

Existência, subjetividade e reconhecimento: O roubo da vida na discriminação do outro

Existence, subjectivity and acknowledgement:
the stealing of life in the discrimination of others

Alípio Sousa Filho - UFRN

RESUMO

A ideia central do artigo gira em torno da questão do “reconhecimento” como experiência antropológica que está no centro da intersubjetividade humana ou da interação comunicativa, e que dá sentido pleno à nossa condição de ser humano. O artigo procura discutir a seguinte questão: sendo esta experiência o que nos une, o que permite nossos laços, vivemos em sistemas de sociedades que, paradoxalmente, e ao mesmo tempo, por diversos de seus mecanismos, instituições, relações, valores e ideologias, ameaçam ou destroem essa mesma experiência. Submetidos a esses sistemas, seres humanos são constrangidos a não se reconhecer como tais ou deixam de reconhecer a outros como humanos por concepções de humanidade ou do que é ser humano, produzidas e difundidas por estes sistemas.

Palavras-chave: Reconhecimento. Subjetividade. Existência. Direitos humanos.

ABSTRACT

The article's core idea revolves around the matter of *acknowledgement* as an anthropological experience which is in the center of human intersubjectivity or communicative interaction, and which brings full sense to our human condition. The article seeks to discuss the following question: even though this experience is what unites us - what makes us bond - we live in systems of societies that paradoxically, and at the same time, by many of their mechanisms, institutions, relations, values and ideologies, threat or destroy this very same experience. Submitted to those systems, human beings are constrained into not acknowledging ourselves as humans or not acknowledging others as humans because of conceptions of humanity or of what it is to be human, produced and spread by such systems.

Keywords: Acknowledgement. Subjectivity. Existence. Human rights.

Pensar a existência e, especialmente, em sua relação com a subjetividade, talvez seja uma questão demasiadamente contemporânea. De todo modo, não é seu caráter temporal e tão atual problema que não pertença ele ao rol das questões importantes e desafiadoras que enfrentam filósofos, cientistas sociais e historiadores.

O tema pode levar a muitas direções. Escolhi, para este trabalho, pensar a relação entre o existir humano, sua realidade mais específica, qual seja, a experiência da subjetividade, e a luta por reconhecimento. Esta última pensada como luta por direitos humanos, luta contra discriminações que quebram o princípio de igualdade entre seres humanos, luta pela vida plenamente vivível para todos. Atualmente, em diversos países, uma luta que é empreendida, sobretudo, por minorias políticas.

De início, vou anunciar a ideia mais central que procurarei desenvolver aqui: sendo o *reconhecimento* a experiência antropológica que está no centro da intersubjetividade humana ou da interação comunicativa que dá sentido pleno à nossa condição de ser humano e sendo esta experiência o que nos une, o que permite nossos laços, ao mesmo tempo, mas em desacordo com ela, temos sistemas de sociedade instituídos que, por diversos de seus mecanismos, instituições, relações, valores e ideologias, ameaçam ou destroem essa mesma experiência. Submetidos a esses sistemas, seres humanos são constrangidos a não se reconhecer como tais ou deixam de reconhecer a outros como humanos por concepções de humanidade ou do que é ser humano que são produzidas e difundidas por estes sistemas. Concepções que vão se estabelecendo, institucionalizando-se e ganhando legitimidade (variando com a ordem simbólica de cada sociedade, a legitimação é produzida seja pelo discurso moral, jurídico ou religioso), com o que se subtrai reconhecimento e direitos a muitos.

A noção de reconhecimento ocupou lugar de importância em obras de filósofos como Hegel e, mais recentemente, assumiu novos desenvolvimentos nos escritos de Habermas, Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser e Judith Butler, entre outros.

Neste trabalho, me apoiarei principalmente nas reflexões de Axel Honneth e da filósofa política estadunidense Judith Butler. Seguindo mais de perto o argumento desta última (BUTLER, 2006), gostaria de começar e finalizar abordando o problema ético-político do reconhecimento em sua ligação estreita com processos de discriminação que implicam *destituir de humanidade* certos sujeitos sociais.

