um carro Porsche, tá entendendo? É como se você fosse chegar pra uma criança de 10 anos e dissesse: olha tem uma coisa maravilhosa lá em tal lugar; mas maravilhosa como? Diz aí o que tu dirias pra uma criança de 10 anos. Pronto. Ah quer dizer que quando eu morrer vou pra Disney, a sensação que eu vou ter lá em cima é como se eu tivesse na Disney. Ela acredita nessa sensação. Nesse presente divino.”*

Gómez (2003) demonstra que uma verdadeira “lavagem cerebral” é realizada com o candidato, expondo-o exaustivamente apenas a informações e crenças que dêem sustentação ao ato “em gestação”. O autor trabalha com a hipótese da criação do que denominou de realidade paralela, a qual tem como objetivo tornar o escolhido capaz de qualquer sacrifício. Quando este se encontra a mercê de seus líderes passa a aguardar, ansiosamente, a passagem para o paraíso. Para a entrevistada Simone:

*“Se esse jovem não tem esperança é fácil ser cooptado; uma parte daquelas pessoas que vivem dentro desse universo acham que realmente essa é a saída... Já os líderes, eles sabem muito bem o que eles estão fazendo, não vou dizer que eles não tenham fé, mas que eles manipulam os textos sagrados deliberadamente para cooptar esses jovens..., porque eles não colocam o próprio filho?”*

O processo de doutrinação exercido pelos líderes dos grupos que elaboram os ataques suicidas sobre a mente suscetível do candidato a homem-bomba, fundindo a identidade pessoal desse com a coletiva, seria, para Townsend (2007), o ponto crucial para entender o que no Ocidente é conhecido como terrorismo suicida. É intrigante para olhos ocidentais o relato de que vários pais se sintam orgulhosos do suicídio de seus filhos. É possível entender o suicídio fundamentalista como um ato de altruísmo? O entrevistado Ivo entende que sim:

*“Mas aí nesse caso é uma coisa de defesa, porque ele não está se suicidando, ele está lutando e ele sabe que o preço da luta dele é entregar o seu corpo, entregar a sua vida. Não tem outra arma para lutar a não ser aquela... Não é um suicídio, não é uma vida posta fora por, ah, eu estou*

*deprimido, estou com medo, vou matar a minha vida. Isso é uma opinião minha... O patriotismo como uma questão de sobrevivência, não do seu, porque ele vai morrer ali mesmo, mas dos que vão ficar. Uma garantia de boa sobrevivência para os que vão ficar.”*

Já para a participante Simone:

*“Chegou no homem-bomba uma má interpretação da religião. Então eu realmente acredito que ele vai em nome de Deus explodir os infiéis.”*

Para indivíduos fiéis aos preceitos do fundamentalismo, os atentados não seriam terroristas ou suicidas, mas, sim, atos de martírio; acreditam que, embora Deus puna o suicídio, premia o martírio (Stern, 2004). Já o Islamismo tradicional, ao contrário de considerar o suicídio fundamentalista como um ato altruísta ou de amor, tem enfatizado a importância de banir este procedimento como algo passível de aceitação. Baseia-se para isso numa intrigante e surpreendente constatação: o de que a maioria das vítimas da violência fundamentalista é, na verdade, constituída de outros muçulmanos (Demant, 2004). Buruma e Margalit (2006) reforçam o exposto, lembrando que foi derramado muito mais sangue muçulmano nas nações árabes do que em todas as guerras entre israelenses e palestinos.

Towsend (2007) igualmente questiona o suposto caráter altruísta dos homens-bomba. Como um ataque suicida pode ser considerado uma forma de martírio em benefício e honra do povo islâmico quando este ato acarreta a morte de vários civis inocentes? Segundo este autor, para os islâmicos fundamentalistas, esse ato sequer seria suicida, mas sim uma *istishad*, um auto-sacrifício a serviço de Alá; para o mundo ocidental, mais do que um suicídio, a ação letal dos homens-bomba seria um ato homicida. A entrevistada Simone considera o suicídio fundamentalista *“uma doença, não uma doença assim da mãe, é uma doença da sociedade, é um distúrbio social porque não é só a mãe que acredita, os outros irmãos acreditam, eu acho que é uma doença coletiva, a sociedade ali está doente”*. O participante Alfeu vai mais longe: *“os homens-bomba?, isso nada tem a ver com religião, isso é política; eu diria que os homens-bomba são os primeiros inimigos do Islamismo, essa é minha opinião”*.

O que faz com que a mente de um indivíduo se torne suscetível a aceitar uma missão na qual pagará com a vida? Freud (1921/1969), estudando a psicologia dos grupos, já assinalava um fenômeno que claramente parece ocorrer na dinâmica da relação do homem-bomba com seu líder. Este parece exercer o que Freud (1921/1969) denominou, em seu trabalho *Psicologia de grupo e análise do ego*, um efeito de ordem hipnótica, fazendo com que o futuro suicida obedeça-o cegamente. Quanto aos familiares, esses

receberão uma doação em dinheiro (cerca de cinco mil dólares), suprimentos alimentícios, sendo que o nome de sua família será homenageado e ganhará muita importância. O homem-bomba e sua família passarão a ser considerados *shaheed*, em árabe, mártir ou herói (Stern, 2004).

Para Erdely (2001), os atos letais (auto e heterodestrutivos) praticados pelos homens-bomba, vistos de fora, são percebidos como atos de violência destrutiva irracional contra a sociedade. Mas, analisados de outro ângulo, têm uma coerência interna que fica oculta aos olhos de quem não entende a ideologia sectária que o motivou. Os fundamentalistas segundo este autor, que se suicidaram no dia 11 de setembro, ou no 11 de março e em tantas outras datas acreditavam que, no mesmo dia dos fatos, estariam no Paraíso e todos os seus pecados seriam perdoados graças a sua colaboração com a *Jihad* ou guerra contra os infiéis. A ação destes homens-bomba implica, então, não só um ato terrorista ou uma expressão de ressentimento contra a política de uma determinada nação. É, para este autor, antes de qualquer coisa, um rito religioso institucionalizado por uma determinada seita, como uma forma de ir para o Céu sem ter que esperar a ressurreição, de acordo com uma interpretação errada do Islã. Estes fundamentalistas acreditavam e agiram com base nessa crença. Mas antes, sem dúvida, houve alguém que os doutrinou e que deu a ordem para agir. Há então uma obediência incondicional e acrítica que deixa essas pessoas em posição de completa vulnerabilidade. Obedecer o que seja (piamente) é obedecer independentemente do código de ética do indivíduo, das normas da sociedade que o rodeia ou da religião que manifesta professar. Sem dúvida, cabe enfatizar o perigo que corre uma comunidade que chega nessa condição de submissão.

Asnis, Werlang e Sá (2006), por sua vez, entendem que a realidade psicológica do suicida fundamentalista, candidato a homem-bomba se caracteriza pelo(a):

1. *apagamento da identidade individual* em nome de uma identidade de grupo;
2. *pensamento onipotente* a partir do “recebimento da autorização de Deus” para o desfecho de atos terroristas;
3. *afeto danificado*, demonstrado pela perda completa da capacidade de empatia, bem como pela manifestação do ódio “como expressão de amorosidade”;
4. ruptura da comunicação, culminando com a *impossibilidade do diálogo*;
5. criação de um *estado de ordem hipnótica*, transformando a mente do candidato a homem-bomba em um autômato na mão de seus líderes, com a promessa de alcançar o paraíso.

Nesta última categoria do trabalho, procurou-se abordar as características de um suicídio fundamentalista desde o ponto de vista dos entrevistados que referem uma identificação com idéias islâmicas fundamentalistas, assim como foi contemplada também as intervenções dos entrevistados que fazem um contraponto frente a esses ideais. Entende-se que a complexidade desse ato letal implica um olhar para outros fatores que estão além das motivações pessoais que levam um sujeito a praticar suicídio. Percebe-se uma importante conotação de heroísmo atribuída a essa modalidade de suicídio, o que dificulta também uma postura de questionamento frente à constatação de suas dramáticas conseqüências sociais. Por fim, é importante ressaltar os trabalhos de Buruma e Margalit (2006), que conferem historicidade ao suicídio fundamentalista, lembrando que o mesmo não é uma tradição islâmica estabelecida, sendo a guerra santa somente justificada em casos extremos de defesa do estado islâmico. Para os sunitas, a glorificação da morte por si mesma não fazia parte de suas tradições. Os autores enfatizam que o fenômeno dos homens-bomba com a promessa de alcançar o paraíso, assassinando civis desarmados, é uma invenção moderna que horrorizaria os islâmicos do passado, sejam eles sunitas ou xiitas, assim como a muitos do presente. Não é demais reiterar que o Islã não é um culto á morte.

### **Considerações finais da Seção Empírica I**

Abordar o fenômeno do suicídio implica deparar-se com a multiplicidade de fatores que evidenciam a inegável dimensão da complexidade que o constitui. Pensar a respeito de uma situação na qual o sujeito busca a própria morte significa contemplar a dramaticidade intrínseca à busca pela antecipação do final da vida como um ato desejado e provocado pelo sujeito. Quando o suicídio contempla, ainda, a morte de outras pessoas, como é o caso do suicídio fundamentalista, a complexidade atinge contornos mais impactantes. Assim, pode-se afirmar que a busca por compreender o suicídio do chamado homem-bomba assume uma complexidade proporcional ao amplo número de vertentes que tentam explicá-lo (religiosas, psicológicas, culturais, sócioeconômicas, políticas, etc.). Um olhar psicanalítico acerca desse fenômeno permite ressaltar a atualidade dos textos freudianos no sentido de alertar para a importância de não subestimar a imensa capacidade destrutiva do ser humano.

As entrevistas realizadas neste estudo, em conjunto com os construtos freudianos e aportes teóricos acerca do Islamismo, permitem concluir que a religião islâmica,



dependendo do modo como é utilizada, pode exercer um papel valioso como fator coercitivo em relação às pulsões de morte, conforme observado no Islamismo tradicional, ou, ao contrário, estimular a livre expressão das mesmas, independente de suas conseqüências catastróficas, como observado no Islamismo fundamentalista.

Desta forma, esse trabalho põe em evidência o fato de que uma religião, na dependência de como é praticada, pode exercer um papel extremamente importante tanto no sentido de evitar quanto no de fomentar a destrutividade do ser humano.

Evidencia-se também no desenvolvimento desse trabalho a importância do contexto externo no que diz respeito ao exercício pulsional. Reafirma-se, dessa forma, a constatação freudiana sobre ser variável e não predeterminado o objeto por meio do qual a pulsão é satisfeita. Assim, a forte influência do meio sobre as pulsões reassegura o poder de interferência, assim como a responsabilidade de pessoas que se oferecem como modelos identificatórios (pais, professores e religiosos) no decorrer do processo de estruturação da personalidade. Será no interjogo entre fatores intra e intersubjetivos que o indivíduo construirá e estabelecerá recursos para lidar não apenas com suas demandas pulsionais regidas por Eros, mas também dar-se-ão as possibilidades de direcionar e canalizar a força de suas pulsões destrutivas de forma sublimatória. Do ponto de vista psicanalítico freudiano, evidencia-se, assim, a importância do meio, da educação, da cultura e da religião no sentido de propiciar às pulsões de vida condições favoráveis para mitigar as pulsões de morte.

O trabalho igualmente procurou ressaltar a noção de que o fundamentalismo não é propriedade das religiões ou mesmo uma característica inerente ao Islamismo, sendo na verdade uma importante faceta da natureza pulsional tanática humana. Outra das mais importantes expressões da pulsão de morte – o preconceito –, foi objeto de exame por meio das falas dos entrevistados, as quais, em seu conjunto, explicitam e denunciam o modo discriminatório como são encarados os islâmicos por parcelas da sociedade e que resulta em inúmeras situações de injustiça e humilhação impostas, nos tempos atuais, aos indivíduos que professam de forma pacífica esta religião.

