

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Maria Eduarda Hasselmann de Oliveira Lyrio Searson

**Uma leitura psicanalítica sobre a
Humilhação Social na Contemporaneidade**

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Maria Eduarda Hasselmann de Oliveira Lyrio Searson

Uma leitura psicanalítica sobre a
Humilhação Social na Contemporaneidade

MESTRADO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho.

SÃO PAULO

2010

BANCA EXAMINADORA

Para Maria Clara

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, ao Phil, de quem recebi o maior incentivo à construção deste projeto. Agradeço pelo apoio inestimável para a realização deste sonho meu, e por tê-lo feito como sempre com o amor e afeto que lhe são tão próprios, multiplicados agora pela alegre e emocionante chegada de nossa filha Maria Clara.

Aos meus pais, que se puseram ao meu lado e provaram seu amor, aceitando minhas reivindicações e contestações, tão importantes para a trilha de meu próprio desejo.

Ao meu tio Aauto, que, com presença e palavras, sempre intrigou meu mundo que parecia opressivamente estático. Se minha curiosidade pode de alguma forma girá-lo e me trazer até aqui, agradeço a você por ter sido o primeiro a despertá-la.

A Ana e ao Nilton, queridos amigos, que estiveram presentes ao meu lado durante toda a execução deste projeto. Sou eternamente grata pelo apoio e pelo carinho. Sem vocês, nada disso teria sido possível.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa concedida.

Ao Prof. Dr. Raul Albino Pacheco Filho, pela acolhida e pelo incentivo ao longo dos últimos cinco anos. Fico muito feliz por tê-lo encontrado e agradeço imensamente pelo importante legado que deixou à minha formação em Psicanálise.

À Profa. Dra. Regina Fabrinni e à Profa. Dra. Maria Rita Kehl, pela gentil aceitação do convite para participar das minhas bancas de qualificação e defesa, e pelas valiosíssimas contribuições nelas compartilhadas.

A Alejandro Viviani, a quem deposito com grande estima papel singular e determinante na minha formação como pesquisadora e psicanalista.

Ao Prof. Dr. Conrado Ramos, pelas contribuições e pelas aulas que despertaram tanto interesse e admiração.

À Marlene, secretária do Programa de Psicologia Social, pelo apoio e inestimável ajuda com as questões administrativas indispensáveis ao andamento do mestrado.

Aos colegas do Núcleo de Psicanálise e Sociedade, pelos incentivos e pelas contribuições sempre tão importantes.

Aos meus amigos e familiares, que permaneceram ao meu lado nesses últimos três anos, apoiando e contribuindo informal e indiretamente para o amadurecimento de uma ideia e para a conclusão deste projeto.

RESUMO

Não são muitos os estudos específicos sobre a humilhação social. Entretanto, recentemente, temos testemunhado um renovado interesse pelo tema, materializado em trabalhos, teses, encontros temáticos e *websites*, além da notável proliferação de produções legislativas que se apresenta como resposta à deterioração das relações humanas na contemporaneidade.

A partir do referencial teórico da Psicanálise, procuraremos contribuir também para uma reflexão sobre o assunto. Refletir a humilhação como uma dor do sujeito, e ainda de muitos sujeitos, é pensar a humilhação enquanto fenômeno social decorrente das tensões e contradições da relação inseparável entre sujeito e sociedade. Com esta análise, buscamos afastar uma vitimização do humilhado para investigar os processos subjetivos, sociais e políticos envolvidos que contribuem para que o ser humano ocupe esse lugar de sofrimento extremo, inviabilizando o seu deslocamento da posição de objeto de gozo do Outro para a posição de sujeito desejante.

Palavras-chave: humilhação; capitalismo; sociedade contemporânea; psicanálise.

ABSTRACT

There are not many specific studies about social humiliation. However, a new interest in the theme, evidenced by studies, theses, thematic meetings and websites, as well as a noticeable increase in legislative measures, has appeared as a response to the deterioration of human relationships in recent times.

From a psychoanalytical perspective, this study will try to contribute to this theme. To consider humiliation as the suffering of a sole subject and also of many people, is to understand humiliation as a social phenomenon, caused by the tension and contradiction of the inseparable relationship between the subject and society. This analysis aims to avoid the victimization of the humiliated, in order to investigate the relevant subjective, social and political aspects that cause the human being to put himself in this place of extreme suffering, making it difficult for him to swap from the position of object of *jouissance* of the Other to the position of a subject who desires.

Keywords: humiliation; capitalism; contemporary society; psychoanalysis.

SUMÁRIO

| | |
|--------------------------------------------------------------------------|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 9 |
| CAPÍTULO 1 A DOMINAÇÃO NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO. | 23 |
| 1.1 Para toda falta, uma mercadoria..... | 23 |
| 1.2 A constituição do sujeito | 27 |
| 1.3 Objeto causa do desejo e as mercadorias..... | 30 |
| 1.4 Notas sobre a liberdade no capitalismo contemporâneo..... | 32 |
| 1.5 Notas sobre a igualdade no capitalismo contemporâneo..... | 34 |
| 1.6 Notas sobre a fraternidade no capitalismo contemporâneo..... | 39 |
| 1.7 Alienação e ideologia – a dominação pelo inconsciente..... | 41 |
| CAPÍTULO 2 HUMILHAÇÃO – INIBIÇÃO, ANGÚSTIA OU SINTOMA?..... | 44 |
| 2.1 Introdução ao capítulo 2..... | 44 |
| 2.2 Eu como sede da humilhação..... | 45 |
| 2.3 Notas sobre a inibição na humilhação social..... | 51 |
| 2.4 Notas sobre a angústia na humilhação social..... | 53 |
| 2.5 Notas sobre o sintoma na humilhação social..... | 60 |
| CAPÍTULO 3 CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS SOBRE A HUMILHAÇÃO SOCIAL..... | 66 |
| 3.1 Introdução ao capítulo 3..... | 66 |
| 3.2 Mal-estar na era dos direitos..... | 67 |
| 3.3 Resistência do sujeito e resistência política..... | 85 |
| CONCLUSÃO..... | 95 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 99 |

INTRODUÇÃO

Breve nota sobre a tradução e a terminologia adotada neste estudo

Aos que se dedicam ao campo da psicanálise, é notória a discussão em torno da tradução da obra freudiana. O estilo adotado por Freud foi bastante particular, literário por um lado, sem deixar de ser científico e preciso por outro. Uma estratégia clara e consciente do autor, como forma de tornar a psicanálise acessível e sua divulgação possível. Além disso, é preciso levar em conta, também, que a psicanálise nasceu por suas mãos e foi sendo construída ao longo dos anos, sendo necessárias reavaliações, reformulações e, conseqüentemente, a adoção e a substituição de termos que se revelavam para Freud mais apropriados para os textos e ideias que surgiam com o desenvolvimento de seu trabalho.

Neste trabalho, nosso principal acesso foi à Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, da Imago Editora, que é a tradução para o português da versão de língua inglesa da *Standard Edition of Sigmund Freud Complete Psychoanalytical Work*, feita por James Strachey. Levadas em conta as discussões terminológicas em torno da obra freudiana e as críticas que pesam contra a tradução indireta que recebemos de Strachey, principalmente por seu excessivo afã em “medicalizar” os termos empregados por Freud, achamos conveniente fazer aqui um breve esclarecimento sobre as citações e os termos adotados por este estudo, tendo em vista que procuramos ser o mais fiéis possível às ideias de Freud, reconhecendo que decisões terminológicas podem também influir e alterar a concepção teórica e clínica de seu texto.

Assim sendo, decidimos por empregar, no corpo de nosso trabalho, uma terminologia reconhecidamente mais apropriada a certos conceitos de Freud e já largamente utilizada no meio psicanalítico. Para o que Strachey nomeou como *Ego*, optamos por Eu; para *Superego*, Super-Eu; para *Ansiedade*, Angústia, e assim por diante. Nas citações, optamos por mantê-las tal qual se apresentam na Edição da Imago, embora tenhamos colocado entre colchetes o termo que entendemos ser mais apropriado, amparados pela tradução do alemão para o espanhol, mais próxima da língua portuguesa, publicada pela Amorrortu editores.

Feita esta breve nota, nos certificaremos de, ao longo do texto, assinalar ao leitor, por meio de notas de rodapé, quando necessário, ressalvas e observações a respeito da tradução adotada e dos termos empregados.

Apresentação do objeto de estudo

Até bem pouco tempo, raros eram os estudos sobre o tema da humilhação social. No campo da História, talvez o mais fértil território sobre o assunto dentro da escassa literatura, trabalhos tangenciavam e alguns poucos versavam mais diretamente sobre a “humilhação” como fruto da dominação exercida sobre uma raça, cultura ou nação. Encontramos neles referências nesse sentido à escravidão, ao colonialismo, ao holocausto e às guerras em geral. Todos remetiam a alguma forma de dominação, quando não usavam ou defendiam a sua equivalência à humilhação.

Como veremos insistentemente, há uma íntima ligação entre dominação e humilhação. Contudo, a humilhação, assim como a felicidade, é um afeto bastante subjetivo. Como nos lembra Freud (1930a/1980, v. XXI, p. 108), tendemos a analisar “objetivamente” a aflição das pessoas, ou seja, nos colocamos, com nossas próprias necessidades e sensibilidades, no lugar delas, chegando à conclusão de que o sentimento suscitado em nós seria, portanto, o mesmo nelas. No entanto, como ressalva o pai da psicanálise, não há nada mais subjetivo que esse tipo de análise, tendo em vista que atribuímos nossos próprios estados mentais ao outro, recusando-lhe a diferença e a manifestação de sua singularidade. Em *Mal-estar na Civilização*, Freud escreve:

(...) Por mais que nos retraíamos com horror de certas situações – a de um escravo de galé na Antiguidade, a de um camponês durante a Guerra dos Trinta Anos, a de uma vítima da Inquisição, a de um judeu à espera de **pogrom** – para nós, sem embargo, é impossível nos colocarmos no lugar dessas pessoas – adivinhar as modificações que uma obtusidade original da mente, um processo gradual de embrutecimento, a cessação das esperanças e métodos de narcotização mais grosseiros ou mais refinados produziram sobre a receptividade delas às sensações de prazer e desprazer. Além disso, no caso da possibilidade mais extrema de sofrimento, dispositivos mentais protetores e especiais são postos em funcionamento. (1930a/1980, v. XXI, p. 108)

Em concordância com essa colocação de Freud, podemos dizer que a humilhação, também como uma manifestação subjetiva, não pode ser jamais presumida. Em casos de dominação, em um mesmo grupo, podemos reconhecer, ao lado de uma possível humilhação, diferentes manifestações subjetivas. Manifestações essas que, por não serem homogêneas, são tidas, aliás, muitas vezes, como responsáveis por cisões, fragmentações e desarticulações que implicam um enfraquecimento do “coletivo” e de uma eventual reação à dominação. Dentre elas, podemos citar a indiferença, a humildade, o ressentimento, o ódio e inúmeras outras, que seriam impossíveis de rastrear, a não ser que fosse pela abolição da singularidade do sujeito.

Acrescentada à dificuldade decorrente da multiplicidade de manifestações subjetivas do ser humano, consideramos que a escassa literatura específica a respeito da humilhação pode ser atribuída também a uma outra particularidade – a de que o assunto é em geral acompanhado por um grande silêncio. Dele pouco sabemos. O humilhado evita falar de sua dor, pois reconhecer a humilhação é não só reconhecer o seu sentimento de des-valor diante do outro, mas homologá-lo ao declará-lo, impingindo-lhe uma ampliação ou uma reincidência do seu sofrimento. Arriscamo-nos a considerar que a humilhação seja possivelmente a mais solitária das dores.

Ao reconhecer essa característica, contudo, perguntamo-nos, em contrapartida, sobre a recente explosão de trabalhos sobre a humilhação social sob a forma de teses de mestrado e doutorado, encontros temáticos e *web sites*¹ que vêm tratando o tema, em especial, sob a perspectiva das relações de trabalho, nomeando-o como assédio moral, coação ou violência moral. Assistimos, da mesma maneira, à proliferação de produções legislativas em âmbito municipal, estadual, federal² e internacional³, ingressando no espaço público como respostas à deterioração das relações humanas na organização do trabalho na contemporaneidade, embora ainda bastante criticadas por sua imprecisão, em termos de técnica legislativa. Imprecisões essas que apontam para dificuldades inerentes ao tema⁴.

¹ Para indicação de simpósios, encontros e páginas da internet sobre o assunto, ver: www.assediomoral.org/site/

² São diversas as leis municipais sobre o assunto. Em São Paulo, a Lei 13.288, de 10 de janeiro de 2002, é a que dispõe sobre o assédio moral. Em âmbito estadual, temos no Rio de Janeiro, a Lei n. 3.921, de 23 de agosto de 2002. Na esfera federal, existem projetos de lei, inclusive propostas para a alteração do Código Penal.

³ A OIT, Organização Internacional do Trabalho, possui material relativo ao assunto, incluindo declarações, convenções e recomendações no que diz respeito ao tema na esfera do trabalho.

⁴ A título de ilustração, a Lei n. 3921/2002, do Estado do Rio de Janeiro, dispõe que é considerado assédio moral a exposição do funcionário, servidor ou empregado, da administração pública direta ou indireta, a situação humilhante ou constrangedora, sem definir, contudo o que entende por tal.

O que ocorre na contemporaneidade que a mordada da humilhação se afrouxa, e que há um movimento aparentemente no sentido de lhe dar voz e tentar barrá-la nas suas manifestações mais cotidianas e corriqueiras?

Não são poucas as hipóteses. A primeira delas é que, diante de um dado contexto sócio-político-econômico, as relações humanas se alteram e algo que antes era passível de ser abafado irrompe pelo aumento da tensão da dominação, que não mais pode ser controlado na contemporaneidade. Diante de uma exploração acirrada, a humilhação extrapola os limites das regras ditadas pelo sistema, que até pouco tempo estavam num estado ótimo de acomodação.

Uma segunda hipótese, mais otimista, levanta a ideia de que ao ser possível falar de uma humilhação sofrida, o sujeito está abandonando a posição de humilhado, pois ao se enlaçar a um outro, como fonte ou localizador de sua humilhação, substitui o seu reconhecimento (intrínseco) de des-valor por uma atribuição (extrínseca) de des-valor. Ele deixa de ser o *self made man* fracassado, para adotar a posição de sujeito inserido numa ordem social com formas, regras e forças existentes particulares que lhe dizem respeito. Sua dor deixa de ser solitária. Inserido nos laços sociais, questiona sua relação e seu lugar no mundo com o outro. Questionamento este capaz de abalar as estruturas mais cristalizadas e favorecer o movimento da transformação.

Uma outra possibilidade, ainda, é de que esse grande estardalhaço contemporâneo em torno da humilhação social seja na verdade a abertura mínima e necessária concedida a “sofredores e humilhados”, como ajustes técnicos rotineiros da lógica capitalista que busca na realidade incorporar o sofrimento de alguma forma para que ele se torne compatível com a perpetuação das relações de dominação já existentes. Nesse sentido, processos e indenizações, absorvidos e inseridos dentro da lógica do capital, não rompem, mas se harmonizam com o sistema. A possibilidade de uma resistência pela via jurídica é, desta forma, pega no contra-pé de suas alegadas intenções e rapidamente cooptada.

As hipóteses aqui levantadas não são únicas e nem sempre mutuamente excludentes. Teremos a oportunidade de analisá-las com maior atenção ao longo do trabalho, principalmente na sua última parte, que tratará das implicações políticas da humilhação social.

No entanto, para que possamos prosseguir nesta introdução, uma questão nos atravessa: a humilhação tão evidentemente manifesta no social da atualidade, como apontamos acima, não contradiz uma outra afirmativa, também defendida por nós, ou seja, de que a humilhação é essencialmente subjetiva?

Acreditamos que não. O fato de que a humilhação é imperativamente subjetiva não impede que ela seja também social. Afirmar que a humilhação é social não equivale a dizê-la coletiva, ou seja, afirmar que todos, como massa indistinta e não como sujeitos, vivem a experiência da mesma forma e na mesma proporção, como consequência de uma mesma situação.

A contribuição que buscamos fazer com este trabalho é exatamente outra, i.e., poder fazer uma análise que não tem como prescindir da tensão existente entre sujeito e sociedade. Refletir a humilhação como uma dor do sujeito, e ainda de muitos sujeitos, é pensar a humilhação enquanto fenômeno social, decorrente da relação inseparável entre sujeito e sociedade. É com esse posicionamento em mente que buscamos evitar o engodo de uma psicologização, por um lado, que aborda o sujeito nas suas alegrias e tristezas como indivíduo, autônomo, desplugado e absolutamente impassível a toda e qualquer influência das redes sociais, podendo ser ela a família, o bairro, o emprego ou a *polis*. E, por outro lado, afastamos o risco também de cair no equívoco de uma sociologização que implica um determinismo social e fenomenológico que, como já vimos anteriormente, incide numa crença em uma sociedade capaz de apagar o sujeito e sua singularidade, e torná-lo massa.

Ao longo do trabalho, procuraremos mostrar, justamente, que o sujeito persiste, numa gama de manifestações singulares, conectado com seu mundo, e que a humilhação é uma delas. É neste sentido que escolhemos a Psicanálise como referencial teórico capaz de articular sujeito e sociedade, elucidando os processos de tensão e contradição desse enlace. Para esta área do saber, o sujeito, que é sempre singular, é constituído a partir do outro/Outro⁵, e portanto sempre um sujeito social.

⁵ Este outro freudiano que é o semelhante, mas também o Outro que Lacan teorizou como um lugar na estrutura. Outro do inconsciente, da linguagem, da cultura, que pode ser compreendido como alteridade radical ou como um mediador entre sujeitos numa estrutura ou ordem simbólica.

O sujeito e sua relação com o outro – dominação e humilhação

Para a Psicanálise, o sujeito é um ser eminentemente social. É por meio do outro que ele advém, sem o qual não teria meios para sobreviver biologicamente, nem para se constituir subjetivamente. Nesse sentido, o ser humano distingue-se do ser animal, pois ele está marcado pela relação simbólica com o outro. É na relação com o seu semelhante, adulto que tem a função de cuidar para que ele sobreviva, inserindo-o numa ordem simbólica, que o sujeito tem a possibilidade de se constituir.

Essa foi, certamente, uma das maiores revoluções trazidas por Sigmund Freud, pois a Psicanálise superou as definições biológicas ou comportamentais que tentavam dar conta do indivíduo ao ampliar a concepção do humano para uma ideia de sujeito social que se constitui e vive inevitavelmente numa relação com o outro, permeada pela dimensão da falta e, conseqüentemente, do desejo.

A necessidade do sujeito, para ser satisfeita, passa por aquele que faz a função materna, que é um ser de linguagem. A relação inscreve-se aqui, portanto, em dois planos fundamentais: um dirigido ao objeto necessário, como o leite para saciar a fome, e outro voltado à presença daquele que o traz, configurando assim a essência da demanda. Marcada pelo corte produzido pela linguagem, descaracterizada pela passagem do significante que separa o sujeito, para todo sempre de um gozo alucinado e absoluto de uma primeira experiência mítica, a demanda se funda como desejo cuja completa satisfação está destinada sempre ao fracasso devido à impossibilidade de reincidência da primeira experiência de satisfação. Essa fusão que reside entre o sujeito e aquele encarregado da sua função materna ou por extensão entre o sujeito e o mundo exterior. O desejo do humano constitui-se assim, portanto, sempre referenciado a uma experiência com o outro ou Outro, configurando-se como um movimento de repetição do sujeito que vai sempre de um desprazer atual a um prazer esperado inalcançável.

Alexandre Kojève (1947/2002), um dos mais importantes introdutores do pensamento de Hegel na França, ao escrever a Introdução à leitura de Hegel recuperando um de seus cursos na década de 1930 sobre a Fenomenologia do Espírito, abordou a questão do desejo,

ênfatizando a relação do homem com seu semelhante ao afirmar que o homem s3 se torna humano quando deseja outro desejo.

Seguindo os ensinamentos de Hegel pela leitura de Kojève, para se constituir, 3 preciso que o sujeito supere o seu desejo de mera conservação, arriscando sua vida (animal) em função de seu desejo humano. Para que haja consci4ncia-de-si, 3 imprescind3vel o risco de vida, assentado na busca por um objetivo necessariamente n3o-vital, que 3 o desejo do desejo do outro, ou seja, o desejo que seu valor ou o que ele representa seja o valor desejado pelo outro – desejo de reconhecimento. Desejo esse que produz uma luta de morte por puro prest3gio com o seu semelhante, como ato fundante da hist3ria, na qual uma das partes precisa suprimir o advers3rio dialeticamente, isto 3, conservando-lhe a vida e a consci4ncia, mas aniquilando sua autonomia ao transform3-lo em presa de uma relação na qual reconhece, sem ser reconhecido. Dessa forma, uma das partes se torna senhor e a outra, ao garantir sua vida biol3gica em detrimento da satisfação de seu desejo de ser reconhecido, reconhece o seu advers3rio como mestre, colocando-se diante dele como escravo.

Ao afirmar que a dial3tica hist3rica 3 a dial3tica do senhor e do escravo (HEGEL, *apud* KOJÈVE, 1947/2002, p.15), Hegel n3 s3 afirmou que a realidade humana implica necessariamente uma relação de dominação e sujeição, mas tamb3m que, engendrada como social, ela 3 uma articulação de m3tuos desejos que se desejam entre si.

O desejo humano deve buscar um outro desejo. Para que haja desejo humano, 3 preciso que haja primeiro uma pluralidade de desejos (animais). Em outros termos, para que a consci4ncia de si possa nascer do sentimento de si, para que a realidade humana possa constituir-se no interior da realidade animal, 3 preciso que essa realidade seja essencialmente m3ltipla. O homem, portanto, s3 pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana s3 pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, n3o basta apenas multiplicidade de desejos; 3 tamb3m preciso que os desejos de cada membro do rebanho busquem ou possam buscar – os desejos dos outros membros. Se a realidade humana 3 uma realidade social, a sociedade s3 3 humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos. (HEGEL *apud* KOJÈVE, 1947/2002, p. 13).

Lacan (1969-1970/1992) no Semin3rio 17, O Avesso da Psican3lise, teorizou quatro discursos como quatro maneiras poss3veis do sujeito se relacionar com o outro e, portanto, de suportar a sua condição de dividido, a falta e o mal-estar dos laços sociais. Em cada um dos discursos, estruturou a relação do sujeito a partir de sua pressuposição inconsciente, numa relação que vai para al3m da fala, ou das palavras, que est3 no 3mbito da ação, fazendo laço e

estabelecendo determinadas posições, tanto para aquele que é agente discursivo quanto para aquele a quem é direcionada a ação.

Os discursos propostos por Lacan no Seminário 17 foram: o discurso do senhor-escravo, o discurso da histérica, o discurso do universitário e o discurso do analista⁶. Lacan nomeou o primeiro de seus discursos, como o discurso do mestre⁷, e não foi por acaso, pois em consonância com a leitura de Kojève a respeito dessa relação⁸, desta luta de morte por puro prestígio, berço do que marca o humano, como um ato antropogênico por excelência, Lacan defendeu a parentalidade dos demais discursos com esse primeiro, ao afirmar que todo discurso trata-se de discurso de dominação: “a referência de um discurso é aquilo que ele confessa querer dominar, querer amestrar. Isto basta para catalogá-lo em parentesco com o discurso do mestre” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 65)⁹.

A dominação, como se nota, é por essa perspectiva inerente ao humano. Uma dominação que para a Psicanálise irrompe nas relações sociais num leque infinito de formas, passando por uma gama de relações que vão da selvageria mais brutal à mais extremada, sutil e ardilosa manipulação para se apossar do outro como objeto. Freud não foi ingênuo a respeito da natureza dos homens e ao escrever *Mal-estar na civilização* apontou que nem mesmo a lei da civilização, que busca proteger os homens contra a natureza e seus próprios semelhantes, ao regular os seus relacionamentos mútuos, é capaz de “deitar a mão sobre as

⁶ Cada um desses discursos é marcado pela presença de quatro termos – S1, S2, \$, e objeto a, que se combinam de formas diferentes, e dessa maneira organizam estruturas diferentes, na medida que são formas do sujeito se ligar ao outro e ao objeto do desejo, regulados pela insurgência de um gozo. Mais tarde, em uma conferência em Milão, em 1972, Lacan faz uma referência ao discurso do capitalista articulado como a modalidade de discurso do mestre moderno. Embora, por limitações de tempo, não possamos nos aprofundar na teoria dos discursos de Lacan, vale lembrar aqui que no discurso do capitalista ocorre uma inversão entre S1 e \$, sendo que a relação entre significantes é excluída e, portanto, o sujeito passa a ser definido por *a*.

⁷ No discurso do mestre, encontramos:

| | | |
|-----------|---|-----------|
| <u>S1</u> | - | <u>S2</u> |
| \$ | | a |

No lugar do S1, encontramos o significante mestre, Senhor, que aciona todo o circuito. O saber que S1 dispara, saber denominado S2, está localizado no lugar do outro, do Escravo, portanto, não do agente. No lugar da produção temos os objetos (*a*) dos quais o mestre irá gozar. Contudo, é o escravo que detém o saber para produzir os objetos, e esse saber constitui seus meios de gozo, aparecendo o senhor, como \$, sujeito dividido que ocupa o lugar da verdade, sem nada saber sobre o seu desejo, importando-lhe apenas que as “as coisas andem”.

⁸ Foi em Kojève que Lacan encontrou parte da sua inspiração para sua teorização sobre os discursos, embora devemos deixar claro que sua posição não é a mesma que a de Kojève ou do pensamento hegeliano, tendo em vista que o desejo destes é o desejo consciente, diferente do desejo freudiano ao qual Lacan se refere.

⁹ Destarte, a relação do sujeito com o outro é sempre marcada pela dinâmica da dominação numa co-sanguinidade com a relação senhor-escravo, abre-se uma ressalva para o discurso do analista, único que busca tratar o outro como um sujeito e não como objeto.

manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana” (FREUD, 1930a/1980, v. XXI, p. 134).

A nossa clareza em relação ao antagonismo irremediável entre os homens, guiados por suas pulsões, e às limitações da civilização, não é suficiente, contudo, para nos fazer calar diante da dominação. A repulsa e o horror também nos movem, revelando que a natureza humana é também capaz de se indignar e de desejar que uma vida outra possa nos abrigar, apesar de nossas contradições e ambivalências, numa sempre esperada melhor acomodação entre sujeito e sociedade.

Nesse sentido, vemos, desde a Antiguidade, um sem-fim de historiadores, filósofos, e pensadores em geral numa tarefa incansável de questionamento em busca de explicações sobre as razões, os mecanismos e as formas dessa divisão do mundo entre senhores e escravos, cujas raízes se inserem nos mais variados contextos históricos, sociais, políticos e econômicos.

La Boétie (1577/1999), ainda jovem, antes de completar seus vinte anos, tornou-se um dos maiores pensadores acerca da dominação ao escrever o clássico Discurso da servidão voluntária. Pensamento subversivo para a época, procurou desvendar a submissão dos homens, que se mostrava para ele a princípio como inexplicável. Nas suas palavras, a servidão se apresentava como um vício, um mal inominável, que não revelava uma lógica aparente:

Se dois, três, quatro cedem a um, é estranho, porém, possível; talvez se pudesse dizer, com razão: é falta de fibra. Mas se cem, se mil deixam-se oprimir por um só, dir-se-ia ainda que é covardia, que não ousam atacá-lo, ou melhor, que por desprezo ou por desdém não querem resistir a ele? Enfim, se não se vê cem, mil, mas cem países, mil cidades, um milhão de homens não atacarem, não esmagarem aquele que, sem prurido algum, trata-os todos como igual número de servos e de escravos – como qualificaríamos isso? Será covardia? Mas para todos os vícios há limites que não podem ser superados. Dois homens e até dez bem podem temer um, mas que mil, um milhão, mil cidades não se defendam contra um só homem! Oh! Não é só covardia, ela não chega a isso (..) Que vício monstruoso então é esse que a palavra covardia não pode representar, para o qual falta toda expressão, que a natureza desaprova e a língua se recusa nomear?... (LA BOÉTIE, 1577/1999 p. 75-76).

A tese que La Boétie trabalhou foi a de que a servidão, como uma privação de liberdade que provém de uma causa exterior àquele que sofre a sujeição, é exercida pelo charme e encantamento do Um. Segundo Abensour (2007, p.187) comentador de La Boétie, a liberdade humana à qual se referiu o jovem autor origina-se na pluralidade dos todos uns, que pelo charme e encantamento do Um, pode se reverter para o seu contrário – o desejo de servidão representado pelo todos Um. É através do todos Um, como um duplo operador, ao mesmo tempo de soltura e coagulação, que se elimina a unidade plural para dar lugar a uma unidade una:

(...) sob o domínio de um poder separado da sociedade, na qual o conhecimento dos homens entre si acabou, e os homens só conhecem um simulacro de comunicação através da mediação do corpo do chefe, como se cada um deles tivesse se tornado uma parcela desse corpo (ABENSOUR, 2007, p.188).

São fascinados e identificados por este Um que os homens se submetem e abrem mão de sua liberdade. Freud (1927a/1980, v. XXI, p. 24-25) também trabalhou com essa hipótese ao tratar da identificação das classes oprimidas com as classes dominadoras, como uma das explicações possíveis para a dominação se perpetuar por tanto tempo¹⁰. Em O Futuro de uma Ilusão, Freud afirmou:

Essa identificação das classes oprimidas com as classes que as dominam e exploram, é, contudo, apenas uma parte de um todo maior. Isso porque, por outro lado, as classes oprimidas podem estar emocionalmente ligadas a seus senhores; apesar de sua hostilidade para com eles, podem ver neles os seus ideais. A menos que tais relações de tipo fundamentalmente satisfatório subsistam, é impossível compreender como uma série de civilizações sobreviveu por tão longo tempo, malgrado a justificável hostilidade de grandes massas humanas. (FREUD, 1927a/1980, v. XXI, p. 24-25).

