

EXCLUSÃO, RECONHECIMENTO E DESUMANIZAÇÃO DO OUTRO

Ana Lila Lejarraga
CPRJ. Psicanalista, Membro do CPRJ,
Professora do Instituto de Psicologia da UFRJ,
Doutora em Saúde Coletiva (IMS/UERJ),
com Pós Doutorado em Psicologia Clínica (PUC/SP).
Autora de diversos livros e artigos.

Para citar este artículo / Para citar este artigo / To reference this article

Lejarraga A. L. (2019) EXCLUSÃO, RECONHECIMENTO
E DESUMANIZAÇÃO DO OUTRO

Intercambio Psicoanalítico 8 (1), DOI: doi.org/10.60139/InterPsic/14.2.1/
Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC By 4.0)

EXCLUSÃO, RECONHECIMENTO E DESUMANIZAÇÃO DO OUTRO

Ana Lila Lejarraga¹

CPRJ. Psicanalista, Membro do CPRJ, Professora do Instituto de Psicologia da UFRJ, Doutora em Saúde Coletiva (IMS/UERJ), com Pós Doutorado em Psicologia Clínica (PUC/SP). Autora de diversos livros e artigos.

RESUMO

Partindo da violência da exclusão social, entendida como trauma que marginaliza e desumaniza suas vítimas, a proposta deste trabalho é abordar a questão da ausência de reconhecimento da alteridade e do processo que leva a desumanizar o semelhante. A noção de reconhecimento apresenta-se como peça-chave, já que atitudes de maior reconhecimento tenderiam a diminuir os brutais efeitos da exclusão e a fortalecer laços solidários entre as pessoas. Abordamos também a contribuição do psicanalista americano Christopher Bollas sobre a construção de um estado mental fascista, em que o sujeito perde seus traços morais de humanidade, legitimando a desumanização e extermínio do outro diferente.

Palavras chave: exclusão social, alteridade, desumanização

Sabemos que o esgarçamento dos laços sociais gera exclusão econômica, política e social. O processo de globalização neoliberal provoca incremento da desigualdade social e do desemprego, lançando vastas camadas da população nos bolsões da miséria e da exclusão. Os excluídos alternam-se entre a invisibilidade e a criminalização já que sua condição ameaça os sistemas do poder global. Trata-se da violência de um trauma social produzindo efeitos que dilaceram e desumanizam suas vítimas.

A noção de trauma social e seu caráter devastador nos remetem à contribuição pioneira de Ferenczi, que não só enfatizou o peso do fator externo real – a violência de um adulto sobre uma criança – na constituição do trauma patogênico, como atribuiu o efeito da desestruturação psíquica ao desmentido, ou seja, à ausência do reconhecimento de um outro adulto do abuso sexual cometido contra a criança. O desmentido por parte de um terceiro, ao não reconhecer o sofrimento infantil, provoca a ruptura da confiança da criança em si mesma e no outro, lançando-a para a solidão do abandono e a fragmentação de sua subjetividade (Ferenczi, 1931/1992). O desmentido, que equivale à recusa do reconhecimento (Gondar, 2016), insere o trauma no âmbito mais abrangente das relações intersubjetivas e sociais.

Se pensarmos, deste ponto de vista, na figura do excluído, vemos que o traumático não pode ser entendido só desde a perversidade das condições de vulnerabilidade e miséria a que são jogados os desafortunados de vez, mas, principalmente, pela ausência do testemunho e do reconhecimento dessa violência. Com outros excluídos, como grupos LGBTs, comunidades indígenas, ativismos de negros, mulheres, entre outros, embora não se trate necessariamente de miséria material, também acontece a marginalização e a falta de reconhecimento, já que se trata de “minorias” que, lutando por seus direitos identitários, questionam preconceitos e as várias formas de discriminação do poder dominante.

Frente ao catastrófico quadro dos traumas coletivos na contemporaneidade e vivendo numa assustadora conjuntura no Brasil em que o presidente recém eleito expressa despididamente seu ódio contra todo tipo de minorias ou excluídos, acusando-os de “comunistas”, vagabundos ou bandidos, surge a perplexidade frente à adesão que esse discurso suscita. O que levaria milhares de pessoas a aderir a posturas políticas de desprezo e condena dos excluídos? Como entender, psicanaliticamente, que um sujeito chegue a desumanizar o outro, porque é diferente? Por que essa ausência de reconhecimento e solidariedade com os cidadãos mais vulneráveis?