O comportamento suicida, expressão máxima da pulsão de morte, é definido, conforme conceituação de Werlang e Botega (2004), “como todo ato pelo qual um indivíduo causa lesão a si mesmo, qualquer que seja o grau de intenção letal e de conhecimento do verdadeiro motivo desse ato” (p. 17). Do ponto de vista ocidental, o suicídio fundamentalista revela o potencial máximo de destrutividade do ser humano na

medida em que o homem-bomba, ao se auto-explodir, leva à morte um sem número de vítimas, via de regra, civis. Tem-se aí uma fotografia nítida do circuito pulsional tanático descrito por Freud. Já sob o ângulo de visão de um fundamentalista, trata-se, como vimos, não de um suicídio, mas, sim, de um ato de martírio, motivo de júbilo e orgulho. Lembrando o entrevistado Ivo, *“é uma coisa de defesa, porque ele não está se suicidando, ele está lutando e ele sabe que o preço da luta dele é entregar seu corpo, entregar a sua vida”*.

Se o inevitável olhar ocidental sustenta uma leitura dessa situação pelo viés da compreensão de um comportamento suicida, esgotam-se aqui as semelhanças com as clássicas formas de atentados contra a própria vida comumente observadas na prática psiquiátrica. Diferentemente do depressivo melancólico que tira sua vida, não parece haver no suicida fundamentalista sentimentos de autopunição, desânimo, baixa auto-estima, auto-recriminação, culpa e desesperança, ao contrário, no entender de Towsend (2007) os fundamentalistas se dirigem à morte com esperança de recompensas, convictos e orgulhosos de sua ação. Como revelou a fala de Ivo, *“não é um suicídio, não é uma vida posta fora por, ah!, eu estou deprimido, estou com medo, vou matar a minha vida...”*. Desta forma, pouco valor pode-se obter via entendimento psicanalítico deste intrigante fenômeno ao lançar-se mão da dinâmica que caracteriza um ato suicida melancólico no qual os ataques mortais são destinados a objetos internos.

Uma diferença marcante entre as duas formas de suicídio, porém, pode dar alguma luz ao difícil entendimento do ato letal no contexto fundamentalista. Este último costuma ser decidido por líderes de organizações políticas, ou seja, o homem-bomba é convocado para morrer, diferentemente do melancólico, que decide, de forma sofrida e via de regra isolada, tirar a sua própria vida. Lembrando a entrevistada Simone, *“já os líderes, eles sabem muito bem o que eles estão fazendo, não vou dizer que eles não tenham fé, mas que eles manipulam os textos sagrados deliberadamente para cooptar esses jovens..., por que eles não colocam o próprio filho?”*.

O efeito de ordem hipnótica descrito por Freud (1921/1969) parece atualizar-se na relação dos líderes com os convocados para se tornarem homens-bomba. Mas o que se passa na mente desses indivíduos que orgulhosamente se candidatam ao “nobre posto”? Questões financeiras são aventadas em função dos benefícios recebidos pelos familiares dos escolhidos. Boa parte dos candidatos provém de campos de refugiados (Stern, 2004). Politicamente, a situação de conflito entre Israel e Palestina não justifica o grande número

de atentados. Muçulmanos atentam contra seus próprios semelhantes em ações no Iraque, Egito e Marrocos, para ficar em alguns países. Lembrando o trabalho de Demant (2004), são os próprios islâmicos as principais vítimas dos ataques dos homens-bomba. É inegável, no entanto, que carências materiais, turbulências sociais e desavenças políticas, se não justificam na plenitude a arquitetura dos homens-bomba, sem dúvida criam um caldo de cultura favorável ao recrudescimento dos mesmos. No entanto, como afirma Demant (2004), ninguém nasce fundamentalista. Oz (2002) ressalta que “tudo começa na família; o fanatismo, creio eu, começa em casa” (p. 31).

Mas seria o suicídio fundamentalista um ato de altruísmo? Para o entrevistado Ivo não há dúvida; trata-se de uma questão de patriotismo, “*o patriotismo como uma questão de sobrevivência para os que vão ficar. Uma garantia de sobrevivência para os que vão ficar. Por amor, isso é amor, amor à terra e dos que estão na terra e dos que vão ficar na terra, entendeu*”. Observa-se, porém, que o entendimento etimológico de altruísmo passa pelo sentimento de amor desinteressado ao próximo, desprendimento, bondade, caridade independentemente de qualquer mandamento religioso. Concorde-se com a posição de Townsend (2007), quando afirma que os clássicos suicídios altruístas, à exceção dos pilotos camicases, não envolvem a morte de outros, destacando que, no caso das mortes provocadas pelos “islamikases” – expressão cunhada por Israeli (1997) –, são eminentemente de inocentes civis de todas as faixas etárias. Assim sendo, aos olhos ocidentais, em concordância com os representantes do Islã tradicional e em oposição aos fundamentalistas, o suicídio dos homens-bomba não poderia ser chamado de altruísta nem considerado uma colaboração com a *Jihad*. Para Reinares (2004), a saída encontrada pelos fundamentalistas para persuadir a comunidade islâmica é definir os homens-bomba como mártires que agem contra os infiéis ou renegados, tentando assim, descaracterizá-los como suicidas e criminais. Como o martírio é altamente valorizado no seio da cultura religiosa islâmica fundamentalista, a ação dos homens-bomba, destaca o autor, passa a ser exaltada como modelo a ser seguido por outros jovens fanáticos, que mascaram seus sentimentos de ódio e de desesperança convertendo-se em mártires reverenciados.

Um olhar atento acerca da relação entre suicídio e Islamismo, considerando-se a fala dos entrevistados, a teoria freudiana e as contribuições de estudiosos acerca do Islã, permite constatar que o Islamismo tradicional exerce uma atitude coercitiva sobre o potencial suicida. Demonstra-se, dessa forma, o quanto uma religião pode, efetivamente, contribuir para que as pulsões de vida sejam vitoriosas no jogo de força com as pulsões de

morte. Já no Islamismo fundamentalista, observa-se o que para Chemama (1995) poderia ser “a vitória da pulsão de morte, o triunfo do ódio e do sadismo...” (p. 10). Cria-se o que Kushner, citado por Townsend (2007), chamou de *estado de espírito vingativo da mente*, o qual se expressará através da explosão literal do homem-bomba. No Islamismo fundamentalista, é intrigante a observação de não ser constatada qualquer neutralização do pulsional tanático pelas pulsões de vida. Por que isto não ocorre? É possível supor, com base nas entrevistas realizadas neste estudo, que a leitura fundamentalista dos fatos trabalha com uma concepção altruísta de morte, ou seja, o suicídio é visto como um ato de honraria ao homem-bomba, seus familiares e à sociedade na qual os mesmos estão inseridos. Nesse contexto, o exercício de liberação da pulsão de morte em sua cota máxima de letalidade leva um indivíduo a orgulhar seus pais ao praticar “*atos de amor à terra e dos que tão na terra*” (Ivo); ódio e destrutividade são traduzidos como expressão de amorosidade. À primeira vista, este ato parece dar conta de um exercício pulsional ligado a Eros. Entende-se, porém, com base no estudo realizado, tratar-se, na verdade, das pulsões de morte burlando as verdadeiras pulsões de vida, como se essas últimas não identificassem as pulsões tanáticas como tal, deixando, portanto, de neutralizá-las. Tanatos, travestido de “pulsão de vida”, prepara, como toda pulsão de vida, o indivíduo para viver; só que desta feita “no paraíso”, tendo com seu ato extinguido a sua vida e de tantos outros. Quando o ódio se reveste de “amorosidade”, quando a morte é buscada como “forma de vida”, quando pais preparam seus filhos para morrer e matar, quando se chega ao “paraíso” após se explodir com bombas, não mais se trata de considerar uma visão ocidental ou islâmica do acontecido, mas, sim, de perceber a gravidade de uma ação decorrente de uma mente humana profundamente perturbada. Trata-se da constatação do ato mais evidente da destrutividade humana, daquele que nega a possibilidade de promoção de cooperação e proximidade entre os homens, que detona com seus coletes de bomba as pulsões de autoconservação. O ato do homem-bomba, ou seja, o suicídio fundamentalista, é o exemplo mais claro do papel arrasador e destrutivo das forças que silenciosamente trabalham contra a vida. Constata-se, portanto, ser o suicídio fundamentalista uma demonstração da infinita capacidade de destruição do ser humano e acredita-se que, para combatê-lo, é preciso abordá-lo considerando os mais variados aspectos presentes em sua complexidade. Contribuir com um olhar psicanalítico acerca desse impactante fenômeno é o principal objetivo do presente trabalho.

**SEÇÃO EMPÍRICA II**  
**SUICÍDIO FUNDAMENTALISTA:**  
**UMA COMPREENSÃO PSICANALÍTICA VIA MECANISMO**  
**DE CLIVAGEM DO EGO**

O Islamismo é uma religião que, atualmente, congrega cerca de um bilhão de pessoas. Fundado pelo profeta Maomé (570-632 d.C.), baseia-se no livro sagrado denominado Corão. A palavra Islã significa submissão, ou seja, para um muçulmano, todos os seus atos estão voltados para dignificar e glorificar a Deus. O projeto religioso islâmico está calcado na fé a um único Deus, submetendo-se a suas ordens e vontades. O Corão é considerado por seus fiéis a palavra ditada por Deus ao profeta Maomé, não sendo passível de críticas, alterações ou acréscimos. Nesse livro sagrado encontra-se tudo o que seus seguidores necessitam saber para viver, abrangendo, sob forma de um rigoroso código, aspectos políticos, sociais, jurídicos e religiosos com o intento de contemplar todos os aspectos da vida de seus seguidores. Os adeptos do Islamismo, fiéis seguidores do Corão, consideram-se, segundo Zilles (2002), como pertencentes à melhor comunidade que Deus colocou no planeta Terra.

Nos dias atuais, o Islamismo vive um profundo dilema no que tange à forma de colocar em prática seus escritos. Baseados na leitura de um mesmo livro, os muçulmanos reformistas ou laicistas (tradicionais) procuram adaptar seus ensinamentos às sociedades em que vivem sem abrir mão, no entender dos mesmos, dos princípios básicos da religião. Essa adaptação confere a esses cidadãos uma capacidade de integração social, tornando-os participantes ativos do desenvolvimento das comunidades nos países onde vivem. Na contramão desse processo de convivência pacífica, encontram-se os chamados muçulmanos fundamentalistas, que entendem ser os únicos e legítimos seguidores do Corão. Atualmente, os fundamentalistas islâmicos vêm sendo responsabilizados por um sem número de atentados e ações violentas em diferentes partes do mundo, manchando, segundo muitos adeptos do Islã, a imagem dessa religião originariamente voltada para a integração e convivência pacífica entre os povos.

É alarmante pensar no homem como um ser que tem como característica principal a agressividade, que se envolve em atividades comportamentais violentas e que desenvolve ações auto ou heterodestrutivas (Werlang, 2006). Torna-se preocupante a constatação de ser no incremento da violência que muitos homens encontram a motivação para seus atos. Nesse sentido, o comportamento no qual, para atingir seus objetivos, o ser humano acaba

por perder a própria vida merece especial atenção. Os ditos homens-bomba ou os suicídios por causas religiosas e políticas exigem uma reflexão aprofundada e cuidadosa.