Nesse sentido, os autores citados – La Boétie, Kojève, Freud e Lacan – aproximam-se, pois superam uma visão ortodoxa que trata da dominação como um fenômeno mantido pelo poder inelutável de uma chibata, para abordar os dispositivos simbólicos que incluem os processos subjetivos que aderem à lógica da dominação e da submissão. Somente pelo resgate da compreensão simbólica das relações (abstratas) entre os homens, podemos romper com

¹⁰ Embora La Boétie e Freud tenham concepções divergentes a respeito do humano. La Boétie defende que sujeitar-se não é um fato natural, e que os homens são naturalmente livres, pois são todos iguais. Sua visão é mais romântica que a de Freud, que ao trabalhar o desamparo, vai tratar da alienação inerente à constituição do sujeito, ou seja, uma alienação necessária e pela qual todos passamos, sendo a separação caminho possível, mas não imperativo, da condição humana.

uma lógica fatalista que naturaliza e reduz o sujeito desejante à posição de objeto como humilhado, quando diante de uma relação de poder.

Se nos propomos a estudar a humilhação, é com o intuito de não naturalizá-la, pois, diante da dominação, o sujeito se depara inconscientemente com: o que fazer? Aquiescer ou resistir? E diante de uma ou outra opção, como fazê-lo? Essa é uma questão clínica importante, mas também política. A cristalização do humilhado, na posição de objeto desvalorizado, submetido ao gozo do Outro – como expropriado, explorado, vítima, carente, coitado, condenado ou impotente – abole o questionamento, o pensamento crítico, a criatividade, a política e a transformação social.

O objetivo deste trabalho não visa, portanto, legitimar através de explicações e pela via da compaixão a posição do humilhado, mas investigar os processos subjetivos, sociais e políticos envolvidos, que contribuem para que o ser humano ocupe esse lugar de sofrimento extremo, inviabilizando o seu deslocamento da posição de objeto para a posição de sujeito desejante.

Humilhação pela etimologia

Feitas essas considerações macro e iniciais, propomo-nos na sequência nos aproximar da etimologia do significante humilhação, para verificar como ele contribui para o que acima discutimos e como poderá nos auxiliar com as análises que seguirão nos próximos capítulos.

Segundo o Dicionário Aurélio a humilhação é um termo em português que apresenta três significações: (a) ato ou efeito de humilhar (-se); (b) rebaixamento moral; (c) vexame, afronta, ultraje (FERREIRA, 2004, p. 1059). Na primeira definição, é ação ou decorrência da ação de humilhar ou de colocar-se em posição de humilhado. A ação ou o efeito origina-se a partir de um outro ou do próprio sujeito. Na segunda definição, é substantivo sinônimo de um acontecimento moral. Na terceira, a humilhação recebe como sinônimos três substantivos revestidos de valor pejorativo.

Vemos que pela definição do dicionário podemos compreender a humilhação tanto como **ação** ou como efeito, podendo ser este também um **sentimento** decorrente de uma ação. O uso corrente da palavra humilhação na língua portuguesa não faz essa distinção. Quando alguém afirma simplesmente “foi uma humilhação”, não fica explícito se está se referindo a uma ação, a um afeto ou aos dois. Essa indistinção contribui com uma dificuldade para nossa análise, como procuraremos demonstrar a seguir.

No latim, as raízes etimológicas da humilhação nos remetem ao adjetivo latino *humilis*, que quer dizer, dentre outros significados, baixo (PORTO EDITORA, 2001, p. 325). Como estabelece Azevedo (2005), pela análise etimológica, a humilhação é um “processo relacional entre instâncias” (p. 50) que se encontram em desnivelamento, o que confirma a íntima ligação entre dominação e humilhação como defendido anteriormente. Estar na posição de humilhado, pela ação do outro ou de si próprio diante do outro, é estar, portanto, submetido à condição de baixo.

No plano social, estar “abaixo” não implica, contudo e necessariamente, uma atribuição de menor valor. Baseadas na propriedade comum do solo, comunidades primitivas distribuem entre seus membros diferentes funções, que assumem variadas posições na hierarquia social, sem considerá-las vexatórias, afrontosas ou ultrajantes. O chefe de uma tribo, por exemplo, ocupante do topo da pirâmide social, tem poder de decisão sobre a comunidade e seus participantes. Todavia, seu poder de autoridade tribal é legitimado pelos demais, que lhe destinam este lugar diferenciado e privilegiado na estrutura social. Os membros da tribo que se encontram “abaixo” não se ressentem da posição e reverenciam o chefe como líder da sua organização.

Os Nambiquaras nos sertões do Centro-Oeste brasileiro, descrito por Lévi-Strauss (1996) em *Tristes Trópicos*, são um bom exemplo. Entre eles, quando um chefe envelhece, adocece ou sente-se incapaz de permanecer nas suas pesadas funções, ele mesmo escolhe seu sucessor. No entanto, como ressalva Lévi-Strauss, o poder autocrático é mais aparente do que real, pois parece que a escolha do novo chefe é precedida de uma avaliação da opinião pública, tendo em vista que o herdeiro designado é também o predileto da tribo. Segundo o autor, entre os Nambiquaras, “o **consentimento** é a um só tempo a origem e o limite do poder” (1996, p. 297) e, portanto, parece plausível, *a priori*, sob esse ponto de vista, que a

elevação de um chefe na hierarquia social não seja considerada um rebaixamento moral dos demais¹¹.

No entanto, entendemos que há casos em que a distribuição dos papéis na hierarquia de uma comunidade não é gerida pela atribuição de poder, pelo reconhecimento, como diríamos pela leitura de Kojève, mas pela opressão. Caso em que o poder é caracterizado e sustentado pelo abatimento das forças (reais, simbólicas ou imaginárias) promovido pelos que dominam e pela submissão daqueles que se encontram dominados. Marx e Engels (1848/2005) ilustraram bem a recorrência das sociedades marcadas pelo poder dessa natureza, ao abrirem o Manifesto Comunista com a tensão da luta de classes como uma constância entre opressores e oprimidos – homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, e patrão e companheiro. Nesses casos, nos quais a dominação é manifesta, teríamos, concomitante e necessariamente, um rebaixamento moral? Diante da dominação, seria a humilhação inescapável ao ser humano como um afeto?

Como dito no início, alguns historiadores manifestam-se no sentido de tratar a dominação como equivalente à humilhação, privilegiando a ação e não o sentimento, que é submetido à singularidade da subjetividade. O historiador De Decca (2005) justifica esse posicionamento de deslocamento do campo dos sentimentos, que usa em sua análise sobre o tema, como uma forma de problematizar a questão pelos modos de organização social de um lado, e, de outro, pelas repercussões e implicações no plano da moral e da ética (p. 107)¹².

Veremos que, neste estudo compartilhamos a preocupação com a organização social e as questões éticas envolvidas, pontos esses que, aliás, serão trabalhados à exaustão. Contudo, seríamos ingênuos se não defendêssemos a presença dos afetos como parte inerente à complexidade do tema. O ponto crucial da humilhação, como vimos anteriormente, é a moral do sujeito, ou seja, fazer com que ele seja rebaixado não só nas relações de força e poder, mas no seu valor. A humilhação é um desnivelamento que está, segundo sua definição, atrelado a

¹¹ Se especulássemos os Nambiquaras por uma leitura kojéviana, possivelmente consideraríamos que o consentimento aqui é um reconhecimento não feito por escravos a um senhor, mas entre consciências-de-si. Pois o chefe dos Nambiquaras não é o mestre que nada sabe e a quem apenas interessa que as coisas andem através do trabalho do escravo. O chefe aqui é aquele que, escolhido por suas habilidades dentre seus pares, é eleito como aquele responsável por uma série de pesadas tarefas diante da sua tribo

¹² Para este historiador, a humilhação é uma ação de ofensa, que ele define da seguinte forma: “A humilhação significa forçar o rebaixamento de uma pessoa ou grupo, um processo de sujeição que abala e destrói o orgulho, honra ou dignidade (...). Em seu cerne está a ideia de rebaixamento, de colocar a pessoa ou o grupo no nível do chão” (DE DECCA, 2005, p. 108)

um conceito moral, i.e., de valor, que é uma qualidade pela qual determinada pessoa ou coisa é estimável em menor ou maior grau, mérito ou merecimento intrínseco. Desta forma, entendemos que a dominação não é, necessariamente, equivalente a humilhação. Sua estratégia pode visar também o abatimento da moral do sujeito, entretanto, nem sempre obtém êxito, dependendo dos dispositivos mentais de cada sujeito, como nos diria Freud.

A partir dessa perspectiva, optamos por trabalhar a indissociabilidade da humilhação como ação e sentimento, colocando-nos coerentes com nossa posição anteriormente assumida, que evita a sociologização e psicologização das análises, tomando a sociedade (o social) e o sujeito como inseparáveis.

CAPÍTULO 1

A DOMINAÇÃO NO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

1.1 Para toda falta, uma mercadoria

Como vimos na introdução desta pesquisa, há uma íntima relação entre dominação e humilhação. Para trabalhar com certa tranqüilidade, recorreremos, neste primeiro capítulo, de forma ampla, às características da dominação no capitalismo contemporâneo como o cenário no qual eclode a humilhação social moderna, objeto do nosso estudo.

O capitalismo é definido como um tipo de economia baseada na propriedade privada dos meios de produção, na mão-de-obra assalariada e no funcionamento do sistema de preços visando o lucro. No entanto, aqui não nos interessa o capitalismo enquanto sistema meramente econômico – que trata dos fenômenos relativos à produção, distribuição e consumos de bens – pois essa seria, a nosso caso, uma visão reducionista do sistema. Se assim o tratássemos, incidiríamos ao final num questionamento irrelevante do desejo dos homens pelos bens de consumo, do qual acreditamos não prescindir, pois neles também buscamos banal consolo para aplacar inquietações humanas, às quais estamos submetidos pela existência marcada pela falta.

Nesse sentido, entendemos que a crítica ao capitalismo deve ser feita não a uma economia blindada, pretensamente desconectada dos seus impactos sociais e políticos, o que fatalmente penderia para uma condenação moral do desenvolvimento material e à prescrição de uma experiência mundana ou espiritual, pouco importa, de desapego. A crítica que nos propomos na análise da humilhação social contemporânea se dá mediante a inserção do capitalismo, não enquanto economia, mas sim enquanto um tipo de sociedade, inserida na história, cujos mecanismos econômicos hoje produzem efeitos devastadores à subjetividade e ao laço social. O que aqui nos interessa é como esse sistema contribui para o imaginário social, os modos de identificações, os relacionamentos, os sentimentos e principalmente as formas de sofrimento do homem. É através deste estudo que vemos que, para sustentar o imperativo de consumo criado pelo capitalismo, pagamos um alto preço. Um alto preço impingido ao nosso corpo, à nossa subjetividade e à nossa liberdade.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber (1904-1905/2001) nos mostrou que o ascetismo intramundano dos puritanos estabeleceu-se como arcabouço ideológico respaldado pela ideia de vocação, cuja concepção de trabalho como um fim em si mesmo foi tida como expressão da vontade divina, constituindo-se como um verdadeiro ethos favorável ao desenvolvimento da vida econômica racional da burguesia.

Em sua obra, demonstrou como as forças religiosas tomaram parte na formação qualitativa e na expansão quantitativa do espírito do capitalismo pelo mundo, extravasando, entretanto, o domínio dos detentores de sua fé e contribuindo para os modos de subjetivação do homem moderno. Em suas palavras:

O puritano quis trabalhar no âmbito da vocação; e fomos todos forçados a segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora das celas monásticas, se fez introduzir na vida cotidiana e começou a dominar a moralidade laica, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econômica. Essa ordem está hoje ligada às condições técnica e econômica da produção pelas máquinas, que determina com força irresistível a vida de todos os indivíduos nascidos sob este regime, e não apenas os envolvidos diretamente na aquisição econômica. (...) (WEBER, 1904-1905/2001, p. 139-140)

Weber, ao analisar o protestantismo da Reforma como o arcabouço ideológico que subsidiou a instauração de uma nova ordem social como a do capitalismo, tratou a fé não como exclusividade de uma doutrina seguida estritamente no intramuros daqueles que se declaravam fiéis a sua religião. Sua análise foi muito mais além, exatamente, por abordá-la não como teologia, mas como um dos modos de subjetivação introduzidos na vida cotidiana.

A *ratio* do ascetismo intramundano praticado pelos puritanos se esvaziou, segundo Weber, de sua motivação religiosa, e, como vimos, foi substituída pela disciplina da racionalização técnico-produtiva, administrativa e científica que impulsionou o capitalismo e a organização política do Estado moderno ocidental, da qual falaremos no capítulo 3.

Certamente, não poderíamos aqui tratar de muitos dos elementos que, ao longo dos distintos momentos históricos do capitalismo, exerceram forte contribuição para os modos de subjetivação da contemporaneidade. O impacto de cada um deles, tanto na sua particularidade quanto no entrelaçamento com os demais, nos abriria uma porta para um universo de horizontes múltiplos que, embora fascinantes, nos impediria de chegar à conclusão de nossa

tarefa. O desenvolvimento das navegações, o fortalecimento das rotas marítimas, as associações comerciais, a proliferação das feiras, a consolidação das relações de trabalho, a criação de uma classe assalariada, o êxodo das massas camponesas para os centros urbanos, a transformação da estratificação social, os primeiros fenômenos de urbanização, a ampliação dos meios de transporte, a formação do proletariado operário, os movimentos de aproximação e distanciamento do Estado, a acumulação de capital, a concentração de grandes produções, o consumo de mercadorias, o papel da mídia, a expansão de serviços e a concentração financeira, para citar apenas alguns, influenciaram, cada um a seu modo, o que estamos aqui chamando de uma subjetividade contemporânea, complexa, que dita com frequência a percepção que o sujeito tem hoje de si e do mundo que habita.

Desse novo e intrincado que é a subjetividade, alojada em muitas influências, gostaríamos de destacar, contudo, ao menos uma ideia que, sem dúvida nenhuma, imprimiu uma marca importante ao nosso tema: o individualismo. Um conceito político, moral e social que historicamente ligou-se ao capitalismo desde a Era da Revolução, como defendeu Hobsbawm (1995, p. 25), e que, cercado de polêmicas, se interpôs exatamente na tensão entre sujeito e sociedade que estamos aqui nos propondo a trabalhar.

Para a psicanálise, o *in-divíduo* é claramente um conceito estranho, pois, por sua perspectiva, não há de se falar na unidade de um ser. O sujeito da psicanálise é um não-ser, dividido pelo corte operado pela linguagem. Entretanto, o conceito de individualismo como uma construção de nossa sociedade subsistiu, exprimindo no seu sentido mais amplo a ideia que considera o indivíduo como um valor que se destaca da sociedade e do Estado.

Ligado à democracia moderna, a palavra individualismo, segundo Lukes, teve origem no início do século XIX, na França pós-revolucionária (LUKES, 1996, p. 381), que testemunhou a defesa burguesa da liberdade individual, do direito à propriedade privada e da limitação do poder do Estado. Nesse caminho, como nos diz Bobbio, contínuo, ainda que várias vezes interrompido, o individualismo que partiu dos direitos universais do homem, atravessando os direitos do cidadão de cada Estado, até chegar ao reconhecimento dos direitos do cidadão do mundo (BOBBIO, 1992a, p. 5-6), ganhou destaque como uma conquista. Segundo ele, essa concepção deveria ser entendida como aquela que, contrapondo-se à ideia de “poder do povo”, incorpora a defesa do “poder dos indivíduos, tomados um a um, de todos

os indivíduos que compõe uma sociedade regida por algumas regras essenciais, entre as quais uma, fundamental, a que atribui a cada um, do mesmo modo que a todos os outros, o direito de participar livremente da tomada das decisões coletivas, ou seja, das decisões que obrigam toda a coletividade” (BOBBIO, 1992g, p.119).

Essa é, contudo, uma leitura dentre as muitas outras que se propuseram a fornecer explicações e interpretações ao individualismo, que, na maior parte das vezes, é retratado não pelo desejo singular de cada um de participar na construção de ideais comuns, mas pela exaltação de particularismos e diferenças, segundo Perrot, numa contraposição à massificação crescente das ideologias, dos discursos e das práticas, expressa, em todos os âmbitos da economia, da política e da moral, na primeira metade do século XX (PERROT, 2009, p. 7).

O fenômeno e seus desdobramentos, estudados por autores como Sennett (1988) e Elias (1994), apresentam-se como fundamentais, pois colocam em questão as relações entre público e privado, coletivo e indivíduo, sociedade e sujeito, e, longe de se manifestarem como defesa de um direito, aproximam-se mais da concepção de um eu soberano, um eu destituído de nós, como bem qualifica Elias (1994, p.9), que ao longo da história se distanciou radicalmente da renúncia protestante e passou a perseguir, sem trégua, um gozo absoluto, irrestrito, imperativamente particular e imediato, vendido pela ideologia do capitalismo.

Iludido pela ideia de ser detentor dos mecanismos para sua autossatisfação, o sujeito moderno comprou a proposta capitalista, e foi estrategicamente capturado pelo sistema, que numa tentativa relativamente bem-sucedida de gerenciar e ordenar o seu desejo, afirmou: “Você, diga o que lhe falta que lhe fornecerei um produto”.

A partir dessa proposição indecorosa, quase tudo foi submetido ao escrutínio de pesquisas de marketing que mapeiam, criam e ditam o desejo dos consumidores. Fundou-se o “consumo customizado”, através do qual o comprador, em seu computador, monta seu próprio produto – carro, casa, namorado, esposa, corte de cabelo, seios, nádegas, sexo, morte – quase tudo ao alcance da imaginação. As opções de nosso desejo foram pré-estabelecidas em forma de mercadoria e confinadas no mundo da tecnologia a uma múltipla, porém restrita escolha. Sinistra e assombrosa administração do desejo.

Para que isso fosse possível, o capitalismo dirigiu-se ao cidadão genérico, como se fosse um consumidor único e especial. Tomou-o como indivíduo, como aquele que, senhor de si, sabe o que quer e é capaz de nomear, sempre na forma de mercadoria, o que preenche a sua falta. Esse apelo, cativante à satisfação, à autonomia e autodeterminação do homem, mostrou-se altamente sedutor por elidir a verdadeira condição do homem enquanto sujeito dividido, ilustrado pela Psicanálise. A partir do Eu, o homem parece saber do seu desejo e do que é capaz de o satisfazer, contudo, ignora que querer não é desejar, e que as leis que regem a sua constituição e o seu movimento superam as aptidões da sua consciência.

Lacan nos dirá que a insciência que o homem tem de seu desejo é menos insciência daquilo que ele demanda – que, afinal, pode ser cingido – do que insciência a partir da qual ele deseja (LACAN, 1960/1998, p. 829). O desejo do sujeito é o desejo do Outro, desejo inconsciente, ideia esta que desenvolveremos ao longo do nosso trabalho. Para tanto, abordaremos primeiramente os processos psíquicos que envolvem a constituição do eu descritos pela teoria psicanalítica, para, em seguida, articulá-los aos modos de subjetivação da sociedade capitalista.

1.2 A constituição do sujeito

Freud, o pai da psicanálise, num passo “copernicano”, como nos diz Lacan (1960/1998, p. 810), rompeu com a ideia de indivíduo cujo centro pressupunha estar na consciência. A questão do homem que até então estava situada numa relação com o saber absoluto hegeliano como conhecimento, conquistado paulatinamente pela consciência de si, foi subvertida. O saber a partir de então passou a ser entendido relacionado à verdade. Verdade inconsciente que, recalcada, sempre retorna (LACAN, 1969-1970/1992, p. 28), portadora de um enigma dado pelo significante, que pela sua supremacia sobre o significado, revela a sua disjunção entre enunciado e enunciação, *moi* e *je*, indivíduo e sujeito (LACAN, 1960/1998). Neste sentido, Freud inverteu o cogito cartesiano “lá onde penso eu sou” para um “lá onde penso eu não estou, eu não sou”.

O sujeito, sob esta perspectiva, é descentrado, ou seja, sem centro, numa falta a ser, ancorado à sombra de um Eu. O processo de constituição descrito pela Psicanálise ilustra bem esta ideia.

O momento inaugural da constituição do Eu, segundo Lacan, se dá quando o *infans*, aquele que ainda não fala, passa pelo estádio do espelho para constituir uma totalidade corporal graças à percepção de uma imagem no espelho através do assentimento de um outro, que a reconhece como verdadeira. O corpo despedaçado vivido pelas pulsões parciais cede lugar a uma unidade corporal ortopédica, suportada por uma ilusão de contorno nítido e definido, que promove a sua separação do corpo da mãe, para a constituição do corpo próprio:

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o **estádio do espelho** é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (LACAN, 1949/1998, p.100)

A aquisição da imagem do corpo unificado como o primeiro passo para estrutura do Eu ancora-se assim numa identificação primordial, revelando ser necessária a alienação do sujeito, sendo inevitável a produção de um “desconhecimento crônico” que não cessará de alimentar em relação a si mesmo, como nos dirá Dor (1989, p. 80).

Nesse processo, que Lacan, através do retorno a Freud, chamou de estádio do espelho, o sujeito, desprovido ainda de uma unidade comparável ao Eu, tem de ser desenvolvido, operar uma nova ação psíquica – a fim de dar causa ao narcisismo. (FREUD, 1914/1980, p. 93). É nesta passagem, na qual se desloca do autoerotismo para o narcisismo primário, que será construída uma imagem idealizada (Eu-ideal), que o sujeito guardará para todo sempre, visando reconquistar o chamado estado de onipotência do narcisismo infantil.

Contudo, devido à precária separação imaginária com o Outro materno, para que se complete a constituição do sujeito, é preciso que, num segundo momento, o *infans* se depare com o rompimento da fusão mãe-criança através da intrusão da dimensão paterna, encarregada da castração. O pai, como aquele que sabe do desejo da mãe, é responsável assim pela introdução da falta simbólica, cujo objeto (Falo) é sempre imaginário. Como depositário

do falo, o pai introduz o jogo das identificações fazendo com que a criança, desalojada de um lugar de plenitude, possa num primeiro momento almejar ser o falo e, num segundo instante, buscar ter o falo. Nessa etapa, o que se vê é a constituição do Ideal de Eu enquanto um processo de convergência do narcisismo (Eu Ideal) e das identificações, constituindo um modelo ao qual o sujeito procurará se conformar.

Nas palavras de Lacan:

O eu, a partir daí, é função de domínio, jogo de imponência, rivalidade constituída. Na captura que sofre de sua natureza imaginária, ele mascara sua duplicidade, qual seja, que a consciência com que ele garante a si mesmo uma existência incontestável (ingenuidade que se espria pela meditação de um Fénelon) não lhe é de modo algum imanente, mas transcendente, uma vez que se apoia no traço unário do ideal do eu (o que o cogito cartesiano não desconhece). Donde o próprio ego transcendental se vê relativizado, implicado como está no desconhecimento em que se inauguram as identificações do eu. (LACAN, 1960/1998, p. 823)

Um modelo sem eixo e limitadamente generoso para o sujeito, pois não concede uma definição derradeira do seu ser, condenando-o a vagar num Eu em eterno vacilo entre a tentação e o desejo de recuperar o irrecuperável, ou seja, a posição onipotente de Eu ideal e as exigências e promessas compensatórias ofertadas pelo Ideal de Eu. Uma batalha que, invariavelmente, coloca questões para o sujeito interpelado a partir da precária unidade do seu Eu.

É a partir daí, determinado por um ignorado desconhecimento de si mesmo, que o sujeito sofre, transferindo a permanência de seu desejo para um eu que, no entanto, é evidentemente intermitente (LACAN, 1960/1998, p.830). Um dilema estrutural do ser humano que assume formas e contornos distintos em cada contexto histórico, dado que a unidade do Eu se equilibra fragilmente sob uma identidade orientada por laços sociais, ideais e valores suscetíveis à instabilidade dos ventos.

Como bem ressalva Pacheco Filho:

Os nossos semelhantes dirigem-se a nós, desde o início de nossas vidas por meio de palavras. E é desta maneira que a linguagem e as representações culturais por ela instauradas vêm a constituir não apenas a via pela qual interagimos com os outros membros da comunidade humana, mas, também (e quem sabe se não é isto o mais importante), elas vêm a constituir o próprio modo pelo qual apreendemos a realidade. Não existe apreensão ingênua, neutra e imparcial de qualquer aspecto do nosso mundo (aí incluída a maneira pela qual conceptualizamos o nosso próprio

corpo e o nosso Eu), que escape a essa influência inexorável da cultura e da sociedade na qual viemos a constituir nossa subjetividade. (PACHECO FILHO, 2005, p. 158).

Como veremos a seguir, no arcabouço ideológico do capitalismo, onde toda e qualquer falta é veemente repudiada, o sujeito tenta construir seu Eu como uma figura supostamente forte, sólida, transcendente e senhora de si. Para este homem, *self made man* que quer acreditar que tudo pode amparado por mercadorias, o que vige no império do consumo é a promessa de um gozo absoluto pelo recurso infindável de produtos, como se fosse possível elidir todo e qualquer vestígio do desamparo humano e da sua castração.

1.3 Objeto causa do desejo e as mercadorias

Freud, ao tratar dessa relação vacilante conflitiva do ser humano, em última instância tratou do desamparo – *Hilflosigkeit*, ao qual jamais dedicou um estudo exclusivo, embora o tenha desenvolvido enquanto tema ao longo de toda sua obra. O pai da psicanálise relacionou, primeiramente, o termo ao estado de incapacidade objetiva do recém-nascido em satisfazer autonomamente suas necessidades vitais, bem como de sua impotência em face da dominação do adulto. Contudo, no percorrer de seus escritos, esse desamparo se destacou, não por seu status em relação aos cuidados com as necessidades biológicas do ser humano, mas como protótipo [*Vorbild*] de desamparo fundamental (PEREIRA, 1999, p.131). Freud, em *O Futuro de Uma Ilusão* (1927a/1980), defendeu que o desamparo acompanha o sujeito, por toda sua vida, não pela insuficiência psicomotora, mas numa perspectiva estrutural marcada pelo processo simbólico, sobre o qual tudo mais se desenrola.

Diante do desamparo freudiano, ou da falta estrutural em termos lacanianos, o sujeito socorre-se, em termos pulsionais, sempre pela busca do objeto. Objeto esse que é indiferente, como nos alertou Freud em *As Pulsões e suas vicissitudes* (1915/1980), pois ele propriamente falando não tem nenhuma importância. Lacan precisou esse objeto como objeto *a*, como “apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (LACAN, 1964, *apud* JORGE, 2005, p.139). Nesse sentido, o objeto enquanto tal não existe. De fato,

trata-se, não de objeto do desejo, mas sim de objeto causa do desejo, como um verdadeiro motor da estrutura do sujeito.

Embora o objeto *a* esteja inserido no âmbito dos três registros – Imaginário, Simbólico e Real –, é neste último que ele comparece de forma prevalente, como representificação do real sem nome e sem imagem. *Das Ding*, é “essa coisa, o que do real primordial padece do significante” (LACAN *apud* JORGE, 2005, p.140). Esse objeto impronunciável é, por sua natureza, perdido como tal e jamais será reencontrado. Nas palavras de Jorge:

Das Ding é o objeto perdido desde sempre, ou seja, trata-se de uma perda relativa à história da espécie e não à história dos indivíduos da espécie. A tendência ao reencontro é produzida estruturalmente pela perda originária, pela falta ôntica, que é constitutiva do sujeito humano enquanto tal. (JORGE, 2005, p. 143)

Nesse sentido, não há mercadoria no mundo capaz de elidir o inerente mal-estar da falta provocada ao ser humano. Nada no campo das percepções é capaz de corresponder à *Das Ding*. Mas se *Das Ding* está no campo do impossível, poderíamos pensar que as mercadorias, no campo de um gozo possível, nos serviriam como objetos fálicos. Alçadas à categoria de falo, poderiam erguer-se como objetos cuja natureza estaria em ser elementos significantes (LACAN, 1957-1958/1999, p. 300), sendo possível ser qualquer coisa desde que a ela fosse atribuída a função de manejar, mesmo que contingencialmente, a falta. Nas palavras de Lacan:

Posto que os homens lidam com o mundo do significante, são os significantes que constituem o desfiladeiro por onde é preciso que passe seu desejo. Por essa razão, esse vaivém sempre implica o fator comum na incidência do significante no desejo, naquilo que o expressa, naquilo que faz dele, necessariamente um desejo significado – esse fator comum é, precisamente, o falo. (LACAN, 1957-1958/1999, p.309)

Estruturalmente falando, toda e qualquer mercadoria ofertada pelo capitalismo poderia, portanto, ocupar a função simbólica do falo. Aliás, é exatamente aí que o sistema se ampara, pois, devido à sua natureza simbólica, pressupõe-se um deslocamento metonímico incessante do qual o capitalismo se aproveita. O celular, aquele aparelho criado como telefone móbil, é descartado quando o falo passa a ser encarnado no aparelho que fala e tira foto, mas que num segundo instante é novamente dejetado quando o que importa é aquele que fala, tira

foto e toca música, que logo é substituído por um outro que fala, tira foto, toca musica e acessa e-mail, e assim por diante.

Embora seja claro esse traquejo do capitalismo pelo registro do simbólico, ele é de certa forma falacioso, pois é na sua vertente mais imaginária que o sistema finca pé. Pois, como já defendido aqui, no mundo capitalista, as alternativas para o desejo humano estão elencadas numa lista exaustiva desde que cumpram um único requisito: serem comercializáveis. É nesse sentido que fica resumido à categoria de objeto fálico tudo aquilo que possa ser vendido, sendo claro, por razões estritamente comerciais, o esforço do sistema em ampliar cada vez mais esse universo. O que resta fora desse campo, entretanto, é dejetado, peremptoriamente excluído e destituído de valor, impossibilitando um verdadeiro deslizamento simbólico (metonímico), característico do desejo. Nossa liberdade na contemporaneidade está encarcerada pela lógica do consumo.