Para Butler, a pergunta sobre a existência humana em termos de reconhecimento implica pensar se a vida, a existência nela, tem sido habitável (vivível) igualmente por todos. Para a autora, em alguma parte dessa questão está não apenas certo ponto de vista sobre o que é a vida e o que esta deveria ser, mas igualmente concepções sobre o que é o humano e sobre que vidas são consideradas humanas. Quem nós consideramos como humanos de verdade? Quem, nas nossas sociedades, tem merecido a consideração de ser um *ser humano* pleno? Essas perguntas podem parecer, à primeira vista, descabidas e despropositadas, pois, certamente, seriam poucos (ou talvez raríssimos) aqueles que admitiriam desconsiderar como humanos seres da espécie. Mas, esse “humanismo” um tanto quanto maquinal, irrefletido, ou mesmo hipócrita, que parece considerar que um filho da espécie não deixará de ser, por ninguém, tratado como “ser humano”, esconde algo que a reflexão sobre reconhecimento permite desconstruir e revelar.

Para a filósofa de Berkeley, nas nossas sociedades, se quisermos saber que vidas são consideradas humanas, quem consideramos plenamente como humanos, nos perguntemos sobre as vidas pelas quais choramos: “que vidas podem chorar-se?” (BUTLER, 2006, p. 36). Que vidas são choradas? Por quem choramos quando a vida se vai? Choramos com a morte de todos? Seleccionamos nosso choro?

Para Butler, na experiência do luto, revelamos algo de nós mesmos como humanos. Nós, seres humanos, nos enlutamos com a morte de outro ser humano, e não precisa que seja alguém tão próximo ou querido. O luto é o choro da morte. Por quem choramos, pelas vidas que choramos, revelamos algo de nós como indivíduos e comunidade humana. Como sugere Butler (2006, p. 37), “muita gente crê que o luto é privado, que nos faz retornar a uma situação solitária, mas acredito que nos expõe à relação constitutiva da sociabilidade do eu com o outro, à base para pensar uma comunidade política de ordem complexa”.

Lembra a filósofa, e retomamos seu argumento aqui, o destaque ao ser humano não é antropocentrismo irrefletido, é apenas o recorte do assunto ao sentido da existência para nós humanos. Na vida animal, exemplos muitos há do lamento da morte. Ao que parece, seja de outros animais, seja pelo desaparecimento de seres humanos, quando são aqueles que deles estiveram muito próximos. Há poucos dias, a imprensa brasileira noticiou o caso, em Caxias do Sul (RS), de um pequeno cão de rua que voltou ao lugar em que seu dono, um catador de lixo, que passava os dias com ele, desapareceu, após ter sido consumido pelas chamas, por fogo ateado por quatro menores. O cãozinho, sem mais sacudir seu rabo, permaneceu por dias encostado a um carro de recolhimento de material reciclável, como a aguardar seu companheiro humano voltar. Mas renuncio aqui ao envolvimento com a discussão sobre os animais, até para evitar especulações no vazio.

Por quem choramos? Se tomarmos a questão a sério, abre-se uma relação de pessoas por quem as lágrimas têm a ver com o modo como as enxergamos, como as reconhecemos como humanos, se são tomados como tais ou não. Mais adiante me servirei de alguns exemplos.

Antes, torna-se importante esclarecer a concepção de *ser humano* que fundamenta nossa reflexão. Desde seu nascimento, as ciências humanas insistem com uma abordagem que sugere compreender o indivíduo humano como artefato cultural, um *constructo social* em que ele é seu próprio artesão. Aliás, o que mereceu mais recentemente que diversos estudiosos passassem a entender como *construcionista* esta perspectiva de análise (ver, a esse respeito, texto no qual trato do assunto: SOUSA FILHO, 2007). O ser humano como construído por si próprio, por suas ações na sua exteriorização no meio ambiente circundante, representa o processo mesmo de nossa evolução animal, de nossa hominização. Assim, diferentes autores se pronunciaram: embora sem nenhum prévio programa, na contínua exteriorização no mundo, o ser humano “determinou [...] os estágios do seu próprio destino biológico. Literalmente, embora inadvertidamente, ele próprio se criou” (GEERTZ, 1989, p. 60), ou “o homem se produz a si mesmo” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 72).

