

NOTAS PSICANALÍTICAS SOBRE O TEMA DA HUMILHAÇÃO SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE

Maria Eduarda Hasselmann de Oliveira Lyrio Searson

Psicanalista em consultório particular, acompanhante terapêutica da Equipe Nós, mestre em Psicologia Social pela PUC-SP.

E-mail: mariaeduardalyrio@yahoo.com.br

Resumo: Com este artigo, trazemos contribuições sobre o tema da humilhação social a partir do referencial teórico da psicanálise. Refletir sobre 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 essa análise, buscamos afastar uma vitimização do humilhado e apontar processos subjetivos, sociais e políticos envolvidos, que contribuem para que o ser humano ocupe esse lugar de sofrimento extremo, inviabilizando seu deslocamento da posição de objeto de gozo do Outro para a posição de sujeito desejante.

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

Abstract: With this article, we will try to contribute to this theme, with a psychoanalytical perspective. To consider humiliation as the suffering of a sole subject and also of many people, 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 and point out 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.

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 sua equivalência à humilhação.

Segundo o *Dicionário Aurélio* (FERREIRA, 2004, p. 1059), 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. 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 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 para a difícil teorização sobre o tema.

Em 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, p. 50), pela análise etimológica, a humilhação é um “processo relacional entre instâncias”, que se encontram em desnivelamento, o que confirma a íntima ligação entre dominação e humilhação. 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 esse 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 (1955/1996), em *Tristes trópicos*, são um bom exemplo. Entre eles, quando um

chefe envelhece, adocece ou sente-se incapaz de permanecer em 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 por uma avaliação da opinião pública, tendo em vista que o herdeiro designado também é o predileto da tribo. Segundo o autor, entre os Nambiquaras, “o *consentimento* é a um só tempo a origem e o limite do poder” (LÉVI-STRAUSS, 1955/1996, p. 297, grifo nosso) 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 demais.

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, 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 abrir 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 evidente, temos concomitante e necessariamente um rebaixamento moral? Diante da dominação, seria a humilhação inescapável ao ser humano como um afeto?

O que buscamos destacar com este artigo é que, embora a dominação e a humilhação tenham uma íntima ligação, a humilhação, assim como a felicidade, é um afeto bastante subjetivo. Como nos lembra Freud (1930/1980, p. 108), tendemos a analisar “objetivamente” a aflição das pessoas, ou seja, colocamo-nos, 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 (1930/1980, p. 108) 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.

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 estas que, por não ser 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 pela abolição da singularidade do sujeito.

A multiplicidade de manifestações subjetivas do ser humano, certamente, contribuiu para a difícil teorização sobre o tema. No entanto, a escassa literatura a respeito da humilhação pode ser atribuída, ainda, a 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 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 essas características, contudo, perguntamo-nos, em contrapartida, o que vem subvertendo a ordem das coisas e provocando uma recente explosão de trabalhos sobre a humilhação social sob a forma de teses de mestrado e doutorado, encontros temáticos e *websites* que vêm tratando o tema, em especial, sob a perspectiva das relações de trabalho, nomeando-o como assédio moral, coação ou violência moral. Por que assistimos a uma proliferação de produções legislativas em âmbito municipal, estadual, federal e internacional? Estas parecem ingressar 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 estas que apontam dificuldades inerentes ao tema.

O que ocorre na contemporaneidade é que a mordaza da humilhação se afrouxa e 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 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.

Outra possibilidade, ainda, é 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, dessa forma, pega no contrapé de suas alegadas intenções e rapidamente cooptada.

As hipóteses aqui levantadas não são únicas e nem sempre são mutuamente excludentes. No entanto, para considerá-las, é preciso, antes, esclarecer outra questão: a humilhação tão evidentemente manifesta no social da atualidade, como apontamos acima, não contradiz outra afirmativa, também defendida aqui, 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.

O que este artigo procura ressaltar é exatamente isso, ou seja, uma análise sobre esse tema 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 de cair, também, no equívoco de uma sociologização que implica um determinismo social e fenomenológico que incide numa crença em uma sociedade capaz de apagar o sujeito e sua singularidade, e torná-lo massa.

O sujeito e sua relação com o outro/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, enfatizando a relação do homem com seu semelhante ao afirmar que o homem só se torna humano quando deseja outro desejo.

