



CENTRO UNIVERSITÁRIO DR. LEÃO SAMPAIO  
CURSO DE PSICOLOGIA

JHENIFFER LIMA NUNES

**CRENÇA RELIGIOSA E DISCURSO DO CAPITALISTA: UMA DISCUSSÃO  
SOBRE OS EFEITOS DA CAPITALIZAÇÃO DA CRENÇA RELIGIOSA NA  
CULTURA**

JUAZEIRO DO NORTE – CE

2019

JHENIFFER LIMA NUNES

**CRENÇA RELIGIOSA E DISCURSO DO CAPITALISTA: UMA DISCUSSÃO  
SOBRE OS EFEITOS DA CAPITALIZAÇÃO DA CRENÇA RELIGIOSA NA  
CULTURA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à coordenação do curso de Graduação em Psicologia do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio, como requisito para a obtenção do grau de bacharelado em Psicologia.  
Orientador: Raul Max Lucas da Costa.

JUAZEIRO DO NORTE – CE

2019

## **Crença religiosa e discurso do capitalista: uma discussão sobre os efeitos da capitalização da crença na cultura**

Jheniffer Lima Nunes<sup>1</sup>  
Raul Max Lucas da Costa<sup>2</sup>

### **RESUMO:**

O presente artigo tematiza acerca dos efeitos do *discurso do capitalista* em relação à capitalização da crença religiosa na hipermodernidade. Realiza uma pesquisa bibliográfica exploratória na área da Psicanálise Freudiana e Lacaniana. A trajetória do estudo atravessa a produção dos discursos formulados por Lacan, a fundação da sociedade, os primeiros formatos de crença dos povos primitivos, e por fim, a nova face da crença religiosa na contemporaneidade. Os resultados apontam para a interferência das mídias digitais na experiência religiosa alterando a posição do sujeito perante a crença.

**Palavras-chave:** Crença religiosa; discurso do mestre; discurso do capitalista; mídias digitais.

### **ABSTRACT:**

This article deals with the effects of the discourse of the capitalist in relation to the capitalization of the belief in hypermodernity. It realizes an exploratory bibliographical research in the area of Freudian and Lacanian Psychoanalysis. The trajectory of the study goes through the production of the discourses formulated by Lacan, the foundation of society, the first forms of belief of primitive peoples, and finally, the new face of religious belief in contemporary times. The results point to the interference of digital media in the religious experience changing the subject's position before the belief.

**Keywords:** Religious Belief; discourse of the master; discourse of the capitalist; digital media.

---

<sup>1</sup> Discente do curso de psicologia da UNILEÃO. Email: jhenifferlimanunes@gmail.com

<sup>2</sup> Docente do curso de psicologia da UNILEÃO. Email: raulmax@leaosampaio.edu.br

## 1 INTRODUÇÃO

Quando o ser humano se depara com a angústia de sua existência no mundo, costuma buscar em sua época, saídas que consigam aplacá-la (FREUD, 1927/2017). Situamo-nos no século XXI, período hipermoderno, conhecido pelo inchaço da lógica moderna. Mas, o que isso quer dizer?

A Modernidade foi abalada por descentramentos que incidiram sobre o saber ocidental, retirando o ser humano de uma tradição estabelecida pela certeza, a qual a igreja católica mantinha o saber sobre a verdade do mundo e do humano e o lançou na tradição da dúvida, na qual o lugar da verdade não pertence nem a igreja, nem está no absoluto da consciência do homem, como defendiam os racionalistas (GARCIA-ROZA, 2009; KEHL, 2004).

A psicanálise, como a grande invenção do século XX denunciou a recusa do sujeito do desejo pela ciência moderna, fazendo a aposta de que algo da verdade do sujeito estava ali, na sua condição desejante. Freud, o inventor da psicanálise, apontou que longe de uma unicidade subjetiva que estaria sob o domínio da razão, há em nós uma divisão, uma clivagem – consciente e inconsciente, em que o primeiro, seria apenas um efeito de superfície do segundo (GARCIA-ROZA, 2009).

O sujeito moderno é herdeiro da dúvida, da incerteza, da angústia pela ausência de uma versão única da verdade, pela qual poderia se defender do que há de inominável na experiência humana. Diante da falta de garantia de uma verdade que conduza o seu destino e da ausência de um fundamento confiável para que o salve de sua condição, o sujeito moderno encontra-se desamparado intelectualmente e lançado numa crise da verdade da qual nunca conseguiu sair, até os dias de hoje (KEHL, 2004).

Em contrapartida, presenciamos no século XXI, o crescimento intensificado da religião, como um modo de aplacar a angústia e de dar sentido ao que se manifesta da ordem do real. Este movimento nos propõe a pensar, como o sujeito da modernidade se relaciona com a crença religiosa mediante o deslocamento do discurso da verdade que anteriormente sustentava a crença e a confiabilidade no ser divino.

Diante destas questões, o interesse pela temática surgiu mediante discussões em um projeto de iniciação científica de um Centro Universitário, em Juazeiro do Norte, intitulado: *Análise discursiva das manifestações de ódio na mídia*

*digital*, que fez um recorte temporal das últimas eleições de 2018 no Brasil e problematizou em dado momento, o lugar da crença religiosa nesse contexto.

Se poderíamos situar a crença religiosa antes da modernidade numa lógica do *discurso do mestre* proposto por Lacan e que a fundação de uma subjetividade moderna desloca e subverte este discurso, trazendo-nos a noção de um discurso comandado por um *mestre moderno*, o propósito deste estudo é discutir a posição da crença religiosa e a prevalência do *discurso do capitalista* no século XXI.