Criatura de si mesmo, destaca-se nessa perspectiva uma teoria da socialização ou da intersubjetividade humana que situa o indivíduo humano na sua relação com o outro, e mais que isso: na sua inteira dependência ao outro. Como somos a única espécie biologicamente não especializada e, por isso, tendo que nos produzir inteiramente como o ser que teremos que ser (ou simplesmente seremos), somos também inteiramente dependentes de um outro que possa nos auxiliar na ação (ou conjunto de ações) que nos faça vir-a-ser.

De uma espécie cuja realidade mais definida é *não-ser* antes do trabalho cultural, isto é, trabalho humano, o ser humano é inteiramente dependente de si próprio, do seu semelhante humano, para existir. Nascendo desprovido dos atributos que o configuram como da espécie humana, e são todos estes atributos (mesmo aqueles que parecem mais naturais: bipedismo,

fala, visão etc.) necessariamente efeitos de aprendizagem social, no processo da socialização em culturas específicas, não há configuração do humano que possa ocorrer fora da ação cultural de um outro já socializado, fora dos favores da linguagem humana na apropriação do meio externo (a natureza ou o próprio ambiente construído pelos humanos).

Pela inexistência do ser humano *in natura*, é somente na cultura, pela linguagem cultural, que o ser humano advém como humano, torna-se humano. É esse dado antropológico de sua dependência ontológica ao espaço de cultura, à linguagem humana e ao outro que marca a espécie de uma realidade comum com relação a ter que construir sua existência na interação comunicativa com o outro, na intersubjetividade com o semelhante humano. Isto é: na dependência que produz inter-relação e requer reciprocidade e reconhecimento. Na dependência que o faz aprender, sob o regime de cada ordem simbólica, em construções convencionais e arbitrárias, o que é qualificado como humano, seus valores, sentimentos, emoções, crenças, costumes.

Da antropologia à psicanálise, o assunto é o mesmo. Freud o abordou quando escreveu sobre o “desamparo” como característica da espécie. Em seu texto, “Projeto para uma psicologia científica” assim observa: “O desamparo inicial do ser humano é a fonte primordial de todos os motivos morais” (FREUD, 1987, p. 336). Não é nesse mesmo texto que Freud dirá, mas, no progresso de sua obra, torna-se claro que esses “motivos morais” (que aparecerão mais claramente em obras como *Futuro de uma ilusão* (1974a) e *O mal-estar na civilização* (1974b)) são todos os laços e construções simbólicas que tentarão erigir e manter a “comunidade humana” como espaço para a existência e proteção do ser humano, que funcione para o melhor ou para o pior. E é em *O mal-estar na civilização*, em que Freud, procurando demonstrar que o ser humano, por seu desamparo (isto é, por sua permanente necessidade de ajuda), e diante da possibilidade, por sua dependência ao outro, de entrar em sofrimento, escreve:

o sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e dissolução [...], do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. O sofrimento que provém dessa última fonte talvez nos seja mais penosos do que qualquer outro (FREUD, 1974b, p. 95).

O antropólogo Geertz (1989, p. 56) escreveu em um de seus ensaios: o ser humano “é precisamente o animal mais desesperadamente depende” da cultura, isto é, do Outro. Lacan (1988, p. 194), por sua vez, anunciou: “o que se deve fazer, como homem ou como mulher, o ser humano tem sempre que aprender, peça por peça, do Outro”. Ou ainda: “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detém as chaves do objeto desejado, quanto porque seu primeiro objeto é de ser reconhecido pelo outro” (LACAN, 1992, p. 132). E, por fim, como assinala Butler (2006, p. 43):

Assim, temos uma concepção segunda a qual somos entregues ao outro de entrada, segundo a qual, desde o princípio, incluindo a anterioridade da individualização mesma, e por virtude de nossa existência corporal, somos entregues ao outro. Isto nos faz vulneráveis à violência, mas também a outra série de contatos, contatos que vão desde a erradicação de nosso ser em um extremo, até a sustentação física de nossas vidas em outro extremo.

Explorando o pensamento de Hegel, o filósofo Honneth (2003, p. 77) explica que

a experiência recíproca do saber-se-no-outro só se desenvolve até chegar a uma relação de amor real na medida em que é capaz de tornar-se um conhecimento das duas partes, intersubjetivamente partilhado; pois só quando todo sujeito vem a saber de seu defrontante que ele igualmente se sabe em seu outro, ele pode possuir a confiança segura de que o outro é para mim. Para designar essa relação recíproca conhecer-se-no-outro, Hegel emprega [...] o conceito de *reconhecimento*.

