

## Considerações acerca do narcisismo e suas articulações com o gozo na relação social capitalista

Gabriela Conterato<sup>1</sup>

Roberto Henrique Amorim de Medeiros<sup>2</sup>

### Resumo

Freud situou o narcisismo como um passo importante da constituição psíquica para a formação do Eu e suas identificações. Partindo dessas coordenadas, Lacan investigou a lógica especular, dando ênfase ao campo do olhar, e concluiu que a agressividade direcionada ao outro é correlata da gramática narcísica. Ambas as formulações evidenciam que, ao operar no sentido de instauração de um sujeito, a passagem narcísica da estruturação psíquica não exclui efeitos nas tramas da relação com o outro, o que interfere também na relação discursiva que organiza a *polis*. Partindo de experiências da escuta e do olhar, pesquisamos alguns elementos de nosso laço social contemporâneo a partir do recolhimento e registro de cenas da *polis*. No percurso metodológico da produção de narrativas escritas de cenas do cotidiano, mediado pela leitura-escuta em alteridade constituída pelo grupo de pesquisa (Iribarry, 2003), acabamos testemunhando insígnias do campo narcísico no laço social. Também nos confrontamos com a insistência significativa dos restos da colonialidade que apontaram para o gozo racista que marca corpos racializados, promovendo a manutenção de estruturas de poder. Por fim, tais achados apontaram para o fato de que a instrumentalização social do gozo anda de mãos dadas com a instrumentalização social do ódio e da (in)diferença.

**Palavras-chave:** Narcisismo. Gozo. Ódio. Capitalismo. Psicanálise.

---

<sup>1</sup> Psicóloga graduada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: clínica e cultura da UFRGS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5133-1403> E-mail: [psicogabio07@hotmail.com](mailto:psicogabio07@hotmail.com) Instagram: @gabrielaconteratopsico

<sup>2</sup> Professor associado do bacharelado em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: clínica e cultura da UFRGS. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8224-9755> E-mail: [robertoamorim80@hotmail.com](mailto:robertoamorim80@hotmail.com)

## Introdução

A crescente fragilização dos laços e as frequentes fraturas no tecido social interrogam a psicanálise em sua dimensão clínico-teórica ao apontar emergências de distintas configurações subjetivas e da cultura contemporâneas. Nesse cenário, testemunhamos arranjos inéditos da manipulação da vida e da morte na cena pública cotidiana. Os efeitos disso sempre são complexos, mas talvez possam ser acessados por meio da leitura de cenas que, ao se repetirem, convocam à reflexão crítica.

O trabalho aqui apresentado constitui parte de uma pesquisa no campo psicanalítico, cujo percurso metodológico se sustentou do registro e da análise de cenas que, forjadas pelo/ no laço social de nosso tempo, ajudaram a elucidar elementos de articulação e operação das coordenadas narcísicas dos sujeitos — notadamente as dimensões do *Eu Ideal* e do *Ideal de Eu* —, as quais apontam para novas formas de subjetivação e modalidades de sofrimento e mal-estar na cultura de nosso tempo.

Lacan, em sua vasta obra, aponta desde o início a existência de um laço inexorável que liga o sujeito à imagem por meio do espelho na constituição do *Eu*, função que também é exercida na relação especular com o outro. Não restam muitas dúvidas de que, se há um lastro para o estatuto e o poder da imagem em nossa cultura, isso é dado pela relação social de produção capitalista que, ao impor a produção da subsistência social atrelada à necessidade de produção de *mais-valia* e do gozo da mercadoria, força a ambiguidade entre demanda e desejo, ao produzir incessantemente formas de engano/engodo: a forma mercadoria, como simulacro de objetos de desejo que poderiam suturar nossa falta estrutural como seres simbólicos que somos.

Diante desses cenários e das novas formas de subjetivação e identificação que temos acompanhado desde o fim do último século, o *narcisismo* parece ter se revelado como um dos conceitos freudianos que ajudam a reconhecer os principais sintomas sociais do hiperindividualismo.

Devido a sua atualidade clínico-teórica, o narcisismo é aqui recuperado como objeto e meio de investigação, uma vez que enlaça tanto as tramas psíquicas quanto as tramas políticas da existência. A partir de sua exacerbação na esfera individual e na cultura, nossa pesquisa buscou refletir acerca das marcas e da presença do narcisismo no laço social contemporâneo, destacando suas insígnias e pontos de sustentação para propor, em um segundo tempo, a investigação sobre seus possíveis efeitos. Freud (1914/2010) situou o narcisismo em sua obra como um operador da constituição psíquica. Lacan, a partir desse legado, investigou a lógica especular sob diferentes perspectivas, revelando, por fim, que a *agressividade* é correlata ao empreendimento narcísico.

O narcisismo — como marca fundante do *Eu* e como base das identificações — continua ecoando, buscando satisfação, constituindo uma gramática própria e produzindo efeitos. Logo, diante dessa inequívoca condição, tentamos interrogar as *três dimensões do narcisismo* — como *constituente do eu*<sup>3</sup>, como *signo da cultura* e, finalmente, como *expressão*

---

3 Ao formular o estágio do espelho, Lacan (1949/1998) ressalta que a imagem especular (gestáltica) é “mais constituinte do que constituída” (p. 98), ou seja, essa imagem, sendo primordial, é anterior à constituição do sujeito, tal como veremos adiante.

*sintomática do laço social*<sup>4</sup> — em sua capacidade de organizar e produzir efeitos na cultura e a partir do laço social vigente.

### **Desenvolvimento: o mal-estar no capitalismo**

Lacan (1974/2003) retomou a questão do mal-estar em *Televisão*, localizando-o como um efeito do *discurso capitalista*. Para o autor, o mal-estar emerge das complexas montagens possíveis entre linguagem, gozo, sujeito e saber inconsciente. Com Lacan, somos levados a refletir que parte do incremento vertiginoso do *mal-estar* contemporâneo, bem como das manifestações de ódio, indiferença e destrutividade, decorrem especialmente de uma articulação entre os discursos do Mestre, da Universidade (Ciência) e da última variação do discurso do Mestre, a saber, do Capitalista<sup>5</sup>.

Cada época constitui suas formas de apresentação do mal-estar e o que podemos chamar de *economia das imagens* articula-se intimamente ao mal-estar no capitalismo. Isso se dá porque as formas do capitalismo são predominantemente fetichizadas, portanto com a inflação do imaginário que sustenta o registro da aparência. A organização de todas as relações sociais de produção da subsistência forçosamente mediadas pela forma mercadoria, o recobrimento da *falta* que estrutura todo ser falante, torna-se um empreendimento essencial para a produção das subjetividades nesse discurso. A alienação da experiência produtiva na sociedade capitalista produz um sujeito sem necessidade de interdições, levado a representar-se como capaz de qualquer ato para obter a quota de gozo prometido pelo capital, a saber, o acesso aos objetos de necessidade ou puramente gozo. A partir da recusa da falta e da fantasia de autossuficiência, acompanhamos a instauração de uma curiosa possibilidade de gozo: o gozo pleno que se aproxima muito do que entendemos pelo completo consumo existencial que encontramos com o mortífero.