A violência auto-infligida (comportamento suicida) pode ser entendida como todo ato pelo qual um indivíduo causa lesão a si mesmo, qualquer que seja o grau de intenção letal e de conhecimento do verdadeiro motivo deste ato. Este comportamento assume um amplo espectro que vai desde o pensar, passando pelo tentar, podendo então chegar ao ato consumado (Werlang & Botega, 2004). Situado entre as principais causas de morte, o suicídio é considerado um problema de saúde pública e apresenta etiologia multifatorial na qual fatores biológicos, psicológicos, psiquiátricos, culturais, sociais e religiosos interagem reciprocamente (De Leo, Bertolote & Lester, 2004; Knox, Conwel & Caine, 2004). Do ponto de vista psicanalítico freudiano, nenhuma pessoa abriga pensamentos de suicídio que não consistam em impulsos assassinos contra outros, impulsos que ele volta contra si mesmo. Para Freud (1917[1915]/1969), o ego só pode se matar se, devido ao “retorno da catexia objetal, puder tratar a si mesmo como um objeto — se for capaz de dirigir contra si mesmo a hostilidade relacionada a um objeto e que representa a reação original do ego para com objetos do mundo” (p. 257). Desta forma, Freud entende que a energia necessária para tirar-se a vida precisa estar vinculada com o desejo de matar um objeto com o qual já se identificou, assim como também entende a volta contra si mesmo de um desejo de morte foi antes dirigido a outra pessoa. Do ponto de vista pulsional, o suicídio é considerado como a expressão máxima da pulsão de morte não mitigada por Eros, ou, segundo Chemama (1995), esse ato expressa o “coroamento de um processo que se conclui com a vitória da pulsão de morte, o triunfo do ódio e do sadismo” (p. 10). Para Freud (1917[1915]/1969), sem dúvida, é “exclusivamente este sadismo que soluciona o enigma da tendência ao suicídio” (p. 257).

É possível afirmar que, em todos os tempos e em todas as culturas, um número considerável de indivíduos, de forma voluntária, tem optado pela própria morte. A motivação consciente e inconsciente para a escolha deste tipo de ato letal auto-infligido pode ser inferida a partir da história de vida dessas pessoas. Certamente, para a maioria delas, o objetivo é fugir de uma dor psicológica insuportável (Shneidman, 1993, 1996, 1999, 2001), gerada por necessidades psicológicas frustradas, que estão sempre acompanhadas de determinados sentimentos ou emoções. Em função disso, Shneidman (1994, 1998, 1999) sustenta que cada sujeito tem uma disposição idiossincrásica, formada pela sua própria constelação de necessidades, refletindo o que cada indivíduo é, o que o faz

viver e o que o torna vulnerável ao suicídio. O suicídio, então, não é um ato aleatório, sem finalidade (Werlang, Macedo & Krüger, 2004). O propósito, de maneira geral, é encontrar uma solução para um sofrimento muito intenso; seu alvo é a interrupção do fluxo doloroso de consciência, parando com o sentimento invasor de desesperança, que o deixa sem saída para a vida.

Analisando a constituição e funcionamento do inconsciente, não se encontra, segundo Cassorla (1999), uma representação convincente da morte, ou seja, não é possível saber como ela é. Assim sendo, não é exatamente a morte como experiência prévia o que o suicida busca, e sim seus substitutos fantasiados. Nesse sentido, lembra esse autor que as fantasias mais comuns que sustentam os atos suicidas são possivelmente: a busca de uma outra vida; o reencontro com pessoas queridas; a efetivação de uma vingança ou um desesperado pedido de ajuda. Mas o que será que sustenta o chamado ato suicida fundamentalista?

Esta forma de morte vem ganhando ares contemporâneos, mais enfaticamente, desde a fatídica data de 11 de setembro de 2001, quando o mundo globalizado assistiu incrédulo à derrubada das torres gêmeas de Nova Iorque, provocada pelos chamados suicidas fundamentalistas islâmicos. Desde então, procura-se compreender a psicodinâmica deste tipo de comportamento humano. Como explicar tamanha destrutividade? Como entender, a partir de um olhar ocidental, essas pessoas que matam e se matam supostamente em defesa de ideais religiosos, políticos, pessoais? Neste sentido, pode uma religião que, em sua essência, foi criada para reforçar, no comportamento humano, elementos de bondade e compaixão servir como justificativa para o dito suicídio fundamentalista? Como funcionaria a mente do suicida fundamentalista? É possível pensar na dinâmica desse ato suicida a partir da coexistência de dois Islamismos diversos?

Na tentativa de elucidar essas questões, o enfoque principal deste artigo é o de apresentar duas concepções de Islamismo: o tradicional, que inibe coercitivamente os impulsos auto e heterodestrutivos, e o fundamentalista, que estimula a liberação de tais impulsos. Para os primeiros, o suicídio é um ato profundamente condenado, considerado um crime pior que um assassinato, com penalizações impostas inclusive a familiares, que passam a ser marginalizados (Añón, 1992; Retterstol, 1993). Já para a vertente fundamentalista, o ato suicida é considerado heróico, sendo os homens-bomba responsáveis agraciados com o nobre título de mártires, extensivos aos familiares, que igualmente ostentarão um *status* diferenciado, gozando, a partir de então, de auxílio espiritual e financeiro (Stern, 2004).

A partir dessas considerações, o artigo pretende examinar a possibilidade de coexistência, na mente das pessoas islâmicas, de duas formas antagônicas de pensar e praticar uma religião. O trabalho apresenta, de forma ilustrativa, fragmentos de um material coletado em entrevista (que integra um trabalho de investigação mais amplo) com um indivíduo islâmico, seguidor da chamada ala radical (Islamismo Fundamentalista). Com base nos dados obtidos na entrevista e no referencial teórico psicanalítico freudiano, o objetivo central deste artigo é desenvolver uma compreensão do assim chamado suicídio fundamentalista, a partir do conceito psicanalítico de clivagem egóica.

### **Islamismo fundamentalista e não-fundamentalista: a clivagem egóica via uma ilustração**

O entrevistado (Ivo) é um homem na faixa dos 40 anos, nascido num dos Estados do Sul do país. Sua família nuclear, por ser praticante ativa do Islamismo, educou-o dentro dos princípios mais rigorosos da religião. Essa educação ficou, principalmente, sob a responsabilidade do pai do participante, nascido em país islâmico e adepto fervoroso do Islã. Seus pais atualmente moram em um país islâmico. Lá, o entrevistado militou em movimentos políticos radicais, tendo permanecido preso no Oriente Médio por algum tempo. O irmão do entrevistado continua participando ativamente do movimento, e ainda, um familiar próximo morreu em embates contra Israel. O entrevistado menciona que o seu retorno ao Brasil deveu-se ao fato de ter dificuldades para se adaptar aos rígidos costumes do país islâmico em que mora sua família de origem. No Brasil, Ivo casou e tem filhos como fruto dessa união. Com ensino médio completo, trabalha numa atividade profissional liberal e, paralelamente, demonstra ser enérgico divulgador da causa islâmica radical.

Durante a entrevista, Ivo manteve uma constante atitude de desconfiança. No início do diálogo, adotou uma postura cética e moderada em relação a sua religião; porém, à medida que a entrevista foi se desenvolvendo, tornou explícita sua educação e formação islâmica radical, expressas não somente através de suas idéias, como também por movimentos corporais de simulação de rezas e posições de prece maometana. Aos poucos, passou a falar dos integrantes do Islã como “nós”, e não mais “eles”, como ocorrera no início da entrevista. No desenrolar desta, procurou-se cuidadosamente, obter do entrevistado um relato de suas experiências e posicionamentos em relação ao fundamentalismo islâmico. Com a preocupação de não desrespeitar as suas crenças, evitou-se qualquer intervenção que pudesse sinalizar juízo de valor. Da mesma forma, a entrevista



transcorreu de maneira a não se caracterizar como uma sessão terapêutica, não obstante o caráter extremamente emocional (e passional) de certos relatos e vivências explanadas.

Ao abordar as complexas relações entre suicídio e Islamismo, assim como o significado da vida, da morte, do sofrimento psíquico e da saúde para os seguidores desta religião, percebe-se a coexistência, nas diferentes falas do entrevistado, tanto do modo de viver e pensar do islâmico tradicional quanto do islâmico fundamentalista. O entrevistado revelou importantes divisões na forma de pensar, de sentir e de referir seus valores pessoais. Inicialmente, havia elementos que permitiam considerar a fala como sendo de um muçulmano *light*, pacato e liberal, para, logo após, identificar-se o discurso de um indivíduo com ideais que se aproximam, sobremaneira, do extremismo fundamentalista. Esse, talvez, tenha sido o ponto forte da entrevista, a condição de poder obter a exposição, de modo inequívoco, da convivência possível, na mente de um islâmico, das duas formas de pensar o Islã nos dias de hoje. Em determinados momentos, o entrevistado parecia um cidadão islâmico tranqüilo, com sua agressividade sublimada, expressando conceitos que aproximam o Islã de pensamentos progressistas; em outros, um fundamentalista, com suas enfáticas e inquestionáveis posições claramente avessas ao diálogo ou à mudança.

Assim, ao falar sobre o conceito de vida para o Islã, percebe-se que Ivo nomeia ensinamentos oriundos do modo de pensar do Islã tradicional, não fundamentalista, que considera que a vida é um presente de Deus. Segundo Ivo, *“a vida é um presente de Deus; a vida é justamente assim, é como se você ganhasse um presente para te testarem, pra ver, se você usar bem esse presente, ganha uma coisa melhor”*. Maududi (1989), ao escrever sobre o Código de Vida para os muçulmanos, organizado pelo Centro de Divulgação do Islã para a América Latina, assinala que, para o Islamismo, o homem não é o verdadeiro proprietário da vida. O homem faz um acordo com Deus, oferecendo-lhe a vida e os bens para obter a promessa do Paraíso. Deus é o verdadeiro proprietário da vida, distribuindo-a ao indivíduo a fim de que este a utilize. Assim sendo, a vida pertencente a Deus, somente Ele poderá tirá-la.

Percebe-se, no entanto, que Ivo expressa, concomitantemente, também ideais fundamentalistas ao falar sobre a possibilidade não mais somente de Deus tirar a vida, mas também do próprio homem: *“Essas pessoas que se explodem, elas têm uma fé religiosa, senão elas não iam fazer isso”*. Para o Islã fundamentalista, tirar sua vida com explosivos em nome de uma suposta causa torna o indivíduo um mártir. Neste sentido, Stern (2004) manifesta que os líderes fundamentalistas inoculam deliberadamente a idéia de que as

operações suicidas são atos sagrados, dignos de recompensas terrenas e celestiais. Contudo, esta autora assinala que intelectuais islâmicos tradicionais têm enfatizado que atentados suicidas à bomba contra civis não são atos de martírio, mas sim uma combinação de suicídio e assassinato, ambos atos proibidos pela lei islâmica.

Ao abordar a capacidade de mudanças do cidadão islâmico, Ivo novamente, em um primeiro momento, vai ao encontro dos princípios tradicionais da sua religião ao afirmar que: *“Existe uma coisa no Islamismo que é o seguinte: a gente veio aqui para aprender, então a gente acha que a felicidade não é aqui, que a pessoa que está sempre buscando a felicidade, esta pessoa está perdendo o seu tempo porque ela não veio aqui para ser feliz. Uma pessoa que está buscando conhecimento está sendo feliz; ela está se preparando, ela está fazendo o que ela veio fazer aqui, ela veio aqui para aprender. A vida aqui foi feita para estudar, para aprender”*.