1.4 Notas sobre a liberdade no capitalismo contemporâneo

A prevalência do registro imaginário, com a qual o capitalismo trabalha, põe em jogo a liberdade. Ao nomear as mercadorias que supõem satisfazer nosso desejo, o sistema pretende estabilizar de modo definitivo, embora de maneira fugaz, a escolha objetual, que de outra forma permaneceria impossível (regime real) ou imprecisa e instável (regime simbólico). O objeto enquanto imaginário é assim alçado à categoria do necessário, sendo aquele que não cessa de se escrever.

Restritos em nosso desejo, imaginamo-nos, portanto, plenamente satisfeitos ao preencher nossas “necessidades” pela posse de objetos-mercadorias. Esse é o índice vigente de nossa felicidade. Não nos damos conta, entretanto, da precariedade de nossas escolhas, pois como bem nos aponta Kehl (2005), em seu artigo *Muito Além do Espetáculo*, tornamo-nos, nós mesmos, objetos administrados, de modo que nossa demanda de satisfação se volte sempre para o mercado, numa retroalimentação na qual a sociedade de controle se apropria do nosso gozo (KEHL, 2005, p. 240-241). Inconscientemente, e não sem consequências, afastamo-nos da nossa condição de sujeito de desejo.

Seduzidos e alienados pelo capital, tornamo-nos escravos devotos do gozo do Outro. Realidade escandalosamente próxima à da servidão voluntária, descrita por La Boétie (1577/1999), na qual a escravidão não se origina de uma pressão externa, mas sim de um consentimento interior do oprimido, que se torna cúmplice de seu tirano.

Mecanismo misterioso esse que promove o deslocamento do **todos uns**, característico da pluralidade em que se origina a liberdade humana, como nos lembra Abensour (2007), para um **todos Um**. Mistério esse que foi trabalhado também por Freud em *Psicologia das Massas*, em 1921.

Segundo Freud (1921a/1980), o ser humano tem uma inclinação a abdicar da sua singularidade, numa necessidade de estar em harmonia com seus semelhantes, de preferência a estar em oposição a eles, de maneira que, afinal de contas, talvez o faça “**ihnen zu Liebe**”¹³ (FREUD, 1921a/1980, v. XVIII, p.117-118). As massas, como explica Freud, formam-se por laços amorosos, e seus membros elegem um líder que ocupa o lugar de ideal do grupo. Identificados uns com os outros e todos ao Um, ocupado pelo líder, ocorre um processo similar ao do amor, no qual impulsos diretamente sexuais e impulsos sexuais inibidos em seus objetivos fazem com que o objeto arraste uma parte da libido do Eu narcisista dos sujeitos para si próprio.

A identificação tão característica dos processos grupais, como descreveu Freud, distingue-se, contudo, da servidão, uma forma extrema de amor trabalhada no mesmo texto. Nesta, o objeto, ao invés de ser perdido, mantém-se subjugando o Eu, que lhe atribui e transfere toda sorte de libido. Esse laço se estabelece por um fascínio que o objeto desperta no Eu.

É fácil agora definir a diferença entre a identificação e esse desenvolvimento tão extremo do estado de estar amando, que podem ser descritos como fascinação ou servidão. No primeiro caso, o ego [eu] enriqueceu-se com as propriedades do objeto, “introjetou” o objeto em si próprio, como Ferenczi (1909) o expressa. No segundo caso, empobreceu-se, entregou-se ao objeto, substituiu o seu constituinte mais importante pelo objeto (...) No caso da identificação, o objeto foi perdido ou abandonado; assim ele é novamente erigido dentro do ego [eu] e este efetua uma alteração parcial em si próprio, segundo o modelo do objeto perdido. No outro caso, o objeto é mantido e dá-se uma hipercatexia dele pelo ego [eu] e às expensas do ego. (FREUD, 1921a/1980, v. XVIII, p.144)

¹³ “Em consideração a eles” ou pelo “amor deles”.

Pelas considerações de Freud nesse texto, é interessante notar que a força do Um exercida *a priori* por um líder, tanto na identificação quanto na servidão, pode se dar também por uma ideia, uma abstração, uma tendência comum ou um desejo (FREUD, 1921 a 1980, v. XVIII, p.127). Daí a defesa de que nem toda dominação é exercida por um homem de chibata em punho. Assombrosos e fascinantes mecanismos do amor podem, igualmente, contribuir para que um sujeito se entregue voluntariamente a outras formas de servidão, com penosas consequências para seu narcisismo.

No mundo contemporâneo, essa servidão é claramente exercida pelo fascínio que desperta a lógica capitalista. Nossa sociedade se consolida como massa, cujos membros estão identificados uns com os outros e todos perante este Um do Capital, este tirânico Um Capital que alega promover a liberdade.

A liberdade, que ao longo da história foi pensada pela teologia, pela metafísica, pela moral e pela política, como nos aponta Novaes (2002), chega aos dias de hoje como:

Liberdade-ídolo, mistificação liberal inscrita nas bandeiras, nas constituições, na publicidade (“liberdade é uma calça jeans desbotada”) e até mesmo no nome do partido nazista da Áustria, hoje no poder – o Partido da Liberdade. Liberdade pode ser, portanto, um signo enganador, “complemento solene” da violência que leva a defender não homens livres mas **ideias abstratas**. A palavra liberdade traz, pois, na sua própria história, o seu contrário, isto é, a servidão, tanto quanto se trata da política e das relações sociais como quando se fala do indivíduo. Pensada assim, a liberdade comporta sempre um risco de ilusão e fracasso. (NOVAES, 2002, p. 7)

A liberdade reivindicada pela revolução burguesa encontra no capitalismo exatamente esse fracasso, complemento solene de violência, promotor de servidão. Foi elegendo o Um Capital como nosso senhor que sacrificamos nossa liberdade. Pela força de seu poder pagamos por uma travestida liberdade, o caro preço do nosso desejo.

1.5 Notas sobre a igualdade no capitalismo contemporâneo

Guy Debord, nos anos 60, escreveu a clássica obra *A Sociedade do espetáculo* (1967/1997), na qual descreve uma sociedade que em plena era da expansão da televisão promove a imagem à forma-mercadoria. A lógica do consumo capitalista que inicialmente propunha a substituição do ser pelo ter através do consumo de coisa/mercadoria, na sociedade

do espetáculo, passa a ser a do consumo imagem/mercadoria, dando ênfase não ao ser, ou ao ter, mas ao parecer. Com Debord:

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do ser para o ter. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do ter para o parecer (...) (DEBORD, 1967/1997, p. 18)

O valor da imagem tem forte impacto sobre a subjetividade do homem moderno. Imagens de perfeição, sucesso, euforia intermitente e poder de autorrealização estampadas nas capas de revistas, telas de televisão e outdoors costumam convocar o sujeito para uma identificação absoluta na qual o Outro é totalmente recoberto por um imaginário sem furos. Trabalhando esse ideal de perfeição ao qual o homem contemporâneo busca se colar é que Lasch (1979/1983) cunhou a expressão cultura do narcisismo, com a qual batizou a sociedade moderna. Pesadas as críticas e, salvo suas imprecisões metapsicológicas¹⁴, a descrição do autor sobre a contemporaneidade tem seu valor.

Lasch (*apud* ANSART-DOURLEN, 2005, P. 86), ao descrever o indivíduo do capitalismo, afirmou, numa de suas melhores sacadas, que o homem moderno deseja ser invejado. Invejado, precisemos, não por ser algo assegurado pelo sangue ou pela família, como acontecera com o senhor feudal ou o aristocrata por sua linhagem, mas sim por parecer algo, que é dado pelo consumo.

Ora, é preciso lembrar que a inveja, seja ela qual for, pressupõe necessariamente uma desigualdade. Como orienta Mezan (1987), é certo que o invejoso atribui ao invejado um estado ou uma condição da qual se imagina privado, pela posse de “algo” que lhe proporcionaria uma completude. Este algo, espécie de talismã, como bem define Mezan (1987, p.124), pode ser qualquer coisa que sirva como suporte, uma coisa empírica que encarna um objeto imaginário ou fantasmático que é o impronunciável de *Das Ding*, supostamente capaz de reparar uma completude mítica.

¹⁴ Sobre a crítica feita a Lasch, consultar artigo de Pacheco Filho (2005) e Octavio Souza (1991). Questiona-se o livre uso de conceitos metapsicológicos feito por Lasch ao tratar de uma “patologia” social, na qual poderíamos verificar, segundo seus termos, uma “carência narcísica”. Ora, tendo em vista que partimos de um ponto de vista estrutural, não poderíamos aceitar uma diferença metapsicológica entre a sociedade moderna e outras. O que a análise social nos autoriza, de outro modo, é buscar compreender como a estrutura, trabalhada pela teoria psicanalítica, se recheia de um social sempre mutável e dinâmico. A leitura radical de Lasch, além de imprecisa conceitualmente, é perigosa por legitimar um discurso nostálgico e conservador de volta ao passado.

Na contemporaneidade, encontramos inúmeros exemplos desse esforço do indivíduo em causar inveja, enquanto manifestação de um poder. Basta recorrer às notícias sobre o consumo exótico de endinheirados que procuram reforçar seu status e dominar o outro através da captura de um testemunho fascinado de seus extraordinários caprichos.

Empresas que trabalham com o chamado mercado de luxo têm como princípio do seu negócio que pagando os ricos podem tudo (MISMETTI, 2008, p. 3). Esse fenômeno, que segundo artigo do jornal inglês *The Observer* (HILL, 2006, p. 8) foi batizado na Inglaterra de *Marie-Antoinette syndrome*, em alusão ao universo da monarquia francesa antes da Revolução Burguesa, revela o esforço estratosférico dos super-ricos em ostentar sua riqueza e buscar aquilo que o dinheiro sozinho não pode comprar. A exclusividade que o homem moderno almeja estabelecer pode ser de qualquer ordem, pois ele não sabe precisar o que procura. Vale tudo, desde que possa fazer o outro acreditar que ele está de posse da *Das Ding*, objeto único, perdido e impronunciável.

Daí a preocupação do mercado em não ser copiado, como revela um dos fundadores de uma das maiores empresas de *concierge* do mundo. Para atender aos excêntricos pedidos de seus clientes, tudo serve, desde uma festa de aniversário em jato particular em direção a Marraquesh, à construção de uma batcaverna orçada em 20 milhões de reais ou um serviço de treinamento por ex-policiais em técnicas antissequestro com direito a rapto subsequente, e negociações de resgate. Experiências que devem ser imperativamente únicas, pois só assim se sustentam. Se compartilhadas fossem, certamente esvaziariam imediatamente seu poder de fascínio ao revelar ao outro o segredo da sua inconsistência.

Na cultura do narcisismo, não é pelo ser, nem pelo ter, mas pelo parecer, como nos indica Debord (1967/1997), que o indivíduo aspira projetar uma imagem de completude e dominar o olhar do semelhante, quando na realidade, acaba se tornando escravo desse mesmo olhar. Pela lógica do consumo, amparado pelas coisas/mercadorias, imagens/mercadorias, o sujeito encarna Narciso, como aquele que procura a imagem de seu Eu espetacular pelo olhar do outro, que como nos aponta Ansart-Dourlen (2005), visa “compensar suas dúvidas sobre si mesmo e o vazio de sua vida psíquica” (p. 99).

Na constituição da imagem do corpo e da imagem de si mesmo com as quais o sujeito se identifica no estádio do espelho, o olhar possui papel fundamental, preservando a marca da idealização, que, como nos lembra Mezan (1987, p. 135-136), é uma das dimensões do narcisismo. É amparado pelo olhar do seu semelhante que o sujeito em formação dá o primeiro passo para a constituição do seu Eu, sendo que mais adiante se deparará inevitavelmente com os avatares da castração.

No entanto, numa sociedade como a nossa, onde toda e qualquer falta é insistentemente rejeitada, o homem lida com o recalco da castração pelo poder que tem em sustentar um olhar permanentemente fascinado¹⁵, seja do outro ou de si mesmo. É pela posse das mercadorias que ele se vê colado a uma imagem, desejada e invejada por ele mesmo e seus semelhantes.

No final de 2006, uma atriz, respondendo a uma revista de celebridades, contou como sua vida mudou depois de participar de um *reality show* e entrar para o mercado televisivo. Comemorando seu novo *status*, declarou sobre seu recente poder aquisitivo: “Agora, a casa que eu dei para minha mãe tem até piscina e alarme” (MASSAFERA, 2006, p. 25).

Ora, o alarme nada mais é do que o ícone da contemporaneidade, suporte ideal para a inveja, tendo em vista que o movimento da inveja estabelece, não o desejo de usar um mesmo bem, mas sim de arrebatá-lo do outro o que assegura o privilégio de sua suposta completude. Segundo Lacan:

Para compreender o que é a **invidia** em sua função de olhar, não é preciso confundi-la com o ciúme (...) Todo mundo sabe que a inveja é provocada pela posse de bens que não seriam, para aquele que inveja, de nenhum uso, e dos quais ele nem mesmo suspeita a verdadeira natureza.

Esta é a verdadeira inveja. Ela faz empalidecer o sujeito diante do quê? – diante da imagem de uma completude que se refecha, e do fato de o **a** minúsculo, o **a** separado ao qual ele se suspende, pode ser para um outro a posse com que este se satisfaz, a **Befriedigung**. (LACAN, 1964/1998, p.112)

¹⁵ Freud em O Estranho (1919a/1980, v. XVII) apontou a íntima relação entre o olhar e a castração. Assim como Édipo, o criminoso mítico que realizou o autocegamento como “uma forma atenuada do castigo da castração”, na vida dos neuróticos existem inúmeros outros exemplos que revelam esta ligação entre o órgão da pulsão escópica e a castração: “(...) o estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos ensinou-nos que a ansiedade [angústia] em relação aos próprios olhos, o medo de ficar cego, é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado” (FREUD, 1919a/1980, v. XVII, p. 289). Lacan também trabalhou a função mortal do olhar dotado de um poder separativo no Seminário 11 (LACAN, 1964/1998, p. 112).

“Veja, faço você acreditar que tenho o que você deseja e com um alarme contra o seu mau-olhado, do qual de forma alguma prescindindo, posso comprovar isso.” Alarme, câmeras, vidros escurecidos, vidros blindados... um verdadeiro arsenal que alimenta a violência e financia o milionário mercado da ostentação. A inveja é a comprovação que o homem quer da dominação que exerce.

A desigualdade inerente à economia da inveja é uma manifestação importante aos modos de subjetivação da contemporaneidade. Ela não pode ser negligenciada nem tomada como um pequeno e remediável desajuste do sistema em andamento. Destarte o discurso ideológico, vemos historicamente que a mesma tem nos acompanhado desde o início da instalação do capitalismo.

Apesar da reconhecida e meritória ruptura com uma sociedade hierárquica de privilégios nobres, o manifesto burguês da Declaração do Homem e do Cidadão, como aponta Hobsbawn (1977/2007), não foi um documento verdadeiramente a favor de uma sociedade democrática e igualitária. A declaração previa que os homens eram livres e iguais perante as leis, mas ao mesmo tempo determinava a propriedade privada defendida como direito natural, sagrado, inalienável e inviolável; a assembleia representativa não necessariamente como uma assembleia democraticamente eleita, e ainda um regime que não pretendia abolir os monarcas. Nas palavras do historiador:

Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática que poderia ter parecido uma expressão mais lógica de suas aspirações teóricas, embora alguns também advogassem esta causa. Mas, nos geral, o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários. (HOBSBAWN, 1977/2007, p. 91).

Marcuse (1937/2001), pensador da Escola de Frankfurt, denunciou o mesmo antagonismo entre igualdade abstrata e igualdade efetiva da ideologia burguesa em seu texto Sobre o caráter afirmativo da cultura. Segundo ele, para a burguesia “Permanecer ao nível da igualdade abstrata inclusive era parte das condições de seu domínio, que seria ameaçado pelo avanço do abstrato em direção ao concreto” (1937/2001, p. 20). Uma realidade que não era nem podia ser admitida, sem que a classe se autodenunciasse. Claro movimento ideológico

que até hoje sustenta o discurso dominante, apesar dos estarrecedores números em sentido contrário.¹⁶

1.6 Notas sobre a Fraternidade no capitalismo contemporâneo

Em Totem e Tabu, Freud (1913/1980, v. XIII) defendeu que a forma primitiva da sociedade humana foi inicialmente uma horda, governada despoticamente por um macho poderoso cujo destino deixou marcas indeléveis na história da humanidade. A história traçada pela horda primitiva fundou um modelo para a sobrevivência da civilização, baseado na lei e na renúncia ao despotismo, impondo uma inevitável restrição à vida sexual, ou seja, ao princípio do prazer. Esse modelo, que pressupunha o totemismo, a exogamia (renúncia a posse das mulheres do clã do totem) e a proibição ao incesto foi a base comum das religiões, como nos apontam Roudinesco e Plon (1998, p. 758), e em especial a do monoteísmo.

A transformação da horda paterna em uma comunidade definiu que os membros de um clã totêmico são irmãos e irmãs e estão obrigados a ajudar-se e proteger-se mutuamente (FREUD, 1913/1980, v. XIII, p. 131). Exigência traduzida por *Amarás a teu próximo como a ti*, que foi promulgado pelo cristianismo como um de seus mandamentos mais importantes, como uma forma de abafar a indomável agressividade humana.

Recurso do qual lançou mão a religião, mas também a burguesia para impedir a revolta e ocultar contradições estruturais e históricas. A Fraternidade, enquanto instrumento ideológico do capitalismo, foi utilizada para assegurar o *status quo* contra novas manifestações, reivindicações e agressões sociais. Uma forma de preservar suas conquistas,

¹⁶ Zygmunt Bauman (2000), ao citar pesquisa de Olivier Marchands, comparou a fase do capitalismo financeiro, atual, com a do capitalismo industrial. Segundo a referida pesquisa, na França, em 1991 a quantidade de trabalho disponível (34,1 bilhões de horas) era somente 57 por cento daquela em oferta em 1891 (60 bilhões de horas). Durante esses cem anos, o PNB foi multiplicado por dez, a produtividade/hora por dezoito, enquanto o número de pessoas empregadas foi de 19 milhões para apenas 22 milhões. Como relatou a pesquisa, “tendências em linhas gerais semelhantes foram registradas em todos os países que iniciaram a industrialização no século XIX” (BAUMAN, 2000, p.181). Em 1998, um informe da organização das Nações Unidas para o Desenvolvimento, segundo reportagem do *Le Monde*, trouxe também um chocante relato a respeito da desigualdade o mundo: “(...) os três homens mais ricos da terra têm uma riqueza privada maior que o produto nacional bruto somado dos 48 países mais pobres; e a fortuna das quinze pessoas mais ricas do mundo excede o produto total de toda a África subsaariana. Segundo o informe da ONU, menos de 4 por cento da riqueza pessoal das 225 pessoas mais ricas do globo bastaria para garantir a todos os pobres do mundo [contudo, não relata por quanto tempo] os serviços médicos e educacionais elementares, além de alimentação adequada” (BAUMAN, 2000, p .178)

fazendo a comunidade acreditar que num ambiente fraterno, todos poderiam usufruir como irmãos das benesses alcançadas, livres de qualquer dominação.

Contudo, o que vimos com o estabelecimento do capitalismo ficou distante da irmandade. As relações de dominação e servidão permaneceram, embora fetichizadas como relações entre as coisas, como apontou Marx. Marx elaborou a ideia de fetichismo ao constatar que a coisa-mercadoria, no capitalismo, aparece como um bem que se compra e se consome, sem qualquer vínculo com as relações sociais enquanto relações de produção. As mercadorias adquirem valor em si mesmas e passam a se relacionar umas com as outras, como se fossem sujeitos sociais, dotadas de vida própria. No sentido religioso da palavra, a mercadoria torna-se fetiche, pois é uma coisa que existe em si e por si.

Sob os holofotes direcionados às relações entre coisas, a luta de classes na qual uma explora economicamente a outra persiste, embora de forma recalcada como qualifica Zizek:

(...) é como se o recuo do Senhor no capitalismo fosse apenas um deslocamento, como se a desfetichização das “relações entre os homens” fosse paga com a emergência do fetichismo nas “relações entre as coisas”- com o fetichismo da mercadoria. O lugar do fetichismo apenas se desloca das relações intersubjetivas para as relações “entre coisas”: as relações sociais cruciais, as de produção, deixam de ser imediatamente transparentes, como o eram sob a forma das relações interpessoais de dominação e servidão (do Senhor com seus servos, e assim por diante); elas se disfarçam – para usar a formulação precisa de Marx – “sob a forma de relações sociais entre coisas, entre os produtos do trabalho (...)”.

Com o estabelecimento da sociedade burguesa, as relações de dominação e servidão são **recalcadas** formalmente, parecemos estar lidando apenas com sujeitos livres, cujas relações interpessoais estão isentas de qualquer fetichismo; a verdade recalcada – a da persistência da dominação e da servidão – emerge num sintoma que subverte a aparência ideológica de igualdade, liberdade e assim por diante. Esse sintoma, o ponto de emergência da verdade sobre as relações sociais, são precisamente as “relações sociais entre as coisas”: “Em vez de aparecer em quaisquer circunstâncias como suas próprias relações mútuas, as relações sociais entre os indivíduos disfarçam-se sob a forma de relações sociais entre as coisas. (ZIZEK, 1996, p.310)

Uma dominação que na sociedade do espetáculo, camuflada pelo fetichismo da mercadoria, é caracterizada como uma guerra de todos contra todos, pois não se restringe apenas às relações entre os proprietários dos meios de produção e os trabalhadores. Embora a dominação se traduza por excelência nas relações de classes, como laço social característico do discurso do Mestre, com efeitos devastadores para a história, a política e a subjetividade, é preciso reconhecer que o clássico burguês perdeu a exclusiva titularidade de Senhor, pois ele

mesmo se tornou escravo. Escravo de um Senhor mais poderoso que ele. Este Senhor é o Um Capital, para o qual todos, inclusive os mais abastados, trabalham. Na sociedade do espetáculo, os sujeitos reduzidos à massa fazem reverência a seu Senhor consumindo. Nesse sentido, Kehl:

O brilho da imagem/mercadoria tem o poder de encobrir o conflito que existe em sua origem. Ou a relação (de exploração) entre pessoas, estabelecida no processo de sua produção. O que também são maneiras de encobrir a dimensão da falta, inerente à condição humana. Só que, na sociedade das imagens, não só o trabalhador é explorado na produção da imagem. **Nós, espectadores e consumidores, também contribuimos inconscientemente para sustentar o brilho das imagens.** (KEHL, 2005, p. 238).

Daí a constatação de que a humilhação social, como uma manifestação de sofrimento ante a dominação, não é exclusiva das classes menos privilegiadas. Como veremos mais adiante, o sentimento de des-valor, a detumescência do sujeito não se dá apenas pela carência, alimentada pela escandalosa desigualdade social, mas também pelo tamponamento da falta, motor de desejo do homem. A vida sem sentido, da qual se queixa o sujeito moderno, não é resultante de uma falta de sentido, mas de um excesso de sentido, ditado pelo capitalismo.

1.7 Alienação e Ideologia – A Dominação pelo Inconsciente

Se nos detivemos por um momento na reflexão sobre o capitalismo foi porque achamos necessário pensar certas particularidades da dominação hoje, determinantes para uma melhor compreensão sobre o sujeito e suas respostas na contemporaneidade.

Vimos que, apesar do lema liberdade, igualdade e fraternidade, que institucionalizou o capitalismo, a dominação persistiu. A ideologia como um processo pelo qual as ideias da classe dominante tornam-se ideias de todas as classes vingou, pois estas adquiriram *status* de universais abstratos, difundidos através da religião, dos costumes, dos meios de comunicação, entretenimento e outros. A ideia abstrata de um sistema sustentado por mecanismos asseguradores de uma sociedade livre, fraterna e igualitária, embora tenha sido incorporada como fato, em nada correspondeu ou corresponde à realidade concreta, o que é próprio da ideologia, como nos aponta Chauí (2005, p. 86).

As evidentes contradições do capitalismo, algumas delas brevemente abordadas aqui, foram e continuam sendo interpretadas ideologicamente como ligeiros desajustes, eventualmente regulados pelo próprio sistema ou por um ou outro remendo qualquer. Leitura essa possível graças à alienação que, nas ciências sociais, assim como na psicanálise, prevê o sujeito alheio ao processo que está na origem do que o subjetiva (KEHL, 2005, p. 240).

A alienação do *infans*, como vimos pelo estágio do espelho, é um estágio passageiro e necessário à sua constituição enquanto sujeito. A alienação do trabalhador vista por Marx, entretanto, é resultante da divisão social do trabalho. Nela, o produtor não se reconhece no produto de seu trabalho porque as condições desse trabalho, suas finalidades reais e seu valor não dependem dele, mas do proprietário dos meios de produção. Ofuscado pelo fetiche da mercadoria e pelo manejo da ideologia, o sujeito permanece alheio à exploração econômica, gestora das relações de dominação e servidão que persistem no capitalismo contemporâneo de forma recalcada.

O que resta de mais radical na ideologia do capitalismo contemporâneo, contudo, não é o ocultamento das relações de dominação, mas sim sua naturalização como nos aponta Zizek (1996). Sua força reside em nos fazer aceitar que as coisas são como são, como realidade constante e perene, e, pior, contribuir para essa mesma realidade como ordem social desejada. Nesse sentido, o conceito clássico de ideologia, como uma ilusão situada no saber, é substituído em parte por uma ilusão que está do lado do fazer, pois toca a fantasia inconsciente que estrutura nossa própria realidade social. Sob a ótica da psicanálise, não se trata mais de uma imagem fantasiosa da realidade social, mas sim da encenação da fantasia no social. Esse é o sentido de nossa radical alienação, como escreve Kehl. O inconsciente aderido à lógica capitalista.

Na sociedade hiperindustrial contemporânea, a dimensão simbólica do Outro é toda recoberta pelo imaginário produzido pela indústria do espetáculo. É essa produção que torna a ordem social não apenas suportável, mas, até onde isso é possível, desejável. Tornar desejáveis a opressão, a exploração e todas as formas de dominação é resultado das estratégias contemporâneas de socialização e inclusão na ordem social: não mais operam a partir de instituições repressivas e de uma moral que valoriza a renúncia ao gozo, mas pela sedução e oferta de gozo. (KEHL, 2005, p. 245).

Se podemos inferir que nosso inconsciente, de certa forma, está sendo colonizado pela lógica capitalista, por outro lado, precisamos reconhecer que em todo sujeito há um núcleo

duro que pode resistir ao jogo universal da especularidade. A verdade recalçada, como nos conta Freud, retorna. E ao sujeito ela dá notícias, através de vestígios mais ou menos claros. Será perseguindo as pegadas dessas marcas deixadas pelo inconsciente que abordaremos a questão da humilhação social como uma resposta do sujeito ao mundo dominado pelo Um Capital.

CAPÍTULO 2

HUMILHAÇÃO – INIBIÇÃO, ANGÚSTIA OU SINTOMA?

2.1 Introdução ao capítulo 2

Devido à inexistência de uma sólida e específica literatura sobre a humilhação social no capitalismo contemporâneo, vimos a necessidade de nos socorrer de definições sobre o objeto de nosso estudo sob a perspectiva de diferentes referenciais teóricos (história, sociologia, psicologia e psicanálise). Além disso, tivemos que recorrer a tratamentos distintos dados ao tema pelos autores estudados. Alguns privilegiaram a humilhação entre sujeitos, outros entre classes. Uns abordaram o assunto como fruto da dominação exercida sobre povos e nações, outros, ainda, mais perto de nossa aproximação ao assunto, como resultado de uma sociedade de mercado. Cada abordagem foi capaz, através do seu recorte específico, de contribuir para uma reflexão mais aprofundada sobre o tema, embora nos tenha colocado diante de uma dificuldade adicional, destrinchar o que é estrutural, ou seja, o que podemos tratar como transversal a toda e qualquer situação de humilhação, e o que é particular, como especificidade de cada contexto.

Assim sendo, optamos em dedicar um capítulo de nosso estudo a uma abordagem prioritariamente metapsicológica da humilhação. O que diz uma pessoa quando afirma que é humilhada? Aonde nos leva a escuta psicanalítica quando um sujeito diz sofrer com a humilhação? Na clínica, sabemos que a queixa inicial do analisante é apenas a ponta do iceberg, que é a entrada para o caminho desconhecido que levará à fantasia, molde do sofrimento. A fantasia, sempre única e singular, pode ser construída em análise pelas pistas deixadas pela pulsão que o sujeito privilegia. Contudo, em um estudo teórico e social como o nosso, não temos acesso à construção da cena imaginária e ao gozo pulsional. No entanto, temos, o que nos autoriza a prosseguir, a *estrutura* da fantasia e dos processos psíquicos, formulados pela teoria psicanalítica, comuns aos neuróticos, no plural. É a partir destes e inspirados por Askofaré que esperamos avançar na nossa empreitada, refletindo sobre a “reanimação”, para usar um termo do autor, do conceito de sujeito por uma outra perspectiva: a da subjetividade, construída historicamente, que como nos diz o psicanalista, “indica em que a articulação do sujeito e do laço social requer a colocação em jogo de figuras da

subjetividade – distintas da estrutura do sujeito – relativas aos tipos de saberes históricos e culturalmente determinados” (ASKOFARÉ, 2009, P. 165).

Esclarecemos que nosso interesse, neste estudo, não é a humilhação como um fenômeno pontual, único, certamente presente na vida de qualquer um. Nosso interesse é a humilhação enquanto uma dor que abocanha e captura o sujeito (bem como muitos sujeitos), fazendo com que, a partir do Eu, ele enuncie ser esta a fonte do seu sofrimento.