A noção de reconhecimento se apresenta, nesta problemática, como peça-chave, porque atitudes individuais e coletivas de maior reconhecimento não só tenderiam a diminuir os brutais efeitos da exclusão, como ajudariam a fortalecer laços amorosos e solidários entre os sujeitos. Além do mais, o reconhecimento, que tem longa tradição filosófica e psicanalítica, é eminentemente intersubjetivo, permitindo entrelaçar os campos da subjetividade com âmbitos mais abrangentes sociais e políticos.

Escolhemos, para fins deste trabalho, a ideia de reconhecimento que lemos na obra de Winnicott, retomada por Jessica Benjamin e trabalhada no campo da filosofia política por Axel Honneth, porque nos ajuda a pensar especialmente o reconhecimento da alteridade, ponto central de nossa reflexão.

Embora Winnicott não se refira explicitamente ao reconhecimento como um conceito, sua teoria sobre o desenvolvimento emocional inclui como um dos seus eixos centrais a dinâmica do reconhecimento. No início da vida, segundo o autor, o reconhecimento da mãe de seu bebê é fundamental para fundar as bases da existência psíquica. Winnicott teoriza sobre um tipo de vínculo mãe-bebê, nomeado de “experiência da mutualidade” (Winnicott, 1970/1989), que permite ao bebê começar a ter uma experiência incipiente de ser, de continuidade da existência. Mãe e bebê constroem um tipo de experiência de intimidade, uma “sintonia afetiva” nas palavras de Daniel Stern, que permite ao bebê desenvolver segurança e confiabilidade no laço com o outro, dotando o mundo de valor e sentido. O reconhecimento da mãe de seu bebê, na sua função especular, é fundamental para que este se sinta real e existente e, também, para que possa desenvolver o sentimento de “acreditar em”, ou seja, o sentimento de confiar no mundo humano.

Num momento posterior, a mãe começa a falhar na sua adaptação tão incondicional, iniciando-se o necessário processo de desilusão do lactente. Quando se desilude, diminuindo sua onipotência, o lactente começa a perceber que a realidade não é inteiramente criada por ele, o que lhe permite a adaptação parcial ao mundo exterior, desenvolvendo a transicionalidade. Com o uso dos objetos transicionais, que são paradoxalmente subjetivos – criados pelo bebê – e objetivos – encontrados na realidade compartilhada –, o bebê começa a perceber a externalida-

de dos objetos, diminuindo sua onipotência ilusória. O jogo de ilusão e desilusão, pano de fundo da transicionalidade, permite ir descobrindo a realidade prazerosamente, através do brincar criativo.

Entretanto, para a total aceitação da realidade externa, é necessário que o lactente adquira o que Winnicott nomeia como capacidade de “usar um objeto” (Winnicott, 1969/1989), isto é, percebê-lo como externo e não como mera projeção. Para isto o lactente precisa destruir o objeto na sua fantasia, que, ao sobreviver, demonstra sua autonomia e existência independentes. Na abordagem de Winnicott, tanto a ilusão quanto a destrutividade desempenham papel fundamental na constituição e aceitação da realidade. A ilusão é a porta de entrada para o contato com a realidade, fazendo com que esse contato seja significativo e prazeroso. E a destrutividade, isto é, o ciclo de destruição e sobrevivência do objeto, permite perceber o caráter objetivo e autônomo da realidade, aceitando a diferença do outro.

Devemos ressaltar que o reconhecimento da alteridade carrega no seu bojo o reconhecimento da igualdade. Assim, devo reconhecer que o outro existe independente de mim, que é objetivo e diferente em relação a minha subjetividade, mas, também, que é um sujeito igual a mim na sua humanidade. O reconhecimento que se inicia na experiência da intimidade mãe-bebê, aponta tanto para perceber algo da subjetividade e diferença do outro – começo das brincadeiras e das experiências transicionais em geral – quanto para o reconhecimento do outro como sujeito igual-a-mim, num sentido identificatório. Diferença e semelhança convivem no reconhecimento, já que os outros são, como diz Benjamin (1988), combinações complexas de semelhanças e diferenças.

