



A construção mutual de discursos intolerantes: ateus, agnósticos e religiosos

The mutual construction of intolerant speeches: atheists, agnostics and religious

MunIQUE Gaio Filla
João Angelo Fantini
Universidade Federal de São Carlos
Brasil

Resumo

Apesar das previsões iluministas de que o avanço científico levaria ao declínio das práticas religiosas, o que se vê na atualidade é a reafirmação da religiosidade. Por outro lado, há um movimento crescente de secularização, o que pode ser observado no Brasil pelo aumento daqueles que se declaram “sem religião”, entre eles os ateus e agnósticos. Nesse contexto, observa-se o discurso de intolerância que circula dos religiosos em direção aos ateus e agnósticos e vice-versa, e que se reflete no atual cenário político, econômico, social e cultural. A presente pesquisa buscou compreender, por meio da metodologia de Grupos Focais, como se dá a formação desses grupos, como se configura o processo de intolerância e como se constrói o sujeito intolerante, tendo por referencial teórico a psicanálise. Foram realizados dois encontros, separadamente, com um grupo de participantes que se declaravam ateus ou agnósticos e participantes que se declaravam religiosos, independentemente da crença. A pesquisadora sugeriu variados eixos temáticos para serem discutidos, o conteúdo foi transcrito e analisado por meio da técnica de análise temática, que possibilitou a identificação da intolerância e a discussão teórica fundamentada na psicanálise e em seu diálogo com a cultura.

Palavras chave: intolerância; religião; ateísmo; agnosticismo; psicanálise

Abstract

Despite the Enlightenment forecasts that scientific progress would lead to a decline in religious practice, we see that religiosity has been reaffirmed nowadays. On the other hand, there is a growing movement of secularization, which can be observed in Brazil by increase in those who declare themselves "without any religion", including atheists and agnostics. In this context, we could notice the intolerance of religious discourse that circulates towards atheists and agnostics and the contrary as well. These conflicts reflect in the current political, economic, social and cultural scenes. This research aimed to understand, through the Focal Groups Methodology, how these groups form, the arrangement of the intolerance process and the construction of the intolerant person by using the theoretical framework of psychoanalysis. Two meetings were proposed separately by the researcher with a group of participants who declared themselves atheists or agnostics and participants who declared themselves religious, regardless of belief. The researcher suggested various themes to be discussed. The content was transcribed and analyzed, using the thematic analysis technique, which enabled the identification of intolerance and the theoretical discussion based on Psychoanalysis and its dialogue with culture.

Keywords: intolerance; religion; atheism; agnosticism; psychoanalysis



1. Introdução

Imersas no ideal iluminista, as previsões das ciências sociais e da psicanálise, no início do século XX, supunham que o desenvolvimento fervoroso da ciência e a sofisticação tecnológica levariam ao declínio da religião (Burity, 2008). Localizada no campo da neurose, para Freud, a religião tinha origem na questão paterna decorrente do parricídio, configurando-se, em sua natureza, como uma ilusão (Maciel & Rocha, 2008) que seria superada pelo progresso da ciência e pelo imperativo da razão. Entretanto, o que se observa, ao contrário do previsto, é a crescente manifestação das práticas religiosas no cotidiano cultural e político da atualidade, de modo que há um recrudescimento da interferência da religião nos costumes, além das tentativas de reverter algo que se considerava consolidado em grande parte do mundo - o estado laicizado.

Por outro lado, embora o cientificismo não tenha provocado a redução das práticas religiosas, há um movimento de secularização crescente coexistindo com o percepção do aumento da religiosidade (Burity, 2008). No Brasil, ele se materializa nos dados do censo de 2010 realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), que revela o crescimento daqueles que se declaram "sem religião", de 7,3% em 2000 para 8% em 2010. Essa categoria subdivide-se nos sem religião, que são cerca de 14 milhões, e nos ateus e agnósticos, que são em, aproximadamente, 800 mil. O número de ateus e agnósticos ultrapassa a soma do número de praticantes do candomblé, da umbanda e de outras religiões afro brasileiras, e também é maior do que o número de judeus e budistas juntos. Simultaneamente, os dados mostram diminuição da quantidade de católicos e aumento dos que se declaram evangélicos, de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010 (www.censo2010.ibge.gov.br).

Os números apontam para a representatividade da minoria dos "sem religião" em comparação com outras religiosidades. Entretanto, por se tratar de uma categoria ampla, sua composição é heterogênea, tornando-se impossível equiparar aquele que se declara sem religião com o ateu e o agnóstico. Muitos dos que se dizem sem religião mantêm sua religiosidade ou espiritualidade, porém estão desligados das instituições religiosas, ao passo que ateus e agnósticos não tem religiosidade e são descrentes em relação à existência de deus ou de qualquer divindade (Rodrigues, 2007).

Sob o prisma da secularização e do aumento da quantidade de indivíduos sem religiosidade, é mais coerente olhar somente para os ateus e agnósticos dentro dessa categoria. O ateísmo é definido pela ATEA (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos) como a ausência de crença em qualquer divindade (www.atea.org.br), ao passo que o agnosticismo acredita na incapacidade do espírito humano de alcançar o conhecimento necessário para que se tome juízo sobre a existência ou não de divindades (Lima Júnior, 2012). Ambos fazem parte do movimento de descrença, assumindo uma posição que reforça



a secularização, ao mesmo tempo em que vai contra a consolidação das crenças religiosas na atualidade.

Essa via de mão dupla que caracteriza o espaço ocupado pela religião não só no Brasil, mas no mundo todo, suscita a reflexão sobre a questão da intolerância, levando em conta as relações que se estabelecem entre esses dois grupos, os religiosos e os ateus e agnósticos. Pensando a intolerância dentro desse contexto, no qual a subjetividade irrompe na objetividade das relações sociais (Fantini, 2014), nota-se a presença de um discurso que racializa¹ o outro, tanto dos ateus e agnósticos em direção aos religiosos, quanto destes em direção àqueles que não creem.

1.1 Intolerância em direção aos descrentes

A intolerância do religioso para com o ateu e o agnóstico pode ser observada hoje em dia tanto de forma direta, nos atos cotidianos, quanto através das mídias tradicionais - temos no Brasil um sem número de emissoras de televisão e rádio estritamente religiosos, além de espaços comprados em emissoras laicas. Além disso, os discursos intolerantes circulam pelas chamadas novas mídias, cujo maior expoente são as redes sociais, especialmente no que diz respeito à laicidade do Estado, ao direito da população LGBTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros) e ao ensino religioso nas escolas. Uma pesquisa de opinião realizada pela Fundação Perseu Abramo (www.fpabramo.org.br), em 2008, revelou que "gente que não acredita em Deus" provoca repulsa e ódio em 17% da população brasileira e antipatia em 25%. Os números se equiparam ao sentimento provocado por usuários de drogas. Outra pesquisa realizada pela mesma instituição, em 2010, mostrou que 63% dos brasileiros nunca votariam em um candidato ateu, e 12% dificilmente votariam.

No cenário internacional, de acordo com o relatório da IHEU (União Internacional Humanista e Ética), publicado em dezembro de 2012, a pena de morte para ateus é legalizada em sete países e, em vários outros países. São observadas ainda uma série de leis que restringem a liberdade dos ateus que limitam seus direitos, de forma que não seja incomum que muitos deles se declarem religiosos para obter documentos oficiais, ter acesso a tratamento médico e ou viajar para o exterior (International Humanist and Ethical Union, 2012).

Estes números materializam o discurso que pode ser percebido de modo mais informal, mas que é visto, por exemplo, na ocasião das eleições, por meio das alianças entre os religiosos e os políticos e os efeitos práticos desta união. Poderíamos arriscar a resumir a

¹ Racialização: "Processo social, político e religioso no qual camadas da população de etnia diferente são identificadas em relação à maioria da população, identificada pelo seu aspecto, características fenotípicas ou à cultura étnica. As características fenotípicas, comumente chamadas de raciais, sejam de natureza real ou imaginária, são utilizadas como uma noção de diversidade biológica, normalmente associada a preconceitos de inferioridade." (Fantini, 2014, p. 125-142)



intolerância do senso comum contra aqueles que não crêem a partir da máxima de que *a pessoa sem deus é desprovida de valores para discernir entre certo e errado, agindo apenas de acordo com seus interesses*. O argumento funciona como se a ausência de crença equivalesse a uma conduta antiética e imoral, desvinculada dos valores humanos. A análise da demanda de instituições como a Aliança Ateísta Internacional (www.atheistalliance.org) e a ATEA reforçam que é no discurso que associa ateísmo à imoralidade que se encontra a intolerância e do qual se extrai o objetivo da ATEA, de “apontar ateísmo e agnosticismo como caminhos filosóficos viáveis, consistentes e morais” (www.atea.org.br).