Ainda retomando Hegel, esclarece Honneth que só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua existência particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida de sua autoconfiança que o capacita para a participação igual na sociedade, como experiência ética, política, social, coletiva. Como diz: “sem o sentimento de ser amado, não poderia absolutamente se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética” (HONNETH, 2003, p. 80).

Essa forma de vida ética, com um potencial moral que não resulta simplesmente de uma “natureza” dos homens, mas de condições subjetivas particulares e de relações sociais entre eles, centradas no reconhecimento recíproco, desdobra-se em duas coisas: a primeira, reconhecimento não é “luta por autoafirmação” e a segunda: “temos aqui um conceito de *ser humano* em que a possibilidade de uma autorrelação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento: amor, direito e estima” (HONNETH, 2003, p. 87).

Se como Honneth esclarece, e na mesma direção segue Butler (2006, p. 54-55), “a tradição hegeliana enlaça o desejo com o reconhecimento”, afirmando que “o desejo é sempre um desejo de reconhecimento e que qualquer um de nós se constitui como ser social viável unicamente através da experiência do reconhecimento”, e mais ainda: “somente podemos manter nosso próprio ser se nos comprometemos a receber e a oferecer reconhecimento”, o problema é: quem nós reconhecemos? A quem oferecemos reconhecimento? Pois esta não é uma construção no vazio, mas definida em termos históricos, sociais, culturais e políticos. O que não se separa do problema de quem tratamos por humanos e que, como tais ou não, consideramos merecedores de receber reconhecimento.

Nas sociedades que conservamos até aqui e seus sistemas políticos, não há dúvida que vivemos uma insuportável desigualdade assim descrita por Butler (2006, p. 14-15):

os mesmos termos que conferem a qualidade de ‘humano’ a certos indivíduos são aqueles que privam outros da possibilidade de conseguir o mesmo status, produzindo assim um diferencial entre o humano e o menos que humano [...] O humano se concebe de forma diferente dependendo de sua raça e da visibilidade de dita raça; sua morfologia e a medida em que se reconhece dita morfologia; seu sexo e a verificação perceptiva de dito sexo; sua etnicidade e a categorização de dita etnicidade. Alguns humanos são reconhecidos como menos que humanos e dita forma de reconhecimento com emendas não conduz a uma vida viável. A alguns humanos não se lhes reconhece em absoluto como humanos e isso conduz a outra ordem de vida inviável.

Negar a vida a quem quer que seja é violência. Negar reconhecimento é negar a vida, é, pois, um ato de violência. Sabendo-se que, como vimos, é pela mão do outro que nos constituímos como humanos, que podemos advir como sujeitos humanos plenos. Mas esse mesmo outro, da forma mais terrível, pode causar danos irreparáveis. Se não o aniquilamento da vida, a morte simbólica, estrago tão cruel.

Nos sistemas de sociedades que ainda conservamos, pessoas podem ser violentamente destituídas de sua humanidade por serem negras, gays, mulheres, pobres, imigrantes, pertencerem a minorias étnicas. A só cor da pele pode fazer que a alguém seja negado seu reconhecimento: que se lhe dê amor, direito e estima. Que sentiu e pensou a babá negra, de 33 anos, ao ter sido expulsa, aos gritos, do Clube Paissandu, no Rio de Janeiro, a cidade Maravilhosa, e isso em nossos dias de 2012, porque ela não vestia o uniforme branco, exigido pelo clube para identificar as babás dos filhos de famosos da cidade? Babá dos filhos de conhecida atriz brasileira, ela não pôde entrar no clube por que faltava o branco do uniforme ou por que sobrava o negro de sua pele? Ela mesma respondeu o que sentiu: *“Me senti humilhada”*¹.

Quem chora pelos travestis mortos à facada, tiros, trucidados até não poder mais? Quem chora por nossos jovens gays, expulsos de casa pelos próprios pais? Que sentem os gays, lésbicas, transexuais e travestis ao serem humilhados, discriminados, violentados por suas escolhas sexuais e de identidades de gênero? Que portam de menos humanos para perderem sua humanidade e, assim, verem negado o reconhecimento de sua existência, mesmo no face a face de pais e filhos, entre irmãos, entre colegas de trabalho, por seus modos de querer, desejar, fazer sexo?