2.2 Eu como sede da humilhação

Como nos lembram Roudinesco e Plon (1998, p. 210), tradicionalmente, pela filosofia e psicologia, o eu é um termo designado para tratar da pessoa enquanto ser consciente de si e objeto do pensamento. Freud, na sua passagem da primeira para a segunda tópica, passou a adotar o eu enquanto instância psíquica ao lado do isso e do supereu, deixando claro que esse não era mais exclusivamente visto como sede da consciência. Se, por um lado, ele permaneceu como aquela instância responsável pelo princípio da realidade em substituição ao princípio do prazer, como censor, ajudado pelo supereu, visando se defender de excitações internas e externas, Freud, por outro lado, deixa evidente que o eu, além de tudo isso, é, em grande parte, também inconsciente, pois é ele o encarregado dos mecanismos de defesa, que exerce sem se dar conta.

O sujeito [je] – conceito criado por Lacan como aquele que é dividido – não se resume, portanto, ao Eu [moi], que discorre sobre sua “identidade”, bem como sobre suas “dores e lamentos”, numa tentativa de conferir unidade a sua existência, empregando mecanismos sofisticados que procuram afastar conflitos e ambiguidades que possam estar presentes na verdade do sujeito do inconsciente. Será seguindo os rastros do que inevitavelmente escapa ao Eu que empreenderemos nossa investigação sobre a humilhação.

Em 1996, a médica Margarida Barreto (2006) iniciou uma pesquisa que durou 28 meses com mais de 2072 participantes. O objetivo inicial era analisar os sentidos da saúde e da doença nas queixas de trabalhadores ligados a um determinado sindicato. Buscando compreender o significado e o sentido do cruzamento de três ideias - saúde, emoção e trabalho – Barreto modificou seu foco ao deparar-se com uma dor social específica e tão

evidente nos relatos dos trabalhadores: a humilhação. Em seu trabalho, definiu a humilhação como o “sentimento de ser ofendido, menosprezado, rebaixado, inferiorizado, submetido, vexado e ultrajado pelo outro (...)” (BARRETO, 2006, p. 188).

As queixas em relação à humilhação, enquanto uma forma de dominação capaz de afetar o corpo e a concepção que o homem faz de si, revelaram como o sujeito humilhado se vê ocupando um lugar de desvalor. Em seu estudo, assim como na literatura em geral sobre a humilhação, as referências ao impacto causado à *autoimagem*, *ao amor próprio*, *autonomia*, *autoestima*, *identidade moral* e *afirmação de si* são inúmeras.

Em parceria com docentes de universidades brasileiras e pesquisadores franceses, foi realizado, em maio de 2004, na Unicamp, um Colóquio Internacional Sobre a Humilhação: sentimentos, gestos e palavras que deu origem a um livro de mesmo nome organizado por Isabel Marson e Márcia Naxara. Nele, em artigo sobre as humilhações políticas como elemento instituinte e estruturador das relações de poder no mundo moderno, Ansart (2005) afirmou que a humilhação, além de ser uma situação de desigualdade na qual um ator exerce uma agressão a uma pessoa ou grupo, é também um sofrimento. Ele defendeu:

(...) a humilhação é um sofrimento. Ser humilhado é ser atacado em sua interioridade, ferido em seu **amor próprio**, desvalorizado em sua **autoimagem**, é não ser respeitado. O humilhado se vê e se sente diminuído, espoliado de sua **autonomia**, na impossibilidade de elaborar uma resposta, atingido em seu **orgulho** e **identidade**, dilacerado entre a **imagem que faz de si** e a imagem desvalorizada ou difamante que os outros lhe infligem (...) (ANSART, 2005, p. 15-16, grifos nossos).

Lopreato (2005), em mesmo encontro, ao cuidar do tema da humilhação e da insubmissão, afirmou que esse sentimento moral atinge o autoconceito do sujeito:

Humilhação é um sentimento moral, fruto de uma relação assimétrica de comportamento depreciativo por parte de quem humilha, que fere a **autoestima** de quem vivencia a experiência dolorosa de ser tratado com desprezo. Humilhar significa depreciar o outro, afirmar a posição inferior e subalterna do outro. A humilhação é um rebaixamento moral que afeta o **bem-estar psicológico e físico**, atinge o **amor-próprio** e viola os princípios de respeito e de dignidade humana. A humilhação atinge a **identidade moral** do indivíduo e causa impacto sobre o seu **autoconceito**. E o sentir-se ofendido é pedra de toque da honra, sentimento e modo de conduta ligados à afirmação de si e à preservação da sua **personalidade moral** (...) (LOPREATO, 2005, p. 248, grifo nosso).

Compartilhando essa mesma posição, Ansart-Dourlen (2005), em artigo sobre o Sentimento de humilhação e modos de defesa do eu, resumiu de forma bastante precisa este ponto:

O sentimento de humilhação surge como um movimento emocional doloroso que pode ser provocado por um incidente ou um acontecimento anódino, que afeta pontos vulneráveis da afetividade, ou, ao contrário, por um traumatismo cujos efeitos podem, posteriormente, se manifestar e desestabilizar o indivíduo. Quaisquer que sejam as repercussões, **atinge a representação (consciente ou inconsciente) que o indivíduo possui de si mesmo**. Ele é o sintoma de uma **ferida narcisista** que significa uma **diminuição da estima de si**, do sentimento de unidade interior, de **integridade**; é capaz de desintegrar a vida psíquica, desvelando a vulnerabilidade do indivíduo. A agressão é vivida de maneira mais ou menos intensa à medida que o sujeito é mais ou menos sensível a suas insuficiências reais ou imaginárias; daí, frequentemente, a dificuldade em se distinguir o que provém da ofensa real ou dos conflitos interiores entre o eu e o ideal de eu. (ANSART-DOURLLEN, 2005, p. 85)

Salvo algumas discordâncias em relação a uma possível desintegração da vida psíquica, que estaria em nossa opinião mais próxima de uma realidade psicótica do que neurótica, entendemos, em consonância com Ansart-Dourlen, que a humilhação é uma ferida narcísica vivenciada pelo Eu¹⁷.

No capítulo sobre a dominação, analisamos como os modos de subjetivação do capitalismo contemporâneo impõem ao sujeito uma exigência: uma existência sem falta. A imagem, tão valorizada e almejada pela sociedade do espetáculo, é a imagem de completude. A cultura do narcisismo que se infiltra na subjetivação do sujeito através dos ideais prega um indivíduo não dividido pela falta, senhor de si, tal qual o Eu-ideal. Onipotente, a imagem de

¹⁷ Como vimos no capítulo 1, o sujeito se constitui com a formação do Eu-ideal, a partir do Estádio do Espelho, bem como pela intrusão da dimensão paterna, quando é deslocado da posição de seu narcisismo primário. Num anseio para recuperar este lugar do qual foi desalojado, reavendo sua autoestima, o sujeito se apega à relação do Eu com seus ideais. Incapaz de renunciar a um prazer absoluto, o Eu insiste com os instrumentos que tem a seu dispor, ou seja, aqueles encontrados no campo das identificações e dos investimentos, em recuperar sua autoestima referenciado a uma imagem de perfeição. Se, por um lado, concordamos que essa fratura entre o sujeito da experiência e sua imagem ideal, uma vez consolidada, jamais poderá ser abolida, por outro, entendemos como nos revela a psicanálise, que esta irremediável perda é a condição de desejo. É graças a ela, que o sujeito segue em movimento, podendo buscar e encontrar satisfações nas relações objetais e no cumprimento dos seus ideais. A castração provocada pela intrusão paterna é, assim, aquela que instaura uma perda no lugar do gozo, propiciando a emergência de um sujeito (\$). Sujeito desejanste. Dessa bem-sucedida operação de separação entre mãe-bebê, resulta sempre um resto, uma sobra, a qual Lacan designou o nome de objeto *a*. Como vimos anteriormente, o objeto *a*, não corresponde a nenhum objeto em particular, e exatamente por isso é a marca da presença de um vazio, a perda de um objeto mítico que traria a satisfação plena ao sujeito ou, em outras palavras, o objeto *a*, nesse sentido, é o próprio sujeito, em posição de objeto do gozo do Outro, para todo sempre perdida. O objeto *a*, em suas múltiplas definições na teoria lacaniana resume-se assim a “uma pulsação entre a presença e ausência”, como aponta Azevedo (2005, p. 51), assumindo várias ressonâncias conceituais, objeto da pulsão, objeto causa do desejo, mais-de-gozar, além da aceção de resto.

perfeição é traduzida no social da contemporaneidade pelo sucesso, pela riqueza material, euforia intermitente, pela juventude eterna, etc. Uma miragem, como a imagem do espelho, que é acenada pelo capitalismo por uma oferta de mercadorias.

A partir da precária unidade do Eu, o homem moderno visa suprimir por completo, através do consumo, a distância entre o Eu e o Ideal de Eu. Para tanto, com frequência, oprime e é oprimido. Trabalha. Não apenas o trabalho no sentido weberiano da ética protestante, mas o trabalho do seu inconsciente que, aderido à lógica capitalista, contribui para um círculo infundável de entrega ao Senhor do Capital.

Sua devoção e submissão, entretanto, estremece quando a humilhação entra em ação. Quando algo ou alguém coloca em xeque a completude, marcada pela distância infinita entre Eu e Ideal de Eu, dando lugar ao sentimento de desvalor. Esse rebaixamento moral apresenta-se para o sujeito como uma situação capaz de disparar estados bastante depressivos, como aqueles retratados com frequência nos testemunhos dos que se dizem humilhados¹⁸. Orientado por Freud, Lacan, no seminário sobre as formações do inconsciente, tratou dos conflitos entre Eu e Ideal de Eu:

Por exemplo, podemos colocar aquilo que fica ameaçado quando fazemos alusão aos medos dos ataques narcísicos ao próprio corpo, que é atingido quando falamos da necessidade de reafirmação narcísica, no registro do eu ideal. Quanto ao Ideal do eu, ele intervém em funções que, muitas vezes, são depressivas ou até agressivas em relação ao sujeito. Freud o faz intervir em diversas formas de depressão. No fim do capítulo VII da *Massenpsychologie*, que se intitula *Die Identifizierung*, no qual introduz pela primeira vez, de maneira decisiva e articulada, a noção de Ideal de eu, Freud tende a colocar todas as depressões no registro não do Ideal do eu, mas de uma relação vacilante, conflitiva, entre o eu e o Ideal do eu. (LACAN, 1957-1958/1999, p. 301).

Não importa o quanto o sujeito consuma, visando se adequar aos marcos identificatórios dos ideais do eu da contemporaneidade, essa distância irrevogável entre o sujeito da experiência e sua imagem ideal subsistirá. A castração, como a operação que interdita o sujeito ao gozo mítico, por um lado, mas que por outro lhe proporciona sua instauração como sujeito desejante, referenciado, a um gozo possível – o gozo fálico – implica necessariamente a falta.

¹⁸ 64% dos entrevistados pela médica Margarida Barreto apresentaram “manifestações depressivas” como uma das repercussões da humilhação na saúde (BARRETO, 2006, p. 217).

Isso, contudo, não basta para compreender a humilhação, pois para explicá-la não é suficiente tornar claro o incômodo que é para o sujeito esse indesejável espaço promotor de desejo que se estabelece entre Eu e Ideal de Eu. Dessa moléstia sofre mais ou menos todo neurótico. O que resta como peculiar à humilhação não é o inatingível do Ideal de Eu, mas uma situação que, por um instante, apresenta-se como traumática e dispara um processo que culminará na humilhação. Traumática, no sentido mais psicanalítico do termo, isto é, não enquanto uma violência que se dá nos “fatos” concretos, embora possa estar ligada a eles, mas enquanto uma experiência de grande descarga e excitação ao aparelho psíquico, que detém, temporariamente, o sujeito de sua elaboração.

Didier Weil, ao tratar do insulto, exemplo de humilhação por excelência, ilustra bem essa ideia de trauma, revelando que o poder que a injúria exerce se dá pelo encontro com um significante, que porta um saber absoluto capaz de fisgar o sujeito e mantê-lo, ao menos por um instante, sem reação:

(...) eu diria que este saber tem efeito traumático sobre o sujeito.(...) Pode tratar-se de uma palavra que surge no discurso de nosso interlocutor e que está, repentinamente, carregada de um poder espantoso, diante do qual nos encontramos sem resposta, uma vez que ele condensa, durante um tempo, a capacidade de suspender nossa aptidão em recusá-la, em contradizê-la, até mesmo em denegá-la. A função de tal palavra, que foi identificada por Freud como o significante de alto valor psíquico causa do sonho, pode encarnar-se, no momento mais inesperado, num significante que então advém como traumático.

O exemplo mais caricatural deste significante traumático é o insulto. Ele, de fato, se nos apresenta como um saber absoluto, incontestável, indiscutível, irrevogável. O enigma do insulto deve-se a esta questão: em que o sujeito é fundamentalmente insultável? Isto é, em que uma parte dele está disposta, contra toda lógica, a dar um assentimento obscuro ao saber veiculado pelo insulto? Digamos provisoriamente que é, entre outras coisas, porque o insulto se apreende como um saber absoluto, isto é, como um saber sobre o que escapa à simbolização: cagão, mijão, melequento, cascão... todas são palavras que se apresentam como um saber sobre o dejetivo da simbolização. (DIDIER WEIL, 2002, p. 358).

Ansart (2005) defende que, na humilhação, a vítima é confrontada a uma situação ou a um acontecimento contrário às suas expectativas, contrário aos seus desejos, sem sentido para ela, representando a negação da imagem que faz de si própria (p. 15). É preciso reconhecer com Ansart que a humilhação é um acontecimento em desacordo com as expectativas e os desejos do sujeito. No entanto, discordamos de sua defesa que a situação humilhante resulta para o humilhado numa negação da imagem que faz de si próprio.

Ora, vimos, no item sobre a constituição do sujeito, que o homem não consegue formular uma imagem pronta e acabada, capaz de lhe fornecer uma definição derradeira de si. Seu destino é vagar num Eu em eterno vacilo, entre o irrecuperável da posição do Eu Ideal e as promessas compensatórias do Ideal de eu. Essa é uma posição sempre cambaleante e suscetível a abalos mais ou menos vigorosos ao longo da vida.

O humilhado, seguindo esse raciocínio, portanto, não é aquele que recebe uma mensagem que nega sua autoimagem. Como a imagem do sujeito é sempre constituída a partir do Outro, impossível de ser autorreferenciada, entendemos que a humilhação não trata de uma negação da imagem que faz de si próprio, pelo contrário, ela é na verdade uma identificação, um consentimento, mesmo que momentâneo, à imagem que lhe é atribuída. Algo que se enuncia e é capaz de sugar o sujeito, fazendo com que parte dele, como nos diz Didier-Weil, mesmo contra toda lógica, adira ao saber veiculado.

Esse, talvez, seja o diferencial mais evidente entre o humilhado e todos os outros, que, igualmente submetidos às relações de dominação, resistem subjetivamente, não sendo capturados pelo rebaixamento moral que lhes é dirigido. Como nos lembra Kehl, “há quem seja capaz de, obrigado pela força a beijar as botas de seu carrasco, não viver esse ato de forma humilhante” (KEHL, 2004, p. 16).

A humilhação, nesse sentido, é uma dentre tantas respostas possíveis em face da dominação. Lembrando aqui que vislumbrar múltiplas saídas subjetivas evitando a trilha fatalista da humilhação não é o mesmo que banalizar as relações de força inerentes à dominação. Afirmar a singularidade dos caminhos escolhidos pelo sujeito, não implica um julgamento moral, ainda que tenha consequências éticas para o sujeito. Há quem, em nome da vida, submeta-se fisicamente a um semelhante ou a um sistema sem, contudo, tornar-se subjetivamente subserviente a ele. Há quem, por outro lado, prefira a morte, heróica ou violenta, ao lugar de submissão. E há, também, dentre outros tantos mais impossíveis de rastrear, aquele que escolha a humilhação como nome para sua dor.

Dor, sentimento, sofrimento, são todas essas palavras usadas na literatura para batizar o que na psicanálise permanece sem definição, uma vez que a humilhação não é uma

categoria psicanalítica. Azevedo (2005), psicanalista que abordou a questão da humilhação pela produção literária, notadamente a de Shakespeare, propôs a conceituação do tema não como um sentimento, emoção ou, tampouco, afeto, mas como um **efeito**, uma **afetação do sujeito** (p. 50). Tratando da questão do saber e do objeto *a*, como aquilo que cai de um processo de simbolização, e recorrendo também à etimologia, Azevedo defendeu a humilhação como um rebaixamento, como uma queda do sujeito. Ela escreveu:

Nessa perspectiva, podemos começar por definir a noção de humilhação como um processo que rebaixa o sujeito ao nível do objeto, um rebaixamento que recobre dimensões do imaginário, de simbólico e de real da experiência subjetiva. Esse “tu és isso” que é enunciado a respeito do sujeito visa justamente a “reduzir a nada sua existência (...), a reduzi-lo a um estado que tende a aboli-lo como sujeito”, nos diz Lacan, no que talvez se aproxime mais, em seu ensino, de uma definição de humilhação. (AZEVEDO, 2005, p.51)

É seguindo as pistas deixadas pelos autores citados que vamos tratar, inicialmente, da humilhação como uma ferida narcísica disparada pela enunciação de um saber absoluto. Num diálogo com o texto freudiano Inibição, Sintoma e Angústia e com a teoria lacaniana como suporte, procuraremos analisar mais precisamente como essa afetação é vivenciada pelo sujeito e quais são seus desdobramentos possíveis.

2.3 Notas sobre a inibição na humilhação social

Freud, em seu texto de 1926, qualifica a inibição como uma “expressão de uma restrição de uma função do ego [eu] (...) que pode ter causas muito diferentes” (FREUD, 1926 a 1980, v. XX, p.109). Segundo ele, a inibição pode ser resultante do conflito do Eu com o Isso ou do Eu com o Super-Eu. Ele privilegia nesse trabalho a motilidade do sujeito na redução de diferentes funções, manifestando especial interesse pelas funções: sexuais, de nutrição, de locomoção e do trabalho.

Contudo, Freud deixa claro que a inibição é uma manifestação pontual do sujeito, como evidenciou ao reproduzir o caso de um neurótico obsessivo dominado por uma fadiga paralisante que durava um ou mais dias sempre que acontecia algo que o enfurecia. Sua teoria indica que essa forma de manifestação subjetiva é passageira.

A inibição distingue-se do sintoma e da angústia. Como nos diz Freud, as inibições “são restrições das funções do ego [eu] que foram ou impostas como medida de precaução ou acarretadas como resultado de um empobrecimento de energia” (FREUD, 1926a/1980, v.XX, p. 107). Elas são tidas como uma “restrição normal de uma função, sem necessariamente implicação patológica, que é característico de um sintoma” (FREUD, 1926a/1980, v.XX, p. 107). Freud diz explicitamente que uma inibição pode ser também um sintoma, mas não necessariamente, pois o sintoma, como uma formação substitutiva, implica uma alteração da função que passa por uma modificação inusitada ou quando dela surge uma nova manifestação (FREUD, 1926a/1980, v.XX, p.107). Mais adiante, Freud também afirma que a inibição e a angústia não se confundem, embora a primeira possa representar o abandono de uma função porque sua prática produziria angústia (FREUD, 1926a/1980, v.XX, p. 108).

A inibição nos é de especial interesse, pois ela é exatamente o oposto da exibição tão requisitada pela sociedade do espetáculo. Como vimos anteriormente, na contemporaneidade, o sujeito é compelido a uma insistente exibição de uma suposta imagem de completude. O valor concedido ao *semblant* é absoluto, erigindo exigências cruéis ao Eu que, vacilante por sua natureza, se vê totalmente desamparado e distante dos Ideais do eu que lhe são impostos. O sistema, como aquele que rechaça toda e qualquer falta, insiste e acena com a possibilidade do cumprimento dessa meta pelo consumo de objetos e imagens¹⁹, sendo que os sujeitos, de maneira geral, aderem, ao fazer suas apostas fálicas respondendo ao Grande Outro, do lugar que imaginam ser deles esperados.

No entanto, o mesmo não sucede com aquele que, de alguma forma determinado por sua fantasia, prefere recuar a apostar. Voluntaria e antecipadamente, esse sujeito se exclui do jogo da rivalidade fálica, preferindo pairar à margem da ordem generalizada. Sua inibição funciona como defesa.

¹⁹ O sujeito compra, compra, compra e...., no entanto, ao invés de se aproximar da imagem ideal, dela mais se afasta. Como nos diz Lacan, a respeito da relação do sujeito com a imagem ideal: “Em outro lugar, alguém dessa imagem, à esquerda, existe a presença do a, demasiadamente próxima dele para ser vista, mas que é o **initium** do desejo. É a partir daí que a imagem i'(a) adquire prestígio. No entanto, quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. Tudo o que ele faz nesse caminho para se aproximar disso dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular. Quanto mais ele segue, mais quer, no objeto de seu desejo, preservar, manter e proteger o lado intacto do vaso primordial que é a imagem especular. Quanto mais envereda por esse caminho, que muitas vezes é impropriamente chamado de via da perfeição da relação de objeto, mais ele é enganado” (LACAN, 1962-1963/2005, p.51).

O homem humilhado é comumente associado a um homem retraído, embotado. A descrição fenomenológica do humilhado revela com frequência como sua subjetividade encontra-se no nível do chão: olhar cabisbaixo, voz baixa, dorso curvado. Impedimento do sujeito que reflete no seu corpo, no seu gesto, no seu pensamento, embaraçando as manifestações mais naturais de sua espontaneidade, sendo reconhecível ao mundo como uma impossibilidade aonde quer que ela se manifeste: na cidade, no trabalho, nas suas relações afetivas. O humilhado é facilmente tomado como um sujeito inibido. Embora possa sofrer de certas inibições, acreditamos que a *humilhação* seja mais que isso, envolvendo processos psíquicos mais complexos e mais arraigados à estrutura do sujeito, como tentaremos demonstrar a seguir.

2.4 Notas sobre a angústia na humilhação social

Em prefácio ao livro *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*, fruto da dissertação de mestrado de seu orientando Fernando Braga da Costa, Gonçalves Filho qualificou a humilhação como uma modalidade de angústia vinculada ao impacto das mensagens públicas de rebaixamento (GONÇALVES FILHO, 2004, p. 42-43). Em artigo intitulado Humilhação Social – um problema político em psicologia, também definiu a humilhação como uma modalidade de angústia que se dispara a partir do enigma de desigualdade de classes (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 16). Nele escreveu:

Angústia que os pobres conhecem e que, entre eles, inscreve-se no núcleo de sua submissão. Os pobres sofrem frequentemente o impacto dos maus tratos. Psicologicamente, sofrem continuamente o impacto de uma mensagem estranha, misteriosa: “você são inferiores”. (GONÇALVES FILHO, 1998, p.16).

Em trabalho desenvolvido sobre a humilhação social em artigos e teses, Gonçalves Filho aborda a humilhação como uma modalidade de angústia pertencente a uma classe social. Classe essa submetida à exploração do seu trabalho e à dominação dos detentores de meios de produção do sistema capitalista. Seu enfoque é, portanto, marxista no seu sentido mais clássico: a luta de classes.

Uma abordagem que está inserida em nossa reflexão, mas que não se resume a ela, pois como vimos no primeiro capítulo nosso interesse repousa sobre a relação totalitária do

Capital, que exerce seu domínio sobre os modos de subjetivação da contemporaneidade, abrangendo de forma transversal nossa sociedade. O Um Capital, encarnado por uma ideologia, ordena e produz sim a relação de exploração de uma classe pela outra, mas também visa escravizar a todos, enquanto humanidade, pela sua ordem de gozo. Gozo que é ofertado pela lógica capitalista através da exploração, fazendo com que todos trabalhem para o que só alguns, a custa de outros, alcançam; mas também por uma exigência de gozo transversal e pré-determinado, que tampona a falta, retirando do homem, independentemente da classe social, a possibilidade de se movimentar pela exigência de seu próprio desejo.

Se, por um lado, aos olhos dos crentes do capitalismo, o burguês pareça estar mais realizado por se aproximar mais da imagem de completude desenhada pelo mercado, não nos parece convincente que sua felicidade seja proporcional à miragem que projeta. A ditadura da satisfação pelo consumo revela sua inconsistência nos bastidores do espetáculo, ocultando outras formas de humilhação que, a despeito dela, persistem.

Podemos imaginar que um alto executivo que constrói um patrimônio forte o suficiente para garantir conforto e ostentação para sua vida e a de seus herdeiros, equiparados aos luxos de *AliBabá*, pode se sentir profundamente humilhado ao ver o seu negócio falir numa crise econômica. Uma ferida narcísica que não pode ser suturada por uma mercadoria. Apesar do acesso a todo e qualquer bem de consumo, este sujeito é descartado do mundo do *business*, assim como de toda uma existência que muitas vezes aos negócios se resume, pois se vê, na sociedade do espetáculo, impossibilitado de sustentar para si mesmo a imagem de poder à qual se habituou. Mas não é preciso ir tão longe assim. Podemos assistir a esse mesmo sujeito ser levado ao sentimento de desvalor, não por um fato extraordinário como uma quebra financeira, mas por um acontecimento bem mais banal e corriqueiro como o desprezo da mulher e dos filhos, que o tomam única e exclusivamente como provedor de uma vida ostensiva. Não é preciso uma palavra sequer. Basta um gesto para que esse sujeito se depare com o vazio de uma vida psíquica que se limita a servir às exigências do gozo do Outro.

Esses exemplos não visam fazer tábula rasa das desigualdades sociais, mas apenas servir como contraponto. Os obscenos efeitos, materiais e subjetivos, decorrentes da exploração econômica em que se encontra grande parte da população do Brasil, mas também

do mundo, são claros o suficiente para afastar qualquer possibilidade de redução da problemática que enfrentamos. O que aqui queremos deixar claro, contudo, com esses exemplos, é que não tomaremos a humilhação exclusivamente como sofrimento de uma classe social porque, em primeiro lugar, estamos defendendo que os efeitos nefastos do capitalismo se alastram como desigualdade social, mas também como impedimento de desejo. E, segundo, porque, desde o início, temos sustentado também que a humilhação é uma resposta absolutamente singular do sujeito. Uma manifestação subjetiva ligada aos dispositivos mentais singulares de cada um, como Freud nos alertou. Fazer uma leitura do objeto de nosso estudo apenas como uma manifestação de classes seria abrir mão de sustentar a tensão que se interpõe entre o sujeito singular e a sociedade. A humilhação é uma questão da sociedade, das classes, mas também de cada sujeito, que, quer queira quer não, consciente ou inconscientemente, passiva ou ativamente, escolhe, ao se deparar com a injustiça da dominação, de que lado se pôr.

Assim sendo, o recorte da humilhação pelo sentimento de classe reincide, a nosso ver, numa correspondência entre dominação e humilhação, deixando de fora todas as outras gamas de manifestações subjetivas; inclusive aquelas em que, ante a dominação exercida, o sujeito, assim como muitos sujeitos reunidos em suas singularidades, resistem sem ocupar a posição de objeto de gozo do Outro. Os movimentos sociais são seu melhor exemplo. A luta política é a resposta daqueles que, submetidos pela força da opressão, resistem subjetivamente. Cientes da injustiça social, o que é diferente de um reconhecimento de uma falta pessoal, não consentem com a atribuição de des-valor que o Outro lhe atribui.

Feita essa breve consideração, partiremos para o nosso segundo ponto de interesse que é a definição de Gonçalves Filho da humilhação enquanto angústia. Ele escreve:

Em Psicanálise, o nome para afetos inomináveis, é sempre o mesmo: angústia, o mais desqualificado dos afetos, moeda dos afetos traumáticos. O mais abstrato e o mais humano dos afetos, a angústia – tal como Laplanche (1987) não cansa de demonstrar – representa sempre a ressonância em nós, mecânica, de um enigma intersubjetivo, um enigma que veio dos outros e no meio dos outros. Veio como um gesto, um olhar, uma palavra, são comportamentos verbais e pré-verbais que alcançam o sujeito e vêm invadi-lo, governando-o de dentro como uma força física, uma energia que perdeu significado, sem que o próprio sujeito possa agora decifrá-la. A angústia tem seu ponto de partida em mensageiros humanos e ultrapassa a aptidão tradutiva dos seus destinatários (...) (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 13).

Freud (1926a/1980, v. XX) em Inibições, Sintomas e Angústia trata dos traços distintivos da angústia. Segundo ele, há “duas opiniões amplamente sustentadas sobre o assunto. Uma é que a ansiedade [angústia] é um sintoma de neurose. A outra é que existe uma relação muito mais ampla entre as duas” (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p.168). E é essa relação ampla, que ele vai defender e apresentar em seu texto.

Sua posição é que a angústia não pode ser definida apenas como um estado afetivo com acentuado caráter de desprazer que é próprio de outros sentimentos também, como os de tensão, dor, ou luto (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 155). Segundo ele, a angústia se faz acompanhar por sensações físicas específicas, que podem ser percebidas pelo sujeito especialmente referidas aos órgãos respiratórios e ao coração (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 155-156). Manifestações essas não pertencentes a outros estados, como os de luto e dor, pelo menos não como parte integrante de todo o estado. Se elas se manifestam nesses casos são porque são resultados ou reações à própria angústia.

Entretanto, as descrições fisiológicas sobre a angústia não são suficientes à persistente e rigorosa investigação conceitual freudiana. Fiel ao espírito científico, Freud busca uma definição metapsicológica, procurando precisar a função, bem como, a razão da irrupção da angústia:

(...) qual é a função da ansiedade [angústia] e em que ocasiões se reproduz? A resposta parece ser óbvia e convincente: a ansiedade [angústia] surgiu originalmente como uma reação a um estado de perigo e é reproduzida sempre que um estado dessa espécie se repete. (FREUD 1926a/1980, v. XX, p. 157)

É claro, pelo pai da psicanálise, que o determinante fundamental da angústia é a ocorrência de uma situação que, na essência, é uma experiência do Eu de desamparo ante um acúmulo de excitação externa ou interna, com que não se pode lidar (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 160-161 e 191). A angústia como um sinal é a resposta do Eu a uma situação de perigo que, bem dito, modifica-se ao longo da vida (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 170-171), embora permaneça referenciada a um denominador comum de separação ou perda de um objeto amado ou de seu amor. Em suas palavras, uma perda ou separação que poderá de muitas maneiras conduzir a um acúmulo de desejos insatisfeitos e dessa maneira a uma

situação de desamparo (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 99)²⁰. Uma angústia que foi batizada, num sentido amplo, pelo nome de castração, por representar uma perda ou separação simbólica, instauradora de uma falta, relegando o sujeito ao desamparo.