O discurso que sustenta a intolerância e que associa descrentes à imoralidade circula constantemente na mídia, e não apenas nas mídias claramente religiosas, provocando situações polêmicas. Por exemplo, as eleições para prefeito de São Paulo de 1985, disputadas por Fernando Henrique Cardoso e Jânio Quadros, que ficaram marcadas pela presença desse discurso envolvendo a questão religiosa. Em um debate televisionado entre os candidatos, o jornalista Bóris Casoy perguntou a Fernando Henrique se ele acreditava em Deus, e sua resposta foi que Bóris havia lhe prometido não fazer essa pergunta (Leite, 2003). Por ele ter se esquivado de responder sobre sua crença religiosa, inferiu-se que ele era ateu ou ao menos simpatizava com o ateísmo. Muitos analistas políticos atribuíram a vitória de Jânio Quadros nas urnas a essa rejeição, por parte dos eleitores majoritariamente religiosos a um candidato supostamente ateu (Messagi Júnior, 2005).

1. 2 Intolerância em direção aos crentes

Por outro lado, a intolerância também se dá por outra via, partindo daqueles que não creem em direção àquele que crê, provocando um discurso antirreligioso. Uma das principais formas de ação dos ateus e agnósticos para expressar suas ideias é a exposição na mídia, principalmente nas redes sociais, que por vezes caracteriza-se pelo ataque ao religioso por meio do humor e da agressividade, assumindo uma posição de menosprezo em relação à religião (Silva, 2012).

As novas mídias são o principal campo dessa luta e, nessa tentativa de se afirmar perante a maioria religiosa, o descrente acaba recorrendo, muitas vezes, à mesma intolerância da qual se queixa para legitimar sua liberdade de descreer. Nesse contexto, incluem-se os sites ateus e agnósticos da rede social de maior influência na atualidade no Brasil, o *Facebook*, que são muito populares, como os *Ateus do Brasil*, *Ateus.net*, *Humor ateu*, *Sem Deus no coração* e *Jesus bêbado* (Silva, 2012), somando, ao todo, cerca de 112 mil participantes. Muitas dessas páginas acabam recorrendo a textos e imagens que zombam da religião e dos religiosos como forma de reforçar a identidade ateísta e agnóstico. Essa crítica, muitas vezes, pode ser bastante agressiva, como, por exemplo, o *cartoon* veiculado pelo site *Ateus.net* (www.ateus.net/humor/cartoons/a-cao-da-religiosidade) que mostra a



figura de um cérebro com um texto subjacente de que foi descoberta a causa da religiosidade - a falta dessa “peça” na cabeça das pessoas.

Além dessa tentativa de legitimação por parte dos ateus e agnósticos através das redes sociais, há uma produção acadêmica que acaba oferecendo argumentos para esse debate, como o livro de Christopher Hitchens, jornalista que publicou “Deus não é grande”, em 2007, e do cientista Richard Dawkins, com “Deus: um delírio”, de 2006, que são destaques na disseminação do ateísmo entre os ocidentais. Esses autores reiteraram o discurso antirreligioso, atribuindo à religião a origem dos males sociais (Silva, 2012) e assumindo a posição de que a fé conduz ao mal e de que a religião “envenena” as pessoas (Freitas, 2011).

Nesse discurso antirreligioso, há prevalência da associação entre religião e alienação e entre fé e irracionalidade. Contudo, as reivindicações daqueles que não acreditam em deus vão além do ataque ideológico, combatendo a busca pelo real Estado laico, já que é notável o avanço da participação de atores religiosos no cenário político contemporâneo. No caso brasileiro, especificamente, observa-se o surgimento e fortalecimento de uma “bancada evangélica” no Congresso (Burity, 2008). Antes da primeira Constituição republicana de 1891, junto da qual adveio a liberdade de crença no Brasil e oficializou-se a separação entre Igreja e Estado, o catolicismo era a única religião legalmente aceita no país. Entretanto, mesmo com a proclamação do Estado laico, a relação entre a prática religiosa - a hegemônica, o que inclui catolicismo e protestantismo - e a política, ainda é muito estreita e marcante (Oro, 2011).

A presença de símbolos e imagens religiosas em espaços públicos no país, locais de representação dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário e ambientes centrais para que o Estado exerça sua função enquanto agente político, é um dos fatores que denuncia a situação limítrofe em que se encontra a laicidade do Estado brasileiro. Da mesma forma, no âmbito das questões bioéticas, como aborto e eutanásia, o que se percebe é que o discurso da ciência, representado, sobretudo, pela medicina, constantemente esbarra no discurso religioso, principalmente aquele fundamentado na tradição judaico-cristã (Gomes & Menezes, 2008). O Movimento LGBTQI+, por sua vez, também é outro exemplo de conflito recorrente com a esfera religiosa, considerando que a religião atua como norteadora dos aspectos morais e éticos no contexto nacional, acabando por suprimir os direitos dessa população.

Por outro lado, a busca pelo Estado laico e a denúncia da invasão da religião nos campos social e político, pode tomar a forma de um discurso antirreligioso de recusa a qualquer menção ao que é da ordem da religião, possivelmente legitimador de imposições que ferem a liberdade de crença do outro. Essa relação conflituosa evidencia a complexidade do cruzamento da esfera religiosa com o aparelho estatal e seus dispositivos legais, no que se refere à linha tênue que divide a invasão da liberdade de crença e de consciência e a manutenção do Estado laico, democrático e plural.

Diante desse contexto, marcado pela dialética do avanço das práticas religiosas e do



aumento do movimento articulado por ateus e agnósticos, emerge a questão da intolerância, que circula em ambas as direções. Configura-se como objeto de nossa investigação essa intolerância mutual para melhor compreensão do cenário religioso contemporâneo, levando em conta a relevância do tema e considerando a religiosidade como importante produção cultural do homem, que sustenta e legitima posições sociais, econômicas e políticas relevantes na atualidade.

2. Intolerância e subjetividades

A questão da intolerância, que se insere não apenas no contexto religioso mas no social em sua totalidade, diz respeito à forma como se constroem os grupos e suas identidades, bem como à maneira como eles se relacionam e se diferenciam. Esses processos, enquanto pertencentes ao âmbito social, surgem para além das condições históricas, políticas e sociais, como reflexo das condições psíquicas a partir das quais se constituem os sujeitos, possibilitando o estabelecimento de um vínculo indissociável entre o que se passa na esfera psíquica e na esfera da cultura.

Nesta relação, a psicanálise tem importantes contribuições a fazer, considerando que "Freud abordou os mecanismos de intolerância, segregação e violência existentes na cultura para explicar como humanos vivendo em sociedades teriam propensão à agressão uns contra os outros" (Fantini, 2014, p. 134). Freud (1918/1970) concebeu o conceito de "narcisismo das pequenas diferenças", mencionado pela primeira vez em "O tabu da virgindade" e que abarca, segundo Fuks (2007), a constituição do sujeito, do outro e do próprio grupo, como forma de preservar o "narcisismo de unidade". Conforme esse conceito, os indivíduos são ameaçadores mais pelas suas semelhanças do que, propriamente, pelas diferenças, configurando esse estranhamento ao outro que está na base da segregação que se revela na relação entre os grupos (Fantini, 2014).

Há outros mecanismos que a psicanálise identifica na formação dos grupos, que caracterizam o processo de identificação entre os membros do grupo e o estranhamento em relação ao outro. Stephen Frosh (2008), citando Freud (1921/1996a), aponta para a concepção do autor a esse respeito, que consiste na ideia de que o grupo se forma pela renúncia dos membros à sua autonomia e pelo estabelecimento de laços libidinais entre eles, de modo que os indivíduos pertencentes ao mesmo grupo submetem seu ideal do ego² a um mesmo objeto.

Frosh (2008), portanto, propõe a análise dos rumos da subjetividade dos indivíduos

² Ideal do ego: "Termo conceitual correspondente ao ideal do eu. Consiste no modelo de referência do eu, substituto do narcisismo perdido na infância e resultante da identificação com as figuras materna e paterna e com seus representantes sociais. É no lugar do ideal do ego que o indivíduo coloca o objeto no qual investe sua libido, o hipnotizador ou o líder, configurando a característica de grupo." (Roudinesco & Plon, 1998. p. 362).



nesse contexto. Segundo o autor, os laços libidinais estreitos que se estabelecem entre os membros do grupo podem levar a uma ruptura dos limites que definem o *self* de cada sujeito, no caminho da fragmentação e da não integração. Nesse processo de identificação grupal, é como se não fosse possível conceber quais as fronteiras da subjetividade e até onde o sujeito se mantém separado do outro. No entanto, o autor aponta que essa interrupção não é exclusividade dos grandes grupos, mas sim condição própria do sujeito, já que este se funda na fragmentação e é fraturado desde sua origem, o que sustenta a existência de uma opacidade em nós mesmos, e não apenas no outro.