Axel Honneth, filósofo da Escola de Frankfurt, trabalha o reconhecimento intersubjetivo que está na base dos conflitos sociais, mostrando como as falhas ou recusas do reconhecimento levam à violação da integridade e dignidade dos sujeitos, o que não se limita à esfera subjetiva, estendendo-se necessariamente aos mais amplos âmbitos públicos e sociais. Honneth (2009) teoriza três níveis do reconhecimento: a esfera das relações primárias ou do amor, a esfera jurídica e a esfera da estima social ou da solidariedade. No primeiro âmbito, lançando mão da teoria winnicottiana, o autor entende que a experiência do amor vivenciada na primeira infância funda a possibilidade do amor a si mesmo e da autoconfiança, base indispensável para a participação autônoma na vida pública. Na segunda esfera, a do reconhecimento jurídico, os homens livres e iguais ante as normas legais, partilham deveres e direitos, fundando-se o respeito. O terceiro âmbito é o da estima social, que vai além dos afetos e da rede jurídica de direitos, e leva ao desenvolvimento da solidariedade, especialmente em circunstâncias políticas negativas ou adversas.

Da mesma forma que no trauma ferencziano, em que ausência do reconhecimento era responsável pela desagregação psíquica, as diferentes esferas do reconhecimento podem falhar, o que levaria os sujeitos a não desenvolver o amor de si e a confiança, à ausência do respeito e ao fracasso da solidariedade.

Para Honneth, as experiências de recusa do reconhecimento – nas esferas do direito e da estima social – geram sentimentos de vergonha e ofensa, podendo se tornar fontes motivacionais para a luta política, se articulados a movimentos sociais. Desse modo, os conflitos sociais teriam uma lógica moral, sendo, fundamentalmente, na visão de Honneth, lutas por reconhecimento.

Após esta brevíssima pincelada sobre o reconhecimento, retomemos agora a questão que norteia este trabalho, qual seja, o porquê da dificuldade de reconhecer o outro diferente, chegando a desumanizá-lo e a destruí-lo, negando a diversidade característica do humano.

Como vimos, a dificuldade para aceitar a alteridade teria a ver, a princípio, com o fracasso da experiência primária da intimidade. Se esse encontro inaugural for muito precário, a relação com o outro diferente tenderá a ser de desconfiança e apreensão, o que poderia descambar, tanto individual quanto coletivamente, para a hostilidade e destruição do outro. O fracasso no encontro primário tende a produzir efeitos em cascata, dificultando as trocas transicionais, a aceitação da alteridade, o brincar e o usufruir da cultura, prejudicando a capacidade de reconhecimento do outro diferente.

Também sabemos que se não conseguirmos aceitar a alteridade, se a diferença do outro nos agredir por não estar em sintonia com nossa onipotência narcísica, a tendência será projetar nele nossos aspectos reprimidos ou cindidos, transformando-o num objeto ameaçador. Quanto maior for a negação de nossa ambivalência e agressividade, o desconhecimento de nossos “excluídos internos”, maior será a tendência para projetar no outro diferente aquilo que não aceitamos ou integramos em nós mesmos. E os excluídos sociais, desse modo, poderiam se tornar objetos preferenciais para depositar neles nossas partes mais abjetas, repudiadas, miseráveis.

Nesse sentido, o psicanalista americano Christofer Bollas (1998) apresenta uma contribuição original para refletir sobre o estado de espírito que legitima a desumanização e o extermínio de semelhantes. Segundo Bollas, a saúde emocional implica poder desfrutar da complexidade interior, que funciona como uma espécie de parlamento interno, com opiniões e sentimentos conflitantes. Não se trata de chegar a uma resolução final, mas de saber tolerar e administrar essa complexidade, evitando a supersimplificação. Na construção de um estado mental fascista, temos a presença de uma ideologia que, para afirmar sua verdade,

deve eliminar toda oposição. Todos temos ideologias, mas a ideologia deste estado mental constitui uma crença ou convicção que se torna total, pretendendo explicar a totalidade dos fenômenos. Considerando que há um fascista potencial em cada um de nós, Bollas analisa o desenvolvimento desse estado mental, que ocorre quando, devido a uma forte pressão, seja por necessidade ou ansiedade, o mundo interior perde sua função parlamentar, eliminando-se dúvidas, incertezas e autoquestionamentos. Perde-se, assim, o caráter polissêmico da ordem simbólica – sua complexidade – exterminando-se toda ideia conflitante, toda oposição. A mente emprega a função patológica da certeza. Entretanto, a destruição da oposição interna gera um vazio moral. E para conter esse vazio, o sujeito precisa encontrar uma vítima; alguém para ser depositário desse vazio. Assim, cinde-se o self e projeta-se na vítima o vazio. A vítima deve também ser excluída, eliminada, o que transforma o estado de espírito fascista num ato de violência. Realiza-se, desse modo, um processo de genocídio intelectual; denegrindo o oponente, distorcendo e descontextualizando seus pontos de vista, ridicularizando-o, omitindo referências a seu trabalho ou cultura, etc. Bollas nos lembra que no genocídio o outro é destruído pelo que é (comunista, judeu, gay, negro, etc) e não pelo que faz.