Até 1982, nos Estados Unidos, casas de gays podiam ser invadidas pela polícia por perseguição ao crime de sodomia. Atualmente, no Irã, gays são obrigados à cirurgia de transgenitalização por uma ficção totalitária do Estado islâmico, segundo a qual no Irã a homossexualidade não existe: pudera! Todo desejo ali somente pode ser heterossexual; assim, homem que gosta de homem, tem que ser transformado em mulher pelo Estado, e para as mulheres vale o mesmo. Talvez o Irã seja o caso único de sociedade em que a ideologia da heterossexualidade compulsória tenha se tornado lei de Estado. A opção sexual que inverte a heterossexualidade como norma é tomada como abandono do gênero suposto original e, portanto, cabe aí, na ficção totalitária, a cirurgia de “adequação de gênero”. O que transexuais, no Ocidente, realizam por escolha pessoal, por autonomia subjetiva, embora não se possa eximi-los de queda na ideologia do gênero adequado, no Irã, torna-se uma imposição fascista estatal.

Para permanecer ainda no exemplo da homofobia, prática responsável pelo roubo do reconhecimento a milhares de indivíduos no mundo, em 35 países do continente africano, os relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo são legalmente proibidos e em quatro deles se pratica a pena de morte ao crime chamado de “homossexualismo”. E embora a produção de frases de ódio (de não reconhecimento) aos homossexuais não seja uma exclusividade de nenhum país, exemplos que vem da África são assustadores: Robert Mugabe, ex-presidente do Zimbábue, afirmou em certa ocasião: “gays e lésbicas são piores do que cães e porcos”,

¹ BABA de filhos de atriz..., 2012.

e Olusegun Obasanjo, ex-presidente nigeriano, declarou que a “homossexualidade é antinatural e decididamente não-africana”. Todavia, a desumanização da homossexualidade tem seus anunciadores em todas as partes, eles pertencem a várias crenças. O papa João Paulo II assim declarou: “*A homossexualidade é uma coisa intrinsecamente má*”. E o papa Bento XVI, em sua cruzada contra os homossexuais, bradou em fala recente: “*o casamento gay ameaça o futuro da humanidade*”.

Ainda um pouco da cartografia da homofobia como reconhecimento recusado: 76 países perseguem e reprimem pessoas em razão da homossexualidade. Na Ásia, 23 criminalizam a homossexualidade, alguns deles aplicando a pena de morte ou penas longas de prisão. Em alguns países da tradição islâmica, a lei da Sharia é aplicada duramente contra atos homossexuais, resultando em castigos violentos, prisões ou pena de morte. E embora a perseguição de pessoas, prisão ou condenação à morte por prática da homossexualidade seja algo intensamente monstruoso e intolerável, a maior parte de nossas sociedades continua a praticá-las. O que envolve a mais infame violação de direitos que é o da violação da liberdade de escolher como ser e viver. Nossos sistemas não incluíram até aqui o que sentenciou um dia a filósofa Hanna Arendt: “*todos os outros direitos [...] são secundários em relação ao direito inalienável à vida, à liberdade e à felicidade*” (ARENDR, 1989, p. 240).

Quem chora por nossas mulheres, violentadas, agredidas, com suas vidas modificadas pela submissão à ideologia da “*mater dolososa*”, “*mãe sereníssima*”, que se sacrifica por filhos e marido? Por nossos pobres, humilhados, desprestigiados, criminalizados, tratados como suspeitos onde quer que ponham os pés: das praças públicas aos templos das compras, nossos shoppings? Destituídos em sua humanidade por realidades econômicas arbitrárias, mas realidades manipuladas ao bel prazer de governantes, Estados, mas nunca para modificá-las verdadeiramente.

Valendo-me mais uma vez de Butler (2006, p. 57): “o nosso próprio sentido de pessoa está ligado ao desejo de reconhecimento”. E ainda:

O desejo nos posiciona fora de nós mesmos, em um reino de normas sociais que não escolhemos totalmente, mas que proveem os horizontes e os recursos para qualquer tipo de sentido da escolha que tenhamos. Isto indica que o caráter extasiado de nossa existência é essencial para a possibilidade de persistir como humanos (BUTLER, 2006, p. 57).