Mesmo que o contexto de grupo e a identificação grupal intensifiquem essa fragmentação e sensação de descontinuidade, provocadas pela ruptura dos limites que definem a subjetividade de cada indivíduo, a constituição do sujeito por si só parte dessa falta, dessa impossibilidade de continuidade, já que o sujeito se constitui a partir do outro (Butler, 2005, citado por Frosh, 2008). De certa forma, a falta constituinte é incorporada no outro, que no processo de intolerância é reconhecido sempre a partir do *negativo* pelo sujeito intolerante (Fantini, 2012). Seria o estranho ao qual se dirige a intolerância o alvo da projeção dessa falta constituinte? É essa a dinâmica que edifica a intolerância dirigida dos ateus e agnósticos para os religiosos e vice-versa?

O presente estudo, ao pensar a problemática da relação entre os grupos de religiosos e de ateus e agnósticos, teve como objetivo compreender como se configura o discurso de intolerância que circula entre esses sujeitos. Através da teoria psicanalítica e da análise do discursos desses grupos, buscou-se entender como se dá sua formação e conceber quais processos de subjetivação estão envolvidos na construção do sujeito intolerante.

3. Metodologia

Optou-se pela metodologia qualitativa, que mostra-se mais adequada por não anular a subjetividade no processo de investigação e por construir o conhecimento a partir da interpretação dos conteúdos. Dentre as técnicas disponíveis nesse tipo de abordagem, optou-se pelos *Grupos Focais*, que são grupos de discussão que debatem e dialogam sobre determinado tema, sugerido por um pesquisador ou moderador, em um processo de interação (Ressel e outros, 2008; Gondim, 2003).

Os participantes selecionados para compor o grupo focal, entre seis a dez pessoas, trazem suas experiências pessoais em relação ao tema discutido e o papel do moderador da discussão não é diretivo, restringindo-se à facilitação do debate entre os membros do grupo, encaminhando o tema e realizando intervenções pontuais, “para esclarecer as opiniões emitidas, introduzir e concluir tópicos de discussão” (Bunchaft & Gondim, 2004, p. 66).

Foram formados dois grupos focais através da seleção de participantes por meio de uma rede social, a partir do critério de que se declarassem religiosos, independentemente de



qual crença, para compor um dos grupos, e que se declarassem ateus ou agnósticos para compor o outro grupo, entre universitários de ambos os sexos de uma universidade do interior do estado de São Paulo. Foram realizados dois encontros – primeiramente com dez estudantes ateus e agnósticos e, posteriormente, com nove estudantes religiosos, separadamente, com duração aproximada de 1 hora e 25 minutos cada³.

Para o encaminhamento das discussões, a pesquisadora propôs um roteiro de discussão, que foi o mesmo para os dois grupos e cujos temas foram propostos na mesma ordem: 1) Ateísmo/agnosticismo e moralidade; 2) Fé e racionalidade; 3) Espiritualidade e religião; 4) Capitalismo e instituições religiosas; 5) Religião e Estado no Brasil; 6) Política e religião; 7) Ateísmo/agnosticismo e sexualidade.

Considerando que os encontros foram gravados, com o consentimento dos participantes, a pesquisadora transcreveu as falas dos participantes de cada grupo. Depois deu início à análise dos dados, optando pela técnica de Análise de Conteúdo Temática, que consiste na investigação qualitativa do material obtido através das discussões dos grupos focais, na busca de identificar núcleos de sentido dentro do tema, em um processo de desmembramento do conteúdo em categorias principais que possam ser relevantes para a proposta da pesquisa (Silva & Assis, 2010; Nascimento & Correa, 2008). A pesquisadora também se baseou nas orientações de análise de Krueger (2002, citado por Kind, 2004), que sugerem a importância da avaliação das palavras das quais os participantes fazem uso durante a discussão, bem como sua frequência e intensidade, uma vez que revelam posições dos participantes acerca dos temas trazidos pelos roteiros dos grupos focais.

As falas foram reagrupadas nos eixos de discussão, delimitadas aos tópicos aos quais faziam referência e foram identificados subtemas principais que apareceram em cada eixo, sob a forma de significantes que se repetiram com mais frequência nos dois grupos. A exploração do material, por sua vez, ocorreu por meio da identificação dos significantes principais de cada um dos grupos e a posterior comparação entre os conteúdos que emergiram a partir dos ateus e agnósticos e a partir dos religiosos, o que acabou revelando convergências e divergências entre ambos. Por fim, fundamentado nesse material, foi realizado o tratamento dos dados e a interpretação dos conteúdos, na forma de discussão teórica com base nos preceitos da psicanálise, que extrapolou a resposta às perguntas de pesquisa e abriu caminho para outras possibilidades teóricas.

4. Resultados

Os discursos dos ateus e agnósticos revelaram a associação entre religião e moralidade,

³ O projeto de pesquisa foi encaminhado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), anteriormente à realização da coleta de dados. Número do parecer: 388.157



no sentido da ausência de religiosidade como falta ética e moral, através da denúncia de que percebem dificuldade de aceitação dentro da família e do meio social, em decorrência da moral social ser fundamentada na religião. É notável pela fala de um dos participantes, do grupo ateu/agnosticista, que diz evitar em seu círculo social, sempre que possível, o tema da religião, porque a partir do momento em que você se declara como não religioso, "parece que você perdeu o rumo. A partir daí você não tem moralidade, você não tem ética, você não tem nada".

Os religiosos, apesar de, em sua maioria, considerarem que a moral é de caráter cultural ou universal, independente da religião ou até mesmo acima dela, de alguma forma também reforçaram a correlação entre religião e moralidade ao apontarem a diferença da moral cristã e da moral ateu e agnóstico: "Eu já escutei muita gente falando assim que quem não acredita em Deus não tem moral. Não é que não tem moral, tem moral, só é diferente de uma pessoa que tenha outro tipo de crença", evidencia o trecho do discurso de uma participante religiosa. A associação também é endossada pela expectativa de esperar-se moralidade daquele que se diz religioso, levantada pelos participantes, o que, ainda segundo o discurso deles, é largamente utilizado como apelo a votos por candidatos na política, "aquela pessoa é cristã, então ela vai ter uma boa índole, então vou votar nela", ilustra outra participante.

A aproximação religião-moralidade se confirmou, ainda, no tópico sobre a sexualidade, através da crítica ateu/agnosticista à influência religiosa na moral ligada à sexualidade, como indica a fala de um dos participantes desse grupo, de que as questões sexuais são tratadas como "questões morais que perpassam pelos valores religiosos do que é certo e do que é errado, do que é bem visto diante de Deus ou não". Da mesma forma, estreita-se o vínculo da moralidade e da religião no tema sexualidade, pela constatação dos religiosos de que, apesar de admitirem o corpo como tabu, independente da religião, há maior liberdade sexual do ateu e do agnóstico, conforme sugere o trecho do discurso de uma das participantes do grupo de religiosos: "acho que a diferença está nisso, ateus e agnósticos buscam uma libertação de dogmas e regras, e qualquer outro tipo de coisa, a não ser as próprias - 'O corpo é meu, as regras são minhas'".

Através das falas dos participantes do grupo ateu/agnosticista, como a que coloca a necessidade de "ser meio acético" e ter que "aceitar dogmas" como condição para ser religioso - "Você tem que aceitar, as coisas são muitas vezes impostas para você e você aceita aquilo sem pensar muito sobre, sem criticar muito"; infere-se que os ateus e agnósticos apontaram para a associação entre ateísmo/agnosticismo e racionalidade ou senso crítico, enquanto a religião se vincula à falta de senso crítico, aceitação e conformismo. Também enfatizaram em seu discurso o que se pode denominar por "fé na ciência", apontando que ela tem ou ainda virá a ter explicações racionais para o que é, comumente, atribuído ao sobrenatural. Os religiosos, contrariamente, consideraram o encadeamento entre fé e



racionalidade, no sentido de que fé e razão acontecem juntas: "fé é razão", diz uma das participantes, "No meu ponto de vista, é mais difícil usar a razão para falar que Deus não existe do que para falar que ele existe, sabe? Acho que há mais argumentos para falar que ele existe, racionalizando mesmo, do que para falar que não. Acho que é muito difícil ser ateu hoje em dia", completa outro.