Seguindo os ensinamentos de Hegel pela leitura de Kojève, para se constituir, é preciso que o sujeito supere seu desejo de mera conservação, arriscando sua vida (animal) em função de seu desejo humano. Para que haja consciência-de-si, é imprescindível o risco de vida, assentado na busca por um objetivo necessariamente não vital, que é 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 este que produz uma luta de morte por puro prestígio com seu semelhante, como ato fundante da história, na qual uma das partes precisa suprimir o adversário dialeticamente, isto é, conservando-lhe a vida e a consciência, mas aniquilando sua autonomia ao transformá-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 biológica em detrimento da satisfação de seu desejo de ser reconhecido, reconhece seu adversário como mestre, colocando-se diante dele como escravo.

Ao afirmar que a dialética histórica é a dialética do senhor e do escravo (HEGEL apud KOJÈVE, 1947/2002, p. 15), Hegel não só afirmou que a realidade humana implica necessariamente uma relação de dominação e sujeição, mas, também, que, engendrada como social, ela é uma articulação de mútuos desejos que se desejam entre si.

O desejo humano deve buscar um outro desejo. Para que haja desejo humano, é preciso que haja primeiro uma pluralidade de desejos (animais). Em outros termos, para que a consciência de si possa nascer do sentimento de si, para que a realidade humana possa constituir-se no interior da realidade animal, é preciso que essa realidade seja essencialmente múltipla. O homem, portanto, só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social. Mas, para que o rebanho se torne uma sociedade, não basta apenas multiplicidade de desejos; é também preciso que os desejos de cada

membro do rebanho busquem ou possam buscar – os desejos dos outros membros. Se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana como conjunto de desejos desejando-se mutuamente como desejos. (HEGEL apud KOJÈVE, 1947/2002, p. 13)

Lacan (1969-1970/1992), no seminário 17, o avesso da psicanálise, teorizou 4 discursos como 4 maneiras possíveis do sujeito se relacionar com o outro e, portanto, de suportar 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 além da fala, ou das palavras, que está no âmbito 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 histórica, o discurso do universitário e o discurso do analista. Lacan nomeou o primeiro de seus discursos o discurso do mestre, e não foi por acaso, pois, em consonância com a leitura de Kojève a respeito dessa relação, dessa 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).

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 seus relacionamentos mútuos, é capaz de “deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana” (FREUD, 1930/1980, p. 134).

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 20 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, inexplicável. Em 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, pp. 75-76)

A tese que La Boétie (ibid.) 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), comentar de La Boétie (1577/1999), a liberdade humana a qual se referiu o jovem autor origina-se na pluralidade dos todos uns, que, pelo charme e encantamento do Um, pode reverter-se para o seu contrário - o desejo de servidão representado pelo todos Um. É por meio 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 esse Um que os homens se submetem e abrem mão de sua liberdade.

Freud (1927/1980, pp. 24-25) também trabalhou essa questão ao tratar da identificação das classes oprimidas com as classes dominadoras, como *uma* das explicações possíveis para a dominação se perpetuar por tanto tempo. Em “O futuro de uma ilusão”, Freud (1927/1980, pp. 24-25) afirma:

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.

Nesse sentido, os autores citados - La Boétie, Kojève, Freud e Lacan - aproximam-se, pois superam uma visão ortodoxa que trata a 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 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 falar sobre a humilhação, é preciso que seja 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.

A humilhação social no capitalismo contemporâneo

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.

A humilhação enquanto uma dor que abocanha e captura o sujeito (bem como muitos sujeitos), fazendo com que ele enuncie ser essa a fonte de seu sofrimento, pode ser interpretada como um sintoma. Um sintoma é sempre uma solução de compromisso entre defesa e fantasia inconsciente que, em última instância, busca sempre o Um. O Um incestuoso, da completude, do gozo absoluto. Isso que há de estrutural no sintoma manifesta-se pela repetição na vida do sujeito e entrelaça-se também ao social, podendo participar da política, uma vez que os neuróticos procuram, individual e coletivamente, constituir um Outro, a quem possam atender. Como o sujeito não consegue enxergar o mundo, a não ser pela tela de sua própria fantasia, torna-se difícil prescindir desse Outro, que, inconscientemente, comparece encarnado no semelhante, no trabalho, no sistema.

Essa dinâmica neurótica é imprescindível para a discussão, pois a ideia de um Outro Absoluto ao qual todos se entregam como instrumentos visa a obliterar as ambiguidades e os conflitos inerentes ao laço social. Como diz Pacheco Filho (2009, p. 146), 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”. Somente pelo resgate dos 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, 2009, p. 146), é que poderemos lançar alguma luz sobre o tema da humilhação social nos dias de hoje.