Segundo Birman (2019), o mundo atual é marcado pelos imperativos da aparência, pela disseminação do simulacro e fortemente modulado pela *economia política do signo*. Essa nova economia política — que tem incidência também na *economia libidinal*, portanto na pulsão — parece dar suporte para as emergentes coordenadas das subjetividades e da

---

4 O que a psicanálise nomeou *sintoma social* pode ser compreendido, entre outras coisas, como uma revelação de um fato no mundo social e psíquico, uma verdade rechaçada que emerge ou uma formação metafórica. Para a psiquiatria e para a medicina, o sintoma é um signo. Para a psicanálise, o sintoma é um significante que só adquire sentido na relação com um outro significante da cultura. O sintoma não é representação de uma irrupção da verdade, ele é uma verdade: a verdade do inconsciente. Todo sintoma — *sinthoma* ou sintoma social — é sustentado por uma *fantasia*. Portanto, “Não existe uma psicanálise do individual e outra ‘aplicada’ ao sintoma social. Pois o sintoma é sempre social . . . o que chamamos de individual, a singularidade, é sempre o efeito de uma rede discursiva, que é a rede mesma do coletivo” (Calligaris, 1991, p. 12)

5 No *Seminário 17: O avesso da psicanálise*, Lacan (1969-1979/1992) finalmente apresenta as formas de laço social, a partir da definição dos quatro discursos: do mestre, da universidade, da histérica e do analista. Lacan, não por acaso, introduz sua teoria dos discursos após 1968, produzindo uma formalização, à luz da experiência analítica, daquilo que estaria em ascensão no laço social daquele período: capitalismo, individualismo, discurso tecnocientífico etc. Assim, conforme as elaborações lacanianas, os discursos podem ser articulados em certa medida aos laços impossíveis apontados por Freud (1930/2023): governar, educar e analisar. Ao que adiciona Lacan, a partir do discurso da Histeria: *fazer desejar*.

vida coletiva. Dessa forma, a alienação estrutural do sujeito psíquico, do qual temos notícia pelas produções do inconsciente ao discurso do Outro, é constantemente suplantada pela alienação dos sujeitos de carne e osso aos discursos sociais e ideológicos dominantes, uma vez que estes ocupam a posição de mestria em nosso tempo.

Nossa hipótese consiste na ideia de que, nos cenários forjados global e massificadamente pelo discurso capitalista, houve o intenso atravessamento do que nomeamos *campo narcísico* como principal efeito. Um campo constituído pelas mudanças radicais na cultura, alicerçadas nos exponenciais avanços tecnológicos, privilegiando no tempo presente a posição da imagem e seu correlato privilégio da função escópica, bem como a excessiva valorização da dimensão privada-particular, o empobrecimento da experiência do coletivo, a fragilização dos papéis culturais da diferença, das alteridades e dos laços fraternos. Dito de outra forma, a modernidade construiu a *soberania do indivíduo*, fragmentando processos alteritários e enfraquecendo os laços coletivos e comunitários. As instituições, outrora detentoras de autoridade simbólica, foram progressivamente perdendo valor, até serem em parte erodidas em seus princípios civilizatórios. Essa soberania representa a *ascensão do individualismo* e o concomitante esvaziamento do sujeito. Nesse discurso, o “indivíduo” passa a constituir uma massa amorfa de indivíduos autoidentificados, cujo valor reside não mais no “ser”, mas no “ter” ou “parecer ter”, o que permite a leitura de transformações que representam a ordem do capital em sua capacidade de incidir sobre as novas subjetividades.

As coordenadas que orientavam a construção subjetiva até a segunda metade do último século deram lugar a uma espécie de acirramento da individualização, potencializada pelas novas tecnologias digitais que permitem construir mais facilmente discursividades imagético-performáticas aceleradas, vigilantes e polarizadas. Essas últimas podem ser lidas no ódio e nos afetos violentos endereçados ao outro, ao diferente, que também podem se sustentar pelas razões da economia estatal e pelas lógicas de mercado mundial. No campo do indivíduo, isso se manifesta pela função das métricas de visibilidade e algoritmos que produzem sujeitos alienados aos imperativos de gozo evidentemente narcísico no discurso.

A dimensão significante tem efeito sobre a *realidade*. A realidade, por sua vez, está além daquilo que se pode julgar apenas pela forma aparente como se apresenta à nossa percepção. Em Lacan, em toda sua obra, aprendemos que é uma articulação entre as dimensões simbólica e imaginária o que nos dá a capacidade de recobrir o Real, ou seja, aquilo que se apresenta como objetos de experiência que resistem à significação com os recursos de atribuição de sentido que dispomos a partir do simbólico e do imaginário. Se hoje acompanhamos o desprestígio das narrativas cuja contrapartida para interpretação do Real parece ser o retorno a fundamentalismos, seja da ordem religiosa, seja mesmo de teorias econômicas, parece que a função simbólica do significante vem perdendo espaço para uma identificação a certos signos privilegiados obviamente na sociedade do capital. Todos os que não conseguem identificar-se com tais imagens privilegiadas que disso resulta (trabalhador incansável, produtor do lucro), tendem a não se inscreverem como sujeitos nesse discurso. O Real não se confunde com a realidade, mas cada vez mais tem se apresentado por meio da face mais obscena do Outro. Instância essa responsável por alguns processos de dessubjetivação e apagamento que atingem

especialmente os seguintes corpos: o negro, o adolescente em conflito com a lei, o morador de rua, o migrante, o refugiado, o pobre, o “bandido”, “o drogado”, para citar os mais evidentes.

Nossa posição coaduna-se com as impressões de um movimento de constrição do simbólico e de expansão do imaginário, em que certos corpos e subjetividades discordantes passam a ser representados por um significante que perde sua função de equivocidade, liberdade e criatividade. Trata-se de um processo de aderência cega à economia totalitária de signos privilegiados no discurso capitalista.

O discurso capitalista, conforme nossa hipótese, articula-se ao campo narcísico existente na cultura, uma vez que ambos, além de esgotarem o valor (subjetivo) do sujeito<sup>6</sup>, contribuem para a anulação da sua função política. Portanto:

A sociedade regida pelo discurso capitalista se nutre pela fabricação da falta de gozo, produz sujeitos insaciáveis em sua demanda de consumo. Consumo de gadgets que essa mesma sociedade oferece como objetos do desejo. Promove assim uma nova economia libidinal. Por outro lado, ao colocar a mais-valia no lugar da causa do desejo, essa sociedade transforma cada um num explorador em potencial de seu semelhante para dele obter um lucro de um sobretrabalho não contabilizado (Quinet, 1999, p. 4).

Além do afã pelo lucro e pelo consumo, emerge também a demanda de dominação do outro e de expropriação da energia vital dos corpos mais vulneráveis. Para tanto é preciso construir certas invisibilizações. Trabalharemos essas configurações a seguir por intermédio de cenas, articulando-as com algumas ideias formuladas por Agamben (1995/2002) e que se reatualizam no cotidiano, mascaradas por novos arranjos, tanto na cena coletiva quanto na individual.

A compreensão da função e do poder de identificação às imagens é fundamental para analisarmos como se dá a constituição dos sujeitos, a partir das profundas mudanças situadas anteriormente, e ainda para delinear alguns dos efeitos da dinâmica que privilegia as imagens *nos processos de subjetivação e nas novas formas (apresentações) do sofrimento psíquico*. Diante dessas questões, nosso processo de pesquisa visou responder: *Onde e como opera o campo narcísico? O que ele vem produzindo no laço social?* Em última análise, este trabalho buscou lançar alguma luz sobre as possíveis articulações entre *campo narcísico, gozo e discurso capitalista* no laço social capitalista de nosso tempo.

O discurso capitalista opera paradoxalmente no sentido de desfazer laços ao produzir identidades cristalizadas, forjar pactos e privilégios de classe, raça, gênero, cor, distinguindo e marcando corpos a serem aliados e outros específicos a serem aproximados. A partir da obra freudiana, pensamos ser importante destacar que o potencial da psicanálise reside justamente na sua capacidade de ressignificação capaz de produzir a crítica ao discurso vigente, situando-se como importante força contra-hegemônica em relação a discursos totalizantes.

Assim, faremos a seguir uma breve exposição sobre alguns processos/eventos que impulsionaram as transformações no discurso freudiano, especialmente aquele que levou Freud a pensar que *nem todo pacto é civilizatório*.

---

6 O campo que nomeamos “narcísico” exalta o valor em uma dimensão prevalente que é a do amor a si mesmo, amor à imagem, exalta, portanto, o indivíduo e o seu semblante (“aparência”). Assim, o que tem valor é aquilo que, destacando-se do indivíduo, pode vir a se constituir em mais um objeto, na forma mercadoria.

## “Não existe nenhuma ‘extirpação’ do mal”<sup>7</sup>

Em *O mal-estar na cultura*, vimos Freud (1930/2023) retomar questões narcísicas e institucionais, relacionando constituição psíquica e cena social. Nesse ensaio, Freud faz uma contribuição fundamental ao propor que, na constituição subjetiva, existe uma tensão ineludível entre indivíduo e cultura, seja qual for a época. Se o corpo e o mundo externo são fontes de mal-estar, o encontro com o outro revela-se como um dos maiores desafios à vida coletiva como fonte de sofrimento.