Houve concordância entre os grupos sobre a relativa independência entre espiritualidade e religião. Para os religiosos, utilizando literalmente as palavras de uma das participantes, "tem muita gente que tem espiritualidade e não tem religião, e tem muita gente que tem religião e não tem espiritualidade". Os ateus/agnósticos seguiram um caminho semelhante, de situar a espiritualidade como independente da religião, no entanto, atentaram-se com mais afinco, diferente dos religiosos, à associação entre as instituições religiosas e a perda da espiritualidade: "A instituição católica, por exemplo, virou uma instituição política em muitos lugares", diz uma das participantes.

Por outro lado, houve discordância acerca da associação entre capitalismo e instituições religiosas, reforçada pelos ateus e agnósticos e negada pelos religiosos. Um dos participantes do primeiro grupo abriu a discussão em tom jocoso, anunciando "Pequenas igrejas, grandes negócios", provocando o riso dos demais, e sua colocação foi corroborada por opiniões semelhantes, como pelo participante que se disse totalmente contra as igrejas: "Eu tenho alergia a igreja, se eu entrar vou queimar lá. Só vejo isso como um braço do capitalismo, faz parte dele, não consigo nem dividir isso". Já os religiosos indicaram a incompatibilidade entre capitalismo e religião, "Jesus até fala que é mais difícil um rico entrar no reino dos céus do que um camelo passar pelo buraco da agulha", argumenta uma das participantes, e tomaram como individuais e destoantes do propósito da religião as atitudes de sujeitos mal intencionados que priorizam o poder econômico.

Quanto à laicidade do Estado, ambos questionaram sua consistência, porém os ateus e agnósticos assinalaram a busca pelo real Estado laico e a necessidade de religião e espiritualidade se restringirem à esfera individual e não coletiva: "o Estado tem que estar acima da discussão da religião e dos valores morais", sintetiza um dos participantes. Essa luta pela laicidade ficou menos acentuada no grupo dos religiosos, como demonstra a colocação de uma de suas participantes: "como cristã, lógico que eu gostaria que o país fosse regido de acordo com a Bíblia, eu sou cristã! Mas se tem essa ideia de Estado laico... então se é laico, é laico!".

Por outro lado, os religiosos denunciaram o que chamaram de "preconceito ao contrário", materializado pelas tentativas de interferência do Estado na religião e pelas imposições sociais que atingem sua liberdade de crer, conforme as falas dos participantes: "a gente também sofre muito preconceito ao contrário - 'ah, o que você acredita é errado', algo desse tipo"; "acaba virando um tipo de censura, acaba virando um tipo de repressão mesmo".



5. Discussão e conclusão

Sobre a associação entre moralidade e religião e a suposta imoralidade do ateu, segundo Piva (2004), ela é abordada desde a mitologia grega, através do mito do deus Momo. De acordo com o mito, essa divindade foi expulsa do Olimpo pelo consenso dos outros deuses, em função de sua insolência e de seu caráter mentiroso e subversivo. Sua vingança, então, é a de difundir o ateísmo entre os homens e, com ele, a ideia de que tudo é permitido – se não existem deuses, não há nada a temer, são abaladas as noções de bem e de mal e a consequência é a instauração do caos e da bagunça entre os humanos. Essas concepções a respeito do homem sem deus são reforçadas pela mitologia judaico-cristã e a elas são adicionadas a associação entre ateísmo, insensatez e loucura, expressas nos escritos bíblicos (Piva, 2004).

Sob o mesmo ponto de vista histórico, a apropriação dos ateus e agnósticos dos significantes "racional" e "crítico" e sua aposta na ciência apresentam-se como herança histórica do Iluminismo, em sua exaltação da razão, tomada como hegemônica. A partir do Renascimento, que abriu caminho para o questionamento da fé e, sobretudo, do Iluminismo, a racionalidade científica tomou a religião como objeto e o homem racional passou a ser sustentado como sujeito do universo, em uma conquista da suposta liberdade em relação ao obscurantismo religioso (Morin, 2005). Nesse contexto, a ciência se constituiu como forma de acesso ao conhecimento verdadeiro, o que, de alguma forma, se faz presente no discurso ateu/agnosticista. Possivelmente, também como herança iluminista se situa a crítica dos ateus e agnósticos aos religiosos e à religião de invasão na esfera do Estado, considerando, segundo Morin (2005), como própria desse período a emergência da visão laica e republicana.

Os religiosos, por sua vez, apontam para a invasão do Estado na religião e censura às crenças religiosas, bem como o preconceito com o religioso que restringe sua sexualidade, conforme os dogmas de sua religião, condensado no significante do "preconceito ao contrário", como se vê na fala da participante que se refere às pessoas que escolhem "se guardar para o casamento, como a religião manda" e "sofrem preconceito", ouvem dos outros que essa é uma atitude "alienada". Nesse sentido, esses sujeitos consideram que a laicidade ultrapassa seus limites e há imposições à religião, o que remete à operação ideológica do movimento multiculturalista liberal da atualidade, abordado por Žižek (2008, 2012). Segundo o autor, no liberalismo a única possibilidade de sobrevivência da cultura é como algo privado, como crenças e práticas que sejam particulares, e não como regras aplicadas ao coletivo. A ideia é que só é possível livrar o sujeito da intolerância livrando-o da cultura, já que esta é sua fonte. No entanto, essa noção liberal é inviável, considerando que o próprio



liberalismo privilegia a cultura ocidental individualista e, sendo assim, é intolerante em relação às demais culturas que não priorizam a liberdade de escolha e a tolerância.

Zizek ressalta, portanto, que o religioso se encontra em uma posição subordinada nessa sociedade secular da escolha e da liberdade individual, pois sua crença só é tolerada na medida em que se configura como escolha, passando a ser considerada fundamentalista a partir do momento em que é exposta publicamente e o sujeito religioso se coloca como pertencendo à determinada religião ou sistema de crenças. Fragmentos do discurso de um dos participantes do grupo de ateus e agnósticos reforça essa tese: "Viver em sociedade vai muito além de você ter religião. Todo mundo tem sua individualidade, eu torço para o São Paulo ou eu torço para o Corinthians, do mesmo jeito que você pode ser de uma religião e eu de outra, e não tinha que fazer diferença nenhuma, não tinha que entrar nesse mundo." O espaço público, na lógica liberal, deve, necessariamente, ser neutro, o que não acontece caso o religioso ultrapasse o espaço privado de suas crenças. É necessário fingir não crer, de modo que assumir publicamente a crença é "quase como algo desavergonhado, exibicionista" (Zizek, 2012, p. 11).

A construção desses discursos que, simultaneamente, sustentam a identidade de cada grupo e a diferença em relação ao outro tem como um de seus fundamentos o "narcisismo das pequenas diferenças" (Freud, 1918/1970). Segundo Roudinesco e Plon (1998), "o narcisismo primário diria respeito à criança e à escolha que ela faz de sua pessoa como objeto de amor, numa etapa precedente à plena capacidade de se voltar para objetos externos" (p. 531), enquanto que o narcisismo secundário estaria relacionado à retirada da libido dos objetos externos, em um recolhimento para o eu. Uma das primeiras ameaças ao narcisismo primário se dá a partir da percepção da diferença sexual pela criança – se há ausência do falo na menina, há diferença sexual, há castração e é assinalada a impossibilidade da igualdade entre eu e objeto. Dessa forma, o narcisismo consiste em uma forma de afirmação de si mesmo e resistência à alteridade, cuja diferença, assim como a diferença sexual, é vivida como ameaça pelo sujeito (Reino & Endo, 2011). O "narcisismo das pequenas diferenças", por sua vez, configura-se como meio de "afirmação do particular sobre o comum e indiferenciado" (Reino & Endo, 2011, p. 19), de modo que o indivíduo se confirma através do estranhamento do outro em suas pequenas diferenças, mesmo que haja semelhança em todo o resto. Para Fuks (2007), "o 'narcisismo das pequenas diferenças' está na base da constituição do 'eu', do 'nós' e do outro, na fronteira que tem por função resguardar o narcisismo de unidade" (p. 61), de modo que "a segregação e o racismo situam-se, portanto, na dimensão agressiva do sujeito frente a uma pequena diferença, que provoca angústia" (p. 66). Ainda segundo a autora, é o "narcisismo das pequenas diferenças" que assegura a coesão dos grupos ou das massas, levando em conta que os laços libidinais entre os membros do grupo os unificam, ao passo em que a agressividade é destinada ao outro excluído do grupo.