O capitalismo, por meio de seus alicerces ideológicos (liberdade, igualdade e fraternidade) e suas promessas de gozo, certamente comparece como um Outro

altamente sedutor ao neurótico. Embora se dirija ao cidadão genérico, trata o sujeito como indivíduo único e especial, como aquele que, senhor de si, sabe o que quer e é capaz de nomear, sempre na forma de mercadoria, o que preenche sua falta. Esse apelo, cativante à satisfação, à autonomia e à autodeterminação do homem, elide a verdadeira condição do homem enquanto sujeito dividido, ilustrado pela psicanálise. O homem contemporâneo, que consome incessantemente suas mercadorias (em forma de objetos, imagens, conhecimento, e por aí afora), *parece* saber do seu desejo e do que é capaz de satisfazê-lo, contudo, ignora que querer não é desejar e que as leis que regem sua constituição e seu movimento superam as aptidões da sua consciência.

Lacan 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, em nome do qual o neurótico se entrega com afã, para sustentar imaginariamente uma instância consistente, capaz de oferecer um mundo livre de castração. Sua desmedida adesão a essa lógica, cooptada pelo capitalismo, leva-o, no plano social, a fechar os olhos para inúmeras contradições, testemunhadas e vivenciadas no cotidiano, largamente representadas por números que refletem a estarrecedora injustiça de nosso sistema, além de fornecer munição para o argumento estratégico que recorre à falta sempre enquanto falha pessoal.

A ideologia capitalista, fundada sob um pretenso espírito de *fair play*, afirma que todos nós saímos de uma mesma e única largada, definindo vencedor e perdedor exclusivamente por soberanos e inquestionáveis atributos pessoais, inteiramente desvinculados da ordem social. Pressuposto que faz do humilhado, em poucas palavras, um perdedor em um mundo supostamente habitado por vencedores. Em seu entender, o humilhado é aquele que, por não ser capaz de preencher, por sua inteira e exclusiva responsabilidade, as expectativas ditadas pelo Outro, é pública e moralmente rebaixado a um lugar de rebotalho. Expectativas estas que são atribuídas ao chefe, aos pares, à cultura, ou a qualquer instância que se apresente como “representante autorizado do Outro”, como bem coloca Kehl (2009, p. 27).

A falta, portanto, é vivenciada como falha pessoal, desvinculada do social, tendo em vista que, numa sociedade supostamente regida pela liberdade, igualdade e fraternidade, só é perdedor quem quer. Sua baixa autoestima perdura como falha pessoal, e não como decorrência de uma ordem social que se constrói na relação com o Outro. Do mesmo modo acontece com o vencedor, que, para não ter que colocar seu gozo

privilegiado em questão, busca consolo; como bem descreve Gonçalves Filho (1998, p. 11), no “pensamento de que sua fortuna vem do trabalho, como se nunca houvesse dependido também do trabalho alheio”. O típico burguês prefere acreditar que a condição social que ocupa e a desigualdade, que reina ao seu redor, são realidades provenientes de raízes inteiramente distintas. No entanto, como bem ressalta Gonçalves Filho (ibid.): “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 (...)”. Desse peso, nenhum sujeito pode se livrar.

A ideia abstrata de um sistema justo, sustentado por mecanismos asseguradores de uma sociedade livre, fraterna e igualitária, foi fortemente incorporada ao nosso discurso, mas jamais correspondeu à realidade concreta, o que é próprio da ideologia, como nos aponta Chauí (2005, p. 86). A ideologia, como processo pelo qual as ideias da classe dominante tornam-se ideias de todas as classes, consolidou-se, e estas passaram a adquirir *status* de universais abstratos, difundidos pelos muitos modos de subjetivação desde a Revolução Francesa até os dias de hoje. Dessa forma, as evidentes contradições do capitalismo foram sendo interpretadas ideologicamente como pequenos desajustes, eventualmente reguladas pelo próprio sistema, absolutamente desvinculadas das relações de dominação e servidão.

No entanto, notamos que a ideologia do capitalismo vem sofrendo transformações e que, com o passar do tempo, substituiu o ocultamento das relações de dominação pela sua naturalização, como apontou Žižek (1996). Sua força mais radical, com essa mudança, passou a ser fazer-nos 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, foi substituído, em parte, por uma ilusão que está do lado do fazer, pois toca a fantasia inconsciente do neurótico que estrutura sua própria realidade social. Sob a óptica 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 (2005, p. 245). 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.

Não obstante, se podemos inferir, por um lado, que nosso inconsciente, de certa forma, foi colonizado pela lógica capitalista, podemos, por outro, apostar que, em nome do desejo, todo sujeito carrega em seu sintoma um embrião de resistência. Pela repetição, o sintoma 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 de falta, que é condição *sine qua non* para a existência do desejo.