Para dar contorno ao mal-estar e ao processo de formação de massas de sua época, Freud (1930/2023) retomou o seu *narcisismo das pequenas diferenças*, trabalhado no texto *Psicologia das massas e análise do eu* (Freud, 1921/2016), no qual percebe que o narcisismo também opera na formação das massas, destacando a captura e o fascínio que levam a uma forma de servidão inebriada e que sustenta a relação cega com o líder a partir dos processos de identificação: nossa primeira forma de amor.

Assim, o conceito de narcisismo das pequenas diferenças é desenvolvido tendo como esteio as discussões freudianas sobre os mecanismos identificatórios presentes tanto na constituição psíquica do *Eu* quanto na formação das massas e grupos de modo geral. Segundo Freud (1921/2016), essa forma de narcisismo emerge em uma coletividade que se configura em “massa”. Pulverizando e dissolvendo as singularidades, a massa passa a ser impulsionada por afetos que se orientam para aniquilação do desigual, do não idêntico.

Esse processo de apagamento das diferenças faz com que as contradições do grupo do qual se faz parte passem a não importar ou, ainda, sejam negadas. Assim, o dessemelhante, aquele(s) que porta(m) um traço de diferença, é(são) colocado(s) no lugar de adversário(s) ou inimigo(s) a quem a massa pode endereçar afetos destrutivos. Mesmo diante dos vetos da cultura, renunciar à tendência à satisfação dessa agressão é uma tarefa árdua. Assim:

Não se deve menosprezar as vantagens de um círculo cultural mais restrito, a de permitir a pulsão encontrar uma saída na hostilização daqueles que se acham fora dele. Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade (Freud, 1930/2023, p. 366).

O avanço das construções clínico-teóricas freudianas apontou para o fato de que a destrutividade, ao contrário do que que possa parecer, é um afeto primário, inerente ao homem, ou seja, somos portadores de uma inclinação constitutiva à agressão, sendo as “pequenas diferenças” uma forma de exercer e direcionar tais afetos.

---

7 No ensaio intitulado *Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte*, o criador da psicanálise é contundente ao proferir: “não existe nenhuma ‘extirpação’ do mal” (Freud, 1915/2023, p. 107). O início do século XX, com o incremento da violência, da destrutividade e da crueldade, foi responsável por interrogar o primeiro paradigma freudiano, ancorado, até então, na neurose, na sexualidade, no recalque e no sintoma. A eclosão da 1ª Grande Guerra (1914-1918) lança as bases para mudanças radicais na gramática de subjetivação, uma vez que a dimensão real da perda, a incidência do traumático e da repetição entram em cena como resposta à barbárie daqueles tempos sombrios. Freud, portanto, encontrava-se diante de movimentos coletivos que representavam o ápice da hostilidade endereçada ao outro, movimentos que determinaram ações destrutivas e mortíferas contra esse outro considerado dessemelhante e, por isso, tomado como inimigo absoluto.

Situando os entraves à felicidade humana em uma dimensão histórica e cultural, a definição freudiana do mal-estar nos processos civilizatórios apontava para uma dupla renúncia a que deveria se submeter o homem no interior da cultura. Logo, não se tratava somente de uma renúncia ao pulsional — pelo menos não à satisfação imediata das pulsões sexuais —, mas também de renúncia que incidirá sobre o *exercício da destrutividade*. Contudo, essa última renúncia nunca é completa, uma vez que a destrutividade é imanente ao homem, ele sempre se confrontará com os efeitos dessa força que existe.

Ao longo de sua obra, direta ou indiretamente, Freud ocupou-se em pensar o laço social, nomeando e conferindo consistência ao mal-estar e ao desamparo oriundos da constituição subjetiva, mas também dos laços. Portanto, por meio de uma perspectiva crítica, Freud sinalizou, principalmente nos seus textos finais, um árduo trabalho no horizonte da psicanálise, ao assumir que a escuta do sofrimento singular não deve se dar desconectada de um determinado contexto histórico, posto que os sujeitos são marcados pela cultura, pelos discursos do seu tempo, muito além da novela familiar de origem. A partir de Freud, não é somente a doença, a guerra ou a morte que passam a ameaçar, mas também a *ruptura dos laços* — cada vez mais frágeis — e a pujante incerteza em relação ao amanhã.

Como vimos, o *mal-estar na civilização* decorre da falta de garantias do sujeito diante do imperativo da renúncia pulsional. Entretanto, no mundo atual, a impossibilidade de gozo foi progressivamente erodida, paradoxalmente dando lugar a imperativos de gozo a partir da consagração de um *Supereu* inflacionado e vociferante que ordena: *Goza!* Diante desses imperativos, o mal-estar continua estruturante e em ascensão no laço social, mobilizando e tocando o desamparo (*Hilflosigkeit*) constitutivo do sujeito. A condição de existência do sujeito, de certa maneira, é suportada pelo desamparo psíquico, sendo ele um propulsor capaz de conduzir tanto a destinos criativos quanto a desfechos funestos.

Estamos imersos em uma cultura na qual a experiência de *impotência/desamparo* é levada ao extremo, em que o encontro com o outro é capaz de ameaçar a integridade do *Eu*. Em conjunto com outros sintomas sociais, operam a manutenção e ampliação das *políticas de indiferença* e *ódio* que marcam o laço social. Tais políticas têm em sua gramática alguns fundamentos narcísicos, como veremos a seguir a com a apresentação e o exame detalhado de cenas do cotidiano que tomamos em análise para encaminhar nossas primeiras respostas ao problema que estrutura este trabalho.

### **Método: o procedimento de talhe psicanalítico**

Nas linhas introdutórias do texto, enunciaremos que as interrogações que sustentaram a pesquisa respondem ao confronto diário com a *instrumentalização social do gozo* orquestrada pelo discurso capitalista. Inserida nesse campo complexo, a pesquisa consistiu no registro e na análise de cenas que se organizam na cidade.

Partindo de experiências cotidianas de trabalho no contexto das políticas públicas de proteção à vida de pessoas em situação de vulnerabilidade, propusemos uma pesquisa de talhe psicanalítico que se debruçou sobre o laço social — a partir do recolhimento de cenas da *polis* — com o objetivo de refletir sobre possíveis articulações entre campo narcísico, gozo e discurso

capitalista. O procedimento metodológico adotado foi o registro escrito de um *Diário de Cenas* que produziu o material submetido à leitura-escuta (Iribarry, 2003) pela alteridade constituída no procedimento pelo grupo de pesquisa. Por meio desse procedimento de *leitura-escuta*, destacaram-se os significantes que insistiam no texto do *Diário* como forma de acesso às reverberações, às marcas e aos possíveis efeitos da gramática narcísica no laço social. Tais elementos lidos-escutados pela alteridade constituída pelo grupo de pesquisa foram os que convocaram o trabalho de análises críticas que ora apresentaremos como resultado de nossa investigação.

## Cenas: As obs-Cenas

### Cena 1

*No cruzamento das esquinas de duas grandes avenidas, uma casa-barraca arquitetada a céu aberto. Havia lona, colchão, cadeira, uma porta de geladeira, vaso de flor, fogareiro. Sapatos enfileirados e roupas no varal.  
Na semana seguinte, apenas as cinzas...*

### Cena 2

*Em uma avenida movimentada de Porto Alegre, carros circulam em um ritmo contínuo, quase frenético. O vermelho do sinal é o único signo capaz de fazer cessar o fluxo. Em meio ao caos do trânsito, uma voz irrompe junto ao som dos motores: “Vai trabalhar, vagabundo!”. Um carro em alta velocidade atravessa o cruzamento no sinal amarelo. Girando as rodas com tenacidade, um homem negro surge de cadeira de rodas na tentativa de cruzar a rua. Nas costas da cadeira estava escrito Rotary Club. Uma caixa de balas repousava sobre o seu colo.  
O sinal fecha, os carros param.  
O sinal abre, os carros seguem.*

Às voltas com este segundo tempo do trabalho, encontramos um texto que nos tocou e que, de alguma forma, articula-se às cenas que deram corpo à pesquisa<sup>8</sup>. O texto “O Estado obscuro: ódio e abjeção no tecido social”, dos autores Leonardo Danziato e Alice Pereira Carneiro (2020), investiga os aspectos estruturais e as condições históricas e discursivas que compõem a trama política brasileira, sublinhando seus efeitos de subjetivação e dessubjetivação<sup>9</sup>.