Entretanto, Freud trouxe-nos, em Inibições, Sintomas e Angústia, a enunciação de uma outra angústia, ampliando a sua teoria sobre o tema. Nomeada pela psicanálise como angústia de desaparecimento do sujeito, esta angústia é um alerta frente à ebulição das pulsões, que em movimento, poriam o Eu em risco. Sobre ela lemos:

(...) se o ego [eu] não despertasse a instância prazer-desprazer gerando ansiedade [angústia], não conseguiria a força para paralisar o processo que se está preparando no id [isso] e que ameaça com perigo. Há em tudo isto evidente inclinação para limitar ao mínimo a quantidade de ansiedade [angústia] gerada e para empregá-la somente como sinal, porquanto agir de outra forma somente resultaria em sentir em outro lugar o desprazer que o processo instintual [pulsional] estava ameaçando produzir e que não constituiria um êxito do ponto de vista do princípio do prazer, embora seja um sucesso que ocorre bastante amiúde nas neuroses. (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 169)²¹

Tanto na angústia de castração quanto na angústia de desaparecimento do sujeito, Freud vai defender que essa forma de afeto é sem objeto. Diferentemente do medo, por exemplo, ao qual o sujeito cola um representante, a angústia é energia solta, sem representação. Lacan, contudo, pela releitura que faz de Freud, vai afirmar que a angústia,

²⁰ Desamparo esse que na vida adulta está intimamente ligado à relação que o sujeito estabelece com seus pares e com a sociedade, na qual repousa a angústia moral, ou a angústia social, como chama Freud. Como vimos no primeiro capítulo, o ser humano tem uma inclinação a abdicar de sua singularidade, numa necessidade de estar em harmonia com seus semelhantes, pelo medo da “separação e expulsão da horda”. Medo esse que é um deslizamento, embora possa permanecer lado a lado com outros, como o temor pelo desamparo psíquico, temor pela perda do Outro primordial ou pela castração. Sobre as diferentes situações de perigo pelas quais o sujeito passa, Freud escreve: “É verdade que, à medida que continua o desenvolvimento do ego [eu], as situações de perigo mais antigas tendem a perder sua força e a ser postas de lado, de modo que podemos dizer que cada período de vida do indivíduo tem seu determinante apropriado de ansiedade [angústia]. Assim, o perigo de desamparo psíquico é apropriado ao perigo de vida quando o ego [eu] do indivíduo é imaturo; o perigo da perda de objeto, até a primeira infância, quando ele ainda se acha na dependência de outros; o perigo de castração, até a fase fálica; e o medo do seu superego [a angústia frente ao superego], até o período de latência. Não obstante, todas essas situações de perigo podem persistir lado a lado e fazer com que o ego [eu] a elas reaja com ansiedade [angústia] num período ulterior ao apropriado; ou além disso, várias delas podem entrar em ação ao mesmo tempo” (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p.166).

²¹ Pusemos entre parênteses os termos que julgamos mais apropriados, guiados pela edição da Amorrortu. No entanto, como a redação dada pela tradução em espanhol é ligeiramente diferente da feita pela versão em português, achamos prudente transcrevê-la aqui: “(...) *puesto que si el yo no hubiera alertado a la instancia placer-displacer, no adquiriría el poder para atajar el proceso amenazador que se gesta en el ello. En todo esto hay una inequívoca tendencia a limitarse a la medida mínima de desarrollo de angustia, a emplear la angustia sólo como señal, pues de lo contrario no se haría sino sentir en otro lugar el displacer que amenaza por el proceso pulsional, lo cual no constituiría éxito alguno según el propósito del principio de placer; empero, esto es lo que ocurre en las neurosis con harta frecuencia*” (FREUD 1926b/1996, p. 136-137).

esse sinal de perigo despertado por um acúmulo de excitação ocorre não pela falta, mas pela falta que vem a faltar (LACAN, 1962-1963/2005, p. 52). Fazendo a exata mesma pergunta de seu mentor, ele diz no Seminário 10:

(...) quando surge a angústia? A angústia surge quando um mecanismo faz aparecer alguma coisa no lugar que chamarei, para me fazer entender, de natural, ou seja, o lugar (-φ), que corresponde, do lado direito, ao lugar ocupado, do lado esquerdo, pelo a do objeto do desejo. Eu disse alguma coisa – entendam uma coisa qualquer. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 51)

Tanto para Freud como para Lacan, a angústia é um afeto livre, solto (LACAN, 1962-1963/2005, p. 23), que se encontra à deriva, uma vez que os significantes que o amarram encontram-se recalcados. Entretanto, Lacan repetirá insistentemente, em contraposição à afirmação de Freud, que a angústia não é sem objeto (LACAN, 1969-1970/2005, p.55). Para Lacan, o objeto da angústia é o objeto *a*, algo que aparece no lugar da falta.

Em nosso estudo, perguntamo-nos se não é no lugar desse objeto *a*, dessa falta que vem a faltar, que comparece o humilhado, tomado como objeto de gozo do Outro, sugado plenamente pelo agente da humilhação, no instante em que se profere o saber absoluto fusional: *Você é isso.....pobre, fraco, feio, velho, infeliz, miserável, inútil, looser...* Uma verdade soberana aparentemente incontestável para o sujeito.

Nesse ponto, concordamos em parte com Gonçalves Filho. Acreditamos que o sujeito, ao passar por uma humilhação, depara-se inicialmente com a angústia, esse afeto “deslocado, enlouquecido, invertido, metabolizado” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 23). Defendemos, como ele, que a humilhação nasce desse sinal de Real, momento de suspensão que captura o sujeito em um espasmo e que o demove de qualquer simbolização possível. No instante em que ela ocorre, o sujeito, apartado de sua própria subjetividade, impossibilitado de pensar, retrucar ou reagir, assenta, num piscar de olhos, ao fechamento do mundo sob a palavra oriunda do Outro. Uma faísca que dispara uma estrutura discursiva que não precisa necessariamente passar pela fala, pois as pressuposições inconscientes em jogo conferem ao âmbito da ação um laço que estabelece posições tanto para o agente quanto para quem é direcionada a ação.

Essa ideia de suspensão claramente ligada ao conceito de angústia como sinal, traduz uma destituição subjetiva momentânea, dotada, contudo, de singular temporalidade.

Ilustramos essa ideia com um parágrafo de Soler sobre as formulações de Lacan a respeito do tempo de detenção na angústia:

He dicho: la angustia, momento de destitución subjetiva, puesto que se produce en una estructura temporal de discontinuidad. Lacan ha calificado muy bien al tiempo, al instante de la angustia, que no es el tiempo de la metonimia del sujeto que se desliza en la cadena. Por el contrario, es un tiempo de detención de corte. Lacan tiene toda una serie de expresiones lindas para decirlo, habla del momento de inmovilidad, es decir, el tiempo y el espacio se detienen, habla de embudo temporal, de abismo, de mutismo aterrado. Hay toda una serie de expresiones para decir un momento en el que desaparece el sujeto de la palabra – donde desaparece incluso la posibilidad de dirigirse al Otro – (...). Es un instante. La angustia es un momento en suspenso del reloj y deja sin movimiento, sin tiempo, sin voz. Podemos decir que es algo como una epifanía, si puedo utilizar esta palabra de Joyce, una epifanía del ser objetal en un sujeto. (SOLER, 2007a, p.58)

Essa detenção causada pela angústia é, contudo, temporária. Ela não cerca por completo o sujeito, aquele que desliza metonimicamente na cadeia significante. Pelo menos não o sujeito neurótico, que por sua estrutura é capaz de produzir um sintoma para livrar-se da angústia pura. Se concordamos com Gonçalves Filho, que a angústia pode disparar o fenômeno que estudamos, discordamos, por outro lado, dessa sua definição. Como nos diz Lacan, a angústia é sempre anterior às palavras. Se dela podemos algo dizer, é somente *a posteriori*, numa tentativa de circundar, cercear esse fenômeno que paira em suspensão e tensão, sem articulação ou ligação, numa disjunção radical com tudo o que há, como nos diz Fingermann (2005, p. 64). Respaldamo-nos na seguinte passagem de Lacan:

A angústia é esse corte – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulcro no real, é impensável; é esse corte a se abrir, e deixando aparecer o que vocês entenderão melhor agora: o inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, que não deve ser simplesmente entendido como o pressentimento de algo, mas também como o **pré-sentimento**, o que existe antes do nascimento de um sentimento. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 88)

É nesse ponto que nos diferenciamos da tese apresentada por Gonçalves Filho, pois vamos defender que o fenômeno da humilhação tem na angústia não o seu ponto final, mas o seu ponto de partida, uma vez que o sujeito é sempre capaz de se socorrer dos processos de simbolização para lidar com o impronunciável do Real. Diferentemente do que defende Gonçalves Filho, para nós, a humilhação não é “inominável”, “uma energia que perdeu significado, sem que o próprio sujeito possa (...) decifrá-la” (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 13). Pelo contrário, ela é pela própria palavra contornada de sentido, simbolizada como um

sofrimento, capaz de promover um corte ao saber absoluto, efetuando uma separação entre aquele que humilha e aquele que é humilhado.

Veremos a seguir como esse suporte, essa sustentação que o sujeito encontra na palavra funciona.

2.5 Notas sobre o sintoma na humilhação social

Freud nunca cansou de explorar as relações entre angústia e sintoma. Em seu texto publicado em 1926, defendeu que os sintomas se formam como proteção à angústia, eles “reúnem a energia psíquica que de outra forma seria descarregada como ansiedade [angústia]” (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p.168).

O sintoma, como nos revela a teoria freudiana, é uma formação de compromisso entre representações recalçadas e as instâncias recalçadoras (FREUD, 1926a/1980, v. XX p. 117). O Eu exerce a força do recalque sobre a própria pulsão, por um lado, e sobre seu representante, por outro (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p.117). Como guardião da completude imaginária, apresenta-se como “muralha contra o desamparo” como coloca Pereira (1999, p.237) na qualidade de principal protetor do sujeito contra a falta, embora seja esta o suporte da função do desejo.

A falta radicalmente inscrita no sujeito, teorizada pelo objeto *a*, é fruto da relação especular com o Outro. Esse oco, esse vazio, esse nada que é envolto pela imagem descrita no Estádio do Espelho, tem função de captação, pois é ele que orienta e polariza o desejo do sujeito, exercendo importante função na fantasia. A fantasia, enquanto artifício que o sujeito constrói imaginariamente para reconstituir o seu lugar perdido de objeto, respondendo à pergunta O que o outro quer de mim?, é o que regula o seu desejo (LACAN, 1960/1998, p.831), como a tela que recobre a janela do mundo (LACAN, 1962-1963/2005, p.85).

Lacan nos alerta que a fantasia do neurótico é uma fantasia perversa, pois o sujeito se coloca no lugar do objeto *a* para o Outro. Contudo, este *a*, diferentemente do perverso, é um *a* postíço, pois está inserido numa cena imaginária – no campo do Imaginário, e não do Real. O

perverso goza no registro do Real, como objeto *a*, pois dessa posição depreende que o Outro está castrado, e dele precisa. O neurótico, diferentemente, limita-se a atuar sua fantasia de submissão, embora recue quando adentra o campo do Real, alertado pelo sinal de perigo, que é a angústia. A esse respeito, lemos o cômico trecho do Seminário A Angústia:

Esse objeto *a* que o neurótico leva a ser em sua fantasia cai-lhe quase tão mal quanto polainas num coelho. É por isso que o neurótico nunca faz grande coisa com sua fantasia. Esta consegue defendê-lo da angústia justamente na medida em que é um *a* postiço.(...) (LACAN, 1962-1963/2005, p. 61)

É na fantasia, como nos ensina Lacan, que o sujeito constrói uma resposta para o inapreensível desejo do Outro e com ela tenta se proteger do desamparo. Nela abre mão do seu próprio desejo para se oferecer como objeto, aquele que satisfaria ao Outro, restituindo o gozo perdido. Sua construção é, como já dissemos anteriormente, sempre singular, embora esteja ela entrelaçada ao social de inúmeras formas, inclusive pelo sintoma. O sintoma é uma dramatização da fantasia.

Defendemos há pouco que é justamente na ordem desse enlace que a humilhação surge, em forma de sentimento, como explicação para o impacto que o Outro lhe causa. “Algo” que é articulado à fantasia do neurótico, é fisgado pelo agente da humilhação, quando este o rebaixa moralmente. “Algo” que o faz ingressar na *toca*, para usar uma expressão de Lacan (LACAN 1962-1963/2005, p.59), na forma de objeto, exilando-o de sua subjetividade e conferindo ao seu agressor um poder absoluto. “Algo” que, por se encontrar no registro do Real, não pode ser nomeado, embora encontre no sintoma uma simbolização que se costura ao social²².

De todo modo, o que aqui parece surgir como fundamental, não é esse “algo”, mas o sintoma como um desdobramento dessa fisgada, como uma explicação para aquilo que é irrepresentável para o sujeito. Como nos diz Fingermann, o sintoma é “da ordem da resposta, da solução, da articulação, da ligação psíquica, da metáfora que substitui um representante ao gozo pulsional” (FINGERMANN, 2005, p. 64).

²² Desprovido de uma palavra final que o qualifique, este algo pode ser ao menos aproximado, pelo sujeito, pela livre associação. Nós, contudo, limitados por um estudo teórico, somos detidos em nossa elaboração por esse limite, que tomando esse “algo” como o elo perdido entre a realidade abominável da dominação e a fantasia do sujeito, nos impede de mergulhar nas nuances desse enlace.

A sua grande passada consiste transformar o *Você é isso....* em um ***Ele*** (*seu opressor*) ***convenceu*** *você de que você é isso....*. Uma cisão importante, que retira o humilhado de um ciclone, que faz da fúria de uma tormenta um desvalor autorreferenciado. No entanto, o que o sintoma *não* promove é o deslocamento da posição de objeto para uma posição desejante. Na posição de humilhado, o sujeito retraído oferece uma explicação que preserva o desejo recalçado, mantendo a fórmula estrutural da fantasia, na qual ele abdica da posição desejante para retornar, mais uma vez à posição de objeto. Nela perde a potência do seu desejo, que impulsiona o homem para toda a ordem de realizações pessoais, inclusive a sua própria defesa contra as mais terríveis injustiças que lhe são dirigidas no plano da realidade.

Ao enraizar-se como vítima de uma humilhação, o neurótico adapta-se a seu próprio sintoma, encontrando justificativas para seu sofrimento e reservando a si mesmo a cadeira cativa de objeto de desejo do Outro. Essa adaptação da qual o Eu usufrui é um ganho secundário, que possibilita que o sujeito assegure um gozo escondido por trás do escudo do seu sintoma. Freud nos dirá:

O ego [eu] passa agora a comportar-se como se reconhecesse que o sintoma chegara para ficar e que a única coisa a fazer era aceitar a situação de bom grado, e tirar dela o máximo proveito possível. Ele faz uma adaptação ao sintoma – essa peça do mundo interno que é estranha a ele – assim como normalmente faz em relação ao mundo externo real. Ele sempre pode encontrar grande número de oportunidades para fazer isto. A presença de um sintoma pode impor uma certa diminuição da capacidade, e isto pode ser explorado para apaziguar alguma exigência da parte do superego [super-eu] ou para recusar alguma reivindicação proveniente do mundo externo. Dessa forma, o sintoma gradativamente vem a ser o representante de interesses importantes; verifica-se se útil na afirmação da posição do eu (self) e se funda cada vez mais estritamente com o ego [eu], tornando-se cada vez mais indispensável a ele.(...) (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 121)

Defender a relação íntima e arraigada entre o Eu e a formação de compromisso, junto com a afirmação que o sujeito constrói e é responsável pelo seu sintoma é para muitos uma imperdoável e truculenta insensibilidade. Decerto, insinuar que o Eu criaria um sintoma simplesmente para fruir de vantagens seria, como bem nos alertou Freud, “igualmente verdadeiro dizer que um homem que perdera a perna na guerra fizera com que ela fosse arrancada a tiros de modo que ele pudesse daí por diante viver de sua pensão, sem ter de executar mais nenhum trabalho” (FREUD, 1926a/1980, v. XX, p. 121). Porém, não é disso que se trata.

O que a psicanálise nos aponta, e a defesa que desenvolvemos aqui, guiada pela sua ética, não é da ordem de uma culpabilização do sujeito por seu sintoma, mas sim de uma responsabilização por seu desejo. Desejo que se encontra recalcado e sobre o qual nada quer saber. Visando rechaçar a castração, o neurótico paga com a moeda da dor o que Lacan apelidou de “exílio da subjetividade”. Exílio abrigado pela fantasia que é o artifício para lidar com a angústia em face do obscuro desejo do Outro, tão bem representado pela figura do Louva-a-Deus gigante²³, mas que é, além disso, a garantia do Outro enquanto instância consistente que possa fornecer uma sustentação derradeira a respeito do seu ser e do universo que o circunda. A esse respeito, Lacan nos diz:

Nesse ponto **Heim** [familiar], não se manifesta simplesmente aquilo que vocês sempre souberam: que o desejo se revela como desejo do Outro – aqui, desejo **no** Outro –, mas também que meu desejo, diria eu, entra na toca em que é esperado desde a eternidade, sob a forma do objeto que sou, na medida em que ele me exila de minha subjetividade, resolvendo por si todos os significantes a que ela está ligada. (LACAN, 1962-1963/2005, p.59)

Nesse trecho, o que Lacan nos aponta é que o sujeito não se responsabiliza por seu próprio desejo porque prefere depositar no Outro uma garantia final capaz de elidir por inteiro o desamparo no qual inquietantemente jaz o mundo. Desamparo esse que, a contragosto do neurótico, não pode ser superado pela fortificação do Eu, nem mesmo com a infinidade de mercadorias que lhe são oferecidas pelo capitalismo. Um desamparo que não se resume ao biológico, pois ao se tratar do ser humano, o que há é uma falta irremediável enquanto efeito de linguagem, incapaz de dar a palavra final a respeito da verdade do ser.

O horror maior do sujeito, portanto, não é a sua castração, mas a do Outro. Para anulá-la, o que o sujeito faz? Sacrifica-se, fazendo da sua falta o que falta ao Outro. Com Lacan:

²³ No seminário A Angústia, Lacan (1962-1963/2005) descreve a situação em que um sujeito usa uma máscara de frente para um Louva-a-Deus gigante que o olha diretamente. O sujeito desconhece a representação de sua máscara, embora saiba que a fêmea do Louva-a-Deus tem por hábito devorar o parceiro nos jogos amorosos. É diante do desconhecimento do lugar que ocupa ante o desejo onipotente do Louva-a-Deus gigante que o sujeito resta intranquilo e se depara com a necessidade de fazer algo com sua angústia pela via fantasmática (LACAN, 1962-1963/2005, p.14). Em metáfora similar no texto Subversão do Sujeito, Lacan retoma esta ideia de que o sujeito vai portar pela instauração do discurso na relação com o Outro, um saber insabido: “Daí insistirmos em promover que, baseado ou não na observação biológica, o instinto, dentre os modos de conhecimento que a natureza exige do ser vivo para que ele satisfaça suas necessidades, define-se como o conhecimento que é admirado por não poder ser um saber. Mas outra coisa é aquilo de que se trata em Freud, que é efetivamente um saber, mas um saber que não comporta o menor conhecimento, já que está inscrito num discurso do qual, à semelhança do grilhão de antigo uso, o sujeito que traz sob sua cabeleira o codicilo que o condena à morte não sabe nem o sentido nem o texto, nem em que língua ele está escrito, nem tampouco que foi tatuado em sua cabeça raspada enquanto ele dormia” (LACAN, 1960/1998, p. 818).

Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro, desse Outro que se furta na remissão infinita das significações, desse Outro em que o sujeito não se vê mais do que como um destino, porém um destino que não tem fim, um destino que se perde no oceano das histórias. Ora, o que são as histórias senão uma imensa ficção? O que pode assegurar uma relação do sujeito com esse universo de significações senão que, em algum lugar, existe gozo? Isso ele só pode assegurar por meio de um significante, e esse significante falta, forçosamente. Nesse lugar da falta, o sujeito é chamado a dar o troco através de um signo, o de sua própria castração.

Dedicar sua castração à garantia do Outro, é diante disso que o neurótico se detém. (LACAN, 1962-1963/2005, p. 56)

Entretanto, o que a psicanálise vai nos apontar, e que na clínica é o fruto de uma análise, é que, mesmo que o sujeito entregue sua castração como sustentáculo do Outro como acima formulado, o Outro não existe. Assim como o sujeito, o Grande Outro está também barrado, esvaziado de sua consistência. A falta, nesse sentido, trata-se, com efeito, como formula Lacan, de que “não há Outro do Outro” (LACAN, 1960/1998, p.833).

Recuperamos aqui as palavras de Pereira que, ao tratar dessa questão, formula de forma clara e precisa:

Podemos, portanto, propor que a questão que diz respeito a este desamparo fundamental do sujeito, constituído como ser falante, vê-se indissocialmente ligada à questão essencial que Lacan trata mais ou menos à mesma época, mais exatamente, a de que não há Outro do Outro. Ou seja, o grande Outro interpelado como lugar do código, da linguagem, como fiador final de tudo o que é da ordem da ancoragem simbólica da existência, não está ele próprio de posse de todas as significações que o sujeito poderia considerar, aliviado, como finais e definitivas. Há uma falta essencial do significante no Grande Outro. Toda enunciação não tem, em última instância, outra garantia a não ser a de sua própria enunciação. A organização simbólica do mundo repousa, portanto, sobre uma base de desamparo. (PEREIRA, 1999, p. 235-236)

No ponto que nos toca, essa construção teórica é de extrema valia, pois vamos ver que a humilhação social, enquanto um sintoma do sujeito, suporta o capitalismo enquanto instância consistente. A ideologia do capital, ordenadora das relações sociais de dominação é inquestionável quando o neurótico se dirige ao outro que o humilha, seu semelhante, pela via da sua própria fantasia, tomando-o “como o representante autorizado do Outro”, como bem coloca Kehl (2009, p. 27). Sua adesão à lógica capitalista, capturada e determinada pelo fantasma, fornece munição para o argumento estratégico que recorre à falta, enquanto uma falta pessoal. O humilhado, segundo a lógica do capital, é um perdedor em um mundo habitável por vencedores. A falta, portanto, enquanto falha pessoal, é desvinculada do social,

tendo em vista que numa sociedade supostamente regida pela liberdade, igualdade e fraternidade, só é perdedor quem quer.

O que o neurótico resiste em aceitar é que, por mais sedutor que possa ser a propaganda do capitalismo, não há mundo sem falta. Isso é essencialmente freudiano. Freud em momento algum sugeriu que o desamparo humano pudesse ser completamente superado pelo indivíduo ou pela cultura. É certo que ele depositava grande peso na Ciência e na Razão como formas de o homem lidar com o desamparo, sem precisar recorrer à alienação. Contudo, jamais suprimiu a *Hilflosigkeit* [desamparo] enquanto condição humana e mola propulsora da própria construção da civilização.

É justamente da sustentação desse lugar de vazio, de onde se esperava garantias, que é possível surgir algo diferente do existente. Numa sociedade onde se diz que nenhuma resistência é possível, a confrontação do sujeito com sua condição de desamparo, por um lado, e o esvaziamento da onipotência do Outro, por outro, são elementos importantes para escapar da via fatalista que nos aspira. Apontar as contradições de um sistema que se diz no caminho do aprimoramento para a perfeição, arraigando ainda mais os seus efeitos nefastos, é condição *sine qua non* para devolver ao social seu status de palco de conflitos, no qual a justiça é resultado de uma permanente tensão social entre seus interessados, enquanto agentes de transformação.

CAPÍTULO 3

CONSIDERAÇÕES POLÍTICAS SOBRE A HUMILHAÇÃO SOCIAL

3.1 Introdução ao capítulo 3

Não nos resta dúvida de que a dominação é um dado trans-histórico, ou seja, sempre esteve presente na relação do homem com seus semelhantes e com a cultura. Nesse sentido, ela é estrutural, variando apenas nas suas formas, estratégias e nuances. Podemos dizer o mesmo sobre a humilhação, enquanto decorrência da dominação, situação na qual o sujeito sofre não só por se deparar com uma opressão, mas também por acreditar na diminuição do valor que lhe é atribuído. Decerto, a estrutura da humilhação carrega a marca da universalidade e nos impele a afirmar, destarte suas múltiplas mutações, que não há ser humano no mundo que, em algum momento, não tenha sentido a dor de seu peso. Reconhecer o caráter trans-histórico desses processos não nos compele, contudo, a nos abandonar à resignação e abdicar de tentar clarear os processos que entrelaçam a fantasia do sujeito e a fantasia social, enquanto um saber coletivo que remete todos a um único e mesmo Outro, soberano e sem falhas (PACHECO FILHO, 2009b, p. 146). A ideia de um Outro Absoluto ao qual todos se entregam como instrumentos visa obliterar as ambiguidade e os conflitos inerentes ao laço social. Como nos diz Pacheco filho, está aí a “origem de inúmeras tragédias sociais, frutos da certeza dessa ilusão coletiva compartilhada: os totalitarismos de direita ou esquerda, os fundamentalismos religiosos, os genocídios e massacres racistas ou xenófobos e assim por diante” (PACHECO FILHO, 2009b, p. 146).

É com esse perigo em mente que resolvemos dedicar um capítulo de nosso estudo a aspectos históricos e políticos da humilhação social na contemporaneidade. Ao contrário do que pensam determinados críticos da psicanálise, a ética da castração está longe de ser uma política fatalista da resignação, pois a falta não é outra coisa que motor de desejo. Desejo que pode ser o de transformação, direcionando-nos, não para uma alienação a um mundo fictício como o propagado pelo capitalismo, mas para a construção de um outro, ainda que provido de ambiguidades e contradições, que possa tratar a civilização de forma menos opressiva.

3.2 Mal-Estar na era dos direitos

No final do século XVIII, a lei dos homens sofreu uma transformação radical. Com o advento da Revolução Francesa, simbolicamente marcada pela promulgação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, testemunhamos uma virada histórica com o fim do Antigo Regime e o início do Estado Moderno. Como bem demonstrou o filósofo e historiador do pensamento político Norberto Bobbio em reunião de ensaios de mesmo nome, dedicados à evolução dos direitos do homem, nascia uma nova era – a era dos direitos.

Com efeito, a transformação da qual nos fala Bobbio não teve seu ponto de partida apenas na França (1992f, p. 92). De fato, a declaração francesa de 1789 foi precedida por declarações de direitos (1776) das então colônias norte-americanas em luta contra sua metrópole, a Inglaterra. O valor histórico e a influência destas sobre o Velho Continente são defendidos por muitos historiadores, como aponta Bobbio. Não obstante tal reconhecimento, foi a Revolução Francesa, juntamente com a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, que se consolidou no imaginário social como acontecimento político extraordinário, responsável pela formação de um modelo de emancipação e libertação que a muitos inspirou por mais de dois séculos (1992f, p. 92).

Hobsbawn, a respeito da Revolução Francesa, escreve:

Se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa.(...) foi a França que fez suas revoluções e a elas deu suas ideias, a ponto de bandeiras tricolores de um tipo ou de outro terem-se tornado o emblema de praticamente todas as nações emergentes, e a política europeia (ou mesmo mundial) entre 1789 e 1917 foi em grande parte a luta a favor e contra os princípios de 1789, ou ainda mais incendiários de 1793. A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. A ideologia do mundo moderno atingiu as antigas civilizações que tinham até então resistido às ideias europeias inicialmente através da influência francesa. Esta foi a obra da Revolução Francesa. (HOBSBAWN, 1977/2007, p. 83-84)

Bobbio adiciona que a Revolução, ao romper com o curso da história, promoveu ainda, através da sua Declaração, uma inversão radical nas relações de poder entre governantes e governados. Tradicionalmente, o que regia a relação política era o poder unilateral do soberano sobre seus súditos. Contudo, com o advento do Estado Moderno, instaurado simbolicamente pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, os deveres dos súditos passaram a ser substituídos pelos direitos do cidadão.

O ponto de vista tradicional tinha por efeito a atribuição aos indivíduos não de direitos, mas sobretudo de obrigações, a começar pela obrigação da obediência às leis, isto é, às ordens do soberano. Os códigos morais e jurídicos foram, ao longo dos séculos, desde os Dez Mandamentos até as Doze Tábuas, conjuntos de regras imperativas que estabelecem obrigações para os indivíduos, não direitos. (...) A relação tradicional entre direitos dos governantes e obrigações dos súditos é invertida completamente. Até mesmo nas chamadas cartas de direitos que precederam as de 1776 na América e a de 1789 na França, desde a Magna Carta até o Bill of Rights de 1689, os direitos ou as liberdades não eram reconhecidos como existentes antes do poder do soberano, mas eram concedidos ou concertados, devendo aparecer – mesmo que fossem resultado de um pacto entre súditos e soberano – como um ato unilateral deste último. O que equivale a dizer que, sem a concessão do soberano, o súdito jamais teria tido qualquer direito. (BOBBIO, 1992f, p. 100-101)

A afirmação dos direitos do homem foi o ponto de partida para uma original organização social que exigiu a formulação de novas regras e que tomou em suas mãos o desafio de criar um autêntico sistema de direitos positivos.

