



SEÇÃO TEMÁTICA

A religião política contemporânea: psicanálise, Steve Bannon e a economia libidinal da extrema-direita

Contemporary political religion: psychoanalysis, Steve Bannon, and the libidinal economy of the far right

Tatianne Mil Homens Felipe*

Gustavo Augusto da Silva**

Susie Amâncio Gonçalves de Roure***

Resumo: O artigo discute a extrema-direita contemporânea como produtora de uma experiência religiosa desinstitucionalizada, articulada por meio de liturgias digitais que reconfiguram o laço social e o desamparo na era neoliberal. A partir de um ensaio teórico-interpretativo, mobiliza-se o referencial da psicanálise freudo-lacaniana, em diálogo com contribuições de estudos sobre cultos, necropolítica e religião política, para analisar a forma como lideranças de extrema-direita convertem a vulnerabilidade subjetiva em adesão afetiva e engajamento ritual. Nessa chave, a figura do líder deixa de ser apenas um ator político para assumir uma função quase messiânica, organizando a economia libidinal do grupo e autorizando práticas necropolíticas dirigidas a corpos considerados descartáveis. A categoria “religião” é empregada em sentido analítico-tipológico, e não como equivalência direta com instituições confessionais. Ao enfatizar a articulação entre desamparo, culto e tecnologia, o artigo sugere que as liturgias digitais da extrema-direita constituem uma forma de experiência religiosa sem templo que intensifica tanto a percepção de ameaça quanto a promessa de proteção, reforçando regimes de violência simbólica e material. Conclui-se indicando limites e implicações dessa leitura para os estudos de religião, mídia e política.

Palavras-chave: Desamparo; liturgias digitais; extrema-direita; Psicanálise; religião.

Abstract: This research discusses the contemporary far right as a producer of a deinstitutionalized religious experience, articulated through digital liturgies that reconfigure the social bond and helplessness in the neoliberal era. Drawing on a theoretical-interpretive essay, it mobilizes the framework of Freud-Lacanian psychoanalysis, in dialogue with contributions from studies on cults, necropolitics, and political religion, to

* Mestranda em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e pós-graduada em Psicanálise pelo Instituto Monte Pascoal. É bacharel e licenciada pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) em Psicologia. Bacharel em Publicidade e Propaganda pela Universidade Federal de Goiás (UFG), psicóloga e psicanalista, nascida na cidade de Goiânia, em Goiás. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3259-6959>

** Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) com cotutela de doutoramento em Estudos de Religião no Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) na Universidade Católica Portuguesa (UCP); licenciado e bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG); Músico violoncelista pela Escola de Artes Basileu França. Acadêmico de Psicologia pelo Centro Universitário Araguaia e psicanalista em formação. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6929-7370>

*** Professora titular do Curso de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. Graduada em Psicologia pela Universidade Católica de Goiás (1986), Graduada em Instrumento/Piano pela Universidade Federal de Goiás (1985), Mestre em Educação pela Universidade Federal de Goiás (2000) e Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás (2006). Desenvolve estudos e pesquisas no âmbito das interfaces entre a Psicologia e a Educação, envolvendo os seguintes temas: autoridade, autonomia a educação na família e na escola; narcisismo, autoritarismo e desafios da formação humana na sociedade contemporânea: diálogos possíveis entre Teoria Crítica da Sociedade e Psicanálise. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0067-7893>

analyze how far-right leaders convert subjective vulnerability into affective adherence and ritual engagement. The category of “religion” is used in an analytical-typological sense, rather than as a direct equivalence with confessional institutions. In this key, the figure of the leader ceases to be merely a political actor and comes to assume a quasi-messianic function, organizing the group’s libidinal economy and authorizing necropolitical practices directed at bodies deemed disposable. By emphasizing the articulation between helplessness, cult, and technology, the article suggests that the digital liturgies of the far right constitute a form of religious experience without a temple that intensifies both the perception of threat and the promise of protection, reinforcing regimes of symbolic and material violence. The article concludes by indicating the limits and implications of this reading for the study of religion, media, and politics.

Keywords: Helplessness; digital liturgies; far right; Psychoanalysis; religion.

Introdução: desamparo, política e experiência religiosa

Na primeira década do século XXI, a ascensão de movimentos de extrema-direita em diferentes contextos nacionais tem sido acompanhada por uma profunda reconfiguração dos modos de produzir pertencimento, autoridade e sentido (Pinheiro-Machado, 2025; Villa-Gómez *et al*, 2025; Palácio de Azevedo, 2024; Severo; Guerra, 2022). Em vez de se limitarem a partidos, organizações formais ou espaços institucionais, tais movimentos se valem de um ecossistema midiático cada vez mais capilarizado, no qual, redes sociais, plataformas de vídeo, aplicativos de mensagem instantânea e canais de comunicação alternativa desempenham papel decisivo na construção de identidades políticas e na difusão de narrativas de conflito cultural. Esse cenário, marcado por intensas polarizações e por um imaginário de crise permanente, reabre o debate sobre as relações entre religião e política, especialmente no que diz respeito à presença de elementos religiosos em discursos políticos de extrema-direita. Como corrobora Severo e Guerra (2022, p. 63), “percebe-se a abordagem da dimensão cultural e do imaginário social como cerne das estratégias populistas, materializados nas experiências do século XX e reproduzidos de modo muito semelhante, embora com suas especificidades, neste início do século XXI”.

A literatura tem apontado a pertinência da noção de religião política para caracterizar fenômenos em que a lealdade a projetos ideológicos assume contornos de fé, com rituais, símbolos e narrativas escatológicas que transcendem a lógica estritamente racional da disputa partidária (Burity, 2024; Senra, 2015; Gentile, 2006). Em contextos marcados pela precarização do trabalho, pela erosão de garantias sociais e pela fragmentação de referências simbólicas, a promessa de recomposição comunitária e de restaurar uma ordem perdida tende a adquirir forte carga afetiva e quase soteriológica (Silva, 2025a; Silva, 2025b; Dunker, 2020). A extrema-direita contemporânea insere-se precisamente nesse horizonte, a articular discursos que combinam nostalgia de um passado idealizado, apelos à pureza moral, construção de inimigos internos e externos e a reivindicação de um mandato quase transcendente para salvar a nação ou defender a civilização.

O populismo fala em nome dos pobres contra os pobres. Exalta a nação como uma identidade distinta. Ele constrói seu discurso em uma plataforma moral e ética, e não em terreno político e socioeconômico. (...) privilegia “Deus e o país” em vez de povos e nações. Subjacente às exortações do líder é muitas vezes uma espécie de evangelismo. Até líderes religiosos estabelecidos falam do líder como um presente de Deus para o seu povo escolhido. (...) concentra o poder e destrói outros centros potenciais de poder real ou potencial. O poder está concentrado no executivo, marginalizando o parlamento; dentro do executivo, o poder reside no líder que emerge como o líder supremo (...) o líder se torna a fonte da verdade a quem seu partido e governo devem lealdade. [...] todas as mediações representativas entre o líder e as massas se tornam extintas. O líder fala com as massas, mobiliza e discursa diretamente. (...) o populismo reacionário monta um ataque conjunto a verdadeiros centros de pensamento, especialmente as universidades (Shivji, 2020, p. 16 – tradução nossa).