---

8 A pesquisa final foi composta por várias cenas coletadas em um determinado período. Elencamos as duas cenas citadas como representantes privilegiados desse percurso.

9 Ao aproximar a psicanálise da genealogia foucaultiana, Danziato e Carneiro propõem tomar o sujeito contemporâneo como atravessado pelo Real, pelo corpo, pelo gozo e por práticas que produzem subjetividades reduzidas à lógica de consumo e do gozo, rompendo com antigas estruturas simbólicas de subjetivação (fálica, paterna etc.). Essa operação de (as)sujeitar o corpo e o desejo às exigências do discurso capitalista, técnico-científico e biopolítico produz o que podemos chamar de *dessubjetivação*. Assim, o sujeito — atravessado pela linguagem,

Partindo de cenas públicas de ódio — que fizeram parte da história recente da política brasileira —, revelam-se afetos e formas de gozo que marcam os sujeitos e o laço social e que vieram à tona de forma explícita, ou seja, livres de qualquer retoque que se costuma esperar a bem da civilidade e do republicanismo que se supõe organizar nossa sociedade democrática. Essa lógica de *en-cena-ção*, que aponta para o obsceno na cena individual e social, explicita mecanismos de desmentido e denegação manifestamente presentes. A publicização “do ódio ao próximo, altera a relação do sujeito com a lei, propondo um mais-de-gozar obsceno” (Danziato & Carneiro, 2020, p. 164), o que instaura um risco de essa lógica perversa se estabelecer oficialmente, promovendo uma retomada de um estado obsceno pós-moderno.

O obsceno aponta para algo da ordem do Real que não pode nem deve ser mostrado na cena, isto é, aquilo que está fora, numa condição de *abjeção*: “o obsceno é esse naco de Real, que suscita na função simbólica um anteparo da cena fantasmática, da ficção e do semblante, para proteger-se da angústia que dela advém” (Danziato & Carneiro, 2020, p. 165).

Ao introduzir a questão fantasmática, Lacan lança mão do quadro de Margritte “A condição humana” para demonstrar a função de *moldura*. A conhecida obra traz a imagem de uma janela aberta e de uma tela sobreposta a essa janela. Essa janela é composta pela mesma paisagem do mundo externo. O que Lacan (1966-1967/2008) revela por meio dessa metáfora estética é que há, no aparelho psíquico, um modo de funcionar que tece uma borda imaginária que se encarrega de recobrir algo do Real e de onde se sustenta a realidade. Portanto, a composição fantasmática entre o Simbólico e o Imaginário coloca uma espécie de véu sobre o Real, constituindo tanto a cena social quanto a cena individual. Lacan (1966-1967/2008) situa que a lógica fantasmática configura esse enodamento, ocupando-se de desenhar uma borda — em forma de semblante — de maneira que o Real não fique completamente exposto. Assim, a realidade é uma composição que, mesmo levando em conta o Real, encobre-o com o véu da relação entre Imaginário e Simbólico.

Como mencionamos, as cenas do mundo, da rua, da *polis*, tocaram-nos. O *Unheimlich* freudiano parece ter aqui sustentado essa condição de estranho-familiar que nos retorna e nos convoca a partir de certas cenas: uma mistura de desconforto, angústia e apaziguamento. A fissura aberta sustentou a condição narrativa dessa experiência que flerta com os limites do *Eu*, apontando para a problemática da repetição. O funcionamento neurótico do recalque presentifica-se. O que se repete? O que é insuportavelmente familiar no olhar ou, ainda, nas cenas? O que eu vejo? O que me olha nas cenas?

Didi-Huberman, historiador da arte, autor das obras *O que vemos, o que nos olha* (1998), *Diante da imagem* (2013) e *Imagens apesar de tudo* (2020), diz que *ver* é sentir que algo nos escapa. Ou seja, *ver* é perder. O autor recorda que em francês *voir* (*ver*) rima com *savoir* (*saber*), o que sugere que, em nossa aproximação às imagens, o olhar nunca é asséptico. O que vemos, as imagens, enlaça o visível com palavras e modelos de pensamento. Isto é, *ver* é marcado pela história de quem olha. Por esse motivo que pudemos estipular que as cenas elencadas para a pesquisa seriam aquelas tomadas por sua condição particular de

---

desejo, inconsciente — é suplantado pelo indivíduo funcional ao dispositivo social, ou seja, alienado, regulado, objetualizado, despolitizado.

*estrangeiras-familiares*<sup>10</sup>, capazes, por isso, de questionar o saber no olhar dos pesquisadores e da própria teoria psicanalítica. Trilhando os passos de Freud, o que vai interessar na(s) cena(s) é, portanto, a *outra cena*, ou seja, a cena do inconsciente nos processos sociais.

Também, confrontados com as cenas do mundo, Danziato e Carneiro (2020) referem que elas exigem um pudor de semblante. Esse pudor, no entanto, está sempre sendo maculado, rompido por um encontro malfadado com o Real quando, inesperadamente, o fora da cena irrompe. A emergência desse Real logo sucumbe. É rechaçada, pois encoberta por meio da recomposição fantasmática de cada um. É efeito da articulação do simbólico e do imaginário o que opera para recompor certa “normalidade” que devolve ao olho o apaziguamento da identificação de algo de conhecido.

Segundo os autores, a ruptura na cena do mundo produz um gozo *Unheimlich*, uma mistura de surpresa e angústia. Danziato e Carneiro (2020) interrogam os riscos dessa condição obscena do discurso tonar-se oficializada, naturalizada na cena social.

O obsceno que convida ao olhar e a um gozo escópico apresenta-se sempre dessa forma breve, convocando o sujeito, pelo horror, ao trabalho de recomposição da cena, rechaçando o real obsceno que daí emerge. Ou seja, este trabalho de restituição é crucial na manutenção da condição desejante, contra uma veleidade da via do gozo, de maneira que o gozo com o obsceno deveria manter-se em sua condição ligeira e pontual, já que reduzido a sua condição de *apéritif* (Lacan, 1974) de gozo. Pode-se beliscar o gozo, contando que o pudor seja restaurado, de forma que o sujeito não padeça numa paixão devastadora (166).

Agamben (2004) situa com mestria que, na história recente do mundo, com o advento do nazismo, testemunhamos o impossível, ou seja, o surgimento e a consolidação de um Estado Obsceno. Para o autor, o nazismo instituiu um *Estado de Exceção*, cujos efeitos se espalharam de maneira a continuar influenciando os estados modernos. Esse jogo perverso com o obsceno pode ser aproximado ao que Lacan nomeou de uma *père-versión* (literalmente “versão do pai”, homofônica à “perversão” na língua francesa).

Em tempos anteriores, a partir da modernidade, aquilo que é da ordem do obsceno deveria permanecer oculto, longe da cena pública, como as questões da violência estatal em que enforcamentos em praça pública são substituídos pela cadeira elétrica nos bastidores da instituição penal. No mundo contemporâneo, mediado por imagens, as obscenidades ganharam outro estatuto: exibidas e espetacularizadas, revelam o gozo escópico que se capilarizou e se tornou acessível pelas redes sociais da tecnologia digital.

O gozo obsceno rompe com a dialética que previa uma alternância entre exposição/ocultação, conservando, assim, uma exposição constante, facilitada pela lógica do espetáculo e do mercado. No entanto, a manutenção dessa posição requer que o outro — o exposto — assuma a posição de *objeto*, para tanto há também uma explícita adesão ao discurso de ódio e da ignorância (Danziato & Carneiro 2020, p. 166).