Freud (1930/1980, p. 118), 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. Essa perda, não compensada economicamente, é responsável por “sérios distúrbios” (FREUD, 1930/1980, p. 118), dentre os quais podemos incluir a humilhação, como sintoma singular e fenômeno social, que faz ruído e exprime que algo não se coaduna bem às prescrições e crenças de uma felicidade *prêt-à-porter*.

No entanto, para que essa resistência possa se manifestar, é preciso desdobrar o funcionamento do sintoma. No consultório, o neurótico, para rechaçar a castração, dá inúmeras demonstrações de que 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 diante do obscuro desejo do Outro, tão bem representado pela figura do Louva-a-Deus gigante, 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 (1962-1963/2005, p. 59) 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.

Nesse trecho, o que é apontado 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 este que, a contragosto do neurótico, e no tema que nos diz respeito, não pode ser superado nem mesmo pela fortificação do Eu, nem pela infinidade de mercadorias que lhe são oferecidas pelo capitalismo. Infelizmente, a utopia de uma existência sem falta não se sustenta pela oferta de gozo ilimitado que alicia a todos, como uma droga sem a qual não se imagina viver. Embora, em nome dela, os sujeitos, de maneira geral, prefiram tudo fazer e a tudo se submeter, lavando suas mãos e eximindo-se de uma reflexão que ponha em xeque a preservação do Grande Outro do Capital.

Para tanto, o sujeito oferece-se em sacrifício, pois seu horror maior não é sua castração, mas a do Outro. Para anulá-la, o que o sujeito faz? Faz da sua falta o que falta ao Outro. Com Lacan (1962-1963/2005, p. 56):

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.

O que a psicanálise vai nos apontar, e que na clínica é o fruto de uma análise, é o fato de 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 (1960/1998, p. 833), de que “não há Outro do Outro”.

Recuperemos, aqui, as palavras de Pereira (1999, pp. 235-236), que, ao tratar dessa questão, formula de modo claro e preciso:

Podemos, portanto, propor que a questão que diz respeito a este desamparo fundamental do sujeito, constituído como ser falante, vê-se indissociavelmente 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.

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 do homem lidar com o desamparo, sem precisar recorrer à alienação. Contudo, jamais suprimiu a *Hilfflosigkeit* [desamparo] enquanto condição humana e mola propulsora da própria construção da civilização. É justamente da sustentação do lugar de vazio, de onde se esperava garantias, que é possível falar de desejo e fazer surgir algo diferente do existente.

Assim, toda e qualquer resistência política só pode ser mais ou menos efetiva à medida que seus militantes estejam, em maior ou menor grau, inclinados a não ceder à satisfação de tamponar o furo e se fundir na massa, como anulação de si e como necessidade de reerguer um novo Um. 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. Dito de outro modo, 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 (1969-1970/1992, p. 49), “é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração”. 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).

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 do extremo sofrimento que é a posição de objeto de gozo do outro, na qual o humilhado se encontra. Apontar as contradições de um sistema que se diz no caminho do aprimoramento para a perfeição, arraigando ainda mais 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.

Referências

- ABENSOUR, M. Sobre o uso adequado da hipótese da servidão voluntária? In: NOVAES, A. (Org.). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007, p. 193-220.
- AZEVEDO, A. V. Da humilhação à sublimação: a via da fantasia na psicanálise e na literatura. In: MARSON, I e NAXARA, M. (Org.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia, MG: Ed. UFU, 2005, p. 49-83.
- CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FERREIRA, A. B. Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.
- FREUD, Sigmund (1927). 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.
- _____. (1930). 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.
- GONÇALVES FILHO, J. M. 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.
- KEHL, M. R. Muito além do espetáculo. In: NOVAES, A. (Org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Ed. Senac, 2005, p. 235-253.
- _____. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- KOJÈVE, A. (1947). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2002.
- LA BOÉTIE, E. (1577). *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LACAN, J. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 807-842.

- LACAN, J. (1962-1963). *O Seminário, Livro X: angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- (1969-1970). *O Seminário, Livro XVII: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955). *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1848). *O Manifesto do Partido Comunista 1848 & Cartas filosóficas*. São Paulo: Centauro, 2005.
- PACHECO FILHO, R. A. 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, jan./jun. 2009.
- PEREIRA, M. E. C. *Pânico e desamparo: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta, 1999.
- PORTO EDITORA. *Dicionário de latim-português-latim*. 2. ed. Porto: Porto Ed., 2001.
- ŽIŽEK, S. Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIŽEK, S. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 297-331.

Recebido em 1º/6/2012; Aprovado em 1º/8/2012.