O presente trabalho realiza uma pesquisa bibliográfica exploratória na área da psicanálise freudiana e lacaniana. A busca dos artigos foi realizada nos meses de Janeiro a Outubro de 2019, utilizando os descritores: crença religiosa, discurso do mestre, discurso do capitalista, mídia digital, nas seguintes base de dados: Periódicos Eletrônicos de Psicologia (PePSIC) e Scientific Electronic Library Online (SCIELO). Os critérios de inclusão elencados foram: artigos científicos completos disponíveis online e gratuitos, e livros que contemplem a temática. Foram excluídos: resumos, relatos de experiência, monografias e teses que divirjam quanto ao viés do estudo. Ressalta-se que não foi utilizado um recorte temporal devido às ricas contribuições anteriores que existem sobre o tema e que trazem potência para este trabalho.

## **2 A TEORIA DOS DISCURSOS**

Lacan inventou uma possibilidade de que o discurso analítico pudesse intervir sobre o cenário social através dos quatro discursos chamados radicais (também conhecidos como oficiais). Estes discursos lançariam mão da função da letra, a mesma utilizada pela gramática e matemática, para darem um estatuto organizativo ou mesmo lógico, aos laços que se fazem na sociedade, a fim de delimitar o campo do gozo pelo qual o sujeito é determinado em seu discurso (SOUZA, 2008).

Lacan (1970/1992) apresenta, no seminário XVII, O Averso da Psicanálise, os matemas dos discursos como formulações de uma estrutura imprescindível, que está para além da palavra, chamando posteriormente de discurso sem palavras, que embora não exista sem a linguagem, ultrapassa os seus limites e está no fundamento das relações (GUIMARÃES, 2010).

Considera-se que os discursos representam formas distintas de laço social e que a leitura de cada um só é possível em função dos outros, especialmente do discurso do analista, do qual a partir dele se constituíram os demais. No discurso analítico, não há coisa que se manifeste sem que o faça por meio da escritura, sendo ela que promove a ponte entre a língua e o espaço que inexistia antes da letra. É que quando algo do simbólico faz inscrição no real, escreve-se através da letra, que no ato de sua inscrição funda um lugar que não existia antes dela, e esta é a escritura. É assim que os laços sociais também vão se inscrevendo tanto na tipologia como na topologia de língua (SOUZA, 2008).

Desta forma, serão apresentados a seguir o *discurso do mestre*, como discurso dirigido por um significante mestre, que se apresenta ao outro como O Saber que irá satisfazer o desejo; o *discurso da histórica*, dirigido pelo sujeito que questionando, pede que o Outro produza O Saber; o *discurso do universitário*, que dirigido pelo Saber que fora organizado e estabelecido, intenta adaptar e educar o desejo de saber; e por último, o *discurso do analista*, que é dirigido pelo analista quando ocupa a função de objeto causa do desejo, ou seja, de semblante para o analisando, e que dirige a análise a fim de que o analisando possa produzir seu significante mestre (NOGUEIRA, 1999).

## 2.1 O DISCURSO DO MESTRE

$$\begin{array}{ccc} \uparrow & \underline{S1} & \rightarrow & \underline{S2} & \downarrow \\ & \$ & // & a & \end{array}$$

Para entender o modo em que os discursos se formalizam, faz-se necessário situar as permanentes posições espaciais, nas quais os termos se distribuem: Acima e à esquerda, encontra-se o *lugar de agente*, posição de dominância perante o laço social, que organiza a produção do discurso. Acima e à direita, está o *lugar de trabalho*, o outro significante a quem o discurso é dirigido e que depende do agente para sua constituição (COELHO, 2006; SOUZA, 2008).

Abaixo e à direita, encontra-se o *lugar da produção*, que é efeito ou resto do discurso. Por fim, abaixo e à esquerda, situa-se o *lugar da verdade*, que é concebido como o que sustenta e faz funcionar o discurso, porém, a verdade poderá ser

acessada somente pelo “semi-dizer”, já que ela é sempre não-toda, operando algo de uma interdição entre a produção e a verdade (SOUZA, 2008).

Os termos alternam de posição diante dos diferentes discursos e são eles: S1- significante mestre; S2 - o saber; *a* - objeto causa do desejo ou mais-de-gozar; \$ - sujeito barrado. Tendo dito isto, voltemos à questão dos discursos.

Lacan nomeou de *discurso do mestre* a relação dialética do Senhor e do escravo, apontada por Hegel em *A fenomenologia do espírito*, que serviu de base para a construção dos discursos. Aqui, o significante mestre [S1] intervém sobre os pequenos outros [S2] a fim de colocá-los em trabalho, já que o governo de S1, do Senhor, seria da ordem do impossível e não poderia fazê-lo com eficácia, ele dirige aos pequenos outros, seus escravos, a função de executarem o trabalho por ele (COELHO, 2006).

Por assim dizer, o significante mestre faz surgir outro lugar. Na dialética de Hegel, era do lado do escravo que se observava o surgimento de um Saber-Fazer, adquirido pelo escravo mediante o seu trabalho, que fez Lacan chamar de lugar de gozo, essa vantagem do escravo em relação ao seu senhor. No entanto, este saber adquirido não é livre de interdições, pois, haverá impotências que o levará a entregar o seu saber para o senhor (SOUZA, 2008).

A injunção que se realiza na conexão dos significantes S1 e S2 torna o trabalho capaz de produzir uma perda que vem se estabelecer enquanto objeto *a*, objeto que se perde no caminho, e que vai ser postulado por Lacan, como um resto que desconstruído para sempre do sujeito, lhe causa o desejo (COELHO, 2006).