É nesse sentido, o da estranheza e simultânea intimidade em relação ao outro, que



Zizek (2010) retoma a problemática injunção judaica de "Amar ao próximo como a si mesmo", analisada por Freud (1930/1996b) e por Lacan (2005). O autor, a partir da fórmula lacaniana - "o desejo do homem é o desejo do Outro" - aponta para a condição do desejo enquanto estruturado pelo Outro, a entidade que rege o mundo por nós, "o mecanismo anônimo da ordem simbólica" (Zizek, 2010, p. 53). Além dessa dimensão, o aforismo de Lacan significa que o sujeito só se torna desejante quando se depara com o Outro que deseja: "O outro não só se dirige a mim como um desejo enigmático; ele também me confronta com o fato de que eu mesmo não sei o que realmente desejo, do enigma do meu próprio desejo" (p. 56). Nesse sentido se funda a impossibilidade de amar ao próximo como a mim mesmo, dado que o próximo, ainda que como imagem especular, abriga a impenetrabilidade do outro, daquele que eu não conheço e sobre quem eu não sei nada. Para Zizek (2010), "o próximo continua sendo uma presença inerte, impenetrável, enigmática que me histericiza" (p. 56), considerando que o desejo do outro é um enigma para mim e para o próprio sujeito na condição de vizinho. Para Lacan (2005):

Eis o mandamento do amor ao próximo.

Freud tem razão ao parar nesse ponto, perturbado com sua invocação, porque a experiência mostra - e a análise articula como um momento decisivo de sua descoberta - a ambivalência pela qual o ódio segue como sombra todo o amor por esse próximo que é, de nós, também o que é mais estrangeiro (p. 51).

Zizek (2010, 2012) retoma Lacan ao colocar esse mandamento de abertura ao Outro, da tradição judaico-cristã, como uma resposta ao reconhecimento do próximo como a *Coisa abissal*, a *Coisa Alienígena* e desumana que se esconde no próximo, que nos é íntimo e familiar. Zizek (2010, 2012) também reafirma Lacan ao salientar que em relação ao outro, simultaneamente imagem especular e enigma impenetrável, é necessário manter certa distância e não absoluta proximidade, o que é assegurado pela própria Lei. O par tolerância e intolerância, portanto, depende da postura inicial dos sujeitos em admitirem a própria intolerância frente ao próximo, que nos é estranho, a partir da aceitação de que cada sujeito é um enigma para si mesmo (Fuks, 2007). Segundo Lacan (2005) "é este o lugar em que temos de amar o próximo como a nós mesmos, porque nele este lugar é o mesmo" (p. 50).

Segundo Zizek (2010, 2012), é a Lei que garante a separação em relação ao outro na organização social capitalista, enquanto coexiste a crítica conservadora de que a atualidade é marcada pela liberdade, permissividade e ausência de proibições e limites. A ideia que circula é a de que alcançamos a secularidade e a de que, enfim, Deus está morto. Essa concepção foi marcante no discurso ateu/agnosticista e também no religioso, no que diz respeito ao emparelhamento de ateísmo/agnosticismo e imoralidade e à ideia da maior liberdade sexual do ateu/agnóstico, que alude a um afrouxamento das regras sociais sobre esses sujeitos para os quais, supostamente, Deus não existe. Se não há a mediação do



discurso religioso entre o sujeito e seu desejo, entre o sujeito e seu gozo; mediação esta que barra o corpo enquanto desejante e coloca o gozo como prometido, para além da carne, supõe-se que os indivíduos tem o direito de gozar sem nenhum tipo de intermédio, a não ser o próprio corpo (Di Ciacca, 2005). Lacan (1964/1990), no entanto, propõe a inversão dessa fórmula ateísta: "Pois a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto* – mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que *Deus é inconsciente*" (p. 60). O mito freudiano do parricídio implica que, para que os filhos fundem o clã baseado no amor homossexual e na fraternidade, pressupõe-se a existência do pai primitivo que goza de todas as mulheres e que funda a horda - o pai primitivo que não está submetido à castração (Leite, 2012)

Novamente citando Zizek (2010, 2012), hoje o ateu anuncia sua condição de descrente publicamente, enquanto seu inconsciente é abrigado por restrições e injunções da Lei. É seguindo o mesmo raciocínio que se pode afirmar que, se Deus não existe, nada mais é permitido, de modo que a suposta sociedade atea está sendo tomada por proibições cada vez mais agudas: "sob a aparência da livre escolha há uma exigência ainda mais opressiva que aquela formulada pelo pai autoritário tradicional" (Zizek, 2010, p. 115). A morte de Deus implica na intensificação do caráter ameaçador do desejo e na necessidade da interdição, ainda mais severa (Lacan, 2005), de modo que a liberdade de escolha decorrente da queda da autoridade opressiva se torna análoga às exigências do superego, que não ordena apenas o que o sujeito deve fazer, mas sim o que ele deve querer fazer (Zizek, 2010), destinando ao sujeito demandas impossíveis de serem atendidas.

O pressuposto de que Deus é inconsciente denuncia o fato de que "todos nós, secretamente, cremos" (Zizek, 2012, p. 11). Essa submissão do homem à estrutura da crença se dá em relação à própria ordem simbólica, considerando que o Outro é aquele que rege o mundo por nós, uma entidade virtual, que por vezes é personificada na figura de Deus. Sabe-se que o Outro não existe, porém acredita-se nele; sua existência, mesmo enquanto ficção, é compartilhada pelos sujeitos como premissa que sustenta o simbólico e a rede de significantes que compõe a linguagem, através da qual estrutura-se o inconsciente e, conseqüentemente, o sujeito, que é sujeito do inconsciente. Nesse sentido, "há sempre a necessidade da ficção de um 'sujeito suposto acreditar'" (Zizek, 2012, p. 167).

Por outro lado, o inverso também ocorre – se Deus existe, tudo é permitido. Essa é a condição do fundamentalista religioso, que enquanto instrumento de seu Deus, está autorizado a agir da maneira como quiser, estando imediatamente perdoado por seus atos (Zizek, 2010).

A discussão que associa a suposta secularidade da sociedade capitalista tardia ao esvaziamento das regras e dos limites vai de encontro ao que alguns autores, retomando Lacan em seu texto "A família" (1981), denominam por declínio do Nome-do-Pai. Segundo Roudinesco e Plon (1998), o termo Nome-do-Pai foi cunhado por Lacan em 1953 e



conceituado em 1956, para referir-se ao significante da função paterna. O autor, nesse artigo sobre a família, fala de um declínio social da imago paterna, que tem como consequência uma crise psicológica que fundamenta o nascimento da psicanálise em Viena, na tentativa de Freud em retomar o lugar dessa imago paterna, não sendo ao acaso "que um filho do patriarcado judeu tenha imaginado o Complexo de Édipo" (Lacan, 1981, p. 43). Retornando à Roudinesco e Plon (1998) e a despeito das diferenças do conceito do Nome-do-Pai na primeira clínica estruturalista e na segunda clínica do nó borromeano, Lacan considera o Complexo de Édipo como a passagem da natureza à cultura, colocando o pai como aquele responsável pela função simbólica: "ele nomeia, dá seu nome, e, através desse ato, encarna a lei" (p. 542), de modo que, pela metáfora paterna, o pai encarna o significante e intervém na relação dual entre mãe e filho. Dessa forma, a função paterna se dá como Nome e a materna como Desejo - a metáfora paterna substitui o significante do objeto primordial, isto é, o do desejo materno, introduzindo o sujeito na linguagem e fundando a segunda alienação, configurando-se como interdição por implicar em uma perda de gozo e na constituição do sujeito desejante (Heinemann & Chaterlard, 2012).

Considerando a importância do Nome-do-Pai como regulador, como marco de referência na interpretação do desejo do Outro, o que é levantado por Lacan a partir da teoria das psicoses e do conceito de forclusão do Nome-do-Pai, Lustoza e Calazans (2010) salientam que é a instância paterna que amarra o significante ao significado e orienta o sujeito no mundo. Ainda segundo as autoras, vive-se, atualmente, o declínio da autoridade e das instâncias que encarnavam a autoridade e funcionavam como referenciais para os sujeitos:

Ao contrário dos tempos modernos, quando os grandes referenciais constituídos pela tradição e pela autoridade religiosa permitiam ao sujeito uma leitura global dos acontecimentos de seu mundo, a contemporaneidade seria marcada pela desagregação dos códigos unificados de conduta e pela queda do poder persuasivo dos grandes ideais. (...) O resultado é um sujeito que se vê perdido entre tantas opções, por não saber qual delas é a legítima. A regra torna-se então sujeita a uma adesão cada vez mais precária e volátil, sendo suscetível de ser questionada a qualquer momento e ser substituída por outra (Lustoza & Calazans, 2010, p. 560).