Neste artigo, a categoria “religião” não é empregada como sinônimo de igreja, dogma ou confissão institucional. Trata-se de uma categoria analítico-tipológica, destinada a identificar formas de sacralização, ritualização, autoridade carismática, produção de comunidade e economia afetiva que, embora possam se acoplar a instituições religiosas

tradicionais, também circulam fora delas. Assim, não se pretende afirmar que a extrema-direita seja uma religião em sentido estrito, nem que seus seguidores vivenciem necessariamente uma fé confessional. O argumento é mais delimitado: certos dispositivos de mobilização política operam por meio de formas análogas às experiências religiosas, porque organizam crença, pertença, repetição ritual, promessa de salvação e produção de inimigos em uma gramática de valor absoluto.

Essa chave permite compreender por que o conceito de populismo religioso é particularmente fecundo para a análise. O populismo religioso não se reduz à presença de atores religiosos na política, nem à simples defesa de agendas morais. Ele designa o ponto em que a oposição populista entre “povo puro” e “elite corrupta” é reforçada por signos religiosos, narrativas providenciais e imagens de missão transcendente. A política passa a se apresentar como defesa de uma comunidade ameaçada; o líder aparece como intérprete privilegiado da vontade popular; e o adversário deixa de ser apenas opositor para assumir o lugar de inimigo moral ou espiritual. Nessa configuração, a luta política é intensificada por um vocabulário de redenção, sacrifício, purificação e combate.

A psicanálise, desde Freud, demonstra que a política de massas só pode ser compreendida em sua dimensão estrutural quando examinada a partir dos mecanismos libidinais que sustentam o laço social. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (2011), Freud rompe com as explicações sociológicas que reduzem a adesão coletiva à racionalidade ou à consciência ideológica. Para ele, a massa se constitui quando os indivíduos renunciam a parcelas de seu narcisismo e deslocam sua libido para a figura do líder e para os demais membros do grupo. Essa renúncia narcísica é decisiva: ao “restringir seu narcisismo e colocar o líder no lugar de seu Ideal do Eu” (Freud, 2011, p. 85), o sujeito abdica momentaneamente de sua autonomia afetiva e cognitiva, submetendo suas posições ao modelo identificatório encarnado pelo líder. A coesão do grupo, nesse sentido, não se funda em ideias, mas em investimentos libidinais que Freud descreve como “instintos amorosos inibidos na meta”, isto é, impulsos eróticos deslocados que sustentam os laços sociais sem se realizarem como erotismo direto.

A massa, nesse sentido, não é apenas um agregado de indivíduos, mas um dispositivo de redistribuição do desejo; renuncia-se a parcelas da autonomia para encontrar, na figura do líder e na comunidade imaginária que o cerca, uma resposta ao desamparo estrutural que marca a condição humana (Freud, 2011). Lacan, por sua vez, ao retomar o conceito de laço social e discutir a função do discurso do mestre, aprofunda essa perspectiva, e evidencia como determinados arranjos simbólicos canalizam o gozo e estabilizam, de forma sempre precária, a relação do sujeito com o Outro. Essa economia afetiva só é possível porque, como Lacan (2017) sublinha no *Seminário 2* que a massa só opera na medida em que a libido permanece inconsciente. Em outras palavras, a eficácia política da massa depende de que seus fundamentos pulsionais não sejam explicitados: quanto mais inconsciente for o investimento libidinal no líder, mais intensa será a submissão.

O conceito de desamparo (*Hilflosigkeit*), tal como trabalhado na tradição psicanalítica, adquire centralidade na leitura de fenômenos políticos contemporâneos. A experiência de vulnerabilidade radical, descrita por Freud (2014) em chave ontogenética, reaparece, em escala social, sob a forma de insegurança econômica, isolamento, perda

de confiança em instituições e sensação de ameaça difusa. Assim comenta Lucianne Sant'Anna de Menezes (2021, p. 35).

Para a psicanálise, os laços sociais são laços discursivos que se concretizam nas formas de relações em determinado tempo e lugar. São laços que enredam o sujeito simultaneamente no jogo afetivo e libidinal e também no jogo político, criando um discurso que equipara o campo simbólico da cultura e da linguagem, naturalizando-se e promovendo um efeito alienante sustentado por um equívoco na relação social com o outro que evita dar visibilidade aos embates sociais e políticos que estão na sua base.

A partir dessa perspectiva, a extrema-direita pode ser compreendida como uma das respostas possíveis ao desamparo moderno, ao oferecer identidades rígidas, narrativas simplificadoras e líderes fortes, ela converte a fragilidade em demanda por autoridade, mobilizando afetos como medo, ressentimento e ódio (Safatle; Silva Júnior; Dunker, 2018). A promessa de proteção frente ao caos, de restituição de certezas e de reordenamento moral do mundo, torna-se, assim, um operador central na captura libidinal de sujeitos e coletividades. Outrossim, trata-se de “estratégias políticas de destituição do sujeito e nesse cenário nem todos pagam o mesmo preço pela civilização” (Rosa *et al.*, 2017, p. 364).

Estudos recentes têm sugerido que a extrema-direita contemporânea se apropria de técnicas e estruturas de funcionamento análogas às de cultos religiosos, ressignificando-se em chave político-ideológica (Dalbosco; Santos Filho; Cezar, 2022; Campos; Sertori; Turato Junior, 2021; Dunker, 2015). A figura do líder é investida de traços messiânicos; a comunidade de seguidores é convocada como remanescente fiel ou povo verdadeiro; o mundo é dividido em termos de guerra espiritual entre forças do bem e do mal; a obediência é justificada como fidelidade a uma missão superior. Nesse contexto, a necropolítica, tal como formulada por Mbembe (2018), interpreta a gestão diferencial da vida e da morte, o estabelecimento de populações sacrificáveis e a legitimação de violências seletivas são sacralizados como parte de um projeto de purificação e defesa da comunidade imaginária. A eliminação simbólica, e por vezes material, de inimigos torna-se, assim, um componente de uma liturgia de guerra que ultrapassa em muito a retórica política convencional.

A escolha de Steve Bannon como eixo analítico não se deve à sua permanência em cargos formais de governo ou à suposição de que ele detenha, no presente, o comando direto das múltiplas expressões da extrema-direita global. Ao contrário, sua relevância reside precisamente no fato de Bannon funcionar como uma figura genealógica e condensadora de uma gramática política que se tornou posteriormente disseminada: guerra cultural, narrativa civilizacional, crítica ao globalismo, apropriação de signos judaico-cristãos, produção de inimigos internos e externos, mobilização digital de afetos e construção de uma comunidade política orientada por imaginários de crise e salvação. Nesse sentido, Bannon não é tratado aqui como causa única ou liderança atual incontornável, mas como ponto de partida discursivo de uma forma de extrema-direita que, depois dele, se autonomiza em diferentes lideranças, plataformas e contextos nacionais.