A produção advinda do efeito desse discurso posiciona-se abaixo e à esquerda da base que o separa de S2. É exatamente esta produção perdida que o escravo oferece ao seu senhor. Além de Hegel, Lacan utiliza-se de Marx para adicionar outro valor à produção, permitindo que, o que outrora foi considerado perda, adquira o estatuto de mais-valia, que à nível de sociedade se compreende como uma abdicação necessária ao gozo. Lacan designou esta produção equivalente a mais-valia, como mais-de-gozar (SOUZA, 2008).

O objeto *a*, portanto, denuncia a existência de um buraco na estrutura significante, de maneira que o senhor acaba por não se beneficiar da produção que o escravo lhe oferece, pois, se o objeto *a* constitui a verdade e ele é por excelência inacessível, só poderá funcionar como causa do desejo, e assim, a cada vez que o senhor achar que o encontrou, o verá escapar-lhe novamente (SOUZA, 2008).

É devido a esta impossibilidade estrutural que faz um corte entre o *lugar da produção* e o *lugar da verdade*, que na posição da verdade, situada abaixo e à esquerda, encontra-se o sujeito barrado [\$], constituindo-se como causa do discurso, sendo esta uma possível leitura das postulações de Lacan (LACAN, 1970/1992).

Malcher & Freire (2016) apontam a ocorrência do discurso do mestre incidindo em transformações na estrutura de gozo da cultura. Para isso, discorrem sobre a origem da civilização utilizando-se de *Totem e tabu*, o mito do pai da horda primeva, um ensaio escrito por Freud.

O pai da horda era um líder soberano, que possuía todo o gozo sexual para si, interditando que os machos copulassem com as fêmeas da horda, pois, apenas ele tinha acesso à todas elas e punia com violência as tentativas de seus filhos de desafiá-lo. Implacável e sem limites, exerce o seu domínio sobre os filhos com tirania, sem fazer laço com os demais da horda. Um dia seus filhos decidem matá-lo e em um ato canibalista, ingerem pedaços do pai, como um modo de identificarem-se com sua força e demais características que lhe atribuíam (FREUD, 1913/2012).

Após a morte do pai, os filhos deparam-se com a precipitação de um momento conclusivo, afinal, precisam escolher pela continuidade da horda ou por seu corte. Se escolherem por sua continuidade, diante do pai morto todos são rivais e terão que lutar entre si pelo lugar de exceção, outrora ocupado por seu líder. Todavia, o destino de quem toma posse deste lugar já estará traçado, sendo ele a morte e a divisão de seu corpo entre os homicidas (MALCHER; FREIRE, 2016).

Para evitar a repetição do destino do pai, só havia uma ação a se fazer: todos os filhos tinham que renunciar ocupar o lugar do pai, abdicando para sempre deste objetivo. Neste sentido, os filhos se colocam como iguais uns perante os outros e a renúncia ao gozo é posta em primeiro plano. Esta renúncia pulsional ao gozo é a condição para o estabelecimento de um laço social (FREUD, 1913/2012; MALCHER; FREIRE, 2016).

No entanto, não é pelo fato de que nenhum possa gozar como o pai primevo, que ninguém possa gozar, o laço social é uma aposta de que possa haver ainda alguma satisfação. Os filhos decidem então, pela ruptura com a horda primeva e este ato resulta em perda de gozo, porém, em ganho de significantes. É neste sentido que o encontro com a linguagem é sempre traumático, pois, fundamentalmente para se fazer laço, é preciso perder. *Totem e tabu* é considerado por assim dizer, como o mito da origem da civilização (MALCHER; FREIRE, 2016).

Portanto, este “mito científico freudiano” demonstra tanto o encontro com a linguagem quanto revela a incidência significativa sobre o sujeito barrado em seu gozo e devido a isso, inscrito no laço social. Assim, articula-se a formulação lacaniana do *discurso do mestre* à superação da horda primeva, cujo marco, é fundante do laço social dos povos mais primitivos (LACAN, 1970/1992).

De acordo com Ananias (2016), as sociedades antigas eram regidas por construções como o totem e o tabu. Essas duas instâncias serviam de base para as regras de convivência dos clãs e funcionavam a partir daquilo que posteriormente serão indicados enquanto crenças religiosas. As crenças, portanto, estão profundamente intrincadas na fundação da sociedade.

A autora pontua em seu trabalho sobre a religiosidade dos povos antigos que, antes mesmo de haver o estabelecimento das cidades organizadas, já existia uma *protocivilização*, que consistia em conjuntos de famílias que estavam separadas à nível de disposição espacial, todavia mantinham entre si uma prática comum que se ancorava na crença de que a morte não era um fim, pois, haveria outra existência após ela (ANANIAS, 2016).

Desta forma, os entes queridos eram enterrados no solo onde habitavam suas famílias e os membros da casa passavam a venerá-los como divindades, através de cultos domésticos, que possuíam uma ritualística própria, chamando atenção o fato de que as cerimônias eram ministradas apenas pelo o Pai, figura que representava o regente da família. Era ele o responsável por transmitir os valores ancestrais daquela linhagem para os filhos, a fim de serem repetidos de geração a geração. A mulher que viesse de outra família teria que deixar seus deuses e passar por um ritual para que pudesse ser aceita e cultuar as divindades daquele com quem se casasse (CECCARELLI, 2009).

Assegurar-se de que seriam honrados por seus descendentes, do mesmo modo que honraram seus antepassados aplacava a angústia de que tudo tivesse um fim. Então, a morte, enquanto experiência que carecia de sentido encaminhou o ser humano para muitos mistérios. Retirou o seu olhar do visível lançando-o no que se não via, o fez pensar que se existem coisas efêmeras, podem existir as eternas. A linguagem nos apartou de nossa natureza animal (ANANIAS, 2016).