Dizer que o desejo de persistir como humanos depende das normas de reconhecimento equivale a dizer que a base de nossa própria existência em coletividades humanas depende fundamentalmente da norma social que excede a cada um como eu primário e que posiciona este eu fora de si mesmo em um mundo de possibilidades normativas e que sejamos capazes de negociar dentro delas para criar condições de vida vivível por todos. Butler (2006, p. 57-58) ainda mais uma vez: “Nesse sentido, nossas próprias vidas e a persistência de nosso desejo dependem de que existam normas de reconhecimento que produzam e sustentem nossa viabilidade como humanos”.

Os muitos humanos que têm sua humanidade diminuída, sua existência usurpada, dolorosamente roubada, por subtração de reconhecimento, estes dependem da proteção

dos espaços públicos e privados, das sanções legais que protegem da violência, das garantias institucionais de vários tipos contra a agressão não desejada que se lhes impõe e dos atos violentos que sofrem. Como fere as pessoas em seu direito e em sua subjetividade mais interior, a ofensa do não reconhecimento é violência destrutiva não apenas de pessoas, mas de relações sociais e de comunidades inteiras.

A luta por reconhecimento talvez seja hoje uma das mais importantes para a existência na contemporaneidade, existência em que a habitabilidade da vida não pode mais ser tratada como um privilégio para poucos. Essa luta, luta crítica, luta política, requer também de nós uma mudança na linguagem cotidiana: pois, na destituição da humanidade do outro, nas formas de reconhecimento recusado, nos maus-tratos dispensados aos outros, desempenham papel importante categorias morais, conceitos negativos, estigmas, representações sociais, palavras, que agem como ofensas, rebaixamentos, desrespeito, imagens negativas, lesivas às pessoas na compreensão positiva de si mesmas, mais das vezes interiorizadas de modo intersubjetivo.

Honneth, valendo-se da psicologia social de George Herbert Mead, é enfático:

a vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de desrespeito, tem a ver com a autoimagem normativa de cada ser humano, de seu Me, (como me vejo), depende da possibilidade de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira. E mesmo uma lesão psíquica de um sujeito (HONNETH, 2003, p. 130).

O que o filósofo e sociólogo de Frankfurt está advertindo é que o reconhecimento recusado não apenas causa a subtração de direitos, mas a dor da humilhação, o sofrimento emocional e mesmo o adoecimento psíquico. A psicologia, a psicanalista e a psiquiatria somam relatos clínicos de adoecimentos emocionais cujo fundo é o reconhecimento recusado.

Caminhando agora para finalizar meus argumentos, não posso deixar de trazer aqui o tema da ideologia, um dos que mais tenho desenvolvido em meus trabalhos (SOUSA FILHO, 2012). Não entenderemos essa dimensão de sofrimento emocional e do adoecimento psíquico se não entendermos como o reconhecimento recusado, como parte das operações da ideologia na sociedade, faz efeito na esfera subjetiva dos indivíduos. Entendida aqui como um amplo dispositivo de produção de subjetividades assujeitadas, a ideologia assegura seus efeitos na sua ancoragem nas esferas psíquica, emocional e cognitiva. E se um dos efeitos da ideologização do sujeito é o seu encerramento na indisposição subjetiva de mudar a realidade, e a realidade de suas próprias vidas, o efeito ideológico subjetivo mais forte do reconhecimento recusado é a interiorização do estigma do não-reconhecimento como destino irreversível.

Estudando os processos de ideologização, o psicólogo Tod Sloan (2002) destaca a aceitação de sofrimento evitável, a depressão, afetos inapropriados, atos irrefletidos, desordens de ansiedade e a despotencialização do indivíduo como exemplos de “comportamentos ideologicamente determinados” ou “ideologizados”. Como esclarece:

Na atividade ideológica determinada, nós encontramos no lugar da experiência que deveria, ao contrário, ser cheia de sentimentos apropriados aos pensamentos e ações dos sujeitos, o seguinte: atos automáticos não mediados pela reflexão, comunicação bloqueada, afetos inapropriados para a situação, aceitação de sofrimento evitável (SLOAN, 2002, p. 94).