Desse modo, conforme aponta Fleig (2008), as consequências dessa sociedade cuja instância paterna se encontra em declínio tendem a assumir a direção da invocação coletiva do retorno da autoridade. O autor coloca que, conforme nos mostra a história, quando ocorre o declínio de algum tipo de autoridade, emerge outra mais forte ainda, isto porque as relações duais, não mediadas, são fontes de angústia para os sujeitos: "Não seria um retorno contemporâneo de uma autoridade moral e religiosa que observamos, subsequente e



paralelo ao exercício generalizado da autoridade do objeto, na forma do consumo?"⁴ Desse modo, ele coloca o retorno do religioso como uma das consequências da sociedade sem pai, como forma de restaurar o Nome-do-Pai, além de apontar a coexistência do declínio da função paterna com as ofertas capitalistas de objetos de gozo. Para Albuquerque (2006), a religião também se configura como busca desesperada do homem moderno, vulnerável diante das ofertas de gozo do capitalismo, de reviver a autoridade paterna. O que a construção mutual dos discursos intolerantes entre ateus, agnósticos e religiosos fornece, ancorada nessa discussão, é justamente essa convivência entre o secular e o retorno, por vezes fundamentalista, do religioso. Esse retorno, por sua vez, pode se dar na forma da "mercadorização" da religião, configuradas como empresas de salvação, conforme Oliveira (2005), o que conjuga os dois aspectos principais levantados por Fleig (2008) – o retorno da autoridade moral e religiosa e as ofertas de gozo do capitalismo pós-moderno.

Por outro lado, o declínio do Nome-do-Pai e o excesso de autonomia dos sujeitos na contemporaneidade não implicam, necessariamente, no afrouxamento do controle, dado que não há mais figuras ou ideais que encarnem a autoridade paterna. Ao contrário disso, o que aponta Brodsky (2013), citando um trabalho de sua própria autoria, é que o efeito do declínio do Nome-do-Pai é paradoxal, gerando ainda mais controle. A suposta constatação de que quanto menos Nome-do-Pai, menos controle e mais gozo, é inversa. O controle, com o declínio da autoridade paterna, aumenta de todos os lados, porém não está encarnado em ninguém, sobrevivendo na forma dos formulários, da burocracia, da vigilância doméstica e do controle do vizinho. Esse viés de análise é convergente ao que foi explorado por Žižek (2010, 2012) a respeito de que a não existência de Deus, enquanto figura de encarnação do Nome-do-Pai, dita que nada é permitido, o que vale também para o contrário – a existência de Deus permite tudo.

Zupancic (2010) ressalta, no debate acerca do declínio do Nome-do-Pai, que a queda das autoridades simbólicas pode estar relacionada ao movimento inverso, de salvamento do Outro. A autora propõe que, esvaziando o Outro de pequenos outros, ou do que chama de "outro concreto" (p. 51), o que inclui as figuras de autoridade como os pais, professores, presidentes e, no presente caso, a liderança religiosa, é possível preservar e sustentar a completude do Outro. Mantendo o Outro como lugar vazio, onde é possível acrescentar e retirar pequenos outros, promove-se sua manutenção enquanto suporte que nos referencia. Ela aponta que:

A ordem simbólica (que é, principalmente, a 'nossa' ordem econômica) aparece como um parque infantil dentro do qual estamos livres para mudar tudo que quisermos, para jogar com diferentes possibilidades e infinitas variações – e, no entanto, estamos completamente impotentes em relação aos

⁴ Retirado da entrevista por e-mail concedida por Mário Fleig à Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-line, para Graziela Wolfart.



parâmetros cruciais dessa estrutura socioeconômica nela mesma (não há um ponto sensível, nenhum 'impacto' por meio do qual se possa transformá-la e mudar suas coordenadas). (...) Em outras palavras, a liberdade perde sua relação com a causa e se torna uma forma abstrata de 'liberdade de escolha', que promove o sujeito ao duvidoso *status* de um continente de inclinações e preferências supostamente autênticas (Zupancic, 2010, p.52).

A posição da autora, portanto, reitera o que já foi exposto acerca do paradoxal aumento do controle promovido simultaneamente ao declínio da imagem paterna, além de possibilitar um diálogo com Zizek (2012), no que tange à sua discussão a respeito da noção central da ideologia liberal: "a liberdade de escolha, fundamentada na noção de 'sujeito psicológico' dotado de propensões que ele se empenha em realizar" (p. 174). Evocando o conceito de "sociedade de risco" (Beck, 1992, citado por Zizek, 2012), o autor destaca que a ideologia dominante vende a insegurança decorrente do fim do Estado de bem-estar social como caminho para novas liberdades, isto é, novas oportunidades de escolha, ou melhor, de livre escolha. A angústia diante dessa insegurança é tomada pela ideologia pós-moderna como incapacidade do sujeito de assumir a verdadeira liberdade. Trata-se, portanto, de uma liberdade formal de escolha: "o paradoxo é que os sujeitos 'liberais' são, de certo modo, os menos livres: eles modificam a opinião/percepção de si próprios, aceitando o que lhes foi imposto como tendo origem em suas 'naturezas' - eles não estão mais nem mesmo cientes de sua subordinação" (Zizek, 2012, p. 178). As escolhas dos sujeitos da sociedade liberal são permitidas na medida em que não desestabilizem as coordenadas ideológicas que já estão colocadas, de modo que é possível equiparar o sujeito liberal ao "sujeito suposto livre".

Um dos conteúdos do discurso de intolerância dos ateus e agnósticos em direção aos religiosos consistiu na percepção destes como conformados e desprovidos de senso crítico, enquanto referiram-se a si próprios como racionais e críticos, o que se sobressaiu nas falas dos participantes do grupo ateu/agnosticista, um deles considerando que, no âmbito da religião, "não existe questionamento", enquanto que "o ateu é o contrário, tem que questionar, tem como racionalizar", e outro que, "quando você começa a pensar muito e ser muito racional, não dá para ter religião". Essa condição que o ateu ou agnóstico atribui ao religioso remete a esse caráter paradoxal da liberdade de escolha abordado por Zupancic (2010) e Zizek (2012), em que o sujeito é tanto mais livre quanto mais ele puder, por si mesmo, escolher entre as opções de gozo que o capitalismo oferta por meio do consumo. O religioso, por declarar-se pertencente à determinada crença, é automaticamente percebido como desprovido de liberdade, quando, de acordo com as discussões trazidas, é noção central do liberalismo que é próprio de todo sujeito pós-moderno, e não somente do religioso, que ele seja quase que o oposto do sujeito livre.

Acompanhando esse discurso ateu e agnosticista de identificação em torno dos significantes de racionalidade e senso crítico, encontrou-se nesse grupo a ideia de fé na ciência, no sentido da capacidade que ela teria de explicar fenômenos que são ditos religiosos



e de como alguns desses fenômenos são classificados como tais por não possuírem, ainda, uma explicação racional. A fala de um dos participantes desse grupo, que diz que seu ceticismo assume o pressuposto de que "não existe sobrenatural", que as coisas são naturais e a classificamos como suprassensíveis por ainda não termos conhecimento delas, completada pela fala de outro que considera que isso ocorre porque "a gente não está com a tecnologia correta ainda", ilustram esse discurso.

A ciência também foi elevada, pelos ateus e agnósticos, à condição de único argumento realmente válido em discussões acerca da legalização do aborto, da legalização das drogas e de outros assuntos da bioética, como clones e células tronco, em detrimento à opinião religiosa. Esses conteúdos apontam para a primazia da ciência na atualidade, evidenciada pelo fato de que a credibilidade de um enunciado é tanto maior quanto mais próximo ele estiver da racionalidade científica, o que acontece dentro da própria religião (Carvalho, 2011), como no caso do participante do grupo dos religiosos que se declarou espírita e, em sua fala, apontou que "não há um momento em que cessa a razão e começa a fé" e "onde a sua fé esbarrar com a razão e não conseguir ser comprovada por ela, então você reveja sua fé e seu ponto de fé, se ele está correto".