O mito de *Totem e Tabu*, não somente nos dá notícias de como o laço social através da operação deste primeiro discurso foi se estabelecendo, como também nos indica o que se passa no cerne das crenças religiosas que remontam as práticas

antigas ou mesmo as atuais, que *(r)existem* com outras roupagens na contemporaneidade (CECCARELLI, 2009).

## 2.2 O DISCURSO DA HISTÉRICA

$$\begin{array}{ccc} \uparrow \underline{\$} & \rightarrow & \underline{S1} \downarrow \\ a & // & S2 \end{array}$$

O discurso da histórica possui uma importância crucial para a psicanálise, pois, através dele, Freud descobriu um saber, outrora ignorado. Neste discurso, o sujeito [\$] vem posicionar-se no *lugar de agente*, intervindo dele com seu sintoma, sua divisão, podendo ser chamada a posição acima e à esquerda, de lugar de desejo onde o sujeito aparece (COELHO, 2006).

O sujeito está à procura do *significante mestre* [S1] que está situado no lugar do *outro significante*, e incita-o ao trabalho. No dispositivo analítico, isso favorece a transferência, que se presentifica em análise como um pedido do analisando ao analista que decifre a causa de seu sofrimento e o cure. Este ato do sujeito historiciza o discurso na psicanálise, ao colocar o desejo e o sofrimento em questão, convocando S1, o mestre, que trabalhe (SOUZA, 2008).

Se o mestre subverte essas regras, porém, a histórica se torna livre de seu aprisionamento e entra num discurso que é energizado pelo *desejo de saber*. Quando ela intervém desse outro lugar (subvertido pelo ato analítico) com seu desejo, provocada pelo objeto *a*, e tendo o *significante mestre* S1 como limite de sua função, é produzido um novo saber, denominado por Freud como *Saber inconsciente*, que posiciona-se no *lugar da produção* [S2], situado abaixo e à direita (LACAN, 1970/1992).

Todavia, esse saber inconsciente aparece e desaparece nesse *lugar de produção*, enquanto uma enunciação que anseia por um enunciado que dê um contorno àquilo que constitui o sujeito. Este contorno, por assim dizer, é o que o analisando reescreve e reconstrói de sua história mediante o trabalho de fala (LACAN, 1958/1998).

O *lugar da verdade* faz referência à história do sujeito, posicionando-se abaixo e à esquerda, onde o objeto *a* funciona tanto como causa do desejo quanto de “*mais-de-gozar*”, indicando assim, a divisão do sujeito (SOUZA, 2008).

### 2.3 O DISCURSO DO UNIVERSITÁRIO

$$\begin{array}{ccc} \uparrow \underline{S2} & \rightarrow & \underline{a} \downarrow \\ S1 & & // \$ \end{array}$$

Se a partir do *discurso do mestre* for produzido um giro de um quarto de volta, no sentido contrário aos ponteiros do relógio, chegaremos ao *discurso do universitário*. Aqui, o Saber [S2] está posicionado no *lugar de agente*, onde a verdade sobre o Saber ancora-se na relação que se estabelece com os mestres (CASTRO, 2009).

Neste discurso, o Saber refere-se ao que se acumula como forma de conhecimento organizativo, e de sua casa, à esquerda e acima, intervém sobre o lugar onde se situa o *outro significante* - à direita e acima, onde *a*, enquanto um *a-estudante*, está posicionado, para ser educado, ou como argumentou Lacan (1970/1992), explorado pelo discurso universitário. Ainda assim, quando o Saber intervém sobre o *lugar do outro*, há uma aposta que aponta para a produção de sujeitos (SOUZA, 2008).

A questão que se coloca, é que, ao ocupar o *lugar de dominância*, o Saber deixa de fora o *desejo de saber*, já que se constitui como algo advindo da intervenção do mestre que busca dirigir o objeto *mais-de-gozar*. Por estar em uma posição eminentemente conservadora de regulação e até burocratização do ensino, o Saber organizado funciona como empecilho para a produção de novos significantes (SILVA, 2018).

O *discurso do universitário* deixa ainda de fora, o fato de que, devido ao significante primordial - S1, posicionar-se no *lugar da verdade*, à esquerda e abaixo, encontra-se recalcado, e por isso, impossível de que o sujeito possa alcançá-lo e tomá-lo como referência de sua história, servindo de representante simbólico entre o sujeito e a língua, ou seja, este discurso ignora a divisão subjetiva e o saber inconsciente presente no sujeito. Isto demonstra um equívoco nesta condição discursiva ao revelar a disjunção de estrutura existente entre o *lugar da produção* e o *lugar da verdade* (SOUZA, 2008).

Soler (2010) enfatiza que, devido a estas questões implicadas no *discurso do universitário*, há muito tempo as universidades nada mais produzem, a não ser ensinantes. Aqueles que pensam situam-se sempre à margem e ficam ofuscados

mediante a abertura que é dada à (re)produção de saberes advindos da aquisição de conhecimentos científicos, cujo sustento e validação ancoram-se em diplomas e títulos (SOUZA, 2008).

## 2.4 O DISCURSO DO ANALISTA

$$\begin{array}{ccc} \uparrow \underline{a} & \rightarrow & \underline{\$} \downarrow \\ S2 & // & S1 \end{array}$$

Foi Lacan, através da prática clínica, quem produziu o *discurso do analista*, cujo qual a partir dele, pôde deduzir e demonstrar os demais discursos. Poderemos nos utilizar aqui da alegoria do início de uma análise: Nas entrevistas iniciais, o *Sujeito Suposto Saber*, causador da transferência, pede para que o candidato à análise submeta-se à regra fundamental da psicanálise e que fale o que lhe vier ao pensamento sem restringir os conteúdos. Caso o candidato aceite esta proposta do analista, ele passa a ocupar outra posição (LACAN, 1970/1992).