Observa-se em Ivo a capacidade de valorizar o conhecimento e o aprendizado a partir de uma concepção religiosa que, graças à não-estagnação, dotou o mundo de um legado de importantes descobertas no campo da Ciência, Filosofia, Matemática, Astronomia e Medicina. O Islã, em função de sua condição de renovação, experimentou, em séculos passados, um verdadeiro movimento renascentista com o desenvolvimento de estradas, modernas redes de comércio e arrojados projetos culturais e arquitetônicos. Porém, novamente, ao longo da entrevista, Ivo verbaliza idéias que parecem se contrapor ao que dissera anteriormente. Ele expressa sua indignação com as mudanças, falando de forma compatível com os mais radicais ideais fundamentalistas: *“A gente vê muito o Islamismo e associa a uma coisa primitiva; porque se você for analisar basicamente por que essa insistência de manter essa vida meio que primitiva, porque essa é uma forma, que a gente ocidental não consegue entender que para que seu filho, seu neto e todas as demais gerações tenham uma vida harmoniosa, é necessário se manter aquilo. Sem grandes mudanças. Não vem aqui querer mudar o conceito dos meus filhos, querer mostrar outro estilo de vida, não vem querer”*.

Segundo o entendimento de Habermas, importante filósofo alemão, a ortodoxia fundamentalista, explica Borradori (2004), faz com que esses se julguem guardiões e representantes da verdadeira fé, ignorando a situação epistêmica de uma sociedade pluralista e insistindo, chegando até a violência, no caráter universalmente basilar de sua doutrina e na aceitação política dela. Na contramão do aprendizado proposto inicialmente pelo entrevistado, a repressão fundamentalista ocorre, no pensamento de Habermas,

quando a inocência da situação epistemológica de uma perspectiva mundial abrangente é perdida e quando, sob as condições cognitivas de conhecimento científico e pluralismo religioso, propaga-se um retorno ao exclusivismo das atitudes de crença pré-modernas. Borradori (2004) destaca que, para Habermas, existe uma reação defensiva do fundamentalismo contra o medo de um violento desenraizamento dos modos tradicionais de vida. Tal afirmativa pode ser ilustrada com a seguinte manifestação de Ivo: *“Você pagaria o preço da mudança? O que seria uma mudança hoje, vamos supor, se o que a gente está pedindo fosse em troca da energia elétrica, tu irias aceitar viver sem energia elétrica, honestamente? Então, eles têm essa coisa que o modernismo, a evolução, o progresso tende a criar coisas que o homem não tinha necessidade e que depois delas criadas se tornam escravos delas. E é o que o mundo ocidental tenta fazer. Para quê? Para fazer o cara ficar escravo de uma coca-cola, por exemplo. A verdade é essa, os caras tentam te escravizar, assim como hoje a gente está escravo da Internet, está escravo do telefone. Nós conseguiríamos viver sem isso hoje?”*

Ao abordar a relação do Islamismo com o corpo, Ivo novamente expressa a coexistência de idéias amplamente antagônicas. Em um primeiro momento, aproximando-se do Islã tradicional, Ivo deixa claro que: *“se ele ganhou aquele corpo, ele está fazendo parte de uma coisa preciosa, glamourosa, ele tem que fazer a parte dele, tem que cuidar o que ele recebeu de Deus”*. Instantes após, Ivo, entendendo a explosão do homem-bomba como *“um ato de fé”*, expressa idéias condizentes com os preceitos do Islamismo radical: *“quando ele grita Alá!, segundos antes de se explodir, ele tá abrindo um canal, mas já desejando ir a Deus. Então quem deseja ir a Deus não tem maldade”*.

Ao relatar o falecimento da esposa do irmão, ocorrida por derrame cerebral, quando essa tinha 19 anos, Ivo aborda o tema da morte: *“Estava todo mundo no hospital, aquela coisa de liga, não desliga a máquina, porque estava todo mundo esperando desliga ou não a máquina. Uma coisa que me chamou muita atenção, porque eu achei muito cruel na hora; a mãe estava aos prantos chorando. O pai dela pegou a mãe pelo braço, chamou num canto, deu uma chamada e falou: por que tu está chorando se essa foi a vontade de Deus?”*. Esta fala de Ivo reitera as convicções islâmicas tradicionais de submissão a Deus, dando ao muçulmano uma condição de absoluta resignação ao que seriam os desígnios de Alá.

Uma radicalização desse conceito de submissão é percebida na entrevista, quando o pai do entrevistado adoece e mostra-se contrário à busca de tratamento médico. Observa-se um nível de resignação extremo com manifestações de cunho persecutório, a ponto de

colocar os preceitos religiosos em antagonismo com a ciência e os progressos da Medicina, próprios do engessado e retrógrado ideal fundamentalista. Ivo refere sobre essa situação: *“Deus me mostrou que aquela riqueza material não valia porra nenhuma sem ter saúde. Como se fosse um castigo por ter ganho dinheiro. Meu pai foi para São Paulo e comprou caixas e caixas de Alcorões pra distribuir gratuitamente, mas Deus deu um puxão de orelhas nele. Ele adoeceu, mas não buscou tratamento, se resignou pois se Deus quis assim... Eu tenho que aceitar isto porque essa é a vontade de Deus”*. No entanto, em outro momento da entrevista, Ivo paradoxalmente advoga a importância da Ciência para explicar o pecado: *“A ciência comprovou que o cigarro é prejudicial à saúde e te faz mal, a partir desse momento, fumar cigarro é pecado”*.

A respeito das condições de vida dos islâmicos e sua relação com a exacerbação do radicalismo fundamentalista, Ivo menciona: *“O país árabe que eu tive o contato é a Palestina, e na Palestina o povo palestino não é um povo que pode falar como qualquer outro porque é um povo que está sob guerra, sob pressão, então o comportamento dele tu não pode generalizar ou pega um povo reprimido e diz assim oh, o comportamento dos africanos, vamos supor, foi daquele que estavam no ‘apartheid’ [movimento racista da África do Sul]; aquilo não era eles. Eu com certeza penso que esse tipo de vida já seria diferente no Marrocos, o Islamismo do Marrocos age de outra forma. Porque eu acho que eu como filho de muçulmano vivendo aqui no Brasil, muitos filhos de muçulmanos, naquela situação de guerra, Irã-Iraque, sofrem muito e às vezes acham que são sofrendo por culpa da religião, e não é culpa da religião, e sim da pressão que são vivendo de estarem sendo massacrados, humilhados e presos.”*

Nesta manifestação, Ivo trabalha com as repercussões sobre o psiquismo de uma realidade externa profundamente desfavorável, com carências materiais importantes e dominado por um contexto de guerras, violências e discórdias políticas. O entrevistado entende este ambiental adverso como um propulsor do pensamento islâmico fundamentalista e, ao contrário, sob condições de vida mais favoráveis também a religião poderia ser exercida de modo mais liberal. Neste sentido, Stern (2004) ressalta que o grupo Hamas coloca os filhos de palestinos economicamente carentes na escola, levam-nos ao clube, transportam as crianças de ônibus, pagam suas bolsas de estudo e, toda sexta-feira na mesquita, distribuem comida e cinquenta dinares (um quarto do salário médio mensal). Após seis ou sete meses disso, muitas famílias decidem se juntar ao Hamas. No entanto, Demant (2004) faz um contraponto, lembrando que historicamente o Islã não era a religião

dos pobres, e tampouco os suicidas do 11 de setembro eram carentes economicamente. Para ele, o Islamismo fundamentalista preconiza uma ideologia de vitimização, acoplada a teorias conspiratórias contra o Ocidente. Ainda que o inimigo seja supostamente externo, Demant (2004) propõe um dado estarrecedor ao lembrar que a maioria das vítimas da violência muçulmana não são norte-americanos, ingleses ou israelenses, mas sim outros muçulmanos.

Sem dúvida, a forma como Ivo manifestou pensar a vida e a morte e suas considerações sobre o sofrimento, sobre mudanças, sobre as relações da religião com o corpo, a psiquê e o meio em que se vive permitem inferir a coexistência, na mente do entrevistado, de duas concepções de Islamismo. Percebem-se, de um lado, manifestações de um reformista que olha para frente, valorizando e tentando se adequar aos progressos da humanidade, e, por outro, proposições características dos dogmas fundamentalistas. Em diferentes momentos, o entrevistado trouxe, nos relatos, expressões de cada uma dessas concepções. Um Islamismo, voltado para o conhecimento, para o aprendizado como forma enriquecedora de viver; e outro, com sua face mais radical, pouco receptiva a questionamentos, mudanças ou diálogos. Essas duas vertentes de pensamento ficam ainda mais explícitas, como se verá a seguir, quando o entrevistado trata das questões referentes às relações entre Islamismo e suicídio.

Do ponto de vista psicanalítico, podem-se compreender as falas do entrevistado via aportes referentes ao mecanismo de clivagem do ego. O termo clivagem, derivado do alemão *spaltung*, foi cunhado por Freud para descrever um fenômeno de coexistência dentro do ego de duas atitudes psíquicas que podem se ignorar mutuamente (Laplanche & Pontalis, 1997). Estas duas atitudes persistem lado a lado sem se influenciarem. Para Freud, a clivagem do ego seria uma maneira de propiciar dentro do indivíduo a existência de duas realidades psíquicas diferentes, opostas e independentes uma da outra. O conceito de clivagem foi abordado por Freud nos trabalhos *Fetichismo* (1927/1969a), *A divisão do ego no processo de defesa* (1940[1938]/1969a) e *Esboço de psicanálise* (1940[1938]/1969b). Trabalhando a partir da psicose e do fetichismo, Freud percebeu que estes apresentavam elementos comuns na singularidade da relação do ego com a realidade. Nas psicoses, constata-se a existência de duas realidades psíquicas: uma que leva em conta a realidade externa, e outra que, sob a influência das pulsões, desliga o ego desta realidade, estabelecendo um quadro delirante. Ao estudar o fetichismo, Freud demonstrou que igualmente duas realidades contraditórias coexistiriam no seio do ego; por um lado, esses pacientes recusam “a realidade da castração” na mulher, o que

faz com que criem o fetiche; e, por outro, reconhecem a falta de pênis no sexo feminino. Estas duas atitudes psíquicas persistem lado a lado, sem se influenciarem mutuamente, sendo este mecanismo chamado de clivagem do ego.

Roudinesco e Plon (1998) assinalam que, também na histeria, Freud mostrou a existência deste mecanismo denominado de dupla consciência. Em seu texto *Esboço de psicanálise*, Freud (1940[1938]/1969b) estende a aplicação da idéia de uma divisão do ego (clivagem) para além das situações acima descritas, descrevendo-a como um mecanismo de defesa que pode aparecer tanto nas psicoses quanto nas neuroses. Assim, a clivagem passa a caracterizar um recurso utilizado pelo indivíduo quando se vê frente a um pesado conflito que estabelece a presença, no interior do ego, de duas realidades psíquicas antagônicas, coexistentes e sem comunicação ou interferência uma na outra.

É exatamente o que se pode observar na seqüência das manifestações de Ivo quando se refere à vida, à morte e, também, quando aborda a relação entre o Islamismo e o suicídio. A clivagem faz com que coexistam, dentro de seu ego, dois processos psíquicos distintos e opostos: um, voltado para o princípio da realidade (coercitiva) no Islamismo tradicional, e outro, para o princípio do prazer, com a livre expressão pulsional tanática, observada no Islamismo fundamentalista. A particularidade do mecanismo de clivagem é a de mantê-los presentes simultaneamente na mente, sem que se estabeleça entre eles qualquer relação dialética.