No continente europeu, como nos lembra Goodrich, as tradições legais nacionais baseadas na jurisprudência romana foram traduzidas em códigos nacionais de direito, impelidas pelo código napoleônico ou *Code Civil* de 1804. O dever do código era o de “representar o espírito do povo de uma forma escrita, abalizada e acessível, que submetteria seus administradores e juízes à vontade popular” (GOODRICH, 1996, p.414). Na tradição legal anglo-americana, cuja fonte historicamente estava mais ligada à lei não escrita do direito consuetudinário, também houve uma reformulação, e os dispositivos estatutários passaram a predominar, baseados num sistema de interpretação no qual as decisões dos tribunais deveriam ser impostas para casos futuros, transformando “a tradição particularista da lei estabelecida como precedente em um sistema de normas conhecidas e com força de obrigação” (GOODRICH, 1996, p.414).

Esses conjuntos de normas legais foram sendo desenvolvidos ao longo do tempo, trazendo no seu corpo a evolução e o amadurecimento do Estado Moderno, primeiro liberal e depois democrático. De imediato, o que se verificou foi a afirmação dos direitos de liberdade; sendo que os direitos políticos, que concebiam a liberdade não apenas negativamente, como não impedimento, mas também positivamente como autonomia, permitindo a participação cada vez mais ativa e frequente de seus representados, foram reconhecidos apenas num segundo momento; sendo seguidos, só muito depois, pela promulgação dos direitos sociais, enquanto valores compartilhados e legítimos dentro da ordem jurídica (BOBBIO, 1992c, p. 32-33).

Esse desenho institucional de proteção e garantia de direitos foi inserido e circunscrito à ideia de Estado-Nação enquanto instância centralizadora de poder cujo exercício estava atrelado aos princípios de territorialidade e, mais tarde, aos de impessoalidade do comando político. O sistema policêntrico e complexo dos senhorios de origem feudal foi definitivamente substituído pelo Estado territorial concentrado e unitário através da chamada racionalização da gestão do poder e da própria organização política, responsável pela garantia dos direitos de seus cidadãos (SCHIERA, 2007, p. 426). Nesse processo, para se enquadrar em autênticas formulações de direitos positivos, as declarações perderam seu caráter de universalidade. Os direitos dos homens deixaram de ser universais para se transformar em direitos do cidadão de um Estado em particular.

Entretanto, forte turbulência com o advento das duas guerras mundiais e com a globalização em consequência da expansão do capitalismo puseram em xeque a figura do Estado-Nação, como nos conta Novaes:

(...) a idéia do Estado-Nação fez um deslocamento do poder criando um núcleo central, que é o Estado: é a soberania do Estado que deve garantir a independência nacional. Os cidadãos de uma nação não reconhecem nenhuma autoridade superior à do Estado. Mas na era da internacionalização da economia, quando as políticas nacionais perderam grande parte do poder de decisão vemos uma reversão espetacular: são os Estados nacionais que criam estruturas que tendem a neutralizar as diferenças nacionais. (NOVAES, 2003, p.13)

A internacionalização das relações no século XX questionou os limites colocados pelas fronteiras territoriais e, em resposta aos conflitos bélicos e econômicos, ressurgiu a idéia da universalidade dos direitos do homem sob a nova nomenclatura de direitos humanos. Em ampla defesa da dignidade da pessoa e do valor humano – que é exatamente a proteção necessária para que não haja humilhação no mundo –, os direitos humanos, como o próprio nome sugere, transpuseram a ideia de pátria geográfica para abarcar a pátria da humanidade. A abrangência e a titularidade foram desde sempre pauta da discussão sobre a natureza dos direitos que, conforme o momento histórico e a corrente adotada, sustentou os direitos do homem enquanto naturais e inatos ou como positivos e históricos, ou ainda como decorrência de um sistema moral. Como bem ressalta Bobbio (1992c, p.30), esses direitos, que num primeiro momento precisaram perder em universalidade para ganhar em positividade como direitos dos cidadãos, voltaram a ser concebidos como universais quando foram defendidos pela comunidade internacional como direitos humanos, independentemente da nacionalidade do seu portador.

Esse movimento dialético não foi por acaso, nem de repente. Como nos conta Piovesan, o anúncio e os primeiros precedentes históricos que culminaram na declaração dos direitos humanos encontram-se no Direito Humanitário, na Liga das Nações e na Organização Internacional do Trabalho²⁴. Contudo, sua verdadeira consolidação se deu apenas após a segunda metade do século XX.

As atrocidades cometidas por Hitler foram decisivas para impelir a comunidade internacional a tomar uma atitude ante a barbárie irrestrita que se espalhou pelo mundo, o que funcionou como um empurrão pela reafirmação dos direitos humanos e pela criação de órgãos de monitoramento internacional.

²⁴ O Direito Humanitário foi provavelmente a primeira real limitação à liberdade e à autonomia dos Estados, pois impunha restrições até mesmo para a situação de conflito armado. A Liga das Nações, criada após a Primeira Guerra Mundial, cuja finalidade era promover a cooperação, paz e segurança internacional, condenando agressões externas contra a integridade territorial e independência política dos seus membros, também foi destaque na área ao instituir em sua convenção previsões relativas aos direitos humanos, incluindo proteção ao sistema de minorias e ao padrão internacional do direito ao trabalho. A Organização Internacional do Trabalho teve similar papel ao se consagrar internacionalmente como instituição protetora dos direitos humanos, cuja missão era a promoção de padrões internacionais de condições de trabalho e bem-estar (PIOVESAN, 1996, P.134-135).

A segunda guerra mundial foi palco, sem dúvida alguma, das piores formas de humilhação. Muitos escreveram sobre o assunto²⁵, mas poucos retrataram de forma tão pungente o dia a dia do campo de concentração e a disciplina cega dos SS, como Primo Levi. Em *Os afogados e os sobreviventes*, o escritor trouxe o testemunho da sua experiência em Auschwitz, e o funcionamento e a lógica que regiam o sistema. Para o Terceiro Reich, a melhor escolha, a escolha imposta de cima para baixo, era aquela que comportasse a máxima aflição, “o máximo esbanjamento de sofrimento físico e moral. O ‘inimigo’ não devia apenas morrer, mas morrer no tormento” (LEVI, 2004, p. 104). A humilhação, enquanto herdeira da dominação exercida sob o imprescindível manto da crueldade, era não só imperiosa, mas também absolutamente espontânea e natural aos SS encarregados do Lager. Segundo Levi, seu ofício era “humilhar, fazer o ‘inimigo’ sofrer (...) não raciocinavam sobre isso, não tinham segundas intenções: a intenção era aquela (...)” (LEVI, 2004, p. 105). Embora Levi relate que a humilhação foi, de forma geral, uma ação disseminada, obtusa e incorporada à massa encarregada de fazer o sistema andar (p. 105), ele não descarta que o seu emprego foi também usado como estratégia sórdida que buscava diluir a luta que se travava entre agressor e agredido, fazendo com que todos se fundissem numa massa cinzenta. Na sua opinião, de todas as atrocidades cometidas pelo nacional-socialismo, a pior foi a criação dos Esquadrões Especiais:

Os Esquadrões Especiais eram constituídos em sua maior parte pelos judeus. (...) fica-se atônito diante deste paradoxismo de perfídia e de ódio: os judeus é que deveriam pôr nos fornos os judeus, devia-se demonstrar que os judeus, sub-raça, sub-homens, se dobram a qualquer humilhação, inclusive a destruição de si mesmos.(...) (LEVI, 2004, p. 44).

Ter concebido e organizado os Esquadrões foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo.(...) Através dessa instituição, tentava-se transferir para outrem, e precisamente para as vítimas, o peso do crime, de tal sorte que para o consolo delas não ficasse nem a consciência de ser inocente. (...) (LEVI, 2004, pp. 45-46).

²⁵ Ansart tratou, em particular, da humilhação enquanto vingança. Segundo ele, Hitler e os dirigentes nazistas serviram-se dos sentimentos de humilhação decorrentes da derrota do exército alemão em 1918 para justificar os propósitos da ideologia-nacional socialista e legitimar suas ações: “Toda a ideologia nacional-socialista inscreve-se neste esquema que desenha uma visão do futuro que vai da humilhação sofrida ao poder racial reencontrado. Da mesma forma, o partido que propõe arrancar o povo de sua sujeição apresenta-se como seu salvador, capaz de realizar a inversão histórica da humilhação em sua superação, capaz de afastar todos os obstáculos que impedem a comunidade nacional de reencontrar sua força, sua pureza racial e seu papel de potência dominadora. No interior desta lógica ideológica, toda a oposição deve ser aniquilada. O reconhecimento do sofrimento passado e a lógica da vingança legitimam o estado totalitário e o desencadeamento das guerras de agressão” (ANSART, 2005, p.21-22).

Debelar o opositor implicava, necessariamente, abalar de forma dramática seu estado psíquico. Pujante a ponto de fazer estremecer o valor que o sujeito tinha de si, a humilhação assumia na ocasião o papel de mola mestre do sistema totalitário que chocou o mundo, exigindo da comunidade internacional uma resposta que impedisse que monstruosas violações de direitos humanos se repetissem, como ressaltou Piovesan:

No momento em que os seres humanos se tornam supérfluos e descartáveis, no momento em que vige a lógica da destruição, em que cruelmente se abole o valor da pessoa humana, torna-se necessária a reconstrução dos direitos humanos, como paradigma ético capaz de restaurar a lógica do razoável. A barbárie do totalitarismo significou assim a ruptura do paradigma dos direitos humanos, através da negação do valor da pessoa humana como valor fonte do Direito. (...) (PIOVESAN, 1996, p. 140)

Diante dessa ruptura, foi preciso, segundo a autora, a reconstrução dos direitos humanos como referencial e paradigma ético de aproximação entre direito e moral. Citando a terminologia de Hannah Arendt, Piovesan afirma que “o maior direito passou a ser o direito a ter direitos, ou seja, o direito a ser sujeito de direitos” (PIOVESAN, 1996, p. 140). Sujeito de direitos, definitivamente, não mais como cidadão de um Estado particular, mas como cidadão do mundo. Como titular de direitos de um ordenamento jurídico capaz de atribuir a cada um, em sua singularidade, uma série de amplas garantias e proteções contra violações de direitos fundamentais por parte de qualquer Estado, grupo ou pessoa.

Com esse intuito, em 10 de dezembro de 1948, foi adotada, por aprovação unânime de 48 Estados, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, um marco na era dos direitos e, certamente, uma pedra cunhada nos modos de subjetivação da contemporaneidade. Uma resolução que se propunha a promulgar a dignidade e o valor da pessoa humana como invioláveis, por meio de ampla proteção a uma série de direitos. A Declaração de 1948

consagrou-se pela defesa de direitos civis e políticos²⁶, bem como de direitos sociais, econômicos e culturais²⁷, como unidade interdependente e indivisível.

Sobre a importância da Declaração, as palavras de Bobbio:

A Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. (...) foi acolhido como inspiração e orientação no processo de crescimento de toda a comunidade internacional no sentido de uma comunidade não só de Estados, mas de indivíduos livres e iguais. Não sei se se tem consciência de até que ponto a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra. Com essa declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal não em princípio, mas de fato, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado.(...) Somente depois da Declaração Universal é que podemos ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade – partilha alguns valores comuns; e podemos, finalmente, crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens. (BOBBIO, 1992c, p. 27-28).

Posta de lado a *unanimidade* em torno dos valores em questão²⁸, concordamos com o pensador italiano que a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi definitivamente o marco simbólico mais evidente da importância que os direitos do homem adquiriram na

²⁶ Dentre os direitos civis e políticos, estão o direito à vida; o direito de não ser submetido a tortura ou a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes; o direito a não ser escravizado, nem submetido a servidão; os direitos à liberdade e à segurança pessoal e a não ser sujeito a prisão ou detenção arbitrárias; o direito a um julgamento justo; a igualdade perante a lei; a proteção contra a interferência arbitrária na vida privada; a liberdade de movimento; o direito a uma nacionalidade; o direito de casar e de formar famílias; as liberdades de pensamento, consciência e religião; as liberdades de opinião e de expressão; o direito à reunião pacífica, a liberdade de associação; o direito de aderir a sindicatos e o direito de votar e de tomar parte no Governo.

²⁷ Dentre os direitos sociais, econômicos e culturais estão o direito ao trabalho e à justa remuneração, o direito a formar e a associar-se a sindicatos, o direito a um nível de vida adequado, o direito à educação, o direito das crianças a não serem exploradas e o direito à participação na vida cultural da comunidade.

²⁸ Nesta passagem, Bobbio faz uma defesa da universalidade dos direitos humanos não enquanto decorrência da natureza humana ou enquanto verdade evidente em si mesma, mas como fruto de um processo histórico, socialmente aceito e conquistado. Destarte o seu tom entusiasta, é preciso dizer, para fazer justiça ao pensamento do jurista italiano, que Bobbio está longe de fazer um discurso ideológico de apologias aos direitos humanos. Se, por um lado, ele apresenta a importância das conquistas efetuadas na evolução dos direitos do homem, o que nos é de especial interesse por tocar os modos de subjetivação da contemporaneidade, ele, por outro, não deixa de apresentar suas contradições e ambivalências. Esta nota se mostra necessária, pois queremos evitar mal entendidos pelo destaque que conferimos a um parágrafo que faz parte de toda uma linha de raciocínio de seus ensaios. Acreditamos que o termo “unanimidade” é, de certa forma, um exagero de linguagem, pois se de fato toda a humanidade estivesse de acordo sobre certos valores, já estaria extinta pelo menos boa parte dos debates sobre o alcance das normas de direitos humanos e os universalistas e relativistas culturais não estariam às turras em torno da existência ou não de uma moral universal.

contemporaneidade. Talvez pela primeira vez na história moderna a justiça da Terra tenha se consolidado globalmente em detrimento da justiça Divina, que, historicamente, pela tradição cristã, sempre confortou o homem prometendo-lhe a recompensa após a morte por todas as humilhações e sofrimentos vividos.

Jesus Cristo, mártir da sociedade cristã, entregou sua vida em nome do amor e da salvação daqueles que não se converteram ao Reino de Deus. Sua crucificação instaurou-se no imaginário social como a humilhação paga pela libertação de nós pecadores. A flagelação no corpo despido de vestes, os pregos entranhados em sua carne, o açoitamento, a coroa de espinhos, o escárnio, os cuspes atirados ao rosto e a própria cruz sobre o dorso fizeram parte de uma caminhada que consistiu em seu Calvário e que, por extensão, assumiu simbolicamente o lugar do Calvário de toda a Humanidade.

Esse homem, cuja morte trágica ainda reside no coração de nossa cultura, permanece, é claro, como símbolo idealizado e partilhado²⁹. Entretanto, as religiões vêm sendo obrigadas

²⁹ Freud tratou da questão da identificação com Jesus Cristo em *Psicologia das Massas*. Nele afirmou: “todo cristão ama Cristo como seu ideal e sente-se unido a todos os outros cristãos pelo vínculo da identificação”. Por determinação da Igreja, espera-se que o sujeito se identifique ao Senhor, amando “todos os outros cristãos como Cristo os amou” (FREUD, 1921a/1980, v. XVIII, p. 169). Pelas correntes cristãs mais tradicionais, a identificação que se dá com Jesus parte de um ideal que se baseia na ideia de que o sujeito, honesto, solidário, cristão deve se entregar e aceitar toda sorte de humilhações, revelando sua humildade perante seus irmãos e perante o Senhor, assim como este o fez por todos na Terra. É comum vermos nos textos bíblicos e sagrados a referência e a exaltação à humildade. Provinda da mesma raiz latina – *humilis* – abordada anteriormente na introdução deste trabalho, compreendemos que a humildade e a humilhação estão muito próximas etimologicamente, sendo que frequentemente surgem entrelaçadas nos textos da fé cristã. Segundo o dicionário, a humildade é (1) virtude que nos dá o sentimento da nossa fraqueza, (2) modéstia, pobreza, e (3) respeito, reverência, submissão (FERREIRA, 2004, p. 1059). Dependendo do texto, notamos que a interpretação recai com mais ênfase sob uma ou outra interpretação. Excelente ilustração sobre este ponto que levantamos é o clássico *A Imitação de Cristo*, escrito por Tomás de Kempis, frei nascido em 1380 na Alemanha. Nele vemos, claramente, a convocação para que o sujeito aceite seu lugar de *humilis*, de baixo, *de inferior* (DE KEMPIS, 2005, p. 49), *de pó e nada* (DE KEMPIS, 2005, p. 80). Dele se espera a abolição de seu desejo, numa alienação que o *submeta a todos em tudo* (DE KEMPIS, 2005, p. 80), mesmo que preciso seja que este se *humilhe e se curve* (DE KEMPIS, 2005, p. 80), sendo o seu dorso passível do *pisar e calcar* (DE KEMPIS, 2005, p. 81) dos pés dos demais, num silêncio e sofrimento assentido. A esse respeito, consultar especialmente segundo e terceiro livro da referida obra.

A relação da história com a religião é um tema bastante extenso que a nós não caberá aqui explorar. Sua complexidade está amarrada à riqueza da fé, aos interesses particulares que se escondem por trás de um discurso pretensamente puro e devoto, às disputas ideológicas, e aos conflitos, como não poderíamos deixar de mencionar, em torno do capitalismo. Assim, podemos pressupor que a partir do universo vasto da Religião, com letra maiúscula, desdobraram-se múltiplas correntes e leituras do martírio de Jesus, concentrando o que há de mais retrógrado e conservador, como citado acima, mas também o que há de mais libertador e emancipatório, como nos revela, por exemplo, a Teologia da Libertação.

Leonardo Boff, um dos mais conhecidos teólogos da libertação, afirma por exemplo que o martírio (que pode ser vivido como uma humilhação) não deve ser jamais um modelo a ser seguido, pois ele não é um fim em si mesma, mas uma consequência, uma decorrência imposta injustamente, da sustentação de um desejo de não conversão, e da fidelidade a uma causa. Em suas palavras: “Essa perspectiva é importante para se entender teologicamente o martírio, pois ele nunca é buscado por si mesmo, mas imposto violentamente. Já asseverava

a se adaptar ao curso da história, que voltou sua atenção para a vida concreta e terrena, na qual o homem, em nome próprio, assume a importância de protagonista dos acontecimentos e transformações.

A aceitação da humilhação enquanto um ideal a ser perseguido sofreu, assim, um rebote quando o homem moderno fez uma releitura dos mandamentos divinos, deixando claro que no exercício da sua fé a justiça da terra não poderia mais ser negligenciada em nome da justiça divina. As recompensas da vida eterna deixaram de seduzir o homem, sendo seu foco convertido no aqui e agora. A justiça dos homens, e não a de Deus, passou a ser a grande guardiã de direitos à qual todo mortal poderia recorrer.

A experiência da humilhação foi, assim, inteiramente ressignificada. Ela deixou de ser “naturalizada” como fenômeno intrínseco e decorrente das relações sociais ou como provação da fé. Totalmente incompatível à era dos direitos, que fundou uma sociedade que, pelo menos retoricamente, se constitui em claro repúdio a qualquer forma de dominação, a humilhação tornou-se inaceitável às ordens das coisas. Se há algo que podemos apontar como particular, por assim dizer, à humilhação social na contemporaneidade é justamente isto – a sua mais completa e radical incompatibilidade com uma sociedade igualitária e de direitos.

Interessante, no entanto, observar o paradoxo que surgiu com essa nova concepção. Se, por um lado, as declarações e construções jurídicas que se deram ao longo desses dois séculos visavam proteger o homem dos males da dominação, sendo de fato responsáveis por muitas conquistas nesse campo, por outro lado, foram elas também as responsáveis pelo aprofundamento do sentimento de humilhação. A experiência humilhante de estar submetido a qualquer forma de opressão tornou-se anômala por completo à ordem institucionalizada pela igualdade, o que aprofundou ainda mais a dor do humilhado. Essa é a defesa que faz De

santo Agostinho: “Não é a pena, mas a causa que faz os mártires verdadeiros”. O mártir não defende sua vida, mas sua causa, que é sua convicção religiosa, sua fidelidade a Deus ou ao irmão.(...) (BOFF, 2004, p. 175).

Boff esclarece que a fidelidade a Deus é a fidelidade à verdade, à justiça e aos imperativos da paz, que são os verdadeiros nomes de Deus. *Independente do signo ideológico*, mártires são aqueles que sustentaram uma causa no espírito de Cristo, não necessariamente mártires da fé cristã, nem da Igreja, mas do Reino de Deus. Foram estes, segundo a leitura de Boff, que *ajudaram, na história a realização da política de Deus* (BOFF, 2004, p. 179).

Por esta perspectiva, Jesus teria sido vítima de uma dominação cujo intuito era a humilhação, porém não teria sucumbido a seus agressores. Não teria sido, a rigor, humilhado, pois convicto até a morte de sua causa, preservou-se até o último suspiro na sua posição de sujeito desejante e não de objeto.

Decca ao afirmar que “os direitos humanos não abolem a humilhação. Pelo contrário, eles intensificam a experiência, não aceitamos a humilhação como mecanismo ‘normal’ construído como tecido da sociedade e rejeitamos a sua legitimidade” (DE DECCA, 2005, p. 113).

Atribuímos essa intensificação ao fato de que, na contemporaneidade, a humilhação não ocorre pela mão de um opressor, tirano absoluto, que faz a lei, mas por um opressor que age a despeito da lei. Nesse sentido, as violências da opressão e do opressor são hoje simbolicamente ainda mais fortes e intensas do que as de outrora.

Atualmente, o sujeito humilhado é um marginalizado, desabrigado da ordem instituída por ele próprio e seus semelhantes. Sua única possibilidade de reversão de sua patente exclusão é o recurso à Justiça, ou seja, ao próprio ordenamento jurídico que além de enunciar direitos tem o dever de garanti-los e restaurar o equilíbrio das relações sociais. De Decca, ao escrever sobre a percepção da humilhação numa sociedade igualitária de direitos civis, destacou justamente essa necessidade em se reconhecerem os direitos da vítima, como a única cura possível³⁰. Um reconhecimento que pressupõe, necessariamente, a responsabilização daquele que perpetrou a humilhação como forma de restaurar a dignidade do humilhado.

Historicamente, podemos afirmar que o Ocidente logrou êxito ao levar a cabo emblemáticas “reparações”. Mantemos as aspas, pois não cremos que palavras magistrais, indenizações pecuniárias ou mesmo punições penais sejam suficientes para “restaurar” a alma daquele que teve sua dignidade e seu valor violados. Decerto, aqueles que sofreram com os horrores perpetrados pelo nazismo, pelo regime do apartheid na África, pela truculência imperialista dos Britânicos na Irlanda ou pela tortura dos regimes militares na América do Sul, jamais se esquecerão de seus algozes. Nem por isso, contudo, devemos desprezar os efeitos da lei civil sob o universo dos homens. Submetendo as violências sofridas aos tribunais competentes, responsabilizando seus perpetuadores pelas agressões exercidas, pode-se registrar histórica e simbolicamente a reversão de impotência em face da opressão. Assim, aquele que fora humilhado é capaz de se desembaraçar da posição de objeto do gozo do Outro

³⁰ De Decca: “podemos apreender o modo como a humilhação é percebida em uma sociedade igualitária baseada nos direitos civis. A cura dessa humilhação apenas será possível pelo total reconhecimento dos direitos da vítima e pela sua redenção, isto é, sofrerá a penalização aquele que impetrou a humilhação. Esse modelo narrativo pode ser enquadrado na perspectiva de uma sociedade igualitária e de direitos, sendo que a vítima demanda por direitos que não estão sendo obedecidos. Somente o reconhecimento e a punição legal do responsável pela humilhação podem restaurar o respeito e a dignidade do humilhado” (De Decca, 2005, p.111).

e, publicamente, sustentar uma posição de sujeito desejante, i.e., aquele que deseja, entre coisas, também a justiça.

Contudo, se somos obrigados a reconhecer os méritos dessas conquistas, somos também forçados pela realidade a dizer que raros são os casos que trilham os mesmos caminhos. O discurso contemporâneo é o discurso de direitos enquanto uma categoria homogênea e dotada de valor absoluto. Por trás dessa unidade, no entanto, permanecem as disputas de poder que revelam a cisão entre direito reivindicado e direito reconhecido e protegido, como nos aponta Bobbio:

A linguagem dos direitos tem indubitavelmente uma grande função prática, que é emprestar uma força particular às reivindicações dos movimentos que demandam para si e para os outros a satisfação de novos carecimentos materiais e morais; mas ela se torna enganadora se obscurecer ou ocultar a diferença entre o direito reivindicado e o direito reconhecido e protegido. Não se poderia explicar a contradição entre a literatura que faz a apologia da era dos direitos e aquela que denuncia a massa dos “sem direitos”. Mas os direitos de que fala a primeira são somente os proclamados nas instituições internacionais e nos congressos, enquanto os direitos de que fala a segunda são aqueles que a esmagadora maioria da humanidade não possui de fato (ainda que sejam solene e repetidamente proclamados). (BOBBIO, 1992a, p.10)

Os modos de subjetivação pautados pela era dos direitos, época em que se louvam igualmente os direitos vinculados aos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, positivados enquanto universais abstratos pertencentes a todo e qualquer ser humano, recobrem as diferenças concretas e existentes entre direitos reconhecidos e direitos respeitados, interferindo na percepção que o homem tem dos laços sociais que se estabelecem nessa seara. É preciso registrar que, embora haja um reconhecimento amplo de direitos fundamentais, inclusive tidos como indivisíveis e interdependentes³¹, persistem entre nós habituais violações de toda ordem, embora o olhar do homem contemporâneo seja mais condescendente a umas do que a outras. No capitalismo contemporâneo, tratamentos diferenciados às distintas categorias de direitos perduram, fomentados pelas disputas entre os valores de liberdade e igualdade que regem nossa sociedade³².

³¹ A Declaração de Viena, adotada em 1993, estabeleceu em seu parágrafo 5: “Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente, de maneira justa e equânime, com os mesmos parâmetros e com a mesma ênfase. Enquanto o significado de particularidades nacionais e regionais e bases históricas, culturais e religiosas deve ser considerado, é obrigação dos Estados, independentemente de seu sistema político, econômico e cultural, promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais”.

³² Basta olhar para a própria Declaração Universal de Direitos Humanos. Embora 48 Estados tenham sido signatários dessa resolução, sua eficácia foi imediatamente posta em xeque. Uns defendiam que ela integrava o

Como nos esclarece Piovesan, as declarações de direitos do século XVIII, tanto a francesa de 1789 quanto a americana de 1776, foram consagradas, sobretudo, sob uma ótica contratualista liberal, que defendia como direitos humanos os direitos de liberdade, segurança e propriedade e de resistência à opressão. Esse modelo tinha como propósito acabar com os excessos, abusos e arbítrios de poder do regime absolutista, procurando instalar o constitucionalismo e a emergência de um modelo de Estado liberal. Somente mais tarde, principalmente após a Primeira Guerra Mundial e sob a influência dos pensamentos de Marx e Lenin é que o discurso social da cidadania fez com que o primado de igualdade, ligado aos direitos sociais ganhasse espaço. A Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado da URSS de 1917 e as Constituições sociais do início do século XX (ex.: Constituição de Weimar de 1919 e Constituição Mexicana de 1917, etc.) chegaram à nossa história nesse contexto (PIOVESAN, 1996, p. 157-158).

No entanto, o capitalismo, de todo modo, consolidou-se no mundo como organização social cujos interesses restam prioritariamente sobre as conquistas de direitos civis e políticos, necessárias para a consolidação das relações de poder propostas pela burguesia. Os direitos de segunda e terceira geração, ligados aos princípios da igualdade e da fraternidade não receberam o mesmo tratamento ao longo dos anos, pois sua realização sempre implicou a obstrução da máquina capitalista. Citando documento da ONU na Conferência Mundial de Direitos Humanos em prol do Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, Piovesan

direito costumeiro internacional e/ou os princípios gerais de direito e, portanto portava imediata eficácia jurídica; e outros, discordavam por ela não ter sido redigida como um tratado, mas como mera resolução. Para sanar a polêmica, foram formulados dois tratados – Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – que submeteram, indubitavelmente, as previsões da Declaração a uma sistemática internacional de monitoramento e controle, com força jurídica obrigatória e vinculante. Entretanto, o processo de elaboração dos referidos documentos expôs de forma irrefutável as fraturas em torno dos valores aclamados pelo Estado Moderno. Apesar de a Comissão de Direitos Humanos da ONU ter dado início a um trabalho em torno de um único projeto, no final, sob a influência dos países ocidentais, determinou-se a elaboração de dois pactos em separado e paralelo. O principal argumento foi o de que os direitos civis e políticos eram de imediata e autoaplicação, enquanto os direitos sociais, econômicos e culturais dependiam de uma realização progressiva, por meio de medidas econômicas e técnicas mediante recursos disponíveis, o que lhe conferiam uma natureza “programática”. Essa foi a razão usada para justificar a divisão entre os assim chamados direitos de primeira geração (civis e políticos) e os de segunda geração (econômicos, sociais e culturais) em dois pactos distintos. É interessante registrar, que diante dessas argumentações, contudo, como nos conta Piovesan, os países socialistas alegaram que “não era em todos os países que os direitos civis e políticos faziam-se autoaplicáveis e os direitos sociais, econômicas e culturais não autoaplicáveis. A depender do regime, os direitos civis e políticos poderiam ser programáticos e os direitos sociais, econômicas e culturais autoaplicáveis” (PIOVESAN, 1996, p.179).

ilustra as consequências que ficaram para uma sociedade que sempre privilegiou a liberdade à igualdade:

Compartilha-se, pois, da noção de que os direitos fundamentais – sejam civis e políticos, sejam sociais, econômicos e culturais – são acionáveis e demandam séria e responsável observância.

Sob o ângulo pragmático, no entanto, a comunidade internacional continua a tolerar frequentes violações aos direitos sociais, econômicos e culturais que, se perpetradas em relação aos direitos civis e políticos, provocariam imediato repúdio internacional. Em outras palavras, “independentemente da retórica, as violações de direitos civis e políticos continuam a ser consideradas como mais sérias e mais patentemente intoleráveis, que a maciça e direta negação de direitos econômicos, sociais e culturais” (PIOVESAN, 1996, p.199).