---

<sup>10</sup> Diante do estranho, do desconhecido, revela-se o artifício da nossa constituição como sujeitos. Somos constituídos em uma relação de engano, a partir de uma ficção de unidade, ou seja, de uma ilusão primordial e constituinte.

Esse Real que testemunhamos irromper na cena social contemporânea aponta para um empuxo ao gozo por meio da obscenidade, da provocação ou do convite tácito para a realização de determinadas transgressões. “Ao invés do obsceno ser imediatamente rechaçado pelo pudor do semblante, o que observamos é uma ‘conservação’ do gozo obsceno, numa condição paradoxal de ‘exceção-oficial’” (Danziato & Carneiro, 2020, p. 168). Os autores visibilizam, assim, as sucessivas ameaças às instituições democráticas, por meio da instalação e legitimação do discurso obsceno da abjeção, apontado para os fracassos da lei simbólica e para a *pére-versión* instalada nas entranhas da política brasileira. De exceção em exceção instaura-se no laço social uma lógica subjacente de desqualificação, ódio e rejeição ao próximo. A lógica do ódio produz um perverso ataque ao outro, ao desigual que, então, se vê rebaixado à condição abjeta.

Recuperando Lacan (1962-1963/2005), o objeto desse “gozo obsceno” e do ódio equivale à noção de “a-bjeto”. Se o objeto de amor é marcado e revestido por um semblante de Ideal, por uma idealização, o a-bjeto, desprovido que está de sua simbologia, desfruta dessa unívoca e inconfundível condição de resto, de excremento e de horror.

Assim, o outro social é convertido, a partir dessa discursividade, à condição a-bjeta. A lógica obscena utiliza-se dessa prerrogativa para justificar seus atos e negligências, ao reduzir o outro à condição de resto, ficando mais simples disseminar a ideia de que parte da população do Brasil ocupa o lugar de “matável”.

Para Agamben (1995/2002), o ser abjeto é o *homo sacer*, alvo das violências e incorreções, uma vez que, como abjeto, indigno de qualquer pudor ou de qualquer semblante, sua vida torna-se matável e sua morte sem efeitos. O *homo sacer* tem sua existência marcada por uma dupla exclusão: fora do direito humano, faz com que sua morte seja desconsiderada como tal, e fora do direito divino, na medida em que não pode ocupar o lugar de objeto sacrificial.

A partir dessa lógica, o outro é tomado como resto, abjeto, alvo de todas as formas de violências. Sua morte é apenas uma operação de ordem política. Os *musselman* de Agamben estão por todos os lados, são os miseráveis, as pessoas em situação de rua que são assassinadas sem chance de defesa, os jovens pobres e negros e toda uma população marginalizada e excluída que se vê ameaçada pela “necropolítica” oficial operada pelo Estado.

Cabe lembrar que o advento das tecnologias da informação, especialmente as redes sociais, criou um terreno fértil para a proliferação dessa discursividade, potencialmente destrutiva e que repete fórmulas perversas de exclusão, anulação e ódio ao outro. A lógica obscena vem ganhando eco e força, vem sendo propagada de maneira alienada e alienante por vários meios, virtuais e públicos, sem freio, sem máscaras, sem qualquer resquício de recalque.

Danziato e Carneiro (2020), partindo de *obs-cenas* políticas, fazem uma pergunta sobre como, afinal, constitui-se um Estado Obsceno. O Estado obsceno, *per se*, não é uma surpresa, mas essa lógica encerra um paradoxo. Inegavelmente, o Estado moderno deve representar mediação, inclusive pelo uso da força, dos conflitos e garantir a lei que rege os contratos sociais, representando a lógica do instituído. Supostamente, deve operar promovendo a construção e consolidação de políticas públicas que preservem não só a ordem, mas também o bem-estar da coletividade.

Contudo, a ideia ingênua de que essa ordem seja “equânime” é facilmente exposta em sua fragilidade, uma vez que o Estado está nas mãos não do povo, mas de uma sólida classe

dominante que detém o poder político e financeiro e que, dessa forma, manipula atores e todo o sistema a partir de seus escusos interesses. Assim, a classe dominante — sempre lançando mão de práticas contraventoras e questionáveis — perpetua-se no poder, a partir de uma ficção: a falácia de um Estado humanista, moderno e democrático.

Desse modo, seria esperado que todo discurso violento, opressor, contraventor e transgressivo fosse veementemente rechaçado e combatido por esse poder instituído. O obsceno, nessa dinâmica, seria alvo de censura do Estado. Porém, como a história revela de maneira repetida e alegórica, esse ideal acaba sendo erodido, expondo que o Estado, na verdade, é também algoz ao perpetrar arbitrariedades, acirrando, muitas vezes, desigualdades que se espalham na cena coletiva.

Agamben desenvolveu importantes trabalhos sob a influência, principalmente, de Foucault e de Arendt. A obscuridade dos tempos foi o tema que povoou seus escritos e construções teóricas. Assim, em *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, Agamben desenvolveu três teses principais. Para esse autor, “. . . a política ordinária é o bando. . .” e “. . . o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura” (Agamben, 1995/2002, p. 176). O autor postula que o Estado de Exceção e o Estado de Natureza seriam duas faces de um único processo, sendo o Estado de Exceção integrante do Estado de Direito. O poder soberano não reside no fato de o Estado ter o monopólio da violência, mas de ele ser o portador da decisão sobre a vida, posto que define qual vida é matável. A vida seria incluída no ordenamento jurídico justamente pela sua exclusão. A exceção torna-se regra e, assim, “. . . a lei mantém a vida em seu bando, abandonando-a” (Agamben, 1995/2002, p. 35).

Toda sociedade definiria uma baliza, um limite no qual a vida deixa de ser politicamente relevante e passa a ser apenas vida nua, podendo ser impunemente eliminada. O *homo sacer* já seria posse dos deuses e, por essa razão, não poderia ser sacrificado, mas poderia ser morto sem efeitos, haja vista que está situado “. . . entre o cruzamento da matabilidade e uma insacralidade, fora tanto do direito humano, quanto divino” (Agamben, 1995/2002, p. 76).

Ao esmiuçar o Estado nazista, Agamben (2004) ilustra a realidade paradoxal desse Estado de exceção oficial. A exceção deveria estar em causa quando a crise, a anarquia e a anomia ameaçassem a ordem. A exceção seria uma suspensão provisória da lei, em nome da retomada da ordem, do fim dos distúrbios sociais e situações que situem risco ao Estado. O Estado nazista, alheio a tudo isso, fundou o Estado de Exceção oficial — criminoso e ao mesmo tempo obsceno — sustentando uma supremacia e forjando a lógica totalitarista como conhecemos hoje.

Para Agamben, esse Estado, cada vez mais diferente do bélico, apropria-se de técnicas de dominação muito bem arquitetadas, opera no sentido de anular ou reduzir o ser político e promove a ascensão do *homo sacer*. Conforme descreve Danziato e Carneiro (2020, p. 172):

O estado de Exceção se traveste do Direito e rege obscenamente quase sem objeções, administrando e instituindo as pequenas exceções cotidianas em nome do bem e da democracia, ao preço do enfraquecimento da última. Por isso mesmo para ele o espaço político contemporâneo por excelência não é mais a *polis*, mas o campo de concentração, tomado como “o paradigma biopolítico moderno” (p. 13), em que os

habitantes são reduzidos a vida nua, fazendo com que carrascos e vítimas não se diferenciam e sejam “igualmente ignóbeis” (p. 27). De maneira que a lição dos campos é a fraternidade da abjeção (p. 27). Daí surge a vida nua do *homo sacer*, “o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica” (Agamben, 2010, p. 138, citado por Danziato & Carneiro, 2020, p. 172).

Seguindo essa linha, podemos pensar que *Auschwitz* inaugurou um elemento ético, calcado na fraternidade na abjeção que revelou que “aquilo que o mal sabe de si, encontramos facilmente também em nós (Agamben, 2004, p. 42). O que se escancara é uma indecorosa zona de indiferenciação entre oprimidos e opressores, entre o bem e o mal, entre o possível e o impensável. “O abjeto não é aquele que pereceu, mas também aquele que fez perecer. O Abjeto se situa no estatuto ético do infamiliar” (Danziato & Carneiro, 2020, p. 172).