Ao examinar a questão das relações entre suicídio e Islamismo, Ivo afirma que sua religião estabelece, de forma rigorosa, um processo de coerção aos impulsos autodestrutivos como descrito no Islamismo tradicional: *“Sinceramente, eu acho que, para ela reprimir o suicídio, basta ela falar que a vida é uma coisa sagrada, certo? E para promover, eu não vejo como, não tem como, nenhuma religião promove o suicídio, nenhuma. Por suicídio, eu não sei te dizer agora, por exemplo, assim quando os caras falam na história dos homens que se explodem, os caras criticam muito porque é proibido o suicídio na religião islâmica”*. Instantes após referir-se a esse modo de sua religião entender e condenar o suicídio, Ivo passa a tecer considerações acerca do chamado suicídio cometido pelos homens-bomba. A atitude modifica-se, o tom de voz se torna elevado, e as feições da face assumem um olhar beligerante. Ivo passa a defendê-los enfaticamente: *“Nesse caso é uma coisa de defesa, porque ele não está se suicidando, ele está lutando e ele sabe que o preço da luta dele é entregar o seu corpo, entregar a sua vida. Não tem outra arma pra lutar a não ser aquela”*.

Freud (1940[1938]/1969a) deixa claro que a clivagem é resultado de um conflito. No texto *A divisão do ego no processo de defesa*, este autor assinala que, se o ego de uma criança se encontrar sob a influência de uma poderosa exigência pulsional acostumada a ser satisfeita, e subitamente uma experiência lhe ensinar que a continuidade dessa satisfação resultará em um perigo real quase intolerável, cria-se uma situação na qual “o ego deve então decidir reconhecer o perigo real, ceder-lhe passagem e renunciar à satisfação pulsional ou rejeitar a realidade e convencer-se de que não há razão para medo, de maneira a poder conservar a satisfação” (p. 293).

Na fala de Ivo, pode-se inferir a existência deste conflito: de um lado, a exigência pulsional observada no Islamismo fundamentalista, a partir da busca da livre expressão das pulsões de morte, representada pelos atos suicidas dos homens-bomba; e do outro, a rígida proibição coercitiva do suicídio por parte da realidade, como observado no Islamismo tradicional. Freud assinala que, no mecanismo de clivagem, ambas as partes na disputa obtêm sua cota. Nas diferentes vinhetas das falas do entrevistado, observa-se a coexistência dessas duas realidades psíquicas antagônicas. Em certos momentos, Ivo fala sobre a importância do aprendizado e do conhecimento próprios do Islamismo tradicional para, no instante seguinte, enfatizar a necessidade de se opor a quaisquer mudanças, como preconizam os fundamentalistas. O entrevistado corrobora essa oposição ao falar: “*Não vem querer mudar o conceito dos meus filhos, querer mostrar outro estilo de vida, não vem querer*”. E sai em defesa do assim chamado suicídio fundamentalista, ao entender que esse “*não tem outra arma para lutar a não ser aquela*”. Logo em seguida, após fazer a apologia dos islamikases, Ivo assume feições mais amenas para, de forma antagônica, lembrar que, na medida em que é ofertada por Deus, a vida torna-se para o islâmico ainda mais preciosa, uma vez que honrar a vida seria honrar a Deus: “*Ele tem que fazer a parte dele, ele tem que cuidar o que ele recebeu de Deus*”. Esse relato se aproxima dos tradicionais conceitos do Islã de condenação ao suicídio, tratando-se, segundo Añón (1992), da religião que mais o condena.

Para Freud (1940[1938]/1969a), o mecanismo egóico de clivagem causa estranheza “porque tomamos por certa a natureza sintética do ego” (p. 293). Assim, parece que o intrigante processo de clivagem foi responsável por permitir que terroristas envolvidos no atentado de 11 de setembro pudessem estar em pleno exercício de atividades letivas acadêmicas, até o momento de serem recrutados para os vôos da morte.

### **O suicídio fundamentalista e o mecanismo da clivagem**

Percebe-se, nas falas de Ivo, que o mecanismo de defesa de clivagem do ego está presente a todo o momento, contribuindo para que a retórica que dá sustentação aos homens-bomba ganhe espaço no mundo interno do entrevistado. Cria-se uma “permissão” para que o suicídio fundamentalista se justifique como um ato que *“abre um canal com Deus”*. Recentemente, Summers (2006), procurando entender o fundamentalismo islâmico a partir do referencial psicanalítico, igualmente enfatizou a importância do mecanismo de clivagem na compreensão do funcionamento mental de um extremista. Para este autor, o fundamentalismo organiza o mundo entre os fiéis ou crentes de um lado e os infiéis, ou *non-believers*, de outro. A devoção não abre espaço para a individualidade, para a diferença; qualquer um que não aceite a verdade do Islã fundamentalista é considerado infiel, devendo, por conseguinte, ser repudiado, rejeitado ou mesmo destruído. A clivagem divide o mundo (externo e interno) em dois: crentes (bons) e renegados (maus). Aqueles que professam a minha fé são dignos do paraíso; os descrentes, do inferno.

De um lado, nas falas do entrevistado, vislumbra-se, então, a concepção de morte para o islamismo tradicional: *“Quando Deus quiser, afinal ele emprestou a vida e só ele pode tirá-la”*; e de outro lado, é expressa a idéia de morte, própria do islã fundamentalista, na qual nega-se a finitude da vida, e o suicídio passa a ser a abertura de um canal com Deus e a possibilidade de encontro com setenta e duas virgens como recompensa pós-morte terrena. O ato suicida ganha, assim, uma conotação altruísta, o que contribui sobremaneira para o seu desenlace. A morte, para o islamikase, ganha contorno de heroísmo, merecendo recompensas no paraíso. A concepção dessa recompensa por um ato autodestrutivo é abordada por Ivo: *“É como se você fosse chegar para uma criança de 10 anos e dissesse: olha tem uma coisa maravilhosa lá em tal lugar; mas maravilhosa como? Diz aí o que tu dirias pra uma criança de 10 anos. Pronto. Ah quer dizer que quando eu morrer vou pra Disney, a sensação que eu vou ter lá em cima é como se eu tivesse na Disney. Ela acredita nessa sensação. Nesse presente divino ...”*.

Manifestações como esta podem ser entendidas, de acordo com Cassorla (2004), como uma proposta bizarra de que o suicida não quer morrer; seu objetivo seria fugir do sofrimento e substituí-lo por uma vida após a morte, prazerosa e compensada pelos sacrifícios terrenos. Isso, certamente, segundo o autor, *“independe de crenças ou não-crenças na área da religião”* (p. 29). Stern (2004) comenta que, nas ruas de Gaza, as crianças brincam não de roda ou de jogos com bola, mas de um tipo de teatralização



denominada *shuhada*, que nada mais é do que uma simulação de um enterro de um homem-bomba. Já os adolescentes cantam em suas músicas de rock o heroísmo dos *shaheed*, suicidas religiosos. Oz (2004) entende que o nascedouro de um homem-bomba se dá em casa. O fundamentalismo não faz concessões; exige um olhar engessado e submisso a suas exigências tanáticas.

Asnis, Werlang e Sá (2006) mencionam que várias escolas islâmicas, destinadas ao preparo dos estudantes a uma leitura fundamentalista do Alcorão, vestem suas crianças com roupas militares, ensinam-as a manejar armas, selecionando para as aulas trechos do Alcorão que enaltecem a violência. Volkan (2002) lembra que esse aprendizado é ainda mais efetivo quando elementos religiosos da identidade de grupo são proporcionados como solução ao sentimento individual de desamparo, vergonha e humilhação. O preenchimento da mente com supostos elementos consagrados por Deus ofereceria alguma sustentação à frágil auto-estima dessas crianças. Para Asnis e Werlang (2005), a morte daria, paradoxalmente, ao homem-bomba algum sentido à vida!

Para Ivo, o suicídio de um homem-bomba *“não é um suicídio, não é uma vida posta fora por, ah, eu estou deprimido, estou com medo, vou matar a minha vida. Isso é uma opinião minha (...) O patriotismo como uma questão de sobrevivência, não do seu porque ele vai morrer ali mesmo, mas dos que vão ficar. Uma garantia de boa sobrevivência para os que vão ficar. Por amor, isso é amor. Amor a terra e dos que tão na terra e dos que vão ficar na terra”*. Entre momentos de mais tensão e outros de certa descontração, o entrevistado expressa uma defesa veemente a respeito dos homens-bomba como *“uma coisa de defesa”, “um ato de amor”*, diferenciando-o do suicídio melancólico e dando ao suicídio fundamentalista um caráter altruísta no melhor estilo durkheimiano.

O suicídio altruísta pode ser considerado como sintomático da maneira pela qual o indivíduo está estruturado na sociedade. Assim, o homem, para Durkheim (1966), mata-se facilmente quando está desligado da sociedade, mas também se mata se estiver demasiadamente integrado nela. Com base, por exemplo, em crenças religiosas, um indivíduo pode sacrificar sua vida pelo suposto bem do grupo e/ou porque considera ser este seu dever em defesa de ideais ou de outros seres humanos.

O mecanismo de clivagem empregado pela mente fundamentalista impede a coerção superegóica imposta pela religião tradicional, tirando o suicídio dos homens-bomba da categoria de barbárie ou de terrorista para atribuir a esse ato uma fundamentação que o justifica plenamente como *“um ato de amor”*. Ivo explica esta atitude como uma

reação a um contexto de violência e agressão em que o perpetrador “*não tem outra arma para lutar a não ser aquela*”. A mesma pessoa, a mesma mente, que destaca com veemência ser o suicídio proibido pelo Islamismo, transita, ao mesmo tempo, em função da clivagem do ego por um caminho oposto, assinalando que “*essas pessoas que se explodem, elas têm uma fé religiosa, senão elas não iam fazer isso*”; “*trata-se de um ato de amor*”. Percebe-se novamente em Ivo, via clivagem, os dois Islamismos: o tradicional – que, de forma coercitiva, condena o suicídio baseado em versículos do Corão que dizem: “*e não se entregue à destruição com suas próprias mãos*”; e o fundamentalista - que o justifica, admira e estimula, exaltando aqueles que o cometem como mártires, heróis, homens patriotas que agem por “*amor à terra e dos que tão na terra e dos que vão ficar na terra, abrindo, ao cometer o suicídio, um canal com Deus*”.

Assim como a sociedade tem forças que protegem o homem do suicídio, o contrário pode ocorrer. De fato, o suicídio, como expressa Shneidman (1975), é o resultado da força ou fraqueza do controle social sobre o indivíduo. O suicídio, então, pode ocorrer como “um sacrifício imposto pela sociedade com fins sociais” (Durkheim, 1966, p. 220). Os fundamentalistas que matam e se matam se vêem imortalizados, cultuados como heróis por seu grupo social e morrem com a certeza de serem recebidos como seres especiais, em outro mundo onde serão recompensados (Cassorla, 1998a, 1998b, 1998c).

Partindo do pressuposto de ser a clivagem o mecanismo básico implicado na organização da psiquê fundamentalista, pode-se interrogar sobre os porquês de ser esse o recurso psíquico do qual o ego lança mão. Para tal, cabe lembrar que os mecanismos de defesa do ego têm uma finalidade basicamente estruturante. Freud (1926[1925]/1969), em seu trabalho *Inibições, sintomas e ansiedade*, destaca o papel protetor dos mecanismos de defesa ao aparato egóico, assinalando que “a reintrodução do antigo conceito de defesa pode abranger todos os processos que tenham a mesma finalidade, a saber, a proteção do ego contra as exigências instintuais” (p. 159). Tallaferró (1989) enfatiza que o ego encontra-se situado entre o id e o meio ambiente, sendo ainda controlado pelo superego, o que o coloca em posição bastante delicada.