É precisamente nesse ponto que se impõe o diálogo com o campo dos estudos sobre religião digital. Pesquisas sobre práticas religiosas online têm mostrado como processos de mediatização da fé reconfiguram a relação com textos sagrados, autoridades, rituais e

comunidades, deslocando o eixo da vivência religiosa para ambientes em rede (Morais, 2019). A noção de templos distribuídos ou de igrejas em rede tem sido utilizada para descrever formas de congregação que não dependem mais de espaços físicos específicos, mas se realizam por meio de plataformas digitais, em temporalidades flexíveis e arranjos comunitários fluidos. O caso da extrema-direita acrescenta, a esse debate, a dimensão de uma religiosidade politicamente orientada: trata-se de liturgias digitais que não apenas mediam práticas de fé, mas sacralizam um projeto ideológico, transformando engajamento político em ritual e militância em vocação quase sacerdotal.

O presente artigo inscreve-se nesse cruzamento entre psicanálise, estudos de cultos religiosos, teoria política e religião digital, com o objetivo de analisar como a extrema-direita contemporânea constitui liturgias digitais que produzem uma experiência religiosa desinstitucionalizada, deslocada para ambientes de rede. Parte-se da hipótese de que, longe de representar apenas um recurso retórico, a apropriação de elementos religiosos pela extrema-direita corresponde a uma reconfiguração profunda da experiência religiosa, que se descola dos marcos tradicionais de igrejas, dogmas e instituições para se realizar em torno de líderes, narrativas e comunidades organizadas por meio de plataformas digitais. A experiência religiosa sem templo, isto é, sem o edifício e sem a mediação institucional clássica, não implica o desaparecimento da dimensão religiosa, mas sua recomposição em chave político-digital, em estreito diálogo com as dinâmicas de desamparo e de controle descritas pela psicanálise.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de um ensaio teórico-interpretativo, ancorado na psicanálise freudo-lacaniana e em aportes de estudos sobre cultos, religião política e necropolítica. O texto não se fundamenta em um corpus empírico extensivo formalmente delimitado, mas em materiais documentais e midiáticos exemplificativos, discursos de lideranças da extrema-direita, análises sobre a atuação de estrategistas políticos, notícias e relatos de práticas digitais, que operam como cenas privilegiadas para articular conceitos. O foco recai menos na descrição exaustiva de casos e mais na construção de uma chave de leitura capaz de compreender as liturgias digitais da extrema-direita como forma de experiência religiosa sem templo, sustentada por uma economia libidinal específica.

Laço libidinal: uma leitura psicanalítica

Em termos psicanalíticos, a crise simbólica da modernidade equivale à fragilização da função paterna, entendida como aquilo que medeia o desejo e introduz o sujeito na lei e na cultura. Jacques-Alain Miller (1996) descreve essa condição como “declínio do Nome-do-Pai”, isto é, o enfraquecimento dos significantes que outrora sustentavam o laço social. O neoliberalismo, a cultura do consumo e a espetacularização da política contribuem para a multiplicação de *Nomes-do-Pai* contingentes tais como líderes, ideologias, seitas e marcas que oferecem identificação imediata, mas carecem de valor simbólico duradouro. Colette Soler (2005) argumenta que a pluralização dos Nomes-do-Pai não elimina a função, mas a torna instável: o sujeito oscila entre múltiplas figuras de autoridade, sem encontrar nelas uma referência que organize seu desejo. Essa oscilação

produz ansiedade e desamparo, que os discursos autoritários exploram ao oferecer uma nova forma de “garantia” o retorno à ordem, à pureza, à tradição.

A psicologia política da extrema-direita, como analisada por Adorno (2020) e Arendt (2009), depende exatamente dessa economia libidinal do desamparo. O sujeito, incapaz de suportar a incerteza e a falta, busca refúgio na autoridade e na comunidade homogênea. A obediência e o ódio ao diferente emergem como soluções imaginárias para o mal-estar da liberdade. O líder populista, nesse contexto, encarna a promessa de proteção e autenticidade é o “pai que volta”, figura imaginária que restitui a coesão simbólica perdida. Essa promessa é essencialmente religiosa: o discurso político assume forma messiânica, convertendo o líder em depositário do saber e da verdade. Como nos cultos descritos por Singer (1995), a adesão à ideologia extremista não se sustenta apenas por convicção racional, mas por investimento afetivo e libidinal. O seguidor ama o líder porque nele reconhece a imagem de um Outro capaz de aplacar o desamparo.

A retórica da extrema-direita contemporânea mobiliza, portanto, os mesmos mecanismos de transferência e identificação observados por Freud nas massas. As redes sociais funcionam como novo espaço de congregação: plataformas digitais que produzem pertencimento, polarização e gozo compartilhado. O discurso político de figuras como Steve Bannon exemplifica essa lógica. Em *War for Eternity*, Teitelbaum (2020) mostra que Bannon constrói sua narrativa sobre uma concepção metafísica da história uma luta entre o bem e o mal, o sagrado e o profano, o Ocidente cristão e o globalismo secular. Essa cosmovisão, inspirada na filosofia tradicionalista de Evola e Guénon, ressignifica o ressentimento social como cruzada espiritual. O seguidor é convocado não apenas a votar, mas a “purificar o mundo”. Assim, o discurso político se torna um discurso de fé, que mobiliza a libido e o desejo de redenção em nome de uma causa transcendente.

Lacan (1992) descreve esse tipo de discurso como *discurso do mestre*: aquele em que o significante-mestre comanda o sentido e regula o gozo. No discurso de Bannon e de outros ideólogos da extrema-direita, esse significante assume forma mítica “povo”, “Deus”, “nação”, “civilização”. Tais termos funcionam como equivalentes do *Nome-do-Pai*: condensam o amor e o medo, a promessa e a ameaça. O seguidor encontra neles uma identificação simbólica que alivia o desamparo, mas o aprisiona em uma estrutura de obediência. A fé política, assim como a fé religiosa, oferece um gozo paradoxal: o prazer de pertencer, de obedecer e de odiar em nome de uma verdade suprema.

A instrumentalização do desamparo pela extrema-direita, portanto, não é mero artifício retórico; é um dispositivo libidinal de poder. Como observa Singer (1995), o líder carismático não cria a vulnerabilidade, mas a explora. Ele transforma a falta em motor de adesão, prometendo proteção enquanto reforça a dependência. Essa dinâmica ecoa o que Freud (2010) descreveu em *O mal-estar na civilização*: quanto mais o homem busca segurança, mais se submete à autoridade que promete garanti-la. A renúncia pulsional, que outrora servia à cultura, converte-se agora em servidão voluntária. O sujeito contemporâneo, desamparado pela dissolução das referências simbólicas e seduzido pela retórica da identidade, entrega-se à promessa de totalidade — religiosa, política ou nacionalista.

A expansão da extrema-direita, nesse sentido, não pode ser compreendida apenas como fenômeno ideológico, mas como resposta afetiva ao desamparo moderno. Ela

oferece uma gramática emocional capaz de organizar o medo, o ressentimento e o desejo de pertencimento. O discurso autoritário opera como suplência simbólica em um mundo sem garantias, prometendo sentido onde há falta e comunhão onde há solidão. Como sintetiza Teitelbaum (2020), a força de Bannon não está em sua coerência política, mas em sua habilidade de transformar a angústia em narrativa espiritual. O extremismo torna-se, assim, um sintoma cultural do desamparo contemporâneo uma forma de culto secular que substitui a fé religiosa pela fé na autoridade.