O analista é indicado no discurso pela letra *a*, que não é um ser ou uma pessoa, mas ocupa para o analisando a função de semblante. Fazer-se semblante é comportar para o analisante pedaços de consistências do real e do simbólico, aparecendo como causa de desejo ou mais-de-gozar, que enquanto objeto, encontra-se vazio de substância (SOUZA, 2008).

Desta forma, o *objeto a* estará situado no *lugar de agente/dominância*, trazendo a inauguração de um novo discurso, ordenando outro modo de relação. É deste lugar de semblante, que o analista possibilita que, sob transferência, o analisante [\$] seja capaz de indagar o seu desejo e ler de outra forma o que aparece em ato, como formação do inconsciente (CASTRO, 2009).

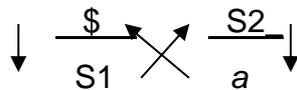
Sendo assim, o sujeito barrado [\$] fica situado no *lugar do outro significante/trabalho*, à direita e acima, e desse lugar se oferece imaginariamente como objeto, porque ao indagar o seu desejo o \$ coloca algo de si, a fim de produzir uma montagem para que seja possível sustentar seu próprio desejo, ainda como sendo “o *desejo do desejo do Outro*” (NOGUEIRA, 1999).

É partindo deste *lugar de trabalho* e que também lhe agrega uma cota de gozo, que o analisante pode inferir o Saber [S2], e que não é meramente suposto, porém é produzido na ordem de uma invenção, como um *Saber inconsciente*, que está posicionado no *lugar da verdade*, à esquerda e abaixo. Não é porque o

analisante é convidado a falar tudo o que lhe vem à cabeça que produz qualquer coisa, ao contrário. Por mais barrado que este seja, por mais que suas resistências compareçam em seu trabalho de análise, o analisante produz algo que funciona (LACAN, 1970/1992).

Devido a essas questões apresentadas, tudo o que advém deste *lugar da produção* possui uma relevância de mestria. Por assim dizer, o *significante mestre* [S1], situado à direita e abaixo, vem representando o sujeito que aparece e desaparece na variedade das manifestações do inconsciente. No trabalho de análise, o que se pode saber não se escreve no real, mas se faz funcionar onde se coloca o registro da verdade. É por isso, que o Saber [S2], situado no *lugar da verdade*, constitui-se como uma invenção (SOUZA, 2008).

### 3 O DISCURSO DO CAPITALISTA



Durante todo o trabalho desenvolvido por Lacan, foi uma questão para ele situar o lugar que a psicanálise ocupava perante a sociedade e a política, como também sobre a posição do analista na cultura. Chegando ao final de seu ensino, propõe um outro lugar para a psicanálise e para o analista, de modo que seria um dever ético e político falar sobre o equívoco imaginário que faz com que as pessoas alienem-se no suposto “bem-estar” atrelado as produções que realizam na vida social (SOUZA, 2008).

Quando Lacan evidencia o que ocorre no cotidiano das pessoas, aponta para o que promete completar o indivíduo, a saber, o *mais-de-gozar*. A condição na qual situa-se o proletariado facilita um novo tipo de sintoma social, pois os objetos adquirem quando são produzidos, um acréscimo de gozo, irrompendo um novo modo de tratamento para o real, no qual fica de fora, a possibilidade de se fazer laço social. É por isso que Lacan formula o *discurso do capitalista*, indicando ser ele uma exceção dos discursos radicais (MONTEIRO, 2019).

Todavia, configurar-se isoladamente, deixando de fora o outro como efeito de discurso, produz consequências. Lacan escreveu esse discurso promovendo uma

subversão no *discurso do mestre*, comutando os termos que se situam do lado esquerdo e deixando inalteradas as posições dos termos do lado direito. Diante desta escritura o sujeito posiciona-se no lugar de agente relembrando a posição em que \$ se situa no *discurso da histérica* (LACAN, 1970/1992).

Nesta formulação, o sujeito [\$] no *lugar de agente*, através do Saber [S2] dirige o *mais-de-gozar* [a] que está situado no *lugar da produção*. Com a potência de gozo que o objeto adquire nesta operação, ele vem causar interferências sobre o sujeito. Uma outra questão refere-se a implicação que o *discurso do mestre* promove no *discurso do capitalista*, a saber, acerca do escravo que irá transformar-se em proletário. Ocorre que em um tempo anterior, o escravo tinha a função de trabalhar e produzir um Saber, estando também em uma posição de gozo (LIMA, 2013).

Em dado momento de avanço do conhecimento, o Senhor tratou de tomar para si o Saber que fora produzido pelo escravo, e posteriormente a ciência, a filosofia e a universidade foram imprescindíveis para que a universalização do Saber do escravo fosse sendo estabelecida. Este marco indica a circulação do Saber no mercado com valor especial de uso e troca, ancorando-se no poder que se circunscreve nessa relação. Neste sentido, o *Saber-fazer* do escravo transforma-se em um “aparelho de gozo” para servir o mestre (MONTEIRO, 2019).

Foi com o aparecimento das leis que regulam o mercado que o Saber reduziu-se a um valor de mercadoria, passando a ser denotado na álgebra lacaniana como [a], tomando o estatuto de objeto, situando-se no *lugar da produção*. Embora a possua uma dimensão real, nesta operação ele é transmutado de forma a adquirir uma condição em que passa a ser possível de ser consumido (ou pelo menos há uma promessa de acesso ao objeto) (LACAN, 1970/1992).