Ao mesmo tempo, ao negar as qualidades do outro pelo genocídio intelectual, gera-se na mente fascista uma grandiosidade delirante, idealizando-se a aniquilação como processo de purificação. Sempre ao serviço de uma ideologia ou de uma causa superior, a pessoa que projeta na vítima aspectos contraditórios de si, acaba destruindo seu próprio self, sua humanidade. Assim, exalta-se a virtude da pureza, do não contaminado, porque se extirpou do próprio mundo interno tudo o que era sentido como conflitante ou nocivo. O estado de mente fascista livra-se da oposição por uma violência permanente, idealizando-se o processo de aniquilação e a guerra.

Em síntese, se houver uma boa experiência de intimidade inicial, se houver reconhecimento mútuo nos primórdios, a criança terá experimentado o prazer da conexão afetiva e confiança no mundo, o que lhe possibilita a descoberta prazerosa da realidade e o deleite pelo contato com o outro diferente. Nesse sentido, vemos como as crianças saudáveis desfrutam com as novidades e as diferenças! Embora nossos sentimentos sejam inerentemente ambivalentes e o diferente sempre possa suscitar estranheza e aversão, como bem nos mostrou Freud com seus conceitos de “narcisismo das pequenas diferenças” e de *unheimlich*, os sentimentos de “acreditar em”, de confiabilidade e a capacidade para aceitar a alteridade, fundam as bases para reconhecer e respeitar a humanidade do semelhante.

Como vimos, por outro lado, todos temos nossos excluídos internos, nosso estado potencial fascista que pode não lidar bem com a complexidade interior e que, num momento de fragilidade ou tensão, poderia desenvolver um estado de espírito que procure a certeza absoluta destruindo toda ideia conflitante. Aderindo a uma ideologia que teria a função de ligar todas as ideias e sentimentos de forma total, eliminando dúvidas e incertezas, sustenta-se a pureza da mente fascista pela projeção na vítima – o inimigo que precisa ser exterminado – do próprio vazio moral. Assim, a mente fascista, que deixou de ser democrática, perde seus traços morais de humanidade, idealizando-se o processo de destruição do outro.

Caberia afirmar, com base nestas considerações, que os sujeitos mais propensos a denegrir e desumanizar o semelhante são menos saudáveis emocionalmente? De um modo geral pensamos que sim, mas não podemos ignorar o peso das crenças e valores, os séculos de dominação, a desigualdade social naturalizada, a herança cultural do patriarcado, deixando a questão, neste breve trabalho, em aberto. Sabemos que a amplitude e complexidade do tema exige respostas que só poderiam ser dadas desde uma perspectiva multidisciplinar, com a reflexão de antropólogos, sociólogos, filósofos políticos e outros pensadores, sabendo que todas as abordagens, incluindo a psicanálise, têm validade relativa, não podendo ser erigidas em saberes totalizantes.

Para finalizar, sabemos que não podemos, frente à catástrofe traumática da exclusão, permanecer indiferentes, já que o psicanalista não pode, por uma questão ética, ser indiferente frente ao sofrimento humano. Como vimos, a ausência de reconhecimento se torna um aspecto fundamental do caráter traumático e devastador da exclusão social. Assim, a esperança é que a psicanálise possa contribuir, com sua teoria e sua prática, para ampliar as redes de reconhecimento mútuo, para que os sentimentos amorosos e solidários com o outro diferente possam predominar sobre os raivosos e odientos, e para que a aceitação e o reconhecimento da diversidade da vida se torne um valor compartilhado, fonte de riqueza de nossa humanidade.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, J. (1996). *Los lazos de amor*. Buenos Aires, Paidós.
- BOLLAS, C. (1998). "O estado de mente fascista". In: *Sendo um personagem*. Rio de Janeiro, Revinter.
- FERENCZI, S. (1931). "Análise de crianças com adultos". In: *Obras Completas*, vol. 4. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- GONDAR, J. (2016). "Terror, terrorismo e reconhecimento". In: *Cadernos de Psicanálise (CPRJ)*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 35, jul./dez. 2016.
- HONNETH, A. (2009). *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34.
- WINNICOTT, D. W. (1969). "O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações". In: *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.
- _____. (1970). "A experiência mãe-bebê de mutualidade". In: *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.