A eficácia dos cultos religiosos e de outras estruturas autoritárias reside na capacidade de mobilizar o desamparo como motor de adesão. Mais do que simples manipulação psicológica, trata-se de uma operação simbólica profunda: o culto reativa a experiência primordial de dependência descrita por Freud e a converte em vínculo de submissão. O sujeito é capturado não pelo conteúdo das crenças, mas pela promessa de que o desamparo essa falta fundamental de garantias pode ser finalmente eliminada.

Em *Inibição, sintoma e angústia* (2014), Freud descreve a angústia como a reação à perda do objeto que sustentava a segurança narcísica. O bebê, diante da ausência da mãe, revive a experiência do desamparo original, o *Hilflosigkeit*, e busca no Outro a restauração do amparo perdido. Essa matriz psíquica é reencenada no campo coletivo: o adepto busca no líder o mesmo tipo de presença que outrora buscou na figura materna. O culto, portanto, recria a cena inaugural do desamparo e oferece a ilusão de reparação.

A psicanálise lacaniana aprofunda essa lógica ao situar o desamparo como condição estrutural da subjetividade, e não como evento acidental. O sujeito, ao ingressar na linguagem, perde a relação imediata com o corpo e a necessidade, e é por isso que está sempre em falta. O líder de culto se apresenta como aquele que detém o significante capaz de suturar essa falta o *Nome-do-Pai* que garante o sentido e a ordem. Ao endereçar-se a seus seguidores, ele fala do lugar do Outro absoluto, e o que promete não é simplesmente salvação espiritual, mas o fim da angústia.

Singer e Lalich (1995) descrevem processos de aliciamento que se desenvolvem de modo gradual: acolhimento inicial, reorganização dos vínculos afetivos, separação entre grupo e mundo exterior, controle da informação, produção de culpa e dependência. Essa dinâmica não precisa ser transposta mecanicamente para a política, mas oferece uma matriz comparativa útil. O que aproxima cultos e certas formas de populismo religioso é a transformação da vulnerabilidade em obediência, da pertença em vigilância e da diferença em ameaça. O indivíduo deixa de interpretar a realidade a partir de mediações múltiplas e passa a depender do grupo para saber o que é verdadeiro, moral e aceitável.

É nesse ponto que a noção de populismo religioso se torna indispensável. Ao articular a oposição entre “povo verdadeiro” e “inimigos do povo” com signos de transcendência, o populismo religioso converte conflito político em drama moral. O adversário é deslocado para o lugar de agente da corrupção, da profanação ou da ameaça espiritual. A comunidade, por sua vez, passa a imaginar-se como corpo eleito, remanescente ou vanguarda destinada a defender a civilização. Esse mecanismo intensifica o vínculo libidinal porque dá ao sofrimento social uma explicação totalizante e uma direção afetiva: há um culpado, há uma missão e há um líder que promete conduzir o grupo.

A religião digital permite compreender a forma contemporânea dessa operação. Como mostram os estudos sobre religião e mídia, as práticas religiosas em ambientes

digitais não se limitam à transmissão online de conteúdos previamente existentes. Elas reconfiguram autoridade, ritual, comunidade, identidade e corporeidade, criando formas híbridas de presença e participação. O digital não é apenas canal; é mediação que reorganiza temporalidades, modos de atenção e regimes de pertencimento. A live, o podcast, o meme, a hashtag, a corrente de WhatsApp, o comentário repetido e o compartilhamento sincronizado podem funcionar como atos de participação ritualizada.

Por liturgias digitais, entende-se aqui o conjunto de práticas mediadas por plataformas que ordenam afetos, repetem signos, produzem pertencimento e conferem sentido a uma comunidade política. A liturgia, nesse uso, não designa uma celebração religiosa formal, mas uma estrutura de repetição dotada de valor simbólico: escutar diariamente o líder, compartilhar slogans, vigiar inimigos, comentar em uníssono, transformar eventos políticos em sinais de uma batalha maior. Trata-se de uma ritualidade distribuída, muitas vezes sem calendário fixo, mas sustentada pela disponibilidade permanente das plataformas.

O processo de aliciamento descrito por Singer segue uma lógica gradual e regressiva. Primeiramente, o grupo acolhe o indivíduo em situação de vulnerabilidade, oferecendo reconhecimento e pertencimento. Essa fase corresponde ao estágio libidinal de idealização: o adepto sente-se “visto” e valorizado, o que produz uma intensa descarga afetiva. Em seguida, ocorre o isolamento simbólico a separação entre o mundo “puro” do grupo e o mundo “corrompido” de fora. Por fim, instala-se o controle do pensamento: o grupo define o que é verdadeiro, moral e permitido. Nesse ponto, o desamparo inicial é reconfigurado em dependência: a autonomia é sacrificada em troca da segurança emocional.

Freud (2010, p. 84) já antecipava esse mecanismo ao afirmar que “o desamparo é a fonte primordial de todos os motivos morais”. O medo da solidão e o desejo de proteção conduzem o sujeito à obediência. Lacan, por sua vez, revela a contradição implícita: o líder só pode ocupar o lugar de saber se o seguidor aceitar ocupar o lugar do não-saber. Essa operação de aliciamento é, portanto, uma alienação consentida. O adepto abdica do próprio julgamento para preservar a ilusão de completude.

A dimensão libidinal desse processo é crucial. Freud (2011) já havia mostrado que os laços sociais se sustentam por identificações recíprocas entre os membros, mediadas pelo amor ao líder. O culto transforma o desamparo em vínculo de gozo, onde a submissão é vivida como satisfação. O seguidor experimenta prazer na renúncia, pois acredita que ela o aproxima do ideal. Lacan (1992) chamaria esse movimento de *gozo do Outro*: o prazer de servir a um ideal que promete sentido à própria falta.

Esse modelo de aliciamento explica por que os cultos sobrevivem mesmo após escândalos, abusos ou contradições evidentes. A crença não é apenas intelectual; é libidinal e estruturante. O sujeito prefere manter o vínculo, ainda que destrutivo, a confrontar novamente o vazio do desamparo. Como sintetiza Singer (1995, p. 213): “Para muitos membros, sair de um culto é mais assustador do que morrer”. O desamparo, que em Freud era uma condição ontológica, torna-se aqui um instrumento político e emocional de sujeição.

Essa leitura psicanalítica permite compreender que o aliciamento não se dá apesar do desamparo, mas por meio dele. O líder se apropria da fragilidade constitutiva do sujeito e a transforma em mecanismo de controle. Ao oferecer amor e proteção, ele

cria dependência; ao ameaçar perda e punição, reforça a submissão. O poder dos cultos reside precisamente nessa oscilação entre medo e promessa; uma oscilação que, como veremos nos próximos subtópicos, Bannon soube traduzir em estratégia discursiva para mobilizar massas políticas inteiras sob a lógica do mesmo gozo.

Steve Bannon e a arquitetura afetiva da extrema-direita

O funcionamento dos cultos religiosos descrito por Margaret Thaler Singer (1995) encontra um paralelo preciso nas estratégias de manipulação política de Steve Bannon, principal arquiteto ideológico da nova extrema-direita internacional. Se Singer descreve os cultos como sistemas de gestão emocional e simbólica voltados a produzir obediência, Bannon eleva essa lógica à escala das massas digitais. Ele reconhece que, na era da comunicação algorítmica, o poder não depende apenas do controle material, mas da captação libidinal dos afetos coletivos especialmente do medo, da raiva e do desejo de pertencimento.