O que mobiliza o ego, então, a lançar mão do mecanismo de clivagem? Basicamente a angústia do perigo de uma desorganização total. A clivagem, como todos os mecanismos de defesa, é utilizada pelo ego como proteção contra os perigos intrapsíquicos e ambientais que possam promover um processo de desintegração psicótica. Kernberg (1991) assinala que, diferentemente da estruturação neurótica de personalidade que

emprega mecanismos de defesa mais avançados tais como a sublimação, organizações psíquicas primitivas lançam mão predominantemente e com maior rigidez de mecanismos menos evoluídos, dentre os quais se situa a clivagem. Assim, a capacidade de teste da realidade do fundamentalista se torna refém da engessada e excessiva utilização desta defesa. Pode-se inferir que o entrevistado utiliza-se da clivagem toda vez que o seu rigoroso sistema de crenças esteja sob confrontação, ou seja, todas as concepções que possam colocar em xeque os dogmas fundamentalistas são submetidas pelo ego ao processo de clivagem com o intento de evitar a angústia da ameaça de desorganização citada. Por tratar-se de um mecanismo inconsciente, percebe-se que o entrevistado não se dá conta do quanto seus argumentos antagônicos são coexistentes.

A mente fundamentalista parece estar constantemente ameaçada por qualquer idéia ou reflexão que não se encontre em seu livro de credos. O mundo interno do fundamentalista pode ser instabilizado por questionamentos ou interpretações que difiram da sua; nesses momentos, costumam lançar mão da violência, na dependência do grau de angústia a que o ego se vê submetido. Assim, entende-se que os atentados proferidos pelos homens-bomba, mais do que para defender Deus, inconscientemente, estariam a serviço de defender o frágil “equilíbrio” egóico da ameaça de desorganização. O perseguidor interno é projetado nos objetos externos, tornando-os inimigos a serem destruídos, eliminados. Paradoxalmente, em nome desta suposta defesa, o indivíduo “se explode para não ser explodido. Por que este tipo de ato violento? Por que abrir mão da vida detonando-se com um cinturão de bombas? No entendimento fundamentalista, trata-se apenas de uma passagem para o paraíso ou, como diz o entrevistado, o homem-bomba está “*abrindo um canal, desejando ir a Deus*”. O ato confere, assim, ao perpetrador o nobre título de mártir, patriota e defensor da honra do país e da família, garantindo a esta uma condição melhor de sobrevivência. O homem-bomba, de uma só vez, elimina a angústia persecutória, vai ao encontro de Deus e das virgens no paraíso e ainda cobre seus familiares de honras espirituais e benefícios materiais. Em decorrência de suas crenças, o suicídio do homem-bomba é para ele, sua família e sua pátria um ato de caráter altruísta. Nas palavras do entrevistado, “*não é uma vida posta fora*”; nas do aiatolá Khomeini, “a morte é a vida, capaz de contemplar a transformadora visão divina” (Armstrong, 2001). Este suposto altruísmo, no entanto, não abrange aqueles que não compartilham de seus rígidos ideais religiosos, tampouco levam em conta as vítimas dos atentados, em sua maior parte constituída de civis.

## **Considerações finais da Seção Empírica II**

O Código de vida para os muçulmanos propõe, segundo Maududi (1989), uma vida individual e uma ordem social em que “a paz, o contentamento e o bem-estar enchem o mundo assim como as águas enchem o oceano” (p. 09). Desta maneira, a vontade de Deus, e não a do homem, é a primeira fonte de direito na sociedade muçulmana. Na prática, o que se observa é um pouco diferente: de um lado, estão os praticantes de um Islamismo baseado nos ideais expostos acima e, de outro, os denominados fundamentalistas, responsabilizados por atentados mortais através da explosão de homens-bomba. No entendimento acerca do suicídio, as diferenças entre esses dois Islamismos se tornam gritantes. Na tentativa de entender, do ponto de vista psicanalítico, o intrigante fenômeno do assim chamado suicídio fundamentalista, este trabalho procurou elucidar o que supostamente se passa na mente de um islâmico radical que o impele a atos de tamanha barbárie. Constata-se que o mecanismo básico de estruturação da psiquê fundamentalista parece se dar via mecanismo de clivagem do ego. A clivagem estabeleceria a forma de o radical enxergar o mundo, dividindo-o entre os fiéis (bons) e os traidores (descrentes ou maus). A clivagem protegeria o frágil aparelho egóico do fundamentalista da angústia desestruturadora dos questionamentos do seu rígido e dogmático sistema de crenças. Este mecanismo, no entanto, por permitir a coexistência no interior do ego de duas realidades psíquicas antagônicas (o Islã que condena e o Islã que estimula o suicídio), sem comunicação ou interferência uma com a outra (como ilustra a entrevista com Ivo), “dá vida própria” ao encapsulado núcleo suicida fundamentalista, que se torna, assim, imune aos processos coercitivos internos do superego e externos da sociedade, como observados no Islamismo tradicional com a veemente condenação do suicídio. Este núcleo interno suicida encontra terra fértil dentro de um contexto externo de carência econômica, desamparo e ausência de perspectivas a que são submetidos muitos jovens, que acabam por serem recrutados para morrer com a promessa de uma vida no paraíso, abrindo um canal com Deus e sendo recepcionados por setenta e duas virgens. O suicida fundamentalista, provavelmente, cliva sua mente para abrigar em seu ego o paradoxo de contar com pais, que, ao mesmo tempo em que se orgulham de seus filhos, estimulam-no a morrer. A morte para o radical dá a ele o título de mártir, e aos familiares benefícios espirituais e, principalmente, materiais que, de outra forma, não conseguiriam obter. Ironicamente, os suicidas fundamentalistas buscam a morte para que a vida faça algum sentido!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS DA TESE

Sigmund Freud assinala, em seu texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915/1969b), que o comportamento das pessoas frente à morte parece muitas vezes desconsiderar que ela é um fato natural e inevitável, demonstrando-se, assim, uma tendência inegável para colocá-la de lado, na tentativa de “eliminá-la da vida” (p. 299). Se a morte natural já encontra tantas resistências dentro da mente, o que dizer a respeito das situações nas quais a própria morte é escolhida e desejada como um último objetivo de vida.

O comportamento suicida vem ganhando cada vez mais espaço no âmbito de pesquisas clínicas em função da alarmante constatação do crescimento nos registros de sua ocorrência. Seu caráter pluri-etiológico tem sido cada vez mais reconhecido por especialistas, que direcionam um olhar na tentativa de abordá-lo e de buscar recursos de compreensão e intervenção nessa dramática situação. Assim, constata-se ser este ato, via de regra, resultante de uma ação recíproca de fatores biológicos, psiquiátricos, sócioeconômicos, psicológicos e religiosos.

O presente trabalho de doutorado procurou deter-se na abordagem de dois relevantes aspectos entre os vários fatores implicados na complexa situação que diz respeito à temática do suicídio. Por um lado, abordaram-se características psicológicas envolvidas nessa temática, através do referencial psicanalítico freudiano, e, por outro, estudou-se a interferência do componente religioso e suas complexas relações com o ato suicida a partir de aspectos da doutrina do Islamismo. Ao centrar seu foco de estudo nessas relações, o trabalho procurou enfatizar a importância do papel da religião em relação ao comportamento suicida, ou seja, dependendo do uso das crenças religiosas por parte do indivíduo, a religião pode ser um fator coercitivo ou facilitador da ocorrência do suicídio.

A globalização permitiu que todos assistissem incrédulos a imagens nunca antes imaginadas. No dia 11 de setembro de 2001, quando um segundo avião se chocou contra a outra torre gêmea do World Trade Center de Nova Iorque, o mundo teve certeza de que não se tratava de um acidente. A destrutividade do ser humano se mostrava mais uma vez ilimitada, com cenas de terror somente antes vistas em filmes de ficção científica. O inimaginável, ao tomar forma e se fazer presente como fato, trouxe ao cotidiano das pessoas o impacto da morte provocada por um ideal relacionado ao fundamentalismo religioso. A partir de então, termos como fundamentalismo, homens-bomba e terrorismo

religioso nunca mais deixaram de ocupar espaços nas manchetes dos meios de comunicação no mundo todo. Uma forma de suicídio denominada pelo mundo ocidental de Suicídio Fundamentalista passou a suscitar importantes questionamentos. Nesse sentido, constitui-se, inegavelmente, uma demanda de compreender um ato no qual o próprio sujeito se oferece como uma bomba que mata a si e a outros.

Piven (2006) chama a atenção para a dificuldade de desenvolver estudos científicos que envolvam entrevistas com sujeitos candidatos a homens-bomba. Destaca que, entre os poucos trabalhos desta índole realizados, as entrevistas mostram dados superficiais devido à dificuldade real de abordar essa temática com sujeitos pouco abertos e flexíveis. Ainda, comenta o autor, os *experts*, de maneira geral, podem fazer várias inferências se apoiando principalmente em aspectos da cultura desses sujeitos, mas não conseguem acessar a parte mais profunda e obscura da psique desses indivíduos. Townsend (2007), por outro lado, também ressalta que estudos sobre o suicídio fundamentalista são superficiais, referindo ter localizado nas bases PubMed, PsychInfo, Web of Science, Social Sciences Citation Index e Arts and Humanities Citation Index apenas cinco publicações que retratavam estudos empíricos envolvendo a atividade de suicídio terrorista.

Sabia-se e suspeitava-se que a tarefa não seria fácil, mas, acreditando na importância de lançar um olhar psicológico sobre esse intrigante fenômeno, levou-se adiante o projeto que se revelara, desde o início, desafiador. Iniciou-se buscando um referencial teórico que permitisse verificar a influência e a relevância de aspectos como ódio, agressão, sadismo e destrutividade presentes na natureza humana, na relação com a temática escolhida. A seção teórica da tese retrata esse percorrido teórico. Os trabalhos empíricos foram, como se pode imaginar, a parte mais complicada. Diante da natural impossibilidade de acesso aos indivíduos que objetivam cometer atos auto e heterodestrutivos, buscou-se entrevistar pessoas educadas dentro de princípios religiosos islâmicos que resultam tanto em promoção e sustentação, quanto em condenação ao ato suicida.

A localização dos participantes, bem como a realização das entrevistas, se revelaram difíceis e tensas. O Islamismo e seus seguidores, particularmente a vertente fundamentalista, por motivos óbvios, não se mostra muito interessada em grandes exposições. Obter a concordância de todos os participantes foi uma tarefa árdua. Algumas entrevistas tiveram tempo limitado, estando, por vezes, o participante acompanhado de guarda-costas.

A primeira seção empírica permitiu, a partir dos dados obtidos, demonstrar como uma mesma religião, na dependência da forma como é ensinada e praticada, pode contribuir tanto para reprimir coercitivamente o suicídio, quanto para estimulá-lo. Do ponto de vista da teoria pulsional freudiana, o estudo propiciou correlacionar a vertente islâmica tradicional com a supremacia das pulsões de vida sobre as pulsões de morte, e a vertente fundamentalista e sua expressão maior (o suicídio dos homens-bomba) com o livre pulsar tanático. O entendimento das duas vertentes do Islã acerca do suicídio fundamentalista pode ser esquematizado a partir da Tabela 3.