É evidente que na construção de toda organização social há sempre um elemento de utopia, ou seja, de ideal. A sociedade perfeita nunca foi realizada nem nunca será realizável. Todo modelo tem por defeito fundamental limitações. Contudo, isso não nos impede de questionar se o modelo adotado pode ser, em maior ou menor medida, alcançado pelas escolhas e caminhos trilhados ou se ele deve ser substituído por não se apresentar fiel aos seus princípios de sustentação. Dito de outro modo, toda avaliação precisa distinguir até que ponto a violação ao modelo idealizado se dá pelas margens insuprimíveis da castração, e até que ponto, ao revés, se relaciona aos limites colocados pelo próprio modelo. Não nos resta dúvida de que para atender a ideais genuínos de uma sociedade igualitária seria preciso construir um sistema pautado por outro paradigma que não o atual, fincado sobre a exploração do trabalho, a mais valia e a concentração de renda.

Contudo, nossa sociedade foi seduzida pela utopia de uma existência sem falta. A oferta de gozo ilimitado alicia a todos como uma droga sem a qual não se imagina viver. Em nome dela, os sujeitos, de maneira geral, preferem tudo fazer e a tudo se submeter, lavando suas mãos e eximindo-se de uma reflexão crítica que fatalmente levaria às falhas inerentes ao sistema organizacional que criaram para si. Preferem se ater, assim, a uma leitura absolutamente condescendente do seu funcionamento, atentando para o que querem – as promessas de gozo absoluto – e ignorando tudo aquilo que ponha em xeque a preservação do Grande Outro do Capital.

Dessa forma, obtêm uma percepção absolutamente enviesada da dominação e da humilhação, a que se submetem. Como nos conta Haroche:

Poder-se-ia supor que as situações objetivamente humilhantes tornaram-se menos frequentes, pois a ideologia consensual dos direitos do homem impõe, em princípio, o respeito pelo outro e garante que a justiça seja feita quando há uma ofensa grave ao sentimento de integridade. (HAROCHE, 2005, p. 86)

No entanto, essa suposição não é necessariamente verdadeira por duas razões.

A primeira delas porque a apologia aos direitos, enquanto uma ideologia que sustenta universais abstratos, não faz Justiça somente pela palavra. Direito reconhecido não é direito exercido, menos ainda direito respeitado. Se, historicamente, os direitos foram proclamados e conquistados, certamente não foi pela benesse de ninguém. Os direitos do homem sempre foram direitos históricos nascidos das lutas travadas no seio da sociedade, como nos ilustra Bobbio:

A liberdade religiosa é um efeito das guerras de religião; as liberdades civis, da luta dos parlamentos contra os soberanos absolutos; a liberdade política e as liberdades sociais, do nascimento, crescimento e amadurecimento do movimento dos trabalhadores assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres que exigem dos poderes públicos não só o reconhecimento da liberdade pessoal e das liberdades negativas, mas também a proteção do trabalho contra o desemprego, os primeiros rudimentos da instrução contra o analfabetismo, depois a assistência para a invalidez e velhice (...). (BOBBIO, 1992a, p. 5-6).

Direitos que nascem do exercício político que ontem, hoje e sempre requererá dos homens a persistência de uma luta diária. Entretanto, num mundo em que se compreende que toda e qualquer satisfação se dá unicamente pela via privada do consumo, essa luta perde espaço para a apatia política na qual o homem se encontra, e pela qual se coloca em face da Justiça, não como cidadão que faz do *exercício* de direito uma forma de transformação social, mas como um indivíduo que entende que sua posição meramente reivindicante tem obrigação de lhe render mais do que uma posição desejante.

Em segundo lugar, defendemos o equívoco dessa suposição porque a dominação, causa da humilhação, que uma vez foi objetiva, persiste, embora recalçada, disseminada, entranhada e pulverizada pelo tecido social, sem ser notada como tal. Ela se encontra, ao mesmo tempo, por toda parte e em parte alguma, atravessando os sentidos do homem, que, com o advento da modernidade, perdeu sua capacidade de identificá-la como tal. Quem a produz? Quando ela ocorre? Como ela acontece? A dominação que foi incorporada à vida cotidiana sob o manto fetichista das mercadorias carrega com si a humilhação, também

recalcada, vivida como puro mal-estar. Um mal-estar sem nome e desprovido de nexos causal, fruto não da dominação escancarada que viola os direitos civis e políticos, tão valorizados em nossa sociedade, mas da dominação recalcada, da qual nos fala Žižek (1996), que fere principalmente os direitos econômicos, sociais, e culturais. Numa sociedade como a do espetáculo, onde competição e sucesso destacam-se como valores supremos e absolutos, quem discordará da dor da humilhação oriunda da violação dos direitos ao trabalho, à justa remuneração e a um nível de vida adequado? Esse mal-estar sintomático aparentemente bastardo, sem origem, diluído e naturalizado pelo “sistema” (“abstrato”), é diferente do sintoma que se cola ao significante da *humilhação* (tratado no capítulo 2), primo rico que se apresenta como a ponta de um novelo, pronto para ser desenrolado a partir de uma situação objetiva e repugnante cuja autoria é certa, e que o sujeito é apto a designar como fonte do seu mal³³.

Miserável em significações, o mal-estar puro, ao revés, não tem passado, é um estado geral presente e infinito, manifestado nas alterações no sono, no apetite, no desejo sexual, na agitação psicomotora, na fadiga, no pensamento de morte, entre outros, frequentemente interpretados e condensados pelo discurso médico psiquiátrico sob o nome de depressão.

³³ Interessante notar no universo do trabalho como a humilhação disseminada tornou-se cada vez mais difícil de ser detectada. Como nos conta Prost durante toda a primeira metade do século XX, os teóricos da organização preconizaram sistemas hierárquicos. No entanto, esta concepção foi sendo paulatinamente questionada nos anos 1950 e 1960, sob a influência de teorias vindas dos Estados Unidos, culminando no “não-dirigismo”, em 1966. A terminologia adota pelas práticas no mundo corporativo passou a refletir uma nova concepção das relações do trabalho, e a figura do “chefe” foi substituída pela do “líder” que mobiliza colaboradores ativos (PROST, 2009, P.113-114). Assim “ninguém explora ninguém”.

Como nos deixa claro Prost, a estratégia aponta para uma mudança na percepção e nas práticas nas relações de trabalho e permite que a “direção obtenha melhor cumprimento de suas ordens” (PROST, 2009, p. 115): “Essas técnicas de formação do pessoal, em pleno crescimento, não afetaram apenas o discurso estereotipado sobre os mandos: certos testemunhos sugerem uma evolução das práticas e das mentalidades. Na Renault, por exemplo, D. Mothé nota em 1965 uma modificação do estilo de autoridade. Todas as manhãs, os chefes apertam a mão dos operários (PROST, 2009, p. 115). *A primeira das leis essenciais a ser descoberta é que é preciso ser gentil com o operário. É uma lei universalmente aceita, tantas provas deu de si. A própria direção insufla essa corrente de gentileza em sua equipe de comando, que tenta empregá-la de uma maneira ou outra e a utiliza com bons resultados em detrimento dos velhos métodos autoritários dos antigos despóticas de seção.[...]A segunda lei é: é preciso deixar que as pessoas se expressem* (MOTHÉ, D. *apud* PROST, 2009, P. 115).

Interessante notar o paradoxo. Como é difícil detectar e expressar um mal estar decorrente de relações abusivas em um ambiente que se mostra aparentemente horizontal e tão rico de gentilezas. Isto tem se tornado particularmente difícil com a prática recente e frequente de contratações de “consultores externos” para cuidar de uma visão “imparcial” do que é “preciso” ser feito nas empresas, retirando da figura do “antigo chefe” a responsabilidade final pelas decisões tomadas. Mais uma vez, verificamos o desamparo do trabalhador frente à uma realidade abstrata, à uma dominação sem rosto, contra qual parece impossível lutar.

Não poderíamos aqui deixar de abrir um parêntese para a curiosa proximidade entre o termo *deprimere* que, como nos aponta Rodrigues (2000, p. 5), literalmente, significa “pressão baixa” e o termo humilhação, cujo adjetivo latino *humilis* quer dizer, dentre outros significados, “baixo”. A sensação de estar por baixo é, sem dúvida alguma, comum ao humilhado e ao deprimido, embora estes não sejam sinônimos. O primeiro se esforça por conferir uma explicação ao seu sofrimento através da *humilhação* que o Outro lhe inflige, e o segundo, por sua vez, vive o mal-estar da castração, como nos diz Kehl (2009, p. 19), como uma *ferida aberta que o envergonha e que ele não é capaz de simbolizar*.

Depressão é um termo que ganhou destaque relativamente recente, cujo emprego, como nos revela Rodrigues, foi “introduzido no debate sobre a melancolia em contextos médicos somente no século XVIII, passando a ser mais utilizado pelos psicopatologistas no século XIX” (2000 p. 5). Seu uso tem sido cada vez mais frequente, notadamente pelo aumento assombroso de diagnósticos de depressão no mundo contemporâneo. Segundo reportagem de Chris Martinez sobre os vintes anos de Prozac, citada por Kehl, a Organização Mundial da Saúde (OMS) avalia que a depressão, no início dos anos 2000, tenha acometido 6% da população mundial, acreditando que, em 2020, ela se tornará a segunda causa de morbidade no mundo industrializado, perdendo apenas para as doenças cardíacas (KEHL, 2009, p. 13)³⁴.

A razão para esse aumento abrupto não é única nem precisa. Muitas são as explicações que giram em torno do impressionante crescimento estatístico das depressões: alterações nos métodos diagnósticos, com ampliação da definição da depressão e sua medicalização; expansão e interesse da indústria farmacêutica na venda de remédios; e ainda uma transformação social que visa apagar todos os vestígios da *dor de existir*³⁵, contribuindo para que “pessoas comuns, em geral chamadas neuróticos normais”, tenham “o seu limiar de tolerância aos inelutáveis sofrimentos habituais, às dificuldades e às provações da vida”

³⁴ Para outros dados a respeito das taxas endêmicas da depressão, consultar páginas 49-51 da mesma obra citada.

³⁵ Para Lacan, pela palavras de Fuentes: “a dor de existir é a consequência do existir no império da linguagem, ao qual está destinado todo ser humano. Ora, para existir com sujeito, o ser de linguagem está condenado a alienar-se, a “ex-sistir” (LACAN, 1959, p. 90) fora de seu corpo, para identificar-se à palavra que o defina, na dependência do Outro simbólico da linguagem que lhe é exterior e que preexiste à entrada do sujeito nessa estrutura” (...) (RODRIGUES, 2000, p.13) (...) Lacan precisou que a dor de existir – já indicada por Freud como o resíduo último e primordial da ligação entre Eros e Tanatos – aparece justamente quando o prazer dá lugar à dor, “quando o desejo não está mais presente..., castigo de ter-se existido no desejo” (LACAN, 1959, p. 82).

reduzido, como nos aponta Pierre Juliet (RODRIGUES, 2000 p. 30). Esses fatores não são únicos, nem excludentes entre si. Articulados como partes de um mesmo problema, apresentam-se a nós aliados à dominação recalcada exercida pelo capitalismo, como componentes importantes desse deslizamento metonímico dominação – humilhação – mal-estar – depressão.

Imersos numa ditadura de felicidade e euforia, nossa “massa de deprimidos” é uma “massa de desajustados”. Eles não se ajustam à sociedade contemporânea que tem horror a qualquer alusão ao conflito, bumerangue perigoso que retorna para fazer furo à sua imagem de onipotência. Como nos diz Roudinesco:

Inscrita no movimento de uma globalização econômica que transforma os homens em objetos, a sociedade depressiva não quer mais ouvir falar de culpa nem de sentido íntimo, nem de consciência nem de desejo nem de inconsciente. Quanto mais ela se encerra na lógica narcísica, mais foge da idéia de subjetividade. Só se interessa pelo indivíduo, portanto, para contabilizar seus sucessos, e só se interessa pelo sujeito sofredor para encará-lo como uma vítima. E, se procura incessantemente codificar o déficit, medir a deficiência ou quantificar o trauma, é para nunca mais ter que se interrogar sobre a origem deles. (ROUDINESCO, 2000, p. 42)

Os tratamentos que se multiplicam nessa lógica procuram apagar os vestígios da castração e fazer com que o sujeito não questione as contradições do sistema, adaptando se aos ideais sociais.

As estratégias e técnicas são várias, e o mundo corporativo, que encontra no trabalhador adoecido uma obstrução à produção capitalista talvez seja o primeiro a se interessar por elas. Muitas empresas se puseram à frente de seu tempo, desenvolvendo programas especiais de “qualidade de vida e saúde” para postergar ao máximo o confronto do sujeito com a ordem social. Barreto, em pesquisa sobre a humilhação, deteve-se sobre esse ponto:

Vários trabalhadores e trabalhadoras afirmaram que diversas empresas, como a Avon, através de “programas qualidade de vida e saúde”, encaminham seus executivos para o **business program**, constituído de terapias relaxantes com médicos, psicólogos ou outros profissionais especializados. São práticas que se estendem a outros ramos, como transportes, metalúrgicas e bancos. (nota de rodapé: Entre outras empresas, Rhodia, Roche, Siemens, Bank Boston, Manhattan, Correios, SPTrans, Metrô). Além das ginásticas, é “oferecido” aos funcionários, e extensivo aos familiares, programa de assistência psicológica. Forma-se assim um “pacto de coexistência pacífica” entre os diferentes profissionais de saúde – que

falam constantemente da necessidade de o trabalhador usar “ferramentas” afetivas e “mostrar” as emoções como forma de ser feliz e aumentar a autoestima, independentemente das condições de trabalho e das relações hierárquicas autoritárias preponderantes nas organizações. (BARRETO, 2006, p. 210)

Terapias relaxantes, ginásticas, ferramentas afetivas impostas ao trabalhador para revelar emoções como *forma (ou fórmula?) de ser feliz e aumentar a autoestima* revelam a compreensão que nossa sociedade tem de seus conflitos e seu papel perante eles. A escolha pela supressão rápida e apaziguadora de toda e qualquer manifestação sintomática escancara nossa intolerância à diferença.

Tudo isso não assumiria proporções tão graves se não fosse pela aliança complementar que se fez com os psicofármacos. As substâncias químicas, desenvolvidas pela ciência no século XX, surgiram inicialmente e sem dúvida alguma como uma conquista, que possibilitou ao sujeito estabelecer uma nova relação com seu *pathos*, como aponta Roudinesco:

A princípio, a psicofarmacologia deu ao homem uma recuperação da liberdade. Postos em circulação em 1952 por dois psiquiatras franceses, Jean Delay e Pierre Deniker, os neurolépticos devolveram a fala ao louco. Permitiram sua reintegração na cidade. Graças a eles, os tratamentos bárbaros e ineficazes foram abandonados. Quanto aos ansiolíticos e aos antidepressivos, trouxeram aos neuróticos e aos deprimidos uma tranquilidade maior. (ROUDINESCO, 2000, p. 22)

No entanto, o emprego abusivo que se fez dessa conquista reverteu sua mais nova liberdade em sua mais nova servidão. Sob o manto de uma camisa de força invisível, a psicofarmacologia reduziu estruturas diversas e afecções múltiplas a um distúrbio indesejado, não da pessoa, mas do organismo, encerrando “o sujeito numa nova alienação ao pretender curá-lo da própria essência humana” (ROUDINESCO, 2000, p. 22).

Ao tratar todos os “deprimidos” como doentes de um mesmo mal, a medicina, aliada à farmacologia, suprimiu de vez a causalidade psíquica do mal-estar, determinada por uma posição subjetiva singular do sujeito ligada à sua fantasia e entrelaçada ao social, como ponto de amarração da sua dor. Uma dor que pode ter função de enigma e servir como virada subjetiva. Contudo, no mundo contemporâneo, nota-se que muitos são aqueles que preferem se entregar voluntariamente como objetos da ciência a se responsabilizarem por seu padecimento. Longe de construir seu presente e seu futuro a partir das indeléveis determinações inconscientes, o sujeito da era dos direitos entregue ao silêncio da fala e ao

mal-estar da alma frequentemente opta por não oferecer resistência à realidade, seguindo na maior parte do tempo humilhado à sua própria revelia.

3.3 Resistência do sujeito e resistência política

Pela biografia *Uma vida para o nosso tempo*, escrita por Peter Gay, sabemos da impressão que teve Freud ao escutar a reação de seu pai diante de um insulto. Jacob, em um passeio com o filho, contara que, ainda rapaz, um cristão certa vez lhe retirara o chapéu da cabeça e o atirara ao estrume esbravejando: “Judeu, fora da calçada!”. Freud lhe perguntou: “O que você fez?”. Jacob calmamente respondeu ao filho que descera à rua e apanhara o gorro. A reação paterna diante do ocorrido causou forte impacto em Freud, como nos conta Gay:

Aguilhado pelo espetáculo de um judeu covarde rebaixando-se frente a um cristão, Freud desenvolveu fantasias de vingança. Identificou-se com o magnífico e intrépido semita Aníbal, que jurara vingar Cartago, por mais poderosos que fossem os romanos, e elevou-o a símbolo do “contraste entre a tenacidade do povo judeu e a organização da Igreja Católica”. Eles nunca veriam a **ele**, Freud, apanhando seu gorro da sarjeta imunda. (GAY, 1989, p.28)

Dominações e humilhações não são nem nunca foram incontestáveis e definitivas, pois, se fossem, a história seria atemporal e impenetrável a transformações. Contestação, ruptura, avanço, consolidação, retrocesso são todos movimentos dialéticos próprios das lutas da humanidade, que fazem com que a história não seja um fenômeno contínuo e homogêneo. Trataremos, nesta parte do trabalho, da resistência, enquanto uma força proposta contra um paradigma dominante, bem como reação à desvalorização que o dominador lhe atribui dentro desse contexto.

Estruturalmente, independentemente do momento histórico, a resistência a uma dominação é sempre uma recusa de submissão. A resistência a uma humilhação, por sua vez, é um *não* ao rebaixamento moral que o Outro lhe dirige. A recusa em ocupar a posição subjetiva de objeto de gozo do Outro pode ser, é verdade, imediata, fazendo com que o sujeito nunca chegue a experimentar o amargo sabor da humilhação. No entanto, pressupor essa hipótese como possível não nos autoriza a ampliá-la como regra geral. O que determinará ou não a humilhação como uma decorrência da força que o Outro exerce sobre o sujeito são os dispositivos subjetivos e singulares de cada um. Assim, não se pode supor a resistência à humilhação como natural e espontânea ao ser humano. Muito pelo contrário, na maior parte

das vezes, o que constatamos é que a resistência não é um dado, mas uma conquista do sujeito.

O instante em que esta conquista se faz é imprevisível, pois não decorre de uma operação sequencial e linear, mas de inúmeros processos subjetivos que articulam a tensão entre o sujeito e o social, muitas vezes vividos de forma traumática. Se o momento inicial que dispara a humilhação é um momento de paralisia, pois aglutina opressor e oprimido em um único e mesmo saber absoluto, o mesmo não é necessariamente verdade quando o sintoma ligado ao significante humilhação entra em ação. Já de início, o sintoma promove um desdobramento na cadeia significante, um movimento que se alça a uma simbolização, que faz um corte valioso, que separa e nomeia pelo menos dois polos distintos: agente e destinatário da humilhação³⁶. É no confronto entre um e outro que se estabelece uma dinâmica de poder, em que um humilha e o outro se sente humilhado. É pelo significante da humilhação que algo desse confronto é passível de receber significação, destacando para o humilhado, fundamentalmente, que seu lugar no mundo não é autorreferenciado, mas uma decorrência da sua relação com o outro. Uma pista que se trilha pelo sujeito é capaz de abalar as estruturas mais cristalizadas e favorecer o movimento da transformação.

Contudo, essa trilha pressupõe um conflito, do qual nada quer saber o Eu, instância narcísica responsável por um todo harmônico e homogêneo, que recorre a artimanhas mil para se adaptar ao discurso corrente e permanecer *ad eternum* como objeto de gozo do Outro. Na contemporaneidade, como vimos há pouco, o sujeito com frequência abdica da sua posição desejante, retratada pela cidadania como exercício permanente e constante de direitos, para abandonar-se a uma posição infantil de reivindicação normativa, que espera do Outro a garantia de suas conquistas, esquecendo-se que os direitos do homem não nascem espontaneamente pela gentileza de ninguém, mas apenas como conquistas de lutas travadas no seio de uma comunidade. De similar estratégia faz uso o Eu quando escolhe se entregar ao discurso médico, evitando a responsabilidade que o sujeito tem por seu sofrimento, como portador, não de uma doença, mas de um saber. Estas são, dentre muitas outras, formas que o Eu aufere do sintoma, fazendo com que este se integre às expectativas sociais vigentes e suporte a ordenação social como instância consistente e perene.

³⁶ Dizemos aqui pelo menos dois porque, quase sempre, o sujeito deixa de fora um terceiro elemento: o Outro. A relação entre seres humanos nunca é intersubjetiva, ou seja, feita diretamente entre duas pessoas, sem a intermediação do Outro da linguagem, da cultura, do inconsciente.

Entretanto, se o Eu, com frequência, faz uso do sintoma como forma de alienação e sujeição ao agressor, acontece também do mesmo lhe escapar, fazendo furo ao discurso dominante. Não é preciso muito para constatar que, no capitalismo contemporâneo, apesar das solenes declarações de direito em defesa da igualdade, e do consumo contumaz de remédios para livrar uma massa de deprimidos de uma dor bastarda, o mal-estar subsiste e é cada vez mais evidente, atraindo a atenção de estudiosos, pesquisadores e profissionais de inúmeras áreas.

Freud, em *Mal-estar na cultura*, afirmou que em toda civilização há sempre um tanto de frustração que domina as relações sociais, uma vez que não se priva a satisfação da pulsão impunemente (FREUD, 1930a/1980, v.XXI, p. 118). Essa perda, não compensada economicamente, é responsável por “sérios distúrbios” (FREUD, 1930a/1980, p. 118), dentre os quais certamente está a humilhação, como sintoma singular e fenômeno social, exprimindo que algo não se coaduna bem às prescrições e crenças de uma felicidade *prêt-à-porter*.

A hipótese, que aqui apresentamos, é que o sintoma, enquanto denunciador desse mal-estar, carrega dentro de si um embrião de resistência. Faz ruído à ordem pré-estabelecida pelas normas sociais capitalistas que procuram apagar os vestígios da castração, prometendo ao sujeito, em troca da sua renúncia pulsional, uma utopia. Entretanto, como porta-voz do sonho não vivido, o sintoma não cede, irrompe e faz objeção, como nos revela Soler:

(...) un sintoma siempre es una objeción a la prescripción del discurso común, y los sujetos que traen los síntomas son sujetos que padecen de no lograr la conformidad, de no lograr ser como los demás, hacer lo que los demás hacen, obtener lo que los demás obtienen.

Para decirlo de otra manera: los síntomas siempre son objeciones a lo que Freud llamaba “el principio de placer”. La conformidad es el principio de placer freudiano incluido en un discurso. Entonces, podemos decir que el principio del placer consiste en compartir el sueño del discurso común. Y desde el principio, la tesis de Freud es el secreto del síntoma, de cada síntoma. El secreto que se revela en el trabajo analítico es siempre una pulsión que exige su satisfacción; esa es la tesis freudiana de origen, entonces, es en este sentido que hablo de la disidencia del síntoma. No es una disidencia colectiva, sino privada. (SOLER, 2007b, p. 207).

Todavia, é preciso notar que a objeção que o sintoma manifesta chega para o sujeito, às duras penas, carregada de dor. Desdobrá-la não é tarefa fácil, pois implica a reincidência do sofrimento. O recuo e a resignação à dor, entretanto, conferem tampouco uma melhor saída

moral para o neurótico. Cedendo do seu desejo, o sujeito se demite subjetivamente, pondo em dúvida o valor da sua vida. Como nos diz Lacan, “o desejo, isso a que se chama desejo, basta para fazer com que a vida não tenha sentido quando se produz um covarde” (LACAN, 1963, p. 794). Ao ser capaz de se livrar da covardia moral, o humilhado aciona dispositivos subjetivos até então desconhecidos de sua história. Desconhecidos porque não vislumbrava até então poder romper com o lugar que imaginava ser dele esperado. É pela criação de uma posição subjetiva nova, a partir do referencial único de seu próprio desejo, que o sujeito resiste à humilhação. Um movimento de coragem, um ato de bravura que implode a via da compaixão, cooptada pelos interesses próprios das políticas paternalistas e pelo discurso mercadológico dos psicofármacos, revelando que o sujeito resgata em sua própria entropia forças para abandonar o papel de humilhado.

Na clínica, como nos conta Soler (2007b, p. 210), as vítimas do supereu capitalista sofrem por não atenderem aos requisitos de felicidade, êxito, beleza, força, energia, alegria, otimismo, competição, entre outros. Elas chegam com a esperança de serem cuidadas, pois de fato não sabem o que fazer (SOLER, 2007b, p. 210) e depositam na figura do analista a salvação para sua dor. Contudo, lá, impulsionadas pelo efeito de separação que o discurso do analista promove, não são acolhidas como vítimas, mas como sujeitos aptos a desvendar a mensagem enigmática de seu próprio sintoma, que lhes aponta um molde singular e fantasmático de enlace à ordem social. Sobre o desbravamento do sintoma, Fingermann nos conta:

Operar com o sintoma é abrir o seu invólucro formal, abrir a resposta à qual ele dá consistência para saber qual era a questão do sujeito, qual era a questão a qual pretendia responder com esse artifício. Fazer do sintoma questão – transformá-lo em questão do sujeito – pela operação do sujeito suposto saber é des-cobrir o que o invólucro formal encobria: uma variedade de formas que remetem ao mesmo molde. Nessa descoberta, dê-s-cobertura, dê-s-velamento, constrói-se, revela, evidencia-se o axioma, o enforme, o molde fantasmático de todas as formas de sintoma. (FINGERMANN, 2005, p. 65).

É pela repetição que o sintoma dramatiza a fantasia e age atrapalhando “a bela ordem” como fonte de inúmeros adocimentos, que aparecem para o sujeito, não só pela não realização do gozo prometido, pois é apenas mais-de-gozo, uma forma precária de recuperação de fragmentos do gozo perdido, mas principalmente porque, ao exigir como moeda de troca uma renúncia pulsional cara ao sujeito, usurpa-lhe a ideia da falta, que é condição *sine qua non* para a existência de seu desejo. Não há dúvida de que toda resistência

requer e decorre, portanto, de um efeito de separação, operada dentro ou fora do *setting* analítico, que põe em xeque a fusão do dois em um e abre espaço para uma posição desejanter apta a esvaziar a consistência até então incontestável do Grande Outro. O efeito de separação irrompe sem aviso prévio e se manifesta num sobressalto, para recorrer à feliz expressão de Ansart (2005, p. 20).

Um sobressalto, como define o dicionário, é um acontecimento súbito e involuntário que pode reunir sobre si elementos de desordem, confusão, perturbação intensa, reação, inquietação, medo e temor (FERRERIA, 2004, p. 1863). Pelo referencial psicanalítico, arriscamo-nos a dizer que o sobressalto é uma manifestação de desejo que ultrapassa o sujeito. Ele irrompe “involuntariamente”, isto é, a despeito de qualquer autorização do Eu, estremecendo sua frágil unidade e disparando os referidos sentimentos.

Vejamos as tão bem colocadas palavras de Ansart a respeito do sobressalto, como esse divisor de águas entre a repressão e a liberação do sujeito pela afirmação de sua dignidade:

Da humilhação sofrida à manifestação da revolta há toda a distância que separa a aceitação dos constrangimentos da afirmação da dignidade; que separa a resignação mais ou menos dolorosa, a repressão às tentativas de crítica e de resistência, de sua liberação. O sobressalto que nasce da humilhação estabelece, também, uma outra relação com o tempo. A humilhação interiorizada não anuncia senão a negação da mudança e bloqueia a esperança de sua superação. O sobressalto é, ao contrário e obstinadamente, carregado de esperança de que uma negação do presente opressivo seja possível, ainda que simbolicamente. Rejeitar a humilhação é, simultaneamente, rejeitar a temporalidade tal como construída pelo poder, é opor-lhe um outro tempo, restaurar o futuro e tentar impor sua própria temporalidade. (ANSART, 2005, p. 20)

A ideia da resistência como sobressalto aproxima-se do conceito de ato em psicanálise. A retificação subjetiva se dá por um lampejo que toca o Real e que não poderia ser resumida nem traduzida a um somatório linear de fatos singulares. A concatenação de processos subjetivos que resultam numa resistência, embora matematizáveis, não são inteiramente demonstráveis³⁷. A demonstração, como nos ensina Lacan, é uma representação, e toda representação forçosamente mata a coisa, o que não nos demove, entretanto, do desejo de dela

³⁷ Sobre esse ponto, Badiou nos ajuda: “Há o real, há o que do real se ensina (o matematizável), há o matema como impasse do matematizável. É aí que a vocação arqui-científica do ato (no sentido de Lacan) se mostra. Pois se o ato se encontra no ponto do matema (do saber transmissível), persiste o fato de que o matema faz real (ou impasse) do real ensinável (o matematizável). Ele é pois o matema, para além do matemático. Ele pode surgir como o que fixa um real do real. Um real passível de inscrição do real ensinado. O matema é o que se inscreve, como impasse, o real daquilo que do real se ensina” (BADIOU, 1999b, p. 59).

nos aproximar. Como nos diz Badiou, “o que há de convincente no ato toca em seu recurso último *de saber*” (BADIOU, 1999b, p. 56). Citando uma frase de Lacan na ocasião da fundação da Escola Freudiana, ele nos lembra: “A verdade pode não convencer, o saber passa em ato” (LACAN, *apud* BADIOU, 1999b, p. 56).