Essa arquitetura aparece já em *Generation Zero* (Bannon, 2010), documentário no qual a crise financeira de 2008 é interpretada não apenas como evento econômico, mas como sintoma moral de uma decadência mais ampla. O colapso financeiro é narrado como consequência da corrupção das elites, da perda de virtudes coletivas e da traição de uma comunidade nacional imaginada. A crise, portanto, não é apresentada apenas como problema técnico ou político, mas como sinal de uma degradação civilizacional. Esse ponto é decisivo para a hipótese deste artigo: Bannon transforma sofrimento social em narrativa de queda, e a narrativa de queda em convocação para uma restauração.

A intervenção de Bannon em 2014, em ambiente católico, aprofunda essa gramática ao associar crise econômica, crise de fé e crise do Ocidente judaico-cristão. Nessa formulação, a política deixa de aparecer como administração de conflitos e passa a ser organizada como batalha pela sobrevivência de uma civilização. O vocabulário religioso não funciona apenas como ornamentação retórica, mas como estrutura de inteligibilidade: há uma comunidade ameaçada, uma ordem moral em ruínas, inimigos responsáveis pela decadência e uma missão histórica de restauração. É justamente essa passagem da política para o registro da missão que permite compreender a proximidade entre populismo religioso e economia libidinal.

O debate com David Frum, publicado em *The Rise of Populism* (Bannon; Frum, 2019), explicita outro elemento central: a defesa do populismo como resposta à crise da representação liberal. Bannon constrói a oposição entre povo e elite não apenas como divergência institucional, mas como conflito moral entre uma comunidade traída e uma classe dirigente ilegítima. Essa oposição, quando articulada a signos religiosos e civilizacionais, produz uma forma de populismo religioso em que o povo não é somente uma categoria política, mas uma comunidade investida de valor quase sagrado. O líder, nesse contexto, não precisa apenas governar; ele deve interpretar a dor do povo, nomear seus inimigos e prometer a restituição de uma ordem perdida.

A partir de sua atuação na campanha de Donald Trump e na direção do site *Breitbart News*, Bannon implementa um modelo de mobilização que replica a estrutura psíquica

dos cultos religiosos: criação de inimigos, linguagem apocalíptica, polarização moral e promessa de salvação coletiva. Como observa Benjamin Teitelbaum (2020, p. 84) em *War for Eternity*, “Bannon compreende a política como uma guerra espiritual; seu objetivo não é apenas vencer eleições, mas transformar a alma do Ocidente”. Essa “guerra cultural” mobiliza o mesmo tipo de adesão incondicional que Singer identifica nos grupos sectários: o líder é visto como profeta, e a obediência é experimentada como fé.

O discurso de Bannon segue, de modo quase literal, a pedagogia do culto. Ele desorganiza o campo simbólico ao saturar o espaço público com mensagens contraditórias, meias verdades e teorias conspiratórias. Essa estratégia conhecida internamente como *flood the zone with shit* (inundar o campo com merda – tradução nossa) tem a função de enfraquecer a capacidade crítica dos sujeitos e produzir o que Singer (1995, p. 67) chama de *thought reform*: “a confusão e o cansaço cognitivo tornam o indivíduo dependente do grupo para interpretar a realidade”. A avalanche de informações contraditórias cumpre o mesmo papel do isolamento psíquico nos cultos: destrói a confiança nas referências externas e substitui o pensamento pela crença.

Assim como o líder religioso se apresenta como portador da verdade última, Bannon constrói o líder político seja Trump, Bolsonaro ou Orbán, como encarnação do Outro que sabe. O seguidor é convidado a renunciar à dúvida em troca de pertencimento. Freud (2011, p. 102) já advertia que o indivíduo, ao ingressar numa massa, “abandona seu ideal do eu e o substitui pelo ideal comum representado pelo líder”. Bannon instrumentaliza exatamente esse mecanismo: o líder não precisa ser coerente, apenas afetivamente consistente. É a intensidade emocional, e não a veracidade racional, que sustenta o vínculo.

Em termos lacanianos, Bannon opera dentro do discurso do mestre, tal como formulado em *O seminário, livro 17* (1992). O significante-mestre (*SI*), “pátria”, “tradição”, “liberdade”, “Deus”, organiza o campo discursivo e convoca os sujeitos a se submeterem a ele. O gozo do mestre consiste em dirigir o desejo coletivo, transformando a falta em obediência. O seguidor acredita que serve a um ideal transcendental, quando na verdade é capturado pela economia libidinal do discurso. A eficácia de Bannon reside em atualizar esse mecanismo para o ambiente digital, onde a repetição automática dos significantes (memes, slogans, hashtags) reproduz o efeito de encantamento e circularidade característico das seitas.

Essa lógica é observável nas campanhas de desinformação e nos movimentos populistas por ele inspirados. O discurso de “guerra cultural” contra inimigos imaginários o feminismo, o globalismo, o comunismo, a “ideologia de gênero”, funciona, portanto, como uma doutrina apocalíptica, sustentada por afetos de medo e ressentimento. O seguidor é convocado a “lutar” contra um mal difuso, o que reforça seu senso de missão e o mantém mobilizado. Singer (1995, p. 92) descreve esse estado como “a armadilha do propósito sagrado”: “Quando o grupo convence o indivíduo de que ele é parte de uma batalha cósmica, qualquer dúvida se torna traição”.

Em sua retórica, Bannon associa política e espiritualidade, estruturando o campo político como uma narrativa religiosa. Em entrevista citada por Teitelbaum (2020), ele afirma: “*Estamos em uma guerra para salvar a civilização judaico-cristã. Cada um deve escolher um lado.*” Essa dicotomia entre salvação e destruição, pureza e corrupção,

é a matriz simbólica dos cultos autoritários. Ao posicionar o líder como redentor e o inimigo como demônio, Bannon reproduz o esquema libidinal de amor e ódio que Freud identificou em *Totem e tabu* (1996): o pai é amado por sua proteção e odiado por sua autoridade uma ambivalência que garante a coesão do grupo.

A manipulação operada por Steve Bannon ultrapassa o campo estritamente ideológico e se inscreve na esfera psíquica e libidinal. Diversos autores já haviam situado o afeto no cerne do autoritarismo: Freud (2011) descreve o vínculo das massas como estruturado pela idealização e pela submissão; Adorno e Horkheimer (1985) evidenciam que a razão instrumental e a indústria cultural convertem fragilidades subjetivas em predisposição à obediência; Brown (2019) demonstra como o ressentimento produzido em contextos neoliberais torna-se matéria-prima dos discursos antidemocráticos; Mbembe (2018) identifica o medo como operador central nas tecnologias de governo contemporâneas.

O modelo de Bannon demonstra que o controle social contemporâneo não precisa de coerção direta: basta criar uma linguagem totalizante capaz de capturar o desejo. A eficácia de seu projeto se deve justamente à sua natureza simbólica: ele ocupa o lugar do Outro que organiza a realidade e oferece proteção frente à incerteza. Como sintetiza Freud (2010, p. 45), “a necessidade de auxílio do homem é o fundamento da formação das comunidades”. Bannon transforma essa necessidade em sistema de dominação, reeditando em escala global o mesmo vínculo libidinal que sustenta os cultos religiosos, mas agora mediado por algoritmos e redes sociais, capazes de replicar o mecanismo da crença em tempo real.