*Auschwitz*, excluindo uma parte do humano e fazendo surgir a vida nua do inumano, inaugurou uma nova terra da ética para aqueles que dela se ocupam. Testemunhamos a contemporaneidade da suspensão das regras básicas de humanidade, a predominância de uma ordem disfuncional que não preserva a vida nua do *homo sacer*, essa vida sobre a qual a morte não importa.

Assim, o discurso obsceno promove um desaparecimento do sujeito. Não se trata aqui de um apagamento, pois ao não conseguir reconhecimento, torna-se obscenamente um resto. Nesse ponto, temos as tramas complexas que apontam para aquilo que impede que os sujeitos, aprisionados nessa lógica, consigam atenuar o curso das violências e delas escapar. A saída dos processos de dessubjetivação são quase da ordem do impossível, e os sujeitos mantêm-se em uma condição permanente de gozo — tal como vemos nas patologias das adições e no processo biopolítico de medicalização e entorpecimento. Nessas situações, os polos da lógica fantasmática, o sujeito barrado entre consciente e inconsciente e seu objeto causa de desejo, não se alternam. Como seria possível a produção de um novo significante que o represente no discurso, a sua possibilidade de ressubjetivação, nesse caso em que é relegado à repetição de um constante processo gozoso de dessubjetivação? Algo que, parece-nos, aponta para a manutenção do obsceno na cena pública no polo da exposição.

Também nos parece que a vida político-constitucional das sociedades ocidentais paulatinamente começa a adquirir um contorno que, quem sabe hoje, tenha chegado ao seu pleno desenvolvimento sob a forma daquilo que Mbembe (2018) chamara de necropolítica. O que Foucault (1976/1988) apontara como o “fazer morrer e deixar viver” que caracteriza o *modus operandi* da antiga soberania monárquica se estabelece na forma do obsceno funcionamento da atual necropolítica de Estado (Mbembe, 2018).

Mbembe corrobora Agamben no que diz respeito ao atual estado de exceção: a exceção nos marca em seus efeitos discursivos. Assim, as formulações de Foucault de que o poder se situa e é exercido no nível da vida são avançadas pelos conceitos de *necropoder* e *necropolítica* que acabam recolocando o poder ao nível da morte e da vida nua. Mbembe ressignifica o discurso filosófico moderno acerca da política e das formas de poder, recolocando a preocupação onde ela deve estar, ou seja, “nas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2018, pp. 10-11).

Rumando em direção à interrogação inicial sobre o Estado obsceno, aportamos na trágica e irreversível resposta de que a própria concepção do Estado Moderno se sustenta em um grande paradoxo. O Estado Capitalista é, intrinsecamente e desde sua origem obsceno. Erigido sob toda sorte de contradições, anomalias e perversidades veladas sob o ideal da democracia e de suas tentativas malfadadas como o Estado de Bem-Estar Social no pós-Guerra, jamais passou de simulacro de civilidade e republicanismo. Como podemos constatar a partir da história, o processo civilizatório é *per se* violento. A democracia emerge buscando corrigir as obscenidades perpetradas pelos processos colonizadores e escravocratas, concedendo uma falaciosa universalidade de direitos e deveres ao indivíduo moderno. É um movimento, de certa maneira, “reparador”, contudo com poucos efeitos.

Portanto, testemunhamos que aquilo que vem sendo erodido e atacado é esse semblante moderno — que opera também como um processo de subjetivação — e que, por mais que congregue todo o tipo de contradições, serve ainda para balizar, mesmo que idealmente, a lógica política que é operada no cotidiano. Ou seja, sem esse semblante pouco restará e a barbárie ficará cada vez mais à espreita.

. . . .o gozo obsceno explícito que o mundo contemporâneo fundou é exatamente a estratégia discursiva que visa destruir tudo o que gira em torno desse semblante: o sujeito e suas singularidades; a democracia e a política das diferenças; o pudor e a recusa ao ódio explícito, que sustentam a hospitalidade e a amizade (Danziato & Carneiro, 2020, p. 174).

### Considerações finais: ódio e banalidade do mal

Como testemunhamos em nosso trabalho de pesquisa, diversas invisibilidades, sociais, culturais, econômicas, políticas, geográficas etc., pairam sobre determinados grupos à margem. A vida em contextos de vulnerabilidade, exclusão social e desproteção sociopolítica produz um enfrentamento permanente do *desamparo* que, por sua vez, (d)enuncia as articulações existentes entre as tramas psíquicas, políticas e as estruturas sociais.

*Mas, afinal, o que nos olhou nas cenas?* A morte, os processos de silenciamento, a barbárie urbana em sua (in)visibilidade a céu aberto, as versões e destinos mais obscenos das tramas narcísicas quando estas se enredam à pulsão de morte — ao ímpeto gozoso — à instrumentalização social do gozo que visa aniquilar o outro, o diferente, os discursos de **ódio** e a abjeção que, presentificando-se no cotidiano, revelam camadas complexas que ainda carecem de escuta.

Freud já havia conjugado alguns dos elementos que fundam e constituem o ódio. Lacan (1953-1954/1986), por sua vez, revelou que o ódio participa ativamente da composição e da dinâmica de funcionamento da sociedade, uma vez que nossa civilização é marcada por esse afeto e pelos impulsos de destruição. Assim, as cenas da pesquisa apontaram para essa relação entre ódio, abjeção e o campo do obsceno. Enlaces que têm como esteio aquilo que Lacan nomeou de “*paixão do ser*”<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Esse fascínio, como vimos nas linhas em que nos debruçamos sobre as tramas narcísicas que nos constituem, é um componente estrutural que opera na constituição psíquica e que tem efeitos.

A psicanálise compreende o ódio como uma defesa contra a angústia gerada pela falta de significação e de garantias acerca do desejo e do gozo do Outro — um gozo desconhecido que assombra o sujeito e que, por isso, é vivenciado como uma ameaça. Assim, a suposição da *diferença* é, muitas vezes, a propulsora da abjeção e de violências.

As Cenas 1 e 2, destacadas no item anterior como paradigmáticas de nossa coleção, versam sobre o ódio e a abjeção no tecido social, revelando a lógica de exclusão e a necropolítica que, então, decidem sobre a morte daqueles cuja vida, *vida nua*, pouco ou nada vale. Nesse ponto, a pesquisa encontra os sujeitos à margem do espelho proposto pelo laço social: são os velhos conhecidos das políticas públicas, os “excluídos” ou “vulneráveis” que têm suas falas e singularidades extirpadas — em nome do bem ou do “humanitário” —, recaindo sobre eles intervenções prescritivas que, por fim, reproduzem aquilo que visam sanar. Esses sujeitos que “não se enquadram” são aqueles que parecem ocupar o lugar de resto dos ideais da cultura.

Em que tipo moldura se enquadrariam? Em que imagem ou, ainda, em que espelho? Supomos que naquilo que é forjado pelo discurso capitalista: espelho narcísico, tomado por insígnias de poder, espelho do “sucesso” que reflete a instrumentalização do gozo pela via do consumo ou da exploração do outro — um curioso espelho que devolve uma triste imagem ou, por outro lado, imagem nenhuma para que se reconheçam.

Assim, as cenas coletadas pela pesquisa insistem em revelar que corpos negros e vulnerabilizados por outros marcadores sociais são alvos preferenciais das políticas de ódio e de indiferença. Políticas que operam a gestão do precário como forma de manutenção da ordem num contrato social que não tem cláusulas que os favoreçam. As políticas de indiferença atuam sobre esses corpos, ao mesmo tempo, *invisíveis* e *superexpostos*, a partir da lógica obscena delineada neste trabalho. Na lógica obscena, a violência estatal não é anomalia, é projeto, pois a decisão acerca da permissão à vida e à morte tem sido função do Estado capitalista. As cenas compartilhadas neste escrito denunciam essa condição<sup>12</sup>.