A rigor, aquele que resiste despede-se da posição de humilhado e renova sua condição de sujeito pelo reconhecimento de sua subjetividade. O direito do homem por excelência é o direito à resistência, aquele que lhe confere sua própria humanidade, direito último que a despeito de tudo e de todos permanece quando nada mais resta. Badiou é quem nos diz:

O direito do Homem é primeiramente o direito à resistência humana. No fim, todos morremos e só há poeira. Todavia há uma identidade do Homem como imortal no instante em que ele afirma que é contra o querer-ser-um-animal a que a circunstância o expõe. Cada homem é capaz de ser imortal, nas grandes ou pequenas circunstâncias, por uma verdade importante ou secundária, pouco importa. Em todos os casos a subjetivação é imortal e faz o Homem. Fora da qual existe somente uma espécie biológica sem singularidade. (BADIOU, 1999a, p. 50)

É ao dizer “não” que o homem diz “sim” a si mesmo, afirma Camus, em *O homem revoltado* (CAMUS *apud* LOPREATTO, 2005, p. 250). Somente pela reafirmação de sua subjetividade, sempre singular, é que o ser humano é capaz de se manter de pé ante a humilhação social que devassa sua *pólis*, como dor pública, comungada na sociedade capitalista como fenômeno social.

A ideia de fenômeno social deve ser tratada com cautela, uma vez que, pelo referencial teórico freudiano e/ou lacaniano, não existe inconsciente coletivo, aquele que serviria como suporte para *uma* humilhação social, nem tampouco se poderia defender este como somatório de vários sintomas particulares. A discussão é complexa, pois desfaz a ideia de um hiato claro e preciso entre as partes e o todo, ou entre sujeito e sociedade, para abraçar uma amarração bem mais tensa entre os dois, que pressupõe concomitante e inseparavelmente as incidências de um sobre o outro. Não poderíamos prosseguir com nosso tema e abordar a resistência política, aquela que se faz na *pólis* e pela *pólis*, prescindindo dessa articulação.

Seria ingenuidade ou romantismo creditar apenas ao desejo do sujeito a resistência a um sistema poderoso como este ditado pelo capital. O sujeito, por mais determinado que esteja, não vive fora de uma época, de um espaço, de uma subjetividade. Ele come, dorme,

trabalha, pensa e ama entre os seus. Se compreendemos, por um lado, que cabe exclusivamente ao homem a escrita de sua própria história, reconhecemos, por outro, que ele sozinho não faz História. Seu repúdio à humilhação, devemos apostar, pode ser eficaz a ponto de dizer *Não* ao rebaixamento moral que o Outro lhe atribui, contudo, não é sempre forte o bastante para se opor sozinho à dominação que regula nossas vidas.

Além disso, é preciso dizer que toda e qualquer resistência política será mais ou menos efetiva na medida que seus militantes estejam, em maior ou menor grau, inclinados a não ceder à satisfação de se fundir na massa, como anulação de si e como necessidade de reerguer um novo Um. A entrega da subjetividade em troca do amor do Grande Outro, tão bem descrita por Freud em *Psicologia das Massas*, pode ser um dos maiores obstáculos à verdadeira resistência, que não se faz em nome de um grupo, partido ou sistema, mas de um desejo. O desejo de resistência é aquele que pressupõe o amor à verdade, que pelos ensinamentos de Lacan “é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 49). Em suas palavras, “Ali é que se edifica tudo o que concerne à verdade. Que haja amor à fraqueza, está aí sem dúvida a essência do amor. Como já disse, o amor é dar o que não se tem, ou seja, aquilo que poderia reparar essa fraqueza original” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 49).

Sendo assim, para haver resistência política é preciso que haja uma pluralidade de sujeitos (e desejos) aptos a sustentar forçosamente a falta, um lugar de vazio que é impulso para a humanidade, contrário a qualquer construção ideológica que, por definição, é um conjunto articulado de ideias, valores, opiniões, crenças, etc. que conferem unidade à nossa cultura. Toda ideologia é interpretada a partir de uma rede positiva de relações sociais, o que a lei da castração não ampara, pois é em torno da falta, da ausência desse Um que a rede simbólica se articula. No entanto, insiste-se em sua supressão, manifesta no palco da vida, onde encenamos a construção de um mundo curioso e obrigatoriamente fantasioso. Lacan comenta:

(...) pode-se levantar a questão de saber o que o mundo, o que chamamos de mundo no começo, com toda a inocência, deve ao que lhe é devolvido por esse palco. Tudo o que temos chamado de mundo ao longo da história deixa resíduos superpostos, que se acumulam sem se preocupar minimamente com as contradições. O que a cultura nos veicula como sendo o mundo é um empilhamento, um depósito de destroços de mundos que se sucederam e que, apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de todos nós. (LACAN, 1962-1963/2005, p.43)

A derrubada de uma ordem totalitária, seja ela a do capital ou qualquer outra, torna imperativa a resistência à sedução de um mundo desprovido de ambiguidades e contradições. O que não é tarefa fácil para a humanidade, pois o homem, por natureza, é um ser que crê. Ele se constitui inevitavelmente a partir da crença na palavra do Outro, e segue assim, muitas vezes, por toda uma vida, entrelaçando-se aos seus semelhantes pela crença num significante último que ele espera ancorar o seu mundo. Seguem assim em bandos como crentes de Deus, do capital, do direito, da medicina...

Para tanto, entregam-se, com afinco e dedicação, por meio da própria castração, à garantia do Outro. Freud, em *Mal-Estar na Cultura*, ao tratar do Destino como um substituto do agente parental, muitas vezes interpretado pela religião como expressão da Vontade Divina, denunciou essa estratégia dos sujeitos para lidarem com o desamparo. Neste texto de 1930, Freud escreveu sobre o povo de Israel, que acreditava ser o filho favorito de Deus. Segundo ele, mesmo quando acometido pelos piores infortúnios, o povo jamais teve sua crença estremecida, “jamais a crença em Seu relacionamento com eles se abalou, nem o Seu poder ou justiça foi posto em dúvida. Pelo contrário, foi então que surgiram os profetas, que apontaram a pecaminosidade desse povo, e de seu sentimento de culpa, criaram-se os mandamentos superrestritos de sua religião sacerdotal” (FREUD, 1930a/1980, v. XXI, p.150).

Verificamos, de certa forma, que algo análogo se dá na relação que estabelecemos com nosso Deus do capital, que converteu nossa fé numa crença onde todos, em pé de igualdade, são capazes de ocupar o cobiçado, porém detestável lugar unívoco, absoluto e concreto “Do Sucesso”. Estabelecido pelo princípio de que saímos todos de uma mesma e única largada, escondemo-nos uns dos outros atrás do espírito de jogo que define vencedor e perdedor exclusivamente por soberanos e inquestionáveis atributos pessoais, inteiramente desvinculados da ordem social. Assim o humilhado perde o seu valor, pois está convicto que seus sofrimentos são frutos de uma incapacidade pessoal, apontada pelo seu opressor. Sua baixa autoestima perdura como falha pessoal e não como decorrência de uma ordem social que se constrói na relação com o Outro. Da mesma forma, acontece com o vencedor, que para não ter que colocar o seu gozo privilegiado em questão, busca consolo, como bem descreve Gonçalves Filho, no “pensamento de que sua fortuna vem do trabalho, como se nunca houvesse dependido também do trabalho alheio” (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 11). O

típico burguês prefere acreditar que a condição social que ocupa e a desigualdade que reina ao seu redor são realidades provindas de raízes inteiramente distintas. No entanto, como bem ressalta Gonçalves Filho: “a fortuna dos que enriquecem ou dos que nascem ricos encontra sempre a classe dos que a sustentam. A riqueza, material e simbólica, não é nunca um bem a título privado” (GONÇALVES FILHO, 1998, p. 11). Desse peso, nenhum sujeito pode se livrar.

Embora sempre apaziguadora, independentemente de estar na sua vertente *winner* ou *looser*, a identificação a um significante, que se propõe a preencher o vazio de uma definição última sobre o ser e sobre a ordem social, arremessa-nos a uma lógica contínua e perene, onde não vislumbramos no horizonte nada além do que o eterno “mais do mesmo”. Um destino que, contudo, não flui em harmonia, mas trepida pela dor, manifestada nos sintomas representados pelos significantes *humilhação*, *mal-estar*, *depressão*. Por eles, somos todos convocados a responder ao enigma do sentimento de desvalor, que, por um lado, é expresso pela incapacidade de sustentar uma posição fálica numa sociedade extremamente competitiva e desigual, mas que, por outro, é causado pela detumescência do sujeito, pelo empobrecimento da sua subjetividade e pelo retraimento a uma vida sem sentido. Um sem sentido que não é resultante de uma carência, mas, pelo contrário, de um exagero. O sem sentido é um excesso de sentido, resultante da intoxicação, para usar uma expressão de Fedida (PEREIRA, 1999, p. 170), que o Outro nos causa, que na contemporaneidade constatamos ao verificar que tudo é preenchido por necessidades e ideais fabricados e impostos, rígidos e unívocos, que tiram de nós qualquer margem de realização, qualquer sinal de liberdade, fazendo com nos sintamos humilhados ao nos curvar como escravos devotos desse Um Capital³⁸.

³⁸ A este respeito, interessante ler o papel da publicidade e dos meios de comunicação para as novas configurações da vida privada: “Assim, de maneira branda e discreta, a publicidade modela a vida cotidiana de nossos contemporâneos. Cada qual tem a sensação de estar agindo à sua maneira, com toda a autonomia, e dessas decisões soberanas resulta o surgimento de um mercado cada vez maior para produtos feitos em série. Os gostos e as modas se uniformizam, enquanto cada qual julga que está se personalizando mais. A ilusão de independência alimenta o conformismo. O paradoxo desse conformismo emancipado não se restringe aos modos de vida e objetos de consumo. Ele diz respeito aos valores e às ideias. Os meios de comunicação sussurram aos ouvidos de cada um os grandes princípios do momento. A pessoa se julga bem informada, e saúda a liberação do Camboja, para descobrir alguns anos depois o horror cruento de Pol Pot. A pessoa julga que está pensando por sua própria cabeça, e repete a opinião do cronista mais recente. A rádio divulga confidências anônimas, em que os segredos do sexo aguardam conselhos de bom senso. O próprio imaginário é rodeado pelas imagens vindas dos exterior, e os sonhos individuais tomam de empréstimo uma proporção indefinível dos fantasmas de todos (...)” (PROST, 2009, p. 130).

Uma realidade que suga os sujeitos, mas que encontra também neles próprios, muitas vezes, o assentimento necessário para sua perpetuação, dado por um cinismo generalizado, que, como nos diz Soler, torna inteiramente aceito que o sujeito não tenha mais nada a fazer da sua vida do que se dedicar às suas coisas (SOLER, 2007b, p. 209). Constrói-se socialmente, assim, a ideia de que a maior qualidade que um sujeito pode ter na contemporaneidade é a sua capacidade de se manter acima dos conflitos que o cercam. Ele não é a favor nem contra nada, seu maior atributo, seu maior mérito é seguir “querido” por todos, pela retidão de uma vida particular, incólume e indiferente às injustiças do mundo.

Assim, demite-se da vida da pólis, única capaz de fazer efetiva oposição à dominação do capital. Abandona a política e torna-se refém de seus próprios sintomas, sufocando dentro de si o embrião de resistência que ainda poderia livrá-lo do mal. Recua, assim, diante do desafio de recriar a política, como permanente renovação de um exercício, que ultrapassa a realidade dada e cria o novo. Como nos diz Novaes:

Falar da invenção da política é o primeiro passo que permite desfazer esta ambiguidade: se, de um lado, o Estado [no nosso estudo poderíamos pensar a organização capitalista como um todo] se apresenta como expressão do poder e, em consequência, a negação da política, porque se põe como uma instância exterior e acima da sociedade, por sua vez, a política, no sentido forte e original do termo, jamais se confunde com o Estado: ela é, por natureza e essência, uma invenção permanente dos homens que não depende de nenhuma autoridade exterior e superior, e que, através de conflitos incessantes entre o pensado e o impensado, deixa campo livre à experiência da indeterminação. Pensada assim, a política é, na bela definição de Miguel Abensour, a “invenção de um mundo sem repouso, trabalho de um espírito igualmente sem repouso”, que aceita e assume a divisão originária do social. Política “selvagem”, poderíamos dizer com Claude Lefort, ao criticar as definições que pretendem reduzir a democracia a uma fórmula institucional, a um regime político ou a um conjunto de procedimentos ou de regras: “É verdade” – escreve Lefort – “que ninguém detém a fórmula da democracia e que ela é mais profundamente ela mesma enquanto democracia selvagem. Talvez seja isso que faz sua essência: desde que não exista uma referência última a partir da qual a ordem social possa ser concebida e fixada, esta ordem social está permanentemente à procura de fundamentos, de sua legitimidade (...). (NOVAES, 2003, p. 17)

E é na contestação ou na reivindicação, como nos diz Novaes, daqueles que são excluídos dos benefícios da democracia, excluídos materialmente, mas também excluídos de seus próprios desejos é que esta encontra sua força mais eficaz.

CONCLUSÃO

O presente trabalho teve como objetivo principal fazer um estudo sobre a humilhação social no capitalismo contemporâneo. A partir do referencial teórico da psicanálise, nos propusemos a tomar a humilhação como uma dor do sujeito e como fenômeno social decorrente da relação inseparável entre sujeito e sociedade. Buscamos romper com uma visão fatalista da humilhação, que vitimiza e naturaliza o sujeito desejante à posição de objeto de gozo do Outro, evitando abordagens psicologizantes, onde se toma o sujeito autorreferenciando e desconectado da ordem social, bem como aproximações sociologizantes, que estabelecem um determinismo fenomenológico que desresponsabiliza o sujeito e obstrui qualquer possibilidade de transformação social.

De saída, uma de nossas maiores preocupações foi distinguir a humilhação da dominação, dado que em muitas análises elas são tomadas como sinônimos. Em nosso estudo, defendemos que a dominação não é necessariamente equivalente à humilhação, pois esta só ocorre quando a opressão vai para além do desequilíbrio das relações de poder, atingindo também o que o sujeito tem de mais sagrado, sua moral. Seu abatimento, como procuramos demonstrar, é decorrente do entrelaçamento que se dá entre as forças de dominação no plano da realidade e a singularidade do sujeito, determinada pela sua fantasia.

No primeiro capítulo, buscamos descrever as características da dominação no capitalismo contemporâneo. Observamos como o homem da contemporaneidade entregou-se ao capital pela ilusão de que seria capaz de acabar com a falta pelo consumo de mercadorias. Esse indecoroso apelo do capitalismo, cativante à satisfação, à autonomia e autodeterminação do neurótico, mostrou-se altamente sedutor por elidir a verdadeira condição do homem enquanto sujeito dividido, ilustrado pela Psicanálise.

Alienado à ideologia do capital e inconscientemente dominado por um imperativo de gozo, o sujeito encontrou na humilhação a expressão de um sentimento de des-valor, determinada, por um lado, pela incapacidade de sustentar uma posição fálica numa sociedade extremamente competitiva e desigual, e, por outro, pelo empobrecimento de sua própria subjetividade, que se retrai frequentemente a uma vida sem sentido. Um sem sentido que não

é resultante de uma carência, mas, pelo contrário, de um excesso. Um excesso resultante da intoxicação que o Outro lhe causa, que buscar recobrir tudo e tamponar todo e qualquer furo, usurpando qualquer margem de realização, qualquer sinal de liberdade, que só pode acontecer onde há falta, pois esta é, antes de tudo, o que impulsiona o desejo.

No capítulo 2, tivemos a oportunidade de fazer uma análise metapsicológica da humilhação. Defendemos o Eu como a sua sede, tendo em vista que é ele que discorre sobre a identidade do sujeito, bem como sobre suas dores e lamentos, fazendo referências à humilhação como um acontecimento que impacta a autoimagem, o amor próprio, a autoestima, a identidade moral e a afirmação de si. Nessa parte, propomos a humilhação como uma ferida narcísica vivenciada pelo Eu.

No entanto, como vimos, ela não se resume apenas a um conflito entre Eu e Ideal de eu, moléstia da qual sofre mais ou menos todo neurótico. Defendemos, em nosso trabalho, a partir do texto de Freud, *Inibições, Sintoma e Angústia*, que a *humilhação*, disparada por um sinal de angústia, é um sintoma do sujeito, uma explicação que ele consegue elaborar, pela via do significante, para a pungência da dor que lhe causa a agressão do Outro.

No último capítulo, para qual reservamos nossas considerações políticas, traçamos historicamente como a humilhação foi ressignificada pela Era dos Direitos. Com a evolução dos direitos do homem, buscamos mostrar como ela se tornou radicalmente incompatível a uma sociedade igualitária de direitos. Sua dor foi aprofundada, pois socialmente construímos nosso repúdio a ela como um mecanismo “normal” dos laços sociais.

Além disso, vimos também como o discurso ideológico de direitos, enquanto uma categoria homogênea e dotada de valor absoluto, contribuiu para os modos de subjetivação de uma época em que se louva igualmente os direitos vinculados aos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, positivados enquanto universais abstratos pertencentes a todo e qualquer ser humano, recobrimo as diferenças concretas e existentes entre direitos reconhecidos e direitos respeitados, interferindo na percepção que o homem tem dos laços sociais que se estabelecem nessa seara.

Ao contrário do que muitos poderiam imaginar, defendemos que as humilhações não se tornaram menos frequentes pela existência de uma ideologia consensual em torno dos direitos do homem. Como procuramos argumentar, a apologia aos direitos, enquanto uma ideologia que sustenta universais abstratos, não faz Justiça somente pela palavra. Direito reconhecido não é direito exercido, menos ainda direito respeitado. Embora haja um consenso em sentido contrário, as humilhações persistem em nossa sociedade.

Somando-se a isso, levantamos ainda um outro elemento. Nem sempre somos capazes de perceber a humilhação, uma vez que ela foi recalcada, incorporando-se à vida cotidiana sob o manto fetichista das mercadorias, vivida como puro mal-estar. Um mal-estar sintomático, aparentemente bastardo, sem origem, autocentrado, incapaz de se enlaçar ao Outro, diluído e naturalizado pelo sistema. Defendemos nesse ponto que o significante *humilhação* cedeu lugar ao significante *mal-estar*, sendo o discurso do direito substituído pelo discurso da ciência.

Esse mal-estar, comumente qualificado como depressão pelo discurso médico, encontrou nos tratamentos contemporâneos a promessa de uma supressão indolor, rápida e apaziguadora da manifestação sintomática. O sintoma, como aquilo que chega atrapalhando a “bela ordem”, não pôde ser tomado por nossa sociedade como uma mensagem do inconsciente, que prefere interpretá-la como doença que se interpõe aos caminhos do gozo prometido. Embora o sintoma se adapte relativamente bem a esse discurso da vida moderna, procuramos também apontar sua função de resistência, subversiva por fazer objeção ao capitalismo, que propõe, em troca de uma renúncia pulsional, uma utopia nunca vivida.

Em nome do desejo, todo sujeito carrega em seu sintoma um embrião de resistência. Uma resistência que é capaz de ser posta em ato, fazendo com que o sujeito se despeça da posição de humilhado e renove sua condição de sujeito pelo reconhecimento de sua subjetividade. O direito do homem por excelência, como nos diz Badiou, é o direito à resistência, aquele que lhe confere sua própria humanidade, direito último, que, a despeito de tudo e de todos, permanece quando nada mais resta.

A resistência, elemento sem o qual este estudo não teria o menor sentido, coloca-se impreterivelmente em pauta como uma articulação da resistência do sujeito ao social. Se, por

um lado, cabe ao homem a escrita de sua própria estória, reconhecemos, por outro, que ele sozinho não faz História. Acreditamos que a derrubada da ordem totalitária do capitalismo contemporâneo torna imperativa o retorno à vida da pólis. Somente pela permanente renovação da política, aqueles que são excluídos dos benefícios da democracia, excluídos materialmente, mas também excluídos de seus próprios desejos, poderão encontrar sua força mais eficaz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Miguel (2007). “Sobre o uso adequado da hipótese da servidão voluntária?” In: NOVAES, Adauto (org.). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, p. 193-220.

ANSART, Pierre (2005). “As humilhações políticas”. In: MARSON, Izabel e NAXARA, Márcia (orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, p. 15-30.

ANSART-DOURLEN, Michele (2005). “Sentimento de humilhação e modos de defesa do eu. Narcisismo, masoquismo, fanatismo”. In: MARSON, Izabel e NAXARA, Márcia. (orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, p. 85-101.

ASKOFARÉ, Sidi (2009). Da subjetividade contemporânea. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade*, São Paulo, v.1, n. 1, p. 165-175, jan/jun. 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/paginas/ensino_pesquisa/revista.htm.

AZEVEDO, Ana Vicentini de (2005). “Da humilhação à sublimação: a via da fantasia na psicanálise e na literatura”. In: MARSON, Izabel e NAXARA, Márcia (orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, p. 49-83.

BADIOU, Alain (1999a). “Ética e psiquiatria”. In: GARCIA, Celio (org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 47-53.

_____ (1999b). “Lacan e a filosofia”. In: GARCIA, Celio (org.). *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 55-66.

BARRETO, Margarida Maria Silveira (2006). *Violência, saúde e trabalho: uma jornada de humilhações*. São Paulo: Educ.

BAUMAN, Zygmunt (2000). *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BOBBIO, Norberto (1992a). “Introdução”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p.1-14.

_____ (1992b). “Sobre os fundamentos dos direitos do homem”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p. 15-24.

_____ (1992c). “Presente e futuro dos direitos do homem”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p. 25-47.

_____ (1992d). “A era dos direitos”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p. 49-65.

_____ (1992e). “Direitos do homem e sociedade”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p.67-83.

_____ (1992f). “A Revolução Francesa e os direitos do homem”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p.85-111.

_____ (1992g). “A herança da Grande Revolução”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p.113-130.

_____ (1992h). “A resistência à opressão, hoje”. In: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, p. 143-159.

BOFF, Leonardo (2004). *Novas fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas, SP: Verus.

CHAUÍ, Marilena (2005). *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense.

DEBORD, Guy (1967). *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DE DECCA, Edgar Salvadori (2005). “A humilhação: ação ou sentimento?” In: MARSON, Izabel e NAXARA, Márcia (orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: Edufu, p. 105-117.

DE KEMPIS, Tomás (2005). *Imitação de Cristo*. São Paulo: Martin Claret.

DIDIER-WEIL, Alain (2002). “Pai no real pai simbólico – pai real”. In: MOINGT, Joseph et al. *Litoral: do pai*. Rio de Janeiro: Campo Matemático, p. 357-368.

DOR, Joel (1989). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas.

ELIAS, Norbert (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (2004). *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 3 ed. Curitiba, Positivo.

FINGERMANN, Dominique (2005). “Sintoma... ou angústia”. In: FINGERMANN, Dominique e DIAS, Mauro Mendes (orgs.). *Por Causa do Pior*. São Paulo: Iluminuras, p. 59-72.

FREUD, Sigmund (1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. I, p. 381-512.

_____ (1913) Totem e Tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v.XIII, P. 13-191.

_____ (1914) Sobre o Narcisismo: Uma Introdução. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XIV, p. 85-119.

_____ (1915). O Instinto e suas Vicissitudes. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XIV, p. 129-162.

_____ (1919a). O Estranho. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XVII, p. 273-318.

_____ (1919b). Lo ominoso. In: *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, v. XVII, p. 215-252.

_____ (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XVIII, p. 17-90.

_____ (1921a). Psicologia de Grupo e Análise do Ego. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XVIII, P. 89-179.

_____ (1921b). Psicologia de las masas y análisis del yo. In: *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, v. XVIII, p. 63-136.

_____ (1926 [1925]a). Inibições, Sintomas e Ansiedades. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XX, p. 95-207.

_____ (1926 [1925]b). Inhibición, síntoma y angustia. In: *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, v. XX, p. 71-164.

_____ (1927a). O Futuro de uma Ilusão. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XXI, P. 13-71.

_____ (1927b). El porvenir de una ilusión. In: *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, v. XXI, p. 1-56.

_____ (1930a). Mal-Estar na Civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, v. XXI, P. 75-171.

_____ (1930b). El malestar en la cultura. In: *Obras completas Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, v. XXI, v. 57-140.

GAY, Peter (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras.

GONÇALVES FILHO, José Moura (1998). Humilhação Social – Um problema político em psicologia. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 9, n.2, 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641998000200002 Acesso em: 13 set. 2006.

_____ (2004). “Prefácio: A invisibilidade pública”. In: COSTA, Fernando Braga da. *Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social*. São Paulo: Globo, p. 9-47.

GOODRICH, Peter (1996). “Lei”. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 414-418.

HAROCHE, Claudine (2005). “Processos psicológicos e sociais de humilhação: o empobrecimento do espaço interior no individualismo contemporâneo”. In: MARSON, Izabel e NAXARA, Márcia (orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: Edufu, p. 31-48.

HILL, Amelia (2006). Why £3m in liquid assets doesn't count as serious money any more. *The Observer*, London, 17 dec., News, p. 8.

HOBBSAWN, Eric (1977). *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

_____ (1995). *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras.

JORGE, Marco Antonio Coutinho (2005). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v.1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

KEHL, Maria Rita (2005). "Muito Além do Espetáculo". In: NOVAES, Adauto (org.). *Muito Além do Espetáculo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, p. 235-253.

_____ (2004). *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____ (2009). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo.

KOJÈVE, Alexandre (1947). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Eduerj, 2002.

LA BOÉTIE, Etienne (1577). *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LACAN, Jacques (1949). "O Estádio do Espelho". In: *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 96-103.

_____ (1957-1958). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____ (1959). *O seminário, livro 7: a ética em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____ (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 807-842.

_____ (1962-1963). *O Seminário, livro 10: Angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____ (1963). “Kant com Sade”. In: *Os Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 776-803.

_____ (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ (1969-1970). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LASCH, Christopher (1979). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEVI, Primo (2004). *Os afogados e os sobreviventes*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1996). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das letras.

LOPREATO, Christina da Silva Roquette (2005). “O respeito de si mesmo: Humilhação e Insubmissão”. In: MARSON, Izabel e NAXARA, Márcia (orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: Edufu, p. 247-263.

LUKES, Steven (1996). “Individualismo”. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 381-383.

MARCUSE, Herbert (1937). “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. In: *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich (1848/2005). *O Manifesto do Partido Comunista 1848 & Cartas Filosóficas*. São Paulo: Centauro.

MASSAFERA, Grazi (2006). A Estrela do Ano. São Paulo, SP, 2006. CONTIGO! A Revista das Celebidades. Edição n.1632, p. 22-32, 28 de dezembro 2006, entrevista concedida a Clarissa Frajdenrajch.

MEZAN, Renato (1987). “A Inveja”. In: CARDOSO, Sergio et al. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 117-140.

MISMETTI, Débora (2008). É duro ser babá de bilionário. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 12 set. 2008. Caderno Vitrine, p.3.

NOVAES, Adauto (2002). “O risco da ilusão”. In: NOVAES, Adauto (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 7-13.

_____ (2003). “Invenção e crise do Estado-nação”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 11-21.

PACHECO FILHO, Raul Albino (2005). O Capitalismo Neoliberal e seu sujeito. *Mental*, Barbacena, ano II, n. 4, p. 153-171, junho 2005.

_____ (2009a). “A psicologia e o psicólogo no capitalismo de consumo: sobre a desvalorização ‘interessada’ de uma ciência e profissão”. In: Kyrillos Neto, F.; Oliveriara, R. T.; Silva, R. O. (orgs.). *Subjetividade(s) e sociedade: contribuições da Psicologia*. Belo Horizonte, Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais, p.161-172.

_____ (2009b). A praga do capitalismo e a peste da Psicanálise. *A PESTE: Revista de Psicanálise e Sociedade*, São Paulo, v.1, n.1, p. 143-163.

PEREIRA, Mario Eduardo Costa (1999). *Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Editora Escuta.

PERROT, Michelle (2009). “Introdução”. In: PERROT, Michelle (org.). *História da vida privada, 4: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 7-12.

PIOVESAN, Flavia (1996). *Direitos Humanos e o direito constitucional internacional*. 3 ed. São Paulo, Max Limonad.

PORTO EDITORA (2001). *Dicionário de Latim – Português – Latim*. 2 ed.

PROST, Antoine (2009). “ Fronteiras e espaços do privado”. In: PROST, Antoine; VINCENT, Gérard (orgs.). *História da vida privada, 5: Da Primeira Guerra a nossos dias*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 13-136.

RODRIGUES, Maria Josefina Sota Fuentes (2000). O diagnóstico de depressão. *Psicol. USP*, São Paulo, v.11, n.1, 2000. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-5642000000100010&Ing=en&nrm=iso>. Access on 04 Nov. 2009. doi: 10.1590/S0103-65642000000100010.

ROUDINESCO, Elizabeth (2000). *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ROUDINESCO, Elizabeth e PLON, Michel (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SÃO PAULO (Estado). Procuradoria Geral do Estado. Grupo de Trabalho de Direitos Humanos (1997). *Instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos*. São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado.

SCHIERA, Pierangelo (2007). “Estado Moderno”. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de Política*. 13 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 425-431.

SENNETT, Richard (1988). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOLER, Colette (2007a). “Clínica de la destitución subjetiva”. In: SOLER, Colette. *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*. 1 ed. Buenos Aires: Letra Viva, p. 51-82.

_____ (2007b). “El anticapitalismo del acto analítico”. In: SOLER, Colette. *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*. 1 ed. Buenos Aires: Letra Viva, p.205-222.

SOUZA, Octavio (1991). “Reflexão sobre a extensão dos conceitos e da prática”. In: ARAGÃO, Luiz Tarlei de [et al.]. *Clínica do social: ensaios*. São Paulo: Escuta, p. 75-92.

WEBER, Max (1904-1905). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ZIZEK, Slavoj (1996). “Como Marx inventou o sintoma?” In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro, Contraponto, p. 297-331.