A dominação política contemporânea não se sustenta apenas na coerção física ou na persuasão racional, mas na gestão simbólica do desamparo e da morte. O poder, no século XXI, opera sobre o medo, o desejo e a crença os três vetores que estruturam a subjetividade. Steve Bannon compreendeu essa lógica com precisão: ao fundir discurso religioso, guerra cultural e tecnologia midiática, construiu um modelo de dominação que transforma o desamparo humano em força política.

A biopolítica, conceito formulado por Michel Foucault (1999; 2008), designa a passagem do poder soberano que tinha o direito de “fazer morrer e deixar viver”. O Estado, a ciência e o mercado passam a administrar a vida em sua dimensão populacional: saúde, natalidade, segurança, produtividade e risco tornam-se objetos centrais de cálculo político. Como afirma Foucault (2003, p. 247), “o biopoder se dirige à multiplicidade dos homens enquanto espécie, às suas condições de existência, à sua vida e à sua morte, à sua saúde, à sua duração, à sua capacidade de reprodução”.

Singer e Lalich (1995, p. 69 – grifos das autoras) afirmam sobre esse pensamento de “inimigos em comum na perspectiva da estratégia utilizada por cultos:

Exigência de pureza. Uma orientação “nós contra eles” é promovida pelo sistema de crenças absolutista do grupo: “nós estamos certos; eles (os de fora, não membros) estão errados, são maus, ignorantes” e assim por diante. Cada ideia ou ato é classificado como bom ou ruim, puro ou impuro. Os recrutas, aos poucos, absorvem — ou internalizam — a essência crítica e vexatória do ambiente do culto, o que gera enorme quantidade de culpa e vergonha. A maioria dos grupos sustenta que existe apenas uma forma correta de pensar, responder ou agir em qualquer situação. Não há meio-termo, e espera-se que os membros julguem a si mesmos e aos outros por esse padrão de tudo ou nada.

É nesse horizonte que se inscreve o projeto político de Steve Bannon. A operação central de sua estratégia consiste em transformar determinados grupos — imigrantes, pobres, minorias e opositores em vidas descartáveis; e, ao mesmo tempo, converter o discurso da “proteção nacional” em autorização moral para políticas de exclusão. A retórica da nação sitiada não apenas convoca o medo, mas o organiza: ela cria um “nós” purificado, um “corpo político íntegro”, que precisa ser defendido contra um inimigo fantasmático. O afeto que circula ali, medo, raiva, ressentimento funciona como cola libidinal, energia de pertencimento. É por isso que a promessa de salvação, muito semelhante à lógica dos cultos religiosos, só vale para os que permanecem fiéis.

Essa dinâmica encontra fundamento direto no texto de Freud. Em *Psicologia das massas e análise do eu* (2011), ele afirma que a energia que sustenta uma massa é a libido, os “instintos amorosos” que, deslocados de suas metas originais, passam a operar como laços sociais. Freud (2011, p. 59) escreve que “as relações de amor, ou os laços de sentimento, constituem a essência da alma coletiva” e se pergunta a que poder atribuir tal coesão, senão a Eros, “que mantém unido tudo o que há no mundo” (Freud, 2011, p. 60). Em uma massa, continua ele, a “limitação do narcisismo só pode ocorrer por um fator: pela ligação libidinal com outras pessoas” (Freud, 2011, p. 66). Em outras palavras: ninguém renuncia ao próprio narcisismo, a não ser por amor.

Lacan retoma essa lógica e a atualiza. No *Seminário 1* (2009), ao comentar justamente Freud, ele observa que a massa só se organiza quando a libido permanece inconsciente e capturada por identificações imaginárias: trata-se de alienar o desejo no desejo do Outro, de se deixar representar pelo líder. Mais tarde, no *Seminário 17* (1992), Lacan mostra que o líder ocupa a posição do mestre porque é ele quem administra o gozo dos seguidores: é ele quem diz o que falta, o que ameaça, o que deve ser combatido, e, sobretudo, qual é o sacrifício necessário para manter a coesão. E, no *Seminário 10* (2005), ao discutir a angústia, Lacan explicita que a massa depende da ficção de um Outro completo, aquele que não falha, não hesita, não vacila, porque é essa fantasia que organiza o desejo.

Desta forma, o mecanismo fica claro: Bannon opera precisamente nesse ponto em que o desamparo humano, essa falta estrutural que Freud e Lacan situam no coração da subjetividade, pode ser transformado em força política. Ele captura o medo, reorganiza a libido coletiva e oferece a fantasia de um líder que sabe, vê e protege. O vínculo que se forma não é apenas ideológico; é afetivo, inconsciente e profundamente libidinal. É assim que a política se aproxima dos cultos: pela promessa de pertencimento absoluto e pela transformação do medo em coesão.

Nos Estados Unidos, essa lógica sustentou a política de “tolerância zero” de Trump em 2018, marcada pela separação de famílias e detenção prolongada de crianças migrantes. Desde então, o U.S. *Immigration and Customs Enforcement* (ICE) registrou mais de 250 mortes sob custódia, frequentemente associadas à negligência médica ou condições extremas (U.S. *Immigration and Customs Enforcement*, 2025). Em 2025, o ICE ampliou a vigilância digital por tornozeleiras GPS e recebeu aumento orçamentário de US\$ 170 bilhões para deportações em massa, consolidando o que Mbembe chamaria de “necropolítica administrativa”: vidas abandonadas à precariedade como forma de controle social.

A psicanálise permite compreender por que tais discursos encontram adesão social. Freud (2011) demonstrou que as massas se organizam pela transferência libidinal: o líder encarna o ideal do grupo, e o amor ao líder torna-se amor à submissão. Em Lacan, isso se traduz na ocupação do lugar de Outro suposto completo, capaz de dar sentido ao desamparo. O gozo político, que inclui prazer na exclusão, na punição e até na morte do outro, emerge como efeito do discurso do mestre (Lacan, 1992).

O modelo de Bannon articula, assim, três camadas: a biopolítica, que regula a vida; a necropolítica, que distribui a morte; e o mecanismo libidinal, que captura o desejo pela promessa de salvação. Esse tríptico engrenagem constitui o núcleo de uma teologia política da destruição, onde símbolos religiosos, retórica apocalíptica e culto ao líder atraem sujeitos desamparados por meio de medo e fé. Como nos cultos descritos por Singer (1995), a saturação discursiva e a produção de inimigos dissolvem a capacidade simbólica e substituem reflexão por pertencimento. A política deixa de ser debate e torna-se liturgia; o Estado, ao invés de amparar, utiliza o desamparo como instrumento de domínio.

Freud (2010, p. 76) advertia que “a civilização exige renúncia, e a renúncia gera agressividade”. A necropolítica atual canaliza essa agressividade contra alvos escolhidos: o estrangeiro, o pobre, o dissidente. A violência simbólica se converte em forma de coesão. Mbembe (2018, p. 52) completa: “O poder moderno não apenas mata, mas faz da própria morte um espetáculo”. O discurso de Bannon, ao estetizar a guerra cultural e a destruição do inimigo, transforma a pulsão de morte em energia política.

