

Diana Piroli

**NOTAS SOBRE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL:
RAWLS, MARGALIT E NUSSBAUM**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do Grau de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro
Pinzani

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Piroli, Diana

NOTAS SOBRE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL : RAWLS, MARGALIT
E NUSSBAUM / Diana Piroli ; orientador, Alessandro Pinzani
- Florianópolis, SC, 2017.
92 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências


1. Filosofia. 2. Humilhação institucional. 3. Rawls. 4.
Margalit. 5. Nussbaum. I. , Alessandro Pinzani. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Diana Pirolí


**“NOTAS SOBRE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL:
RAWLS, MARGALIT E NUSSBAUM”**


Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

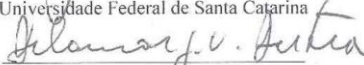
Florianópolis, 21 de fevereiro de 2017.

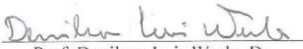

Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

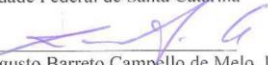
Banca Examinadora:


Prof. Alessandro Pinzani, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Jaimir Conte, Dr.
Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Delamar José Volpato Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo, Dr.
Universidade Federal de Pernambuco

Para Nádia Piroli *in memoriam*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani pela orientação à pesquisa.

A minha família Margareth Burrati, Viviano Piroli e Luiz Eduardo Costa Neto pelo apoio motivacional.

Ao corpo docente e servidores técnicos do Departamento de Filosofia da UFSC, especialmente ao Programa de Pós-graduação.

Aos professores Denilson Luís Werle, Delamar Volpato Dutra, Filipe Campello, Jaimir Conte e Janyne Sattler pela participação na banca avaliadora deste projeto.

Também agradeço aos colegas do grupo de orientandos: Amaro Fleck, Davi José da Silva, Diogo Ramos, Evânia Reich, Fabiano Wolfart, Franco Rodriguez, Gisleine Aver, Jordan Muniz, José Ribeiro da Costa, Marcone Costa Cerqueira, Nayara Barros, Nunzio Ali pelas sugestões e críticas à dissertação.

Ao Ítalo Lins Lemos pela ajuda na revisão do texto.

À CNPQ pelo financiamento desta pesquisa.

A todos vocês, meus sinceros agradecimentos.

“Eles querem que alguém
Que vem de onde nós vem
Seja mais humilde, baixe a cabeça
Nunca revide, finja que esqueceu a coisa toda
Eu quero é que eles se... !”
(Emicida, 2016)

RESUMO

Após o século XVIII, a temática da humilhação se desprende do âmbito religioso e ético, e se torna principalmente objeto de teorias da justiça. Se outrora a humilhação significava prioritariamente fazer-se humilde, a partir deste período se torna uma problemática social alvo de análise institucional. John Rawls, Avishai Margalit e Martha Nussbaum são três dos filósofos contemporâneos mais influentes que reconhecem o potencial de humilhação institucional, analisam o modo como podem ocorrer tais humilhações e propõem modos de evitar ou mitigar sua ocorrência.

Palavras-chave: Humilhação institucional. Rawls. Margalit. Nussbaum.

ABSTRACT

After the eighteenth century, the theme of humiliation detaches itself from its mainly religious and ethical framework and becomes mainly an object for theory of justice. If once humiliation referred primarily to the quality of being humble, from now on it becomes a social issue for institutional analysis. John Rawls, Avishai Margalit and Martha Nussbaum are three influential contemporary philosophers who recognize the potential of institutional humiliation, analyze how such humiliation can occur and propose strategies to avoid or mitigate it

Keywords: Institutional Humiliation. Rawls. Margalit. Nussbaum

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1: JOHN RAWLS: HUMILHAÇÃO COMO QUESTÃO DE JUSTIÇA SOCIAL?	29
1.1 O POTENCIAL DE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL.....	29
1.2 COMO SE HUMILHA?.....	43
1.3 COMO EVITAR OU MITIGAR A HUMILHAÇÃO?.....	44
CAPÍTULO 2: AVISHAI MARGALIT: INVESTIGAÇÃO NORMATIVA OU PSICOLÓGICA?	47
2.1 O POTENCIAL DE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL.....	47
2.1.1 Humilhação institucional e o Nazismo	48
2.1.2 Afinal, o que significa tratar alguém como se não fosse humano?	50
2.2 COMO SE HUMILHA?.....	52
2.2.1 Humilhações contemporâneas: cruéis ou sutis?	56
2.3 COMO EVITAR OU MITIGAR A HUMILHAÇÃO?.....	62
CAPÍTULO 3: MARTHA NUSSBAUM: VERGONHA? ESTIGMA? ...65	
3.1 O POTENCIAL DE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL.....	65
3.2 COMO SE HUMILHA?.....	70
3.3 COMO EVITAR OU MITIGAR A HUMILHAÇÃO?.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
REFERÊNCIAS	87