**Tabela 3.** Entendimento das duas vertentes do islã acerca do suicídio fundamentalista

<b>Conceitos</b>	<b>Islã Tradicional</b>	<b>Islã Fundamentalista</b>
Suicídio	Severa condenação	Estimulado através do homem-bomba
Pulsões de morte	Coerção	Livre expressão
Entendimento do ato suicida	Crime pior que um assassinato	Ato heróico, sagrado digno de recompensas terrenas e celestiais
Homem-bomba	Traidor do Islã	Mártir
Destino	Inferno	Paraíso
Familiares	Penalizados e marginalizados	Homenageados e auxiliados financeiramente
Interpretação do Corão	Só Deus pode tirar a vida que a ele pertence	Deus condena o suicídio, mas premia o martírio
Ato altruísta?	Não, pois morrem civis e também muçulmanos	Sim, é considerado um ato de amor
Leitura política	Terrorismo	Patriotismo
Leitura psicológica	Doença mental	Gesto altruísta

A segunda sessão empírica possibilitou desenvolver considerações a respeito da hipótese de que a clivagem do ego possa ser o principal mecanismo intrapsíquico implicado na organização da mente fundamentalista. Essa dinâmica propicia, através de seu uso, uma visão de mundo dividida em pessoas em fiéis (bons) e traidores (descrentes ou maus), referindo-se, respectivamente, aos fundamentalistas e aos que não professam esta vertente do Islamismo. Nesse sentido, observa-se a marcante influência que a religião tem na forma de o sujeito situar-se no mundo e, também, na determinação de sua visão quanto aos fatos.

O contato com os participantes deste estudo deixou claro que o suicídio fundamentalista, tal como outras motivações suicidas, é fruto de uma complexa interação de fatores psicológicos, religiosos, sócioeconômicos e políticos. A singularidade da relação

entre suicídio e religião desvela a responsabilidade dos pais, dos religiosos e dos educadores no desfecho operacionalizado para lidar com as pulsões destrutivas suicidas. Assim, os estudos aqui apresentados possibilitam evidenciar que o contexto externo exerce um poderoso papel no sentido de influenciar na forma e na modalidade predominante de expressão pulsional.

As entrevistas realizadas e o aporte teórico permitiram revelar a existência de uma intrigante forma de funcionamento psíquico da mente fundamentalista, de difícil compreensão, na qual se busca a morte para que a vida faça sentido. As inegáveis dificuldades de lançar um olhar sobre um fenômeno que não faz parte do cotidiano e que se compõe de imensa complexidade fizeram com que, no percurso do doutorado, o pesquisador realizasse viagens a locais como a Malásia (berço da Al-Qaeda), Palestina (berço do Hamas) e Egito (berço da Irmandade Muçulmana). Essas viagens resultaram em experiências, as quais, somadas a uma viagem anterior ao Irã, contribuíram para uma maior reflexão acerca das diferenças de visão de mundo entre tão distintas culturas.

É impossível traduzir em palavras a importância deste trabalho de tese para a vida pessoal do doutorando e, em decorrência disso, para o seu crescimento como pesquisador e como psicanalista. Espera-se que a leitura desta produção possa promover novos estudos, assim como estimular reflexões acerca da capacidade do ser humano de destruir a si e seus semelhantes. Desse processo, poder-se-á criar recursos e estratégias, como um estímulo ao uso saudável da religião, que sejam capazes de mitigar as conseqüências da tão poderosa pulsão tanática que habita a mente humana.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amaro, J. W. F. (2003). Temas essenciais. São Paulo: Lemos.
- Añón, F. A. (1992). Aproximación teológico-ética y filosófica a la problemática del suicidio. La Problemática del Suicidio en el Uruguay de Hoy, 1, 71-92.
- Armstrong, K. (2001). Em nome de Deus: O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Asnis, N. (2001). Por trás do véu (sobre uma viagem ao Irã). Psicanálise – Revista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, 3 (1), 145-152.
- Asnis, N., & Werlang, B. G. (2005). Uma radiografia do Islã fundamentalista. Pensando a Violência com Freud (pp. 145-157). Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.
- Asnis, N., Werlang, B. G., & Sá, S. D. (2006). Aspectos psicodinâmicos do terrorismo religioso. In B. G. Werlang, & M. S. Oliveira (Orgs.). Temas em Psicologia Clínica (pp. 87-94). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Barbour, I. G. (2004). Quando a ciência encontra a religião. São Paulo: Cultrix.
- Bardin, L. (1991). Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70.
- Blank, R. J. (1994). O fundamentalismo questionado pelos fundamentos teológicos nos quais quer se fundamentar. Vida Pastoral, 176, 9-13.
- Boff, L. (2002). Fundamentalismo: A globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante.
- Borradori, G. (2004). Fundamentalismo e terror, um diálogo com J. Habermas. In G. Borradori. Filosofia em tempo de terror: Diálogos com Habermas e Derrida (pp. 37-95). Rio de Janeiro: Zahar.
- Botega, N. J. (2000). Suicídio e tentativa de suicídio. In B. Lafer, O. P. Almeida, R. Fráguas Jr., & E. C. Miguel (Eds.). Depressão no ciclo da vida (pp. 156-165). Porto Alegre: Artmed.
- Buruma, I., & Margalit, A. (2006). Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos. Rio de Janeiro: Zahar.
- Cassorla, R. M. S. (1998a). O que é suicídio. São Paulo: Brasiliense.

- Cassorla, R. M. S. (1998b). Do suicídio: Estudos brasileiros. Campinas: Papirus.
- Cassorla, R. M. S. (1998c). Suicídio, homicídio precipitado pela vítima e totalitarismo. In Associação Brasileira de Psiquiatria (Ed.). Cidadania e Direito à Saúde Mental (pp. 1-14). São Paulo Próxis.
- Cassorla, R. M. S. (1999). Introdução. In J. Toledo. Dicionário de suicidas ilustres (pp. 09-18). Rio de Janeiro: Record.
- Cassorla, R. M. S. (2004). Suicídio e autodestruição humana. In B. G. Werlang, & J. N. Botega (Orgs.). Comportamento suicida (pp. 21-33). Porto Alegre: Artmed.
- Charny, I. W. (1982). Anatomia do genocídio: Uma psicologia da agressão humana. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Chemama, R. (1995). Dicionário de psicanálise. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Corte, L. de la, Sabucedo, J. M., & Moreno, F. (2004). Psicología de la guerra: Causa y efectos. In L. de la Corte, A. Blanco, & J. M. Sabucedo (Eds.). Psicología y derechos humanos (pp. 189-220). Barcelona: Icaria.
- Dahlberg, L. L., & Krug, E. G. (2003). La violencia, un problema mundial de salud pública. In E. G. Krug, L. L. Dahlberg, J. A. Mercy, A. B. Zwi, & R. Lozano (Orgs.). Informe mundial sobre la violencia y la salud (pp. 2-23). Washington: Organización Panamericana de la Salud.
- David, S. N. (2003). Freud e a religião. Rio de Janeiro: Zahar.
- De Leo, D., Bertolote, J., & Lester, D. (2004). La violencia autoinfligida. In Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud (pp. 199-232). Organización Panamericana da Saúde – OPS.
- Demant P. (2004). O mundo muçulmano. São Paulo: Contexto.
- Dias, M. L. (1991). Suicídio: Testemunhas de adeus. São Paulo: Brasiliense.
- Dostoiévski, F. (1866/2002). Crime e castigo. São Paulo: Editora 34.
- Dreher, M. N. (2002). Para entender o fundamentalismo. São Leopoldo, RS: UNISINOS.
- Durkheim, E. (1966). Suicide. New York: The Free Press.
- Erdelyi, J. (2001). Terrorismo religioso: La guerra del siglo XXI, el ataque al World Trade Center y al Pentágono. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.

Ferreira, A. B. H. (1986). Novo Dicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Freud, S. (1905/1969). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 7, pp. 119-229). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1910/1969). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 11, pp. 217-227). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1911/1969). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 12, pp. 233-235). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1913/1912/1969). Totem e tabu. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 13, pp.). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1914/1974). Sobre o narcisismo: Uma introdução. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 77-108). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1915/1969a). As pulsões e suas vicissitudes. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 117-144). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1915/1969b). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp.281-312). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1917[1915]/1969). Luto e melancolia. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 245-263). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1920/1969). Além do princípio do prazer. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 13-75). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1921/1969). Psicologia de grupo e análise do ego. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 18, pp. 77-154). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1923/1969). O ego e o id. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 19, pp. 15-80). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1926[1925]/1969). Inibições, sintomas e ansiedade. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 20, pp. 81-170). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1927/1969a). Fetichismo. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (V. 21, pp. 149-160). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1927/1969b). O futuro de uma ilusão. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 13-299). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1930[1929]/1974). O mal-estar na civilização. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 74-171). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1933/1932/1976a). Ansiedade e vida instintual. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 23, pp. 103-138). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1933[1932]/1976). Por que a guerra? (Einstein e Freud). In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 22, pp. 235-259). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1933[1932]/1969a). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 22, pp. 13-177). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1937/1969). Análise terminável e interminável. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 23, pp. 225-270). Rio de Janeiro Imago.

Freud, S. (1940[1938]/1969a). A divisão do ego no processo de defesa. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (V. 23, pp. 291-296). Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1940[1938]/1969b). Esboço de psicanálise. In J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 23, pp. 153-221). Rio de Janeiro Imago.

Garcia-Roza, L. A. (1999). Introdução à metapsicologia freudiana. Rio de Janeiro: Zahar.

Garcia-Roza, L. A. (2003). Acaso e repetição em psicanálise: Uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Zahar.

Gay, P. (1989). Freud, uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras.

Geertz, C. (2004) Observando o Islã. Rio de Janeiro: Zahar.

Gheller, E.G. (2002) Cultura religiosa: O sentimento religioso e sua expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Goldim, J. R.; Raymundo, M. M.; Francesconi, C. F. M., & Machado, S. C. E. P. (2004). Suicídio e bioética. In B. G. Werlang, & J. N. Botega (Orgs.). Comportamento suicida (pp. 153-168). Porto Alegre: Artmed.

Gómez, A. M. (2003). Una hipótesis psicológica sobre los correlatos neurocognitivos de la violencia sistemática del terrorismo. Psicopatología Clínica Legal y Forense, 3 (1), 87-99.

Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa (1999). São Paulo: Nova Cultural.

Grossman, D. (2003). La muerte como forma de vida. Barcelona: Seix Barral.

Hacker, R. P., & Rascovsky, A. (2002). Misticismo e religião. Revista da Federação Psicanalítica da América Latina, 09, 231-237.

Hanns, L. (1999). A teoria pulsional na clínica de Freud. Rio de Janeiro: Imago.

Hassan, N. (2001, November 19). An arsenal of believers: Talking to the “human bornbs”. New Yorker.

Hellern, V., Notaker, H., & Gaarder, J. (2000). O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras.

Herrera, G. V. (1989). Violencia, poder y pulsión de muerte. Revista de Psicoanálisis, sección monografías: Asociación Psicoanalítica Argentina, 865-878.

Horgan, H. (2006). Psicología del terrorismo: Cómo y por qué alguien se convierte en terrorista. Barcelona: Gedisa.

Israeli, R. (1997). Islamikase and their significance. Terrorism and political violence, 9, 96-121.

Jaspers, K. (1987). Psicopatologia geral. Rio de Janeiro: Atheneu.

Kancyper, L. (1994). Ressentimento e remorso: Estudo psicanalítico. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Kernberg, O. (1991). Psicoterapia psicodinâmica de pacientes borderline. Porto Alegre: Artes Médicas.

Knox, K. L., Conwel, Y., & Caine, E. (2004). If suicide is a public health problem. What are we doing to prevent it? American Journal of Public Health, 94, 37-45.

Kolatch, A. J. (1998). 2º livro judaico dos porquês. São Paulo: Sêfer.

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1997). Vocabulário da psicanálise. São Paulo: Martins Fontes.

Lewis, B. (2004). A crise do Islã, guerra santa e terror profano. Rio de Janeiro: Zahar.