Em "O triunfo da religião" (2005), Lacan nomeia a ciência como uma das formas do sujeito compor com a Coisa, ao lado da arte e da religião. A última atua pelo medo da Coisa e pela manutenção de uma distância segura em relação a ela, ao passo que a ciência não acredita na Coisa, embora se veja, cada vez mais, confrontada com ela. Segundo Quinet (2003), "a Coisa em psicanálise é o objeto perdido, que, na verdade, jamais existiu. E, no entanto, o sujeito deve reencontrá-lo, sem no entanto jamais conseguir, constituindo a falta estrutural do desejo" (p. 112). Ela pode ser entendida como o vazio localizado no centro do real; é o que, por definição, está fora do significante (Quinet, 2003). O real, por sua vez, é definido no plano do impossível por Lacan e diz respeito a "uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar", "assimilado a um 'resto' impossível de transmitir, e que escapa à matematização" (Roudinesco & Plon, 1998, p. 645-646). Esse real que é, portanto, o inacessível que não é coberto pelo significante e que está fora do significado (Darriba, 2005), é desvelado pela ciência, conforme aponta Lacan (2005):

O que o discurso da ciência desmascara é que nada mais resta de uma estética transcendental mediante a qual se estabeleceria um acordo, ainda que perdido, entre nossas intuições e o mundo. A realidade física verifica-se doravante impenetrável a qualquer analogia com qualquer tipo do homem universal. Ela é plena, totalmente inumana. (...) Sabemos o que cabe à terra e ao céu, ambos são vazios de Deus, e a questão é saber o que fazemos aparecer nas disjunções que constituem nossas técnicas (p. 40).

Ao mesmo tempo em que dá acesso ao real pelo "caminho das pequenas equações" (Lacan, 2005, p. 76), a ciência busca suplantar os furos que ela mesma revela. Segundo



Darriba (2013), apesar da ciência fazer com que os furos apareçam, e que emerja com eles a impossibilidade, ela recusa a perda do saber: "Quando é reiterada a demanda de recobrimento, em novos termos, do furo que se abre, quando é recusada a afirmação do impossível em jogo, evita-se articular a questão do sujeito à perda de saber" (p. 5). Portanto, o que a ciência produz como resto é imediatamente tamponado por ela mesma, o que a aproxima do capitalismo, dado que, em ambos os casos, rejeita-se a castração e tampona-se o real (Darriba, 2013). Carvalho (2011), baseando-se em Lacan, aponta que a ciência moderna é incompleta, na medida em que se propõe a matematizar a estrutura do universo, oferecendo a falsa garantia de que o simbólico pode dar conta do real, quando, de fato, o real não pode ser abarcado em sua totalidade pelo simbólico.

Nesse sentido, segundo Fleig (2008), a ciência moderna opera a aforclusão do sujeito da enunciação - questiona os fundamentos tradicionais da verdade, sustentados pelas figuras paternas de Deus, do mestre, do pai patriarcal, e desloca o lugar da autoridade para a própria enunciação e não mais para o sujeito, em um movimento de descarte da subjetividade e da exaltação da enunciação científica passível de verificação empírica. O discurso da ciência dispensa ou exclui quem o enuncia, de modo que o lugar da autoridade passa a ser ocupado pela racionalidade científica e não mais pelo pai. Ao foracluir o sujeito da enunciação, aproxima-se do discurso capitalista baseado no reducionismo à lógica do consumo de objetos de gozo e aposta-se que o simbólico sem enunciação dê conta do real, mesmo que, em última instância, isso se resuma a uma impossibilidade (Carvalho, 2011).

Por mais que a ciência siga na tentativa de suturar o sujeito, tamponando os furos que ela mesma desvela, ela fracassa, dado que "o real é um impossível de se formalizar apesar das tentativas exaustivas da ciência" (Carvalho, 2011, p. 130). É por isso que Lacan (2005), em "O triunfo da religião", ao ser interrogado se está convencido de que a religião triunfará, responde afirmativamente, apontando que ela "não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também", além de apontar que "é inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião" (p. 65). Para ele, será necessário dar sentido ao que ele chama de "reviravoltas" inseridas pela ciência, e em se tratando de sentido, a religião é capaz de fornecer sentido a qualquer coisa: "O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos" (Lacan, 2005, p. 65). Segundo Lacan (2005), a religião "encontrará uma correspondência de tudo com tudo. É, inclusive, sua função" (p. 67). Continua, dizendo que "a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona" (p. 72), de modo que haverá um mergulho no sentido secretado pela religião, já que ela vai fornecer sentido ao real desvelado pela ciência, o qual provocará angústia até mesmo nos próprios cientistas. Lacan opera então com a divisão entre *conhecimento* e *ciência*: enquanto na segunda se opera uma disjunção entre simbólico e imaginário (significante e imagem), a



primeira funciona como uma maneira de complemento, que mesmo não sendo científico, é organizado: é essa 'alma do mundo' que a ciência deixou de lado por considerar obscurantismo.

A assertiva de Lacan relativa ao triunfo da religião revela sua consistência e funcionalidade na questão polêmica e mais do que atual referente ao movimento do Estado Islâmico no Iraque e no Levante, que consiste em uma organização que tem como meta a implantação de um califado islâmico-fundamentalista a oeste do Iraque e a leste da Síria. De orientação sunita, o grupo foi criado em 2004 e, em janeiro de 2014, declarou-se como um califado em expansão (www.cartacapital.com.br/internacional/o-terror-do-estado-islamico-e-o-temor-europeu-8010.html). Esse fenômeno, que remete ao retorno dos estados religiosos, também evoca o retorno do religioso que coexiste com o avanço da secularidade nos dias de hoje. A configuração política do Estado Islâmico questiona os moldes do estado moderno, baseado no contrato social entre sujeitos racionais e livres, como convenção humana e secularizado. Como compreender o Estado Islâmico em sua dimensão de estado religioso? Seria um duplo apelo ao retorno do Nome-do-Pai, através da união do Estado e da religião? Ou mais uma forma de uso da religião para secretar sentido ao real que se desvela? São algumas perguntas possíveis diante desse fenômeno.

Em sua busca de localizar e compreender os discursos de intolerância que circulam entre ateus, agnósticos e religiosos, bem como a forma como estes grupos se configuram e de que maneira se identificam, o presente trabalho captou, a partir da psicanálise e sua interface com a esfera social, como se sustentam e se legitimam uma série de posições sociais, políticas e econômicas de grande relevância para a contemporaneidade.

A intolerância na esfera religiosa é uma faceta da intolerância como um todo, que se mostra extremamente relevante no atual cenário mundial marcado pelas práticas de segregação. A partir da psicanálise, é possível compreender como se dão os processos de subjetivação e em que medida podem ser minimizados esses conflitos, tanto entre vizinhos quanto entre culturas, etnias e nações.

Referências

- Albuquerque, J. E. R. (2006). Declínio da autoridade: do Nome-do-Pai ao sinthoma. *Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região*, 43(73), 61-68. Recuperado em 10 de outubro, 2014, de www.trt3.jus.br/escola/download/revista/rev_73/Judith_Albuquerque.pdf
- Brodsky, G. (2013). A loucura nossa de cada dia. *Opção Lacaniana*, 4(12), 1-42. Recuperado em 20 de novembro, 2014, de www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_12/a_loucura_nossa_cada_dia.pdf



- Bunchaft, A. F. & Gondim, S. M. G. (2004). Grupos focais na investigação qualitativa da identidade organizacional: exemplo de aplicação. *Estudos de Psicologia*, 21(2), 63-77.
- Burity, J. A (2008). Religião, política e cultura. *Tempo Social*, 20(2), 83-113. Recuperado em 7 de abril, 2014, de www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702008000200005&script=sci_arttext
- Carvalho, S. M. de (2011). *A psicanálise e o discurso da ciência*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Darriba, V. (2005). A falta conceituada por Lacan: da Coisa ao objeto a. *Ágora*, 8(1), 63-76. Recuperado em 15 de novembro, 2014, de www.scielo.br/pdf/agora/v8n1/v8n1a05.pdf.
- Darriba, V. (2013). As injunções extracientíficas da divulgação científica. *Opção Lacaniana*, 4(10), 1-12. Recuperado em 16 de novembro, 2014, de www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_10/As_injuncoes_extracientificas.pdf
- Di Ciacca, A. (2005). *Tutti i sintomi portano a Roma* (V. A. Ribeiro, Trad.). Intervenção realizada nas Jornadas da Escola da Causa Freudiana, Paris. Recuperado em 17 de outubro, 2014, de www.opcaolacanianana.com.br/antigos/noticias1.htm
- Fantini, J. A. (2012). Aquarela da intolerância: racialização e políticas de igualdade no Brasil. *Leitura Flutuante*, 4, 59-84. Recuperado em 3 de julho, 2014, de revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/11130/8161
- Fantini, J. A. (Org.). (2014). *Raízes da Intolerância*. São Carlos, SP: Edufscar.
- Fleig (2008). O pai moderno dilapidado: efeito do declínio do modelo patricarcal. [Entrevista concedida a Graziela Walfort] *Revista do Instituto Humanitas Unisinos On-line*, 8(267). Recuperado em 3 de dezembro, 2014, de www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2001&secao=267
- Freud, S. (1970) O tabu da virgindade. Em S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. XI, pp. 174-192). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1918).
- Freud, S. (1996a) Psicologia de grupo e análise do ego. Em S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. XVIII, pp. 77-154). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1921).
- Freud, S. (1996b) O mal estar na civilização. Em S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas* (Vol. XXI, pp. 65-148). (J. Salomão, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1930).