Diferente dos discursos radicais, em que o objeto *a* desliza e se perde, sendo impossível que seja alcançado, no *discurso do capitalista* ele pode ser apreendido. Aqui o Saber deixa de fora sua relação com o inconsciente, alterando o modo de trabalho do *outro*. Quando o Saber é transformado em um bem de consumo, ou seja, objetificado e incluído no valor de mercado, ocorre uma subversão na dimensão desejante que produz consequências na relação que o sujeito estabelece com o objeto causa do desejo [a], pois, se discursivamente há uma impossibilidade estrutural do sujeito ter acesso ao Saber e ao objeto que lhe faz

desejar, nesta operação, o Saber enquanto bem de consumo é ofertado ao sujeito como promessa de satisfação possível (BRAUNSTEIN, 2010).

O sujeito [\$] ao situar-se no *lugar de agente/dominância* adquire condições que o permitem fazer “*semblante de amo*” acreditando que por intermédio do Saber que se encontra no *lugar do outro/trabalho*, acima e à direita, comanda o objeto *mais-de-gozar*, consumindo-o, todavia, fica ignorante quanto aos seus efeitos (LACAN, 1970/1992).

É assim, que fica estabelecido uma relação entre o sujeito e o objeto, cuja operação é de interesse no *discurso do capitalista*. O foco deste discurso é a produção contínua de objetos que imaginariamente fazem o sujeito desejar e quanto mais o objeto é investido de uma condição de *mais-gozar*, mais regozija o capitalista (SOUZA, 2008).

Embora a promessa de satisfação nunca se cumpra, ela produz efeitos, pois, aquilo que fracassa enquanto promessa de suspensão do real retroalimenta o funcionamento do sistema fazendo deslizar para o próximo objeto a ser consumido, a satisfação esperada. É assim que o sujeito é apreendido enquanto consumidor (MALCHER; FREIRE, 2016).

Após a queda das “grandes verdades” que sustentaram a subjetividade de épocas anteriores à modernidade no ocidente, presenciamos o deslocamento do lugar da verdade que não poderia mais ancorar-se no monopólio da igreja católica, pois, havia perdido o seu lugar para o avanço da ciência, que funda a modernidade. A questão é que, ainda com o progresso da ciência e da tecnologia, a religião resiste e avança, colocando-nos para pensar de que forma ela permanece resistindo e se fortalecendo na cultura (GARCIA-ROZA, 2009; KEHL, 2004).

Outra questão ainda se impõe: Se o surgimento do capitalismo transmuta o *discurso do mestre* no *discurso do capitalista*, concebido como o *discurso do mestre moderno*, de que forma a religião ou crença religiosa se inclui na maquinaria deste discurso e circula nesse sistema em que tudo que se consome é vendido enquanto objeto de satisfação?

#### **4 OS EFEITOS DA CAPITALIZAÇÃO DO DISCURSO DO CAPITALISTA NA CRENÇA RELIGIOSA**

A questão da crença religiosa sempre esteve presente nos escritos de Freud e de Lacan, que jamais deixaram de problematizar as consequências éticas da presença da religião na cultura e seus efeitos no sujeito. Em Freud, o cerne da crença religiosa reside em uma necessidade infantil de proteção endereçada à figura do pai (FREUD, 2017/1927). Lacan, sem desfazer-se das concepções freudianas avança em seu ensino e revela o efeito da crença religiosa enquanto um saber que articula um discurso, o qual reverbera no aparelhamento de gozo do laço social (COELHO; JORGE, 2018).

Embora Lacan não tenha formulado uma escritura para o *discurso religioso*, podemos comparar o seu funcionamento ao *discurso do mestre*. Sua principal característica é a tentativa constante de suturar o real e aplacar a angústia humana que a ciência com os seus progressos em torno do conhecimento e avanço tecnológico não conseguiu fazer desaparecer (LACAN, 1974/2005; COELHO; JORGE, 2018).

No século XX, presenciamos o surgimento do fundamentalismo religioso, enquanto um contraponto à hegemonia do secularismo, que submeteu a religião a uma posição inferior na modernidade. Este movimento consistia em uma reação ao avanço da cultura científica no ocidente, que rapidamente tomou uma proporção à nível mundial, fazendo cair verdades religiosas que instituíram-se através do discurso religioso durante séculos (COELHO; JORGE, 2018).

Ainda que este movimento apresente-se enquanto um retrocesso das configurações sociais e políticas modernas, é ele um acontecimento contemporâneo que incorpora os ideais políticos de sua época objetivando provocar uma fusão destes, com a experiência da crença religiosa. Isto quer dizer, que o que se apresenta enquanto uma contracultura é a junção de dogmas e costumes religiosos antigos que são reinterpretados por figuras religiosas que estão imersas no secularismo e que não desprezam as produções científicas, tecnológicas, nem tampouco os efeitos do capitalismo, todavia pretendem dar um sentido religioso à luz de seus preceitos doutrinários, a fim de legitimá-los através de suas crenças (BRUSTOLIN, 2016).

Foucault constata em seus trabalhos que as relações sociais circulam em torno dos jogos de poder exercidos por indivíduos que ocupam posições políticas estratégicas e que tem por finalidade última o controle dos corpos. Todavia, indo adiante nos estudos foucaultianos veremos que além da tirania, repressões e formas

punitivas de dominação do outro, o poder também se revela enquanto um produtor de saber, ou seja, o que o poder alcança e produz ultrapassa as interdições que ele provoca, e suas consequências advêm dos discursos experimentados pelo sujeito em suas relações sociopolíticas. (VEIGA-NETO, 2014).