As cenas parecem poder expressar vivamente que essa produção de lugares/ espaços de *(in)visibilidade* garante a manutenção do estranho — *infamiliar* —, desse *outro social* que traz riscos e ameaça a ordem, sendo por isso colocado no sem lugar que se situa entre o humano e o inumano, entre o civilizado e o bárbaro, entre o vagabundo e o trabalhador.

Perpassando ambas as cenas, encontramos a dimensão do *Unheimlich* no laço social. Os *estranhos* são aqueles que carregam a possibilidade de trazer à tona o que deveria permanecer oculto, aqueles que devem ocupar um espaço de *visibilidade/invisibilidade* para não denunciar, com sua presença, o que lhes é negado. Essa produção de lugares/espaços de *(in)visibilidade* garante a manutenção do que é, ao mesmo tempo, estranho e familiar da sociedade capitalista, esse elemento que traz riscos e ameaça a ordem das coisas. Seus sofrimentos são representados por uma óptica discursiva que retira sua mensagem, gerando repercussões sobre o *narcisismo*, as *identificações*, o *luto* e os *afetos*. São eles, portanto, que justificam as *políticas de morte* a céu aberto.

---

12 A questão da *visibilidade-invisibilidade* que recai sobre os corpos das cenas foi lida/escutada pelo grupo de pesquisa como insistência significativa.

A *lógica colonial* tem o poder de transformar a barbárie em algo *invisível*, contudo os vestígios da colonialidade decantam das cenas, apontando para a força dos pactos narcísicos e da manutenção dos privilégios. A permanência insidiosa da lógica colonial, como afirmou Mbembe (2018), tem no racismo sua expressão máxima. A partir da leitura-escuta realizada pelo grupo de pesquisa, percebemos a insistência disso na Cena 2: os ecos da colonialidade e do racismo estrutural que organiza nossa sociedade<sup>13</sup>. A Cena 2 também aponta para a marca da invisibilidade tão comum aos corpos negros, além de materializar operações intrínsecas ao discurso capitalista. O sinal de trânsito representa mais um automatismo que regula a vida, a cidade e os fluxos. Fecha. Para. Abre. Segue. Assim pulsa a cidade, assim pulsam nossos pensamentos<sup>14</sup>.

Naquele sinal, cenário recorrente e inquietante, perambulam algumas vidas nuas, vidas errantes que circulam também pelas políticas públicas, interrogando sua efetividade diante de tantas precariedades. O sinal vermelho marca um tropeço — programado — da máquina e instaura a oportunidade de um instante para a relação especular: vemos aquilo que imediatamente também nos olha e que, como na cena, parece nos dizer respeito, ainda que por um fugaz instante. A expressão que conjugara as palavras “trabalho” e “vagabundo” é a formação reativa perante um olhar que convoca a se colocar na cena e logo tentar sair dela. Não é aquilo que se viu que diz de si, é preciso expulsar o infamiliar que mostra que estamos muito mais perto dessa condição de expropriação do que gostaríamos de acreditar, como promete sem nunca cumprir o capitalismo: enriquece-se pelo trabalho. O tempo de compreensão acerca de que aquele cenário constitui uma precária forma de subsistência de corpos vulnerabilizados foi apagado pelo vociferante mandato colonial e racista: “*Vai trabalhar, vagabundo!*”. O sinal vermelho dá tempo para que se veja<sup>15</sup> existência das vidas nuas. Talvez por isso cada vez mais é preciso ultrapassá-lo de imediato, mesmo que durante o sinal amarelo, que significa “atenção”. Sinal verde: um apaziguamento para que a vida siga seu fluxo.

Assim, as cenas da pesquisa revelaram que o laço social incorporou a dinâmica do **ódio** ao cotidiano de forma a fazê-lo figurar como elemento organizador do seu funcionamento, ou seja, é a validação de um modo de relação consigo mesmo e com o outro, no qual a desqualificação e a abjeção desse outro seja essencial para constituição de si. O **ódio** aponta para essa totalização imaginária ou, ainda, para uma impossibilidade de mediação simbólica que suporte o encontro com o Real, com a castração. A presença desse outro — desigual, dessemelhante — revela

---

13 Cabe esclarecer que o racismo, ao contrário do que se possa pensar, não é homólogo à agressividade. Esta se fundamenta em uma tensão imaginária e narcísica entre o *Eu* e o seu semelhante. “A agressividade faz parte da linguagem, de seu laço e não visa ao desaparecimento do outro, pois sua presença é necessária para sustentar tal tensão. Logo, neste trabalho não estamos abordando a relação do *Eu* com o seu semelhante, o do espelho, da tensão imaginária e narcísica, mas sim estamos abordando a relação do *Eu* com o próximo, aquele que porta um gozo estranho. Assim, há uma constante de agressividade que visa ao real no Outro e que, por isso, merece o nome de ódio. Essa constância é resultante da intensificação do ódio, da intenção de aniquilação do objeto e da pulsão que deve ser incluída na aproximação do humano com seu próximo. É esse caráter de agressividade, relacionada ao ódio, que leva o humano a abusar do próximo que o cerca, expressão do gozo que o próximo desperta. É então o gozo que sustenta a maldade e a constante de agressividade do humano com o próximo” (Assis & Ribeiro, 2022, p. 1254-1255).

14 A dimensão do automatismo e do controle foi levantada pelo grupo de pesquisa durante a leitura da cena. O ritmo binário do sinal aponta, metaforicamente, para o achatamento contemporâneo dos tempos de ver e de compreender, a partir da hegemonia do discurso capitalista.

nossa falta constitutiva, a cisão ameaçadora que nos marca e que se estabelece como alvo de uma crescente lógica paranoide. O *Eu*, ao se confrontar com a radical diferença no outro, é posto à prova. Pode responder com o **ódio** inebriado, apaixonado e vociferante.

As transformações sociais e culturais operam mudanças também no endereçamento do ódio. Atualmente, está claro que há grupos que, devido à sexualidade, à religião, à nacionalidade e à cor da pele, carregam um maior risco de serem alvos de manifestações de ódio. Não por obra do acaso, esses são os grupos cuja condição de existência é, historicamente, negada. A partir dessa negação, surge no imaginário social uma zona indeterminada de perigo que, ao amalgamar todas essas diferenças, torna-as potencialmente perigosas.

As cenas que compuseram parte do *corpus* da pesquisa revelaram nuances de objetos do ódio na contemporaneidade — aporofobia, racismo —, demonstrando que “os dispositivos utilizados para dar sentido à pulsão de morte se transformam na medida que o discurso social se modifica no uso do sintoma para aniquilar o que impede o gozo” (Danziato & Carneiro, 2020, p. 178). Diante disso, mal-estar, angústia e medo são afetos emergentes que povoam as narrativas e circulam com prevalência no laço social.

O empuxo ao ódio vem sendo uma sedutora proposta de gozo no laço social. A psicanálise lembra que os discursos são formas de gozo e que esse empuxo opera na produção de sentido para os sujeitos, desarticulando os ideais coletivos e civilizatórios, em crescente queda em nossa cultura. Tais formas discursivas indicam modos de laço social constituído por um imperativo gozoso que instalam o que nomeamos de *instrumentalização social do gozo*.

Parece termos encontrado com nossa investigação alguns elementos suficientes para concluir que a *instrumentalização social do gozo*, na sociedade capitalista de nosso tempo, passa também pela *instrumentalização do ódio e da indiferença* na cena pública e privada. Fomos testemunhas de um laço marcado especialmente por insígnias que identificamos como familiares ao campo narcísico, no qual o *Eu*, ao se confrontar com a radical diferença do outro, pode responder com um ódio inebriado. Mas também nos deparamos com a insistência significativa dos restos da colonialidade que apontam para um gozo racista que marca aqueles corpos racializados e sustenta pactos de manutenção de certas estruturas de poder.