- Frosh, S. (2008) Desire, demand and psychotherapy: on large groups and neighbours. *Psychotherapy and Politics International*, 6(3), 185-197.
- Freitas, A. S. (2011) *As máscaras do ateísmo*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro.
- Fuks, B. B. (2007) O pensamento freudiano sobre a intolerância. *Psicologia Clínica*, 19(1), 59-73. Recuperado em 20 de julho, 2014, de www.scielo.br/pdf/pc/v19n1/05.pdf
- Gomes, E. C. & Menezes, R. A. (2008) Aborto e eutanásia: dilemas contemporâneos sobre os limites da vida. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 18(1), 77-103. Recuperado em 15 de junho, 2014, de www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312008000100006
- Gondim, S. M. G. (2002) Perfil profissional e mercado de trabalho: relação com formação acadêmica para perspectiva de estudantes universitários. *Estudos de Psicologia*, 7(2), 299-309.
- Gondim, S. M. G. (2003) Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paidéia*, 12(24), 149-161.
- Heinemann, G. B. B. & Chaterlard, D. S. (2012) Concepção atual de família: do declínio na função paterna aos novos sintomas. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 12(3-4), 639-662. Recuperado em 18 de novembro, 2014, de www.redalyc.org/articulo.oa?id=27130172006
- International Humanist and Ethical Union [IHEU]. (2012) *Freedom of thought; a global report on discrimination against humanists, atheists and the nonreligious*. Recuperado em 10 de abril, 2013, de docs.google.com/file/d/0B0vkl_xBVqgORjhaNUVOUzU4N3c/edit?pli=1
- Kind, L. (2004) Notas para o trabalho com a técnica de grupos focais. *Psicologia em Revista*, 10(15), 124-136.
- Lacan, J. (2005). *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos* (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 2005).
- Lacan, J. (1990). Tiquê e autômaton. Em J. Lacan. *O seminário: livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (4a ed, pp. 55-65). (M. D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1964).
- Lacan, J. (1981). *A família* (2a ed.). (B. C. Cunha, A. P. Santos & G. L. G. Lapa, Trad.). Lisboa: Assirio & Alvim. (Original publicado em 1977).
- Leite, J. F. L. (2003). Os presidenciais no ringue eletrônico. Em *Anais Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, XXVI*. Belo Horizonte: Intercom. Recuperado em 6 de abril, 2014, de www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP10_leite.pdf



- Leite, M. P. S. (2012). *Mal estar no capitalismo: declínio da função paterna*. Recuperado em 15 de outubro, 2014, de www.marciopeter.com.br/sitev2/images/pdf/biblioteca/mal-estar-civilizacao-funcao-paterna.pdf
- Lima Júnior, F. C. V. (2012). O sagrado intolerante: uma abordagem sobre as origens da discriminação aos ateístas na sociedade contemporânea. *Revista Espaço Acadêmico*, 128, 136-147.
- Lustoza, R. Z. & Calazans, R. (2010). Alcance e valor do Nome-do-Pai atualmente: algumas considerações. *Psicologia em Estudo*, 15(3), 557-565. Recuperado em 18 de outubro, 2014, de www.scielo.br/pdf/pe/v15n3/v15n3a13
- Maciel, K. D. S. A. & Rocha, Z. J. B. (2008). Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 8(4), 742-753.
- Messagi Júnior, M. (2005). Comunicação individual: crítica e norma jornalística. Em *Anais do Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo, III*. Florianópolis: Sbpjor. Recuperado em 7 de abril, 2014, de sbpjor.kamotini.ghost.net/sbpjor/admjor/arquivos/iisbpjor2005_-_ci_-_mario_messagi_junior.pdf
- Morin, E. (2005) Para além do Iluminismo (J. M. da Silva, Trad.). *Revista FAMECOS*, 1(26), 24-28. Recuperado em 6 de agosto, 2014, de 200.144.189.42/ojs/index.php/famecos/article/view/416/343
- Nascimento, E. P. L. & Correa, C. R. S. (2008). O agente comunitário de saúde: formação, inserção e práticas. *Cadernos de Saúde Pública*, 24(6), 1304-1313. Recuperado em 12 de dezembro, 2014, de www.scielo.br/pdf/csp/v24n6/11.pdf
- Oliveira, F. L. de. (2005). O campo da sociologia das religiões: secularização *versus* "revanche de deus". *Revista Internacional Interdisciplinar*, 2(2), 1-14.
- Oro, A. P. (2011). A laicidade no Brasil e no Ocidente. *Civitas*, 11(2), 221-237.
- Piva, P. J. L. (2004). A ética do ateu. *Caderno de Estudos da UNIFEOP*, 5, 26-39. Recuperado em 13 de agosto, 2014, de opensadordaaldeia.blogspot.com.br/2012/07/a-etica-do-ateu.html
- Quinet, A. (2003) A Coisa e o Belo. *O que nos faz pensar*, 16, 105-115.
- Reino, L. M. G. & Endo, P. C. (2011). Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. *Trivium*, 3(2), 16-27. Recuperado em 23 de setembro, 2014, de pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2176-48912011000200004&script=sci_arttext
- Ressel, L. B., Beck, C. L. C., Gualda, D. M. R., Hoffmann, I. C., Silva, R. M. & Sehnem, G. D. (2008). O uso do grupo focal em pesquisa qualitativa. *Texto contexto - enferm.*, 17(4),



779-786. Recuperado em 10 de maio, 2014, de www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-0707200800040021&lng=en&nrm=iso

Rodrigues, D. S. (2007). Religiosos sem Igreja: um mergulho na categoria censitária dos sem religião. *REVER- Revista de Estudos da Religião*, 7, 31-56.

Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise* (V. Ribeiro & L. Magalhães, Trad.s). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1997).

Silva, J. R. S. & Assis, S. M. B. (2010). Grupo focal e análise de conteúdo como estratégia metodológica clínica-qualitativa em pesquisas nos distúrbios do desenvolvimento. *Cadernos de Pós-graduação em Distúrbios do Desenvolvimento*, 10(1), 146-152. Recuperado em 3 de dezembro, 2014, de www.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/CCBS/Pos-Graduacao/Docs/Cadernos/caderno10/6211816.pdf

Silva, R. F. (2012). Sites ateus do Facebook: o boom de uma disputa simbólica [Resumo]. Em *Anais dos Simpósios da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões)*, 13. São Luís: ABHR. Recuperado em 13 de junho, 2014, de www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/510

Zizek, S. (2008). Tolerance as an ideological category. *Critical Inquiry*, 34, 660-682. Recuperado em outubro, 2014 de www.ualberta.ca/~mktatz/lessonplans/tolerance-slavoj.pdf

Zizek, S. (2010) *Como ler Lacan?* (M. L. X. A. Borges, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 2006).

Zizek, S. (2012) *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)* (L. M. C. Ribeiro, Trad.). Belo Horizonte: Autêntica. (Original publicado em 2001).

Zupancic, A. (2010) Liberdade e causa. Em R. Simanke (Org.). *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas* (pp. 35-54). São Carlos, SP: Edufscar.

Nota sobre os autores

Munique Gaio Filla é graduada em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos, foi bolsista de iniciação científica com esta pesquisa, financiada pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa). Atualmente, é mestranda do Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da mesma universidade, bolsista da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior). E-mail: muniquefilla@yahoo.com.br

João Angelo Fantini é doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, realizou estágio de pós-doutorado na University of London (Birkbeck College) em 2012. Professor adjunto do curso de Psicologia da Universidade Federal de São Carlos onde exerce atividades de ensino, pesquisa e extensão. Orienta pesquisas vinculadas a projetos



financiados (FAPESP) e uma das áreas é a da Intolerância - etnocentrismo, racismo, xenofobia, homofobia, preconceito religioso e social. Líder de grupo de pesquisa e orientador em cursos de graduação e pós-graduação na Psicologia da UFSCar e na PUC-SP. Autor de: *Raízes da Intolerância* (EDUFSCar, 2014); *Imagens do Pai no Cinema: Clínica da Cultura* (EDUFSCar, 2009) entre outros; além de artigos em jornais e revistas acadêmicas. E-mail: joaoangelofantini@gmail.com

Data de recebimento: 29/04/2015

Data de aceite: 25/04/2016