Desta forma, no movimento do fundamentalismo, observamos a religião, a ciência e o capitalismo, que são campos discursivos da experiência moderna, encontrarem-se em constante tensão, produzindo efeitos sobre o sujeito. Retomando Freud e Lacan, pode-se argumentar que, o desejo por um pai soberano e protetor é também correlato ao desejo de um saber que dê condições ao sujeito diante de sua experiência humana, de tamponar a angústia frente ao desamparo (COELHO; JORGE, 2018).

Na busca incessante de recuperar o antigo status da religião, presenciamos um movimento de base fundamentalista atravessado pelos interesses do capital, no qual os diferentes formatos de crença religiosa ocupam estrategicamente o mais atual aparelho de poder simbólico: as comunicações de mídias digitais (SILVA; NALILI, 2015).

Ultrapassando o sucesso das mídias modernas de massa, como o rádio, a televisão e o cinema, a internet ganha cada vez mais espaço possibilitando uma sensação de maior interação, uma forma de comunicação que prescinde a necessidade de presença e a rapidez no envio de mensagens que estão para além do tempo e espaço. A conhecida *era digital* provocou também efeitos no modo como se experimenta na contemporaneidade a crença religiosa (PACE; GIORDAN, 2012).

A questão é que, para que a religião pudesse sobreviver à ação midiática, ela precisou passar por mutações para adaptar-se. À exemplo disso no Brasil, as igrejas cristãs- evangélicas neopentecostais, que são a terceira onda do movimento pentecostal, foram surgindo entre as décadas de 1970 e 1980, ou seja, nasceram imersas na era das grandes mídias e são as primeiras a modificarem sua lógica e regras de funcionamento, percebendo uma ação favorável que possibilitaria uma nova ambiência para a propagação da sua fé (SILVA; NALILI, 2015).

À princípio, as cerimônias religiosas eram televisionadas e posteriormente transformadas e adequadas para às mídias digitais. Na atualidade, observa-se o crescente número de lideranças, representantes religiosos ou fiéis que saíram do anonimato e aparecem nas redes anunciando a doutrina que regula a sua fé, de

modo a atrair várias pessoas que estão desejosas e suscetíveis a este tipo de discurso (BRUSTOLIN, 2016).

Uma consequência disso é que as pessoas não necessitam frequentar à templos físicos para sustentarem suas crenças religiosas. Com a aquisição de equipamentos como smartphones, tablets, computadores, ipads e etc, é possível acessar à conteúdos que condizem com os seus valores e que produzem um bem-estar e uma sensação de estar *conectado com Deus* (SILVA; NALILI, 2015).

Neste sentido, uma das implicações da era digital sobre a crença é o da individualização da experiência religiosa. É impossível falar de uma crença que em essência é compartilhada coletivamente. Cada um possui o seu “Deus particular”. É preciso tomar “Deus” enquanto um significante que pertence individualmente a cada pessoa, para ouvir o que de lángua ressoa e produz efeitos no sujeito (LIMA, 2013).

O capitalismo ofertou à religião um cenário fértil para o nascimento dos “templos digitais”, “igrejas eletrônicas” e a “ciber-religião” (SILVA; NALINI, 2015). Mas aqui, vale uma provocação para este movimento: Será que os fiéis na contemporaneidade não estão consumindo as suas crenças religiosas tanto quanto consomem as músicas no spotify ou os filmes e séries na Netflix?

O capitalismo aparentemente inseriu a religião e conseqüentemente a crença religiosa, em mais uma das séries de objetos que prometem a satisfação. Atravessados por essa lógica, *consumimos a crença*? Será que já seria possível falar de um mercado da crença? Talvez esta última indagação sintetize aquilo que este trabalho pôde produzir.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É evidente no século XXI, o esvaziamento das igrejas em contraste com o avanço da religião e a disseminação do discurso religioso na sociedade. Com o progresso científico e tecnológico, “as grandes verdades” que fundamentavam a subjetividade do Ocidente até o século XVII caem por terra, e o poderio outrora centralizado na igreja católica se desloca. Após estes acontecimentos, a religião passou a disputar espaço com a ciência e posteriormente com o capitalismo.

Este último, em seu funcionamento mercadológico opera excluindo a possibilidade de que no sistema haja alguma perda, e produz freneticamente objetos

que prometem a satisfação. O fato de que isto nunca se cumpra retroalimenta o sistema fazendo com que o próximo objeto a ser consumido possa executar este objetivo.

Com efeito, o avanço da tecnologia instaura um novo modo de poder simbólico que são as comunicações por mídias digitais. A hipermodernidade é lançada assim, na era digital. Aliados ao capitalismo, as mídias constroem um mundo paralelo, no qual é possível consumir virtualmente. A crença religiosa ao adentrar no espaço cibernético, insere-se em uma lógica que aparenta transmutá-la em algo a ser consumido.

Esta operação moderna traz efeitos sobre o sujeito e reverbera na relação contemporânea que é estabelecida com a crença religiosa. Algumas questões podem ser produzidas a partir desta exposição, como por exemplo: O que se crer no discurso do capitalista? Qual é o Deus do sujeito atravessado pelo discurso do capitalista?

Todavia, este trabalho não pretendeu responder tais questionamentos, mas suscitar o leitor a implicar-se quanto às consequências da presença da crença religiosa na hipermodernidade e fomentar novas produções teóricas a partir destas discussões.

## REFERÊNCIAS

ANANIAS, Vanessa Drumond Patrus. A religiosidade dos povos antigos e a religião sem Deus: Apontamentos sobre Coulanges, Dworkin e outras reflexões, **Revista âmbito jurídico**, São Paulo, 2016. Disponível em.:<  
<https://ambitojuridico.com.br/edicoes/revista-154/a-religiosidade-dos-povos-antigos-e-a-religiao-sem-deus-apontamentos-sobre-coulanges-dworkin-e-outras-reflexoes/>>. Acesso em: 14 ago. 2019.