Se por meio da análise da insistência significativa das cenas foi possível lançar questões e estabelecer alguns problemas, ao que parece, evidentes de gramáticas da (in)diferença, da (in)visibilidade e do ódio — todas marcadas pelas insígnias narcísicas e identitárias —, pode ser um papel importante de uma psicanálise implicada, a partir da sua ética, estabelecer novos dispositivos de fala e escuta àqueles marcados pelo sofrimento de ordem sociopolítica. Seja onde estiverem, trata-se de restituir-lhes a palavra suprimida pelos silenciamentos, permitindo alguma condição aos atos de reconhecimento e resistência à voraz instrumentalização das formas com que têm se apresentado os gozos narcísicos de nosso tempo.

## Referências

- Agamben, G. (2002). *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG. (Obra original publicada em 1995).
- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.

- Assis, G. K. O. & Ribeiro, H. F. C. (2022). Contribuições psicanalíticas sobre as raízes do racismo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(3), 1245-1263. Recuperado em 18/06/2026 em: <https://doi.org/10.12957/epp.2022.69563>
- Birman, J. (2019). *Genealogia do narcisismo*. Santo André: Instituto Langage.
- Calligaris, C. (1991). Liminar. In Aragão, L. T., Calligaris, C., Costa, J. F & Souza, O. (Orgs.), *Clínica do social: Ensaios* (pp. 9-15). São Paulo: Escuta.
- Danziato, L. & Carneiro, A. P. (2020). O Estado obscuro: ódio e abjeção no tecido social. In Danziato, L., Poli, M. C. & Costa-Moura, F. (Orgs.), *Cisões e paradoxos na política brasileira: efeitos para o sujeito*. (pp. 163-82). Curitiba: Appris.
- Didi-Huberman, G. (2010). *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34. (Obra original publicada em 1995).
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade: a vontade de saber*. (10ª ed.). Rio de Janeiro: Graal. (Obra original publicada em 1976).
- Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 11-75). Imago. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S. (2004). À guisa de introdução ao narcisismo. In Freud, S. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (pp. 95-131). Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1914).
- Freud, S. (2010). Sobre o narcisismo: uma introdução. In Freud, S. *Obras completas*. (vol. 12, pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1914).
- Freud, S. (2016). Psicologia das massas e análise do eu. In Freud, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. (pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921).
- Freud, S. (2023). Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. In Freud, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião — O mal-estar na cultura e outros escritos*. (pp. 99-135). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2023). Cultura, sociedade, religião: o mal-estar na cultura e outros escritos. In Freud, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud*. (pp. 305-410). Belo Horizonte: Autêntica. (Obra original publicada em 1930).
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 6(1), 115-38.
- Lacan, J. (1986). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1953-1954).
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1959-1960).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1969-1970).
- Lacan, J. (1998). O estágio do espelho como formador da função do eu (Je) tal como nos é revelado na experiência psicanalítica. In Lacan, J. *Escritos*. (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1949).
- Lacan, J. (2003). Televisão. In Lacan, J. *Outros escritos*. (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1974).

- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1962-1963). Recuperado em 18/06/2026 em: <https://lotuspsicanalise.com.br/biblioteca/Jacques-Lacan-O-seminario-Livro-10-A-angustia.pdf>
- Lacan, J. (2008). Lição XIX, 10 de maio de 1967. In Lacan, J. *O seminário: Livro 14. A lógica do fantasma*. (pp. 343-364). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Obra original publicada em 1966-1967). Recuperado em 18/06/2026 em: <https://clinicand.com/wp-content/uploads/2020/06/14-Jacques-Lacan-O-Semin%C3%A1rio-Livro-14-A-l%C3%B3gica-do-fantasma-1966-67.pdf>
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições.
- Quinet, A. (1999). A ciência psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade. *Estados Gerais da Psicanálise*. Recuperado em 18/06/2026 em: [http://egp.dreamhosters.com/EGP/161-a\\_ciencia.shtml](http://egp.dreamhosters.com/EGP/161-a_ciencia.shtml)

## **Considerations on narcissism and its articulations with jouissance in the capitalist social relation**

### **Abstract**

Freud situated narcissism as an important step in psychic constitution for the formation of the Ego and its identifications. Starting from these coordinates, Lacan investigated the specular logic, emphasizing the field of the gaze, and concluded that aggressivity directed at the other is correlative to narcissistic grammar. Both formulations show that, by operating toward the establishment of a subject, the narcissistic passage of psychic structuring does not exclude effects on the fabric of the relationship with the other, which also interferes with the discursive relationship that organizes the polis. Based on experiences of listening and gazing, we researched some elements of our contemporary social bond through the collection and recording of scenes from the polis. In the methodological path of producing written narratives of everyday scenes, mediated by reading-listening in alterity constituted by the research group (Iribarry, 2003), we ended up witnessing insignia of the narcissistic field in the social bond. We also confronted the signifying insistence of the remnants of coloniality that pointed to racist jouissance marking racialized bodies, promoting the maintenance of power structures. Finally, these findings pointed to the fact that the social instrumentalization of jouissance goes hand in hand with the social instrumentalization of hatred and (in)difference.

**Keywords:** Narcissism. Jouissance. Hatred. Capitalism. Psychoanalysis.

## **Consideraciones acerca del narcisismo y sus articulaciones con el goce en la relación social capitalista**

### **Resumen**

Freud situó el narcisismo como un paso importante de la constitución psíquica para la formación del Yo y sus identificaciones. Partiendo de estas coordenadas, Lacan investigó la lógica especular, dando énfasis al campo de la mirada y concluyó que la agresividad dirigida al otro es correlativa de la gramática narcisista. Ambas formulaciones evidencian que, al operar en el sentido de instauración de un sujeto, el pasaje narcisista de la estructuración psíquica no excluye efectos en las tramas de la relación con el otro, lo que interfiere también en la relación discursiva que organiza la polis. Partiendo de experiencias de la escucha y de la mirada, investigamos algunos elementos de nuestro lazo social contemporáneo a partir de la recolección y registro de escenas de la polis. En el recorrido metodológico de la producción de narrativas escritas de escenas del cotidiano, mediado por la lectura-escucha en alteridad constituida por el grupo de investigación (Iribarry,

2003), terminamos por testemuniar insignias del campo narcisista en el lazo social. También nos confrontamos con la insistencia significativa de los restos de la colonialidad que apuntaron hacia el goce racista que marca cuerpos racializados, promoviendo el mantenimiento de estructuras de poder. Por fin, tales hallazgos apuntaron hacia el hecho de que la instrumentalización social del goce anda de la mano con la instrumentalización social del odio y de la (in)diferencia.

**Palabras clave:** Narcisismo. Goce. Odio. Capitalismo. Psicoanálisis.

### **Considérations sur le narcissisme et ses articulations avec la jouissance dans la relation sociale capitaliste**

#### **Résumé**

Freud a situé le narcissisme comme une étape importante de la constitution psychique pour la formation du Moi et ses identifications. À partir de ces coordonnées, Lacan a étudié la logique spéculaire, en mettant l'accent sur le champ du regard et a conclu que l'agressivité dirigée vers l'autre est corrélative de la grammaire narcissique. Les deux formulations mettent en évidence que, en opérant dans le sens de l'instauration d'un sujet, le passage narcissique de la structuration psychique n'exclut pas des effets dans les trames de la relation à l'autre, ce qui interfère également dans la relation discursive qui organise la polis. À partir d'expériences d'écoute et de regard, nous avons recherché quelques éléments de notre lien social contemporain à partir du recueil et de l'enregistrement de scènes de la polis. Dans le parcours méthodologique de la production de récits écrits de scènes du quotidien, médié par la lecture-écoute en altérité constituée par le groupe de recherche (Iribarry, 2003), nous avons fini par témoigner d'insignes du champ narcissique dans le lien social. Nous nous sommes également confrontés à l'insistance signifiante des restes de la colonialité qui ont pointé vers la jouissance raciste qui marque les corps racialisés, en promouvant le maintien des structures de pouvoir. Enfin, ces résultats ont indiqué que l'instrumentalisation sociale de la jouissance va de pair avec l'instrumentalisation sociale de la haine et de l'(in)différence.

**Mots-clés:** Narcissisme. Jouissance. Haine. Capitalisme. Psychanalyse.

Recebido em: 14/05/2025

Revisado em: 03/12/2025

Aceito em: 18/12/2025