A articulação entre psicanálise e teoria social revela, assim, o ponto de convergência entre culto, política e necropoder. A promessa de segurança frente ao desamparo humano é o dispositivo que sustenta tanto o líder religioso quanto o populista autoritário. Em ambos, o sujeito renuncia à liberdade para escapar da angústia — e, ao fazê-lo, se submete ao gozo do Outro. Como escreve Singer (1995, p. 154), “os líderes de culto aprendem a transformar o medo em devoção e a dor em fé”. Ele se aplica ao populismo contemporâneo: a dor coletiva é reciclada como combustível de obediência.

O resultado é um novo tipo de servidão voluntária, no sentido de La Boétie (2000): o sujeito deseja ser dominado porque teme a liberdade. A psicanálise, nesse cenário, oferece uma ética alternativa, não a do amparo ilusório, mas a do reconhecimento da falta. Sustentar o desamparo, em vez de negá-lo, é o gesto ético que resiste à instrumentalização política da angústia. “Não há Outro do Outro”, recorda Lacan (1988, p. 212); não há garantias últimas nem líderes redentores. O desamparo é o que nos faz humanos, e é o que nos torna vulneráveis à tirania.

Conclusão

Ao longo deste texto, procurou-se argumentar que a extrema-direita contemporânea opera como produtora de uma experiência religiosa desinstitucionalizada, estruturada por liturgias digitais que canalizam o desamparo e organizam uma economia libidinal. Em vez de se reduzir a uma mera estratégia de comunicação política, as práticas digitais associadas a esses movimentos, como a repetição ritualizada de conteúdos, a

presença constante de um líder, a convocação permanente à vigilância e ao combate, a circulação de palavras de ordem, imagens, memes, vídeos, transmissões e enunciados de pertencimento, foram aqui lidas como dispositivos de culto, isto é, como formas de organização simbólica e afetiva que oferecem pertencimento, sentido e uma gramática de salvação em meio à precariedade.

A hipótese sustentada não consiste em afirmar que a extrema-direita seja uma religião em sentido estrito, nem que seus agentes e seguidores constituam necessariamente uma comunidade religiosa confessional. A categoria “religião” foi empregada, antes, em sentido analítico-tipológico, como instrumento para compreender processos de sacralização, ritualização, produção de autoridade, construção de comunidade e absolutização moral do conflito político. Nesse sentido, a experiência religiosa aqui examinada não se confunde com a adesão a uma doutrina institucionalmente organizada, mas se manifesta como forma de investimento simbólico e libidinal em torno de líderes, inimigos, narrativas de salvação e expectativas de restauração de uma ordem supostamente perdida. Trata-se, portanto, menos de identificar uma religião formal e mais de compreender como certas estruturas religiosas de sentido são deslocadas, re combinadas e reativadas no interior de dispositivos políticos e midiáticos contemporâneos.

A psicanálise freudo-lacaniana permitiu recolocar o desamparo no centro da análise, não apenas como condição antropológica ou existencial, mas como elemento politicamente explorado. O sujeito contemporâneo, confrontado com a dissolução de referências estáveis, com a precarização dos vínculos sociais, com a insegurança econômica e com a fragmentação das formas tradicionais de autoridade, encontra-se particularmente exposto a discursos que prometem recompor a unidade perdida. A extrema-direita mobiliza esse terreno afetivo ao oferecer um laço que promete proteção e reconhecimento ao preço da identificação com um líder e da adesão a uma lógica de exclusão. O desamparo, nesse processo, deixa de ser apenas uma experiência subjetiva de vulnerabilidade e se converte em matéria-prima de captura política.

Nesse ponto, o líder assume uma função que ultrapassa a representação política ordinária. Ele passa a operar como suporte imaginário de uma totalidade impossível: aquele que vê, sabe, protege, pune, interpreta os sinais do caos e promete reconduzir a comunidade a uma ordem perdida. A figura do inimigo, por sua vez, amplificada pelas redes e pelas plataformas digitais, torna-se o elemento sacrificial que estabiliza provisoriamente a comunidade. A coesão do grupo não se realiza apenas pela afirmação positiva de uma identidade comum, mas pela produção incessante de uma ameaça. O inimigo é aquilo que permite ao grupo reconhecer-se como corpo moral, povo verdadeiro, comunidade sitiada ou remanescente fiel. Por isso, a violência simbólica e material não aparece como excesso ou desvio, mas como consequência de uma economia afetiva que necessita de objetos de expulsão para sustentar a fantasia de unidade.

Ao articular a literatura sobre cultos com a noção de religião política, populismo religioso e liturgias digitais, buscou-se evidenciar que esses movimentos não apenas instrumentalizam símbolos religiosos, mas reconfiguram o próprio campo da experiência religiosa em sua relação com a mídia, a autoridade e o pertencimento. As liturgias digitais não devem ser compreendidas como simples rituais transferidos para a internet, nem como práticas que substituem integralmente os templos, igrejas, comícios,

encontros presenciais ou instituições religiosas tradicionais. Antes, elas funcionam por acoplamento: articulam plataformas digitais, espaços físicos, comunidades religiosas, redes familiares, grupos de mensagens, canais de vídeo, podcasts, transmissões ao vivo e eventos políticos em uma mesma ecologia de mobilização. O templo, nesse sentido, não desaparece; ele se expande, ramifica-se e se torna também plataforma. A plataforma, por sua vez, adquire funções quase litúrgicas ao organizar temporalidades, repetições, afetos, pertencimentos e formas de presença.

A contribuição principal deste texto reside, assim, em propor uma chave de leitura que compreende as práticas digitais da extrema-direita como formas de ritualização política atravessadas pelo desamparo, pela economia libidinal e pela necropolítica. Ela precisa também ser compreendida como campo de investimentos afetivos, fantasias de proteção, identificações inconscientes e promessas de salvação. A adesão a projetos de extrema-direita não se explica somente por ignorância, manipulação informacional ou cálculo racional de interesses; ela envolve formas de gozo, pertencimento, ressentimento e submissão que atravessam o sujeito em níveis mais profundos.

A necropolítica, nesse quadro, revela o limite mais grave dessa liturgia política. Quando o adversário é convertido em ameaça absoluta, quando certas vidas são representadas como impuras, invasoras, degeneradas ou descartáveis, a violência passa a ser moralmente autorizada como defesa da comunidade. O discurso de proteção, nesse caso, oculta uma administração diferencial da vida e da morte. Protege-se um “nós” imaginário ao custo da exposição de outros corpos à precariedade, à exclusão, ao abandono ou à eliminação simbólica e material. A liturgia digital da extrema-direita, portanto, não apenas produz pertencimento; ela também educa afetivamente o sujeito para aceitar a violência como necessidade, a punição como justiça e a exclusão como purificação.

É nesse sentido que a aproximação entre cultos, religião política e extrema-direita precisa ser compreendida com cautela, mas também com rigor. A comparação não pretende igualar fenômenos distintos de forma simplista, mas iluminar mecanismos de adesão, dependência e obediência que atravessam tanto experiências religiosas autoritárias quanto movimentos políticos de massa. A promessa de amparo, quando organizada em torno de uma autoridade incontestável, tende a exigir renúncia crítica. O sujeito é convidado a trocar a angústia da liberdade pela segurança da pertença; a complexidade do mundo por uma narrativa totalizante; a incerteza democrática por uma verdade encarnada no líder. Assim, aquilo que aparece como proteção pode converter-se em servidão, e aquilo que se apresenta como comunidade pode funcionar como dispositivo de fechamento simbólico.