Libânio, J. B. (2004). Fé. Rio de Janeiro: Zahar.

Maududi, A. A. (1989). O conceito islâmico da vida. In A. A. Maududi. O Islam, Código de Vida para os Muçulmanos (p. 9-29). São Bernardo do Campo, SP: Centro de Divulgação do Islam para América Latina.

Ministério da Saúde (2006). Prevenção do suicídio: Manual dirigido a profissionais das equipes de saúde mental. Brasília: Ministério da Saúde, OPAS, UNICAMP.

Moraes, R. (1999). Análise de conteúdo. Educação, 37, 7-32.

Oz, A. (2004). Contra o fanatismo. Rio de Janeiro: Ediouro.

Perestrello, M. (1996). A formação cultural de Freud. Rio de Janeiro: Imago.

Piazza, W. O. (1991). Religiões da humanidade. São Paulo: Loyola.

Piven, J. S. (2006). Narcissism, sexuality, and psyche in terrorist theology. The Psychoanalytic Review, 93 (2), 231-265.

Qutub, M. (1990). Islã, a religião mal compreendida. São Bernardo do Campo, SP: Centro de Divulgação do Islã para a América Latina.

Reinares, F. (2004). Que hay detrás del terrorismo suicida? Aracaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 5 (11), 5-10.

Retterstol, N. (1993). Suicide: An european perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). Dicionário de psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar.

Rudzit, G. (2005). O debate teórico em segurança internacional: mudanças frente ao terrorismo? Civitas – Revista de Ciências Sociais, 5 (2), 297-323.

Shneidman, E. S. (1975). Suicide. In A. M. Freedman, J. I. Kaplan, & B. J. Sadock (Eds.). Comprehensive textbook of psychiatry - II (pp. 1774-1785). Baltimore: The Williams & Wilkins.

Shneidman, E. S. (1993). Suicide as psychache. The Journal of Nervous and Mental Disease, 181 (3), 145-147.

Shneidman, E. S. (1994). Definition of suicide. New Jersey: Jason Aronson.

Shneidman, E. S. (1996). Suicide as psychache. In M. K. Goldblatt, & J. T. Maltzberger (Eds.). Essential papers on suicide (pp. 633-638). New York: New York University Press.

Shneidman, E. S. (1998). Further reflections on suicide and psychache. Suicide and Life-Threatening Behavior, 28 (3), 245-250.

Shneidman, E. S. (1999). The Psychological Pain Assessment Scale. Suicide and Life-Threatening Behavior, 29 (4), 287-294.

Shneidman, E. S. (2001). This I believe. In Comprehending suicide: Landmarks in 20th century suicidology (pp. 199-203). Washington, D. C.: American Psychological Association Books.

Silva, F. A. (1994). História geral: História antiga e medieval. São Paulo: Moderna.

Steinmetz, G. (2005). O fundamentalismo religioso. Consciência, 19 (1), 109-118.

Stern, J. (2004). Terror em nome de Deus. São Paulo: Barcarolla.

Summers, F. (2006). Fundamentalism, psychoanalysis, and psychoanalytic theories. The Psychoanalytic Review, 93 (2), 329-352.

Tallaferro, A. (1989). Curso básico de psicanálise. São Paulo: Martins Fontes.

Towsend, E. (2007). Suicide terrorists: are they suicidal? Suicide and Life-Threatening Behavior, 37 (1), 35-49.

Twemlow, S. W. (2005). The relevance of psychoanalysis to an understanding of terrorism. The International Journal of Psychoanalysis, 86, 957-962.

Valls, J. L. (1995). Diccionario freudiano. Madrid: Julian Yebenes.

Volkan, V. D. (2002). La mente del terrorista fundamentalista: La formación de las bombas humanas suicidas del Médio Oriente. Psicoanálisis Internacional, 11 (1), 29-31.

Weiss-Rosmarin, T. (1996). Judaísmo e Cristianismo: As diferenças. São Paulo: Sêfer.

Werlang, B. G., & Asnis, N. (2004). Perspectiva histórico-religiosa. In B. G. Werlang, & J. N. Botega (Orgs.). Comportamento suicida (pp. 59-73). Porto Alegre: Artmed.

Werlang, B. G., & Botega, J. N. (2004). Introdução. In B. G. Werlang, & J. N. Botega (Orgs.). Comportamento suicida (pp. 17-18). Porto Alegre: Artmed.

Werlang, B. G., Macedo, M. M. K., & Kruger, L. L. (2004). Perspectiva psicológica. In B. G. Werlang, & J. N. Botega (Orgs.). Comportamento suicida. (pp. 75-91). Porto Alegre: Artmed.

Werlang, B. S. G. (2006). Comportamentos violentos. In B. S. G. Werlang, & M. S. Oliveira (Orgs.). Temas em Psicologia Clínica (pp. 54-55). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Zilles, U. (2002). O Islamismo. In Religiões: Crenças e Crençices (pp. 99-107) Porto Alegre: EDIPUCRS.



**ANEXO A**  
**CARTA DE APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA PUCRS**



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA - CEP - PUCRS



Ofício nº 419/05-CEP

Porto Alegre, 25 de maio de 2005.

Senhor(a) Pesquisador(a)

O Comitê de Ética em Pesquisa da PUCRS, apreciou e aprovou seu protocolo de pesquisa intitulado: "Suicídio e religião: um olhar psicanalítico".

Sua avaliação está autorizada a partir da presente data.

Atenciosamente,

Prof. Dr. Délio José Kipper  
COORDENADOR DO CEP-PUCRS

Ilmo(a) Sr(a)  
Dout Nelson Asnis  
N/Universidade

**ANEXO B**  
**COMPROVANTE DO EXAME DE QUALIFICAÇÃO**



EXAME DE QUALIFICAÇÃO

Nome do Doutorando: NELSON ASNIS

Título do Projeto de Tese: "SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO"

Título do Ensaio Temático: "A PULSÃO DE MORTE FREUDIANA"

Exame de Qualificação: ( X ) Aprovado / ( ) Não Aprovado

Data da Arguição: 07 de outubro de 2005.

Parecer

O Projeto propõe um tema relevante, merecedor de investigações científicas. O tema foi muito bem apresentado e fundamentação teórica e conceitual.

A proposta metodológica e sua utilização é adequada e pertinente, o seu potencial científico e a possibilidade de atingir o planejamento e a execução de pesquisas científicas relevantes.

Comissão Examinadora:

Dra. Blanca Susana Guevara Werlang (Orientadora Presidente)

Dra. Vera Regina Röhnelt Ramires (Unisinos)

Dr. Gabriel Chitto Gauer (PUCRS)

**ANEXO C**  
**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Estamos solicitando sua autorização para que você possa participar da presente pesquisa, que tem como objetivo principal compreender as inter-relações existentes entre Islamismo e suicídio. Esta pesquisa está relacionada a uma Tese de Doutorado desenvolvida pelo doutorando Nelson Asnis, junto ao grupo de pesquisa “Comportamentos violentos: autoinfligidos, interpessoais e coletivos”, coordenado pela Profa. Dra. Blanca Susana Guevara Werlang, no Programa de Pós-Graduação de Psicologia da PUCRS. Tal estudo prevê a participação de pessoas educadas dentro dos princípios religiosos islâmicos, com idade adulta, do sexo masculino ou feminino. Para tanto, é necessário que você se disponha a participar de uma entrevista que será gravada em áudio (com seu consentimento), precedida do preenchimento de uma Ficha de Dados Pessoais e Sociodemográficos. Os dados obtidos nesta pesquisa serão utilizados para fins de publicações científicas, mas fica assegurada a preservação do sigilo quanto à identificação dos participantes. O maior desconforto, para você, será o tempo que deverá dispor para participar da entrevista. O benefício será a contribuição pessoal para o desenvolvimento de um estudo científico.

Eu, \_\_\_\_\_ (nome do participante) fui informado(a) dos objetivos especificados acima, de forma clara e detalhada. Recebi informações específicas sobre o procedimento no qual estarei envolvido(a), do desconforto previsto, tanto quanto do benefício esperado. Todas as minhas dúvidas foram respondidas com clareza e sei que poderei solicitar novos esclarecimentos através do telefone (51) xxxx do doutorando Nelson Asnis, assim como também, poderei contatar com a Profa. Dra. Blanca Werlang (51 – xxxx), professora orientadora deste estudo. Sei que poderei solicitar novos esclarecimentos a qualquer momento e que terei liberdade de retirar meu consentimento de participação na pesquisa em face dessas informações. Fui certificado(a) de que as informações por mim fornecidas terão caráter confidencial.

Declaro que recebi cópia do presente termo de consentimento livre e esclarecido.

Assinatura do participante	Data
Nelson Asnis – CRM 13.036	Data
Blanca Susana Guevara Werlang – CRP 07/02126	Data

**ANEXO D**  
**FICHA DE DADOS PESSOAIS E SOCIODEMOGRÁFICOS**

## FICHA DE DADOS PESSOAIS E SOCIODEMOGRÁFICOS

### Dados de Identificação

1. Nome do entrevistado:
2. Idade:
3. Sexo:
4. Data de nascimento:
5. Naturalidade:
6. Estado civil:
7. Escolaridade:
8. Profissão/ocupação:

### Dados referentes ao Credo Religioso

1. Religião do entrevistado:
2. Nome de batismo religioso:
3. Tipo de prática religiosa: 3.1. Líder religioso ( ) 3.2. Praticante ( )

#### 3.1. Se líder religioso:

- 3.1.1. Qual a hierarquia religiosa:
- 3.1.2. Local da prática religiosa:
- 3.1.3. Tempo de prática religiosa:
- 3.1.4. Tempo de dedicação diária ao credo religioso:
- 3.1.5. Formação religiosa: Faculdade de Teologia ( ) Outra ( )
- 3.1.6. Se outra, qual?
- 3.1.7. Local da formação religiosa:
- 3.1.8. Início e duração da formação religiosa:

#### 3.2. Se praticante:

- 3.2.1. Local da prática religiosa:
- 3.2.2. Tempo de prática religiosa:
- 3.2.3. Tempo de dedicação diária ao credo religioso:
- 3.2.4. Formação religiosa: sim ( ) não ( )
- 3.2.5. Se sim, qual?
- 3.2.6. Local:
- 3.2.7. Início e duração da formação religiosa:
- 3.2.8. Tipo(s) de atividade(s) desenvolvida(s) na prática religiosa



**ANEXO E**  
**ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA**

## **ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA**

1. O que é para a sua religião, sofrimento psíquico? Por que se sofre?
2. Aquele que sofre receberá recompensas nesta vida? E em outras?
3. O que é para a sua religião ter saúde mental?
4. O que é doença mental para a sua religião? Por que se adoece?
5. Qual o tratamento para as doenças mentais preconizado pela sua religião?
6. O que sua religião pensa sobre psicoterapia? E sobre psicofármacos?
7. Como a sua religião conceitua Vida?
8. Como a sua religião entende a idéia de vida após a morte?
9. Para onde vamos após a morte?
10. Como a sua religião entende a morte natural?
11. E por acidente?
12. E a morte por homicídio?
13. E a morte por suicídio?
14. O que sua religião entende por fé?
15. E por religiosidade?
16. O que é, para a sua religião, fundamentalismo?
17. Existe fundamentalismo na sua religião?
18. A religião pode se prestar para evitar o suicídio?
19. E para promover o suicídio?
20. Como sua religião analisa o suicídio por motivações religiosas?

FACULDADE DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

*Tese de Doutorado*

**SUICÍDIO E ISLAMISMO: UM OLHAR PSICANALÍTICO**

Nelson Asnis

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Blanca Susana Guevara Werlang

Porto Alegre, agosto de 2007