BRAUNSTEIN, Néstor A. O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? **A peste: Revista de psicanálise e sociedade e filosofia**, v. 2, n. 1, 2010. Disponível e.:<  
<https://revistas.pucsp.br/index.php/apeste/article/view/12079>>. Acesso em: 2 out. 2019.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. O senso religioso na era digital: a nova ambiência da fé, **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 42, p. 497-517, 30 jun. 2016. Disponível em.:< <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2016v14n42p497>>. Acesso em: 4 out. 2019.

CASTRO, Júlio Eduardo de. Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. **ÁGORA: Estudos teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro, v.12, n.2, pp.245-258, 2009. Disponível em .:<<http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982009000200006>> Acesso em: 4 jun. 2019.

CECCARELLI, Paulo Roberto. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo, **Periódicos eletrônicos em psicologia**, Belo Horizonte, v.31, n.58, p. 33-41, 2009. Disponível em.:<  
[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0102-73952009000200004&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-73952009000200004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em. 9 out. 2019.

COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social - uma leitura do Seminário 17, **Periódicos eletrônicos em psicologia**, Barbacena, v.4, n.6, 2006. Disponível em.: < [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-44272006000100009](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-44272006000100009)>. Acesso em: 30 ago. 2019.

COELHO, Rosana de Souza; JORGE, Marco Antônio Coutinho. O fundamentalismo religioso e suas vicissitudes éticas e políticas. **Trivium: Estudos em Psicanálise**, ano. 10, ed.1, p.11-23, 2018. Disponível em.: <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2018v1p.11>>. acesso em: 15 ago. 2019.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão (1927). In:\_\_\_\_. **Edição Standart Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Vol. 17. Companhia das Letras, 2017.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912-1913). **Edição Standard Brasileira das Obras de Completas de Sigmund Freud**, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Garcia-Roza, Luiz Alfredo, 1936- **Freud e o inconsciente** / Luiz Alfredo Garcia-Roza. – 24.ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre bruno latour e talal asad, **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011. Disponível em.:< [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832011000100011&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832011000100011&script=sci_abstract&tlng=pt)>. acesso em: 16 out. 2019.

GUIMARÃES, Leila Mariné da Cunha. Sobre os discursos: O discurso analítico e o discurso universitário. **ALEPH Escola de Psicanálise**. Belo Horizonte, caderno 5, 2010.

KEHL, Maria Rita, **Civilização e Barbárie**. Companhia das letras, ed.1, 2004.

LACAN, Jaques, **O triunfo da religião**: precedido de discurso aos católicos (1901-1981), tradução: André Telles, Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise (1953). In. LACAN, Jaques. **Escritos**; tradução: Vera Ribeiro - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

\_\_\_\_\_. O Seminário, livro 17: **O avesso da psicanálise** (1969/1970). Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LIMA, Nádia Laguárdia de. As Incidências do Discurso Capitalista sobre os Modos de Gozo Contemporâneos, **Revista mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v. 13, n. 3-4 - p. 461 - 498 - set/dez, 2013. Disponível em.:< [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482013000200002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482013000200002)>. Acesso em: 15 ago. 2019.

MALCHER, Fábio; FREIRE, Ana Beatriz. LAÇO SOCIAL, TEMPORALIDADE E DISCURSO: DO TOTEM E TABU AO DISCURSO CAPITALISTA, **ÁGORA: Estudos teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro, v.19 n.1, Jan./Abr. 2016. Disponível em.: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982016000100069](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982016000100069)>. Acesso em: 16 set. 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social, Teoria método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis; Vozes, 2010.

MONTEIRO, Jamile Luz Moraes. A cisão entre o sujeito e o saber no discurso capitalista, **ÁGORA: Estudos teoria psicanalítica**, Rio de Janeiro, v.22, n. 2, 2019. Disponível em.:< [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982019000200164&script=sci\\_arttext&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982019000200164&script=sci_arttext&tlng=pt)>. acesso em: 28 abr. 2019.

NOGUEIRA, Luiz Carlos. O campo lacaniano: Desejo e gozo, **Instituto de psicologia: USP**, São Paulo, vol.10, n.2, p.93-100, 1999. Disponível em.: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641999000200007>. Acesso em: 30 out. 2019.

PACE, Enzo; GIORDAN, Giuseppe. A religião como comunicação na era digital, **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Rio Grande do Sul, v.12, n. 3, 2012. Disponível em.:<

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/13008/8671>>.  
Acesso em: 13 ago. 2019.

SILVA, Cristiomar da; NALINI, Lauro Eugênio Guimarães. Religião e mídias sociais: a disseminação do discurso religioso no facebook. *Revista Panorama*, Goiás: n. 1, v.5, 2015. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/panorama/article/view/4326>>. Acesso em: 3 set. 2019.

SILVA, Magali Mileni. O discurso universitário e a clínica contemporânea, **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 40, n.38, jan/jun 2018. Disponível em: <[http://cprj.com.br/ojs\\_cprj/index.php/cprj/article/view/27](http://cprj.com.br/ojs_cprj/index.php/cprj/article/view/27)>. Acesso em: 10 mar. 2019.

SOLER, Colette. Estatuto do significante mestre no campo lacaniano. **A peste**, v.2, ano.1, n. 0, Fortaleza, 2010.

SOUZA, Aurélio. Os discursos na psicanálise. **Companhia de Freud editora**, Rio de Janeiro, 2008.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. 3.ed; 1. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