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer os limites da presente investigação. O artigo assumiu caráter ensaístico e teórico-interpretativo, não se propondo a realizar uma análise empírica exaustiva de corpus digital, discursos, comunidades ou plataformas específicas. Essa escolha permitiu construir uma hipótese conceitual ampla, mas também delimita o alcance de suas conclusões. A análise aqui apresentada deve ser compreendida como proposta de leitura e não como encerramento do debate. Investigações futuras poderão testar, refinar ou tensionar essa hipótese a partir de corpora mais delimitados, incluindo discursos de lideranças, comentários de seguidores, transmissões ao vivo,

grupos de mensagens, podcasts, canais digitais e práticas concretas de circulação ritualizada de conteúdo.

Por fim, a reflexão aqui desenvolvida aponta para uma questão ética central: como sustentar o desamparo sem convertê-lo em demanda por tirania? A psicanálise permite compreender que não há comunidade humana inteiramente livre da falta, da angústia e da necessidade de amparo. O problema não está na busca por pertencimento ou sentido, mas na captura dessa busca por dispositivos que prometem completude, pureza e salvação mediante obediência e violência. Contra a fantasia de um Outro absoluto, capaz de eliminar a incerteza e purificar o mundo, talvez seja necessário afirmar uma política que não negue o desamparo, mas o reconheça como condição compartilhada. Essa ética não oferece garantias últimas nem líderes redentores; oferece, antes, a possibilidade de construir laços que não dependam da fabricação permanente de inimigos. A tarefa crítica dos estudos de religião, da psicanálise e da teoria política consiste precisamente em tornar visíveis esses mecanismos, para que o desamparo não continue sendo administrado como culto, nem a precariedade convertida em combustível para novas formas de autoritarismo.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Aspects of the new right-wing extremism*. Cambridge: Polity Press, 2020.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro: oito exercícios sobre o pensamento político*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BANNON, Steve K.; FRUM, David. *The rise of populism: The Munk debates*. Toronto: House of Anansi Press, 2019.

BANNON, Steve K. *Generation Zero*. Direção: Steve K. Bannon. Produção: Citizens United Productions. Estados Unidos, 2010. Filme documentário.

BANNON'S WAR ROOM. *Bannon's War Room*. Apple Podcasts, 2019-2026. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/>. Acesso em: 1 de mai. 2026.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. Tradução de Mario Antunes Marino; Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BURITY, Joanildo. Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 24, n. 1, p. 11-27, 2024.

CAMPOS, Érico Bruno Viana; SERTORI, Débora Regina; TURATO JUNIOR, Ercílio Domingos. Desamparo contemporâneo e violência fundamental: uma leitura psicanalítica. *Psicologia em Revista*, v. 27, n. 1, p. 58-76, 2021.

DALBOSCO, Claudio Almir; SANTOS FILHO, Francisco Carlos dos; CEZAR, Luciana Oltramari. Desamparo humano e solidariedade formativa: crítica à

perversidade neoliberal. *Educação & Sociedade*, v. 43, p. e244449, 2022.

DUNKER, Christian. A hipótese depressiva. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Tradução de Graham Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GENTILE, Emilio. *Politics as Religion*. Tradução de George Staunton. Princeton: Princeton University Press, 2006.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de A. C. Pacheco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 229-322.

LACAN, Jacques. *Seminário 1: Os escritos técnicos de Freud (1953–1954)*. Versão brasileira de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. *Seminário 10: A angústia (1962–1963)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. *Seminário 17: O avesso da psicanálise, 1969–1970*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. *Seminário 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Tradução de Marie Christine Lasnik-Penot, com a colaboração de

Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MENEZES, Lucianne Sant'Anna de. Por uma visão freudiana da dimensão do desamparo no psiquismo e o aspecto sociopolítico do sofrimento. In: CAMPOS, Érico Bruno Viana; BOCCHI, Josiane Cristina; LOFFREDO, Ana Maria (org.). *Psicanálise em face ao desamparo e seus destinos*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021.

MILLER, Jacques-Alain. O Nome-do-Pai e sua função na estrutura. In: MILLER, Jacques-Alain. *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. O discurso político da extrema-direita brasileira na atualidade. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 20, n. 1, p. 152-172, 2019.

PALÁCIO DE AZEVEDO, Fábio. Hegemonia na era da pós-verdade: extremismo de direita e ilusão de desintermediação. *SER Social*, v. 27, n. 56, p. 39-62, 2024.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. Raiva, sonhos e insubordinação: como a extrema direita e as mídias digitais mobilizam a classe trabalhadora plataformizada. *Horizontes Antropológicos*, ano 31, n. 73, p. e730601, 2025.

ROSA, Miriam Debieux; ESTEVÃO, Ivan Ramos; BRAGA, Ana Paula Musatti. Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. *Psicologia em Estudo*, v. 22, n. 3, p. 359-69, 2017.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (org.). *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SENRA, Flávio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: situação atual e perspectivas. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 195-214, 2015.

SEVERO, Denise Osório; GUERRA, Paula. Extrema-direita, xeno-populismo e colonialidade: discursos de ódio e colonização do imaginário no presente. *Todas as Artes. Revista Luso-brasileira de Artes e Cultura*, v. 5, n. 1, p. 55-76, 2022.

SHIVJI, Issa G. Samir Amin on democracy and fascism. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, v. 9, n. 1, p. 12-32, 2020.

SILVA, Gustavo Augusto da. I'm so sick of running as fast as I can: Taylor Swift and the dynamic of pop music. *Teoria e Cultura*, v. 20, n. 2, p. 116-134, 2025a.

SILVA, Gustavo Augusto da. "Mais jovem, mais bonita, mais perfeita": psicanálise e etarismo em *A Substância* (*The Substance*). In: Anais do Congresso internacional em ciências da religião da PUC GOIÁS, 2025b. p. 832-837.

SINGER, Margaret Thaler; LALICH, Janja. *Cults in our midst*. San Francisco:

Jossey-Bass, 1995.

SOLER, Colette. O sujeito e o Outro na psicanálise contemporânea. In: SOLER, Colette. *O inconsciente a céu aberto da civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

TEITELBAUM, Benjamin R. *War for eternity: the return of traditionalism and the rise of the populist right*. New York: Dey Street Books, 2020.

UNITED STATES. *Immigration and Customs Enforcement. ICE custody death reports 2018–2025*. Washington, DC: U.S. Department of Homeland Security, 2025. Disponível em: <https://www.ice.gov>. Acesso em: 10 de nov. de 2025.

VILLA-GÓMEZ, Juan David; MEJIA-GIRALDO, Juan F.; GUTIÉRREZ-PEÑA, Mariana; NOVOZHENINA, Alexandra. Configuration of subjectivities and the application of neoliberal economic policies in Medellin, Colombia. *Social Sciences*, v. 14, p. 1-22, 2025.

Recebido em: 08/12/2025

Aprovado em: 06/05/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: João Manuel Duque e Victoria dos Santos Bustamante.