Sabendo que “estruturas subjetivas são, em última análise, produtos de relações sociais” (SLOAN, 2002, p. 101), não podemos descuidar dos efeitos danosos, na produção de subjetividades (de crianças, jovens, adultos ou dos mais velhos), da ausência de uma socialização antes ou lado de normas sociais que conduzam aos gestos de reconhecimento de todos em suas humanidades.

Quando aqui mencionamos os exemplos de preconceitos e discriminações praticados contra os mais pobres, negros, certos grupos étnicos, mulheres, homossexuais, como casos em que a existência de diversos sujeitos é marcada por estigmas, estereótipos, rebaixamento social, produzidos pela ideologia (nas formas do racismo, sexismo, homofobia, elitismo de classe), estávamos mostrando os vínculos entre o reconhecimento recusado e a ideologia que o sustenta e justifica na formulação de concepções sobre as escalas de humanidade dos humanos. Cujos efeitos subjetivantes podem ser, na maior parte dos casos, verificados nos sentimentos de despotencialização ou baixa autoestima de grande parte dos indivíduos pertencentes a esses segmentos em nossas sociedades.

Como diz Sloan (2002, p. 99), “somente poderosas memórias de boas experiências, mais do que aquelas associadas à submissão, poderiam motivar o movimento em direção a relações sociais mais igualitárias do que aquelas de dominação”. Eu acrescentaria: somente poderosas memórias de boas experiências de reconhecimento, mais do que aquelas associadas à humilhação, à desvalorização de si, podem motivar o movimento de cada um em direção a buscar sua felicidade e tornar a vida vivível por todos.

Concluirei dizendo: a luta por reconhecimento requer dois planos de ação. O plano coletivo e político, no qual está a luta com aspirações normativas, pela institucionalização de normas sociais de reconhecimento que assegurem a dignidade da vida a todos, e um outro: aquele no qual os próprios sujeitos possam exercitar-se no trabalho de sua desideologização. Isto é, trabalho de hermenêutica de si, problematização dos conteúdos interiorizados nos processos de subjetivação, que Foucault (2004), inspirando-se nos gregos, chamou “cuidado de si”: trabalho crítico de resubjetivação, refundação de si, que se realizam nos exercícios de ultrapassagem da ideologia (ou da ideologização) e seus efeitos na esfera subjetiva, que podem fazer da experiência subjetiva a experiência crítica de resistência à sujeição, à discriminação e ao reconhecimento recusado para si e para o outro. Ato de sabotagem subversiva dos estados subjetivos ideologicamente fabricados que, ultrapassando a despotencialização dos sujeitos, pode potencializá-los para atos de afeição pelo outro, atitudes de autoestima e para oferecer e lutar por reconhecimento.

REFERÊNCIAS

ARENDET, Hanna. Réflexions sur Little Rock. In: _____. **Penser l'événement**. Paris: Belin, 1989.

BABA de filhos de atriz processa presidente de clube por racismo. O Dia, 14 jan. 2012. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/portal/rio/bab%C3%A1-de-filhos-de-atriz-processa-presidente-de-clube-por-racismo-1.392576>>.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BUTLER, Judith. Al lado de uno mismo: en los límites de la autonomía sexual. In: BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREUD, S. Projeto de uma psicologia científica. In: _____. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1987. v. 1.

_____. O futuro de uma ilusão. In: _____. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21.

_____. O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974. v. 21.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

LACAN, Jacques. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **O seminário: livro 11 – os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

SLOAN, Tod. Resistência psicológica à desideologização. In: MOREIRA, Virgínia; SLOAN, Tod. **Personalidade, ideologia e psicopatologia crítica**. São Paulo: Escuta, 2002.

SOUSA FILHO, Alípio. Imaginário social, ideologia e subjetivação: efeitos da ideologia, crítica e desideologização. In: SOUZA, Bertulino José de; CÂMARA, Hélder Cavalcante. **Imaginário novos desafios, novas epistemologias**. Coimbra: CIEDA, 2012.

_____. Por uma teoria construcionista crítica. **Bagoas**, Natal, v. 1, n. 1, p. 27-59, jul./dez. 2007.