INTRODUÇÃO

Uma breve investigação nos dicionários, contemporâneos ou antigos, indica que a palavra “humilhação” apresenta uma noção geral de *rebaixamento*, de uma circunstância em que alguém é posto em uma situação *inferior* (abaixo) em relação a algo (ou alguém) que se coloca como *superior* (acima). Geralmente o termo é utilizado de forma *metafórica* para expressar tanto situações desonrosas (como a vexação) como situações de submissão, opressão e sujeição social. Entretanto, é digno de nota que nos dicionários também encontramos uma preponderância da associação da humilhação com a humildade. Neste sentido, a humilhação se caracteriza pela postura de *se tornar humilde*, abatendo-se com isso o orgulho (ou soberba):

Humilhação [Do Lst. Tard. Humiliare.] V. t. d. Tornar humilde; humildar. 2. Vexar, rebaixar, oprimir, abater “Sem motivo aparente, humilhou o velho empregado”. 3. Referir-se com menosprezo a; tratar desdenhosamente, com soberba. T,d, e t. 4. Submeter, sujeitar: “Humilhou-o a executar o encargo desonroso”. Intr 5. Ser humilhante: “Era um sorrir de compaixão que humilhava” (Machado de Assis, Helena, p. 258). P. 6. Tornar-se ou mostrar-se humilde; render-se à discricção; humildar-se. (FERREIRA, 1999, p.1064)

Humilhar v. 1. T.d. tornar(-se) humilde; humildar(-se) 2. T.d. e pron. Tornar(-se) desacreditado, mal afamado; vexar(-se), rebaixar(-se) [h. um homem] [para manter seu vício chegava a h.-se] 3 .t.d. referir-se com menosprezo a; tratar com desdém 4 bit. E pron. Tornar (alguém, algo ou a si mesmo) sujeito a. submeter(-se), sujeitar(-se) [humilhou seu coração a Deus] [h (-se) à lei divina 5 int. ser humilhante [o trabalho em geral nobilita mas às vezes humilha]. ETIM lat. Humilio, as, avi, atum, are, abaixar, abater, humilhar. (HOUAISS, 2009, p. 1037)

Humilhar: 1 Tornar(-se) humilde ou submisso; zumbrir(-se): *Os anos de sofrimento o humilharam. Humilhou-se com a maturidade.* 2 Causar humilhação a alguém, vexar: “*Verônica falava docemente. Percebia que se esforçava para não me*

magoar, queria me ajudar, não me humilhar” (CA).
 3 Rebaixar moralmente: *Somente Deus pode humilhar os poderosos.* 4 Ficar sem reputação: *O vício o humilhava. Humilhou-se com a dependência às drogas.* 5 Sujeitar(-se) a situações humilhantes: *Humilhou-o a pedir desculpas. Humilhou-se ao adversário que o derrotou implacavelmente.* 6 Ficar aviltante: *O trabalho desonroso humilha.* (MICHAELIS, 2017, online)

HUMILHADO. Abatido. Feito Humilde. Menos foberdo [soberbo], menos orgulhofo [orgulhoso], do que antes era. V td. Humilhar. (BLUTEAU, 1711, pp. 74-75, colchetes meus)

HUMILHAR. Abater o orgulho, & a foberba [soberba] de alguém. (Ibidem, colchete meu)

Para Lindner (2010), tais associações (entre rebaixamento, humilhação e humildade) não são fortuitas, uma vez que as próprias etimologias das palavras “humilhação” e “humildade” derivam do latim *humilis* (baixo), que consequentemente provém de *humus* (chão, terra). Todas as palavras que derivam deste radical indicam algo que está abaixo (numa posição inferior) ou que será posto ao chão (rebaixado).

Segundo o teólogo Colin Brown (1976), constata-se no vocabulário grego antigo um termo correlato a *humilis*: *ταπεινωση* (*tapeinos*). Esta palavra também é, por vezes, utilizada por filósofos (Xenofonte, Platão, por exemplo) e escritores (Heródoto), para se referir a algo que está numa situação inferior ou baixa, seja *fisicamente* (partes do corpo, regiões), seja *metaforicamente* (geralmente era uma referência aos escravos ou pobres):

tapeinos originalmente era utilizado (por Píndaro no século 5 ac.) significando baixa altitude. Usos metafóricos logo surgiram: (a) baixo posicionamento social, pobreza de pouca influência social (Heródoto, 5 a.c.), sem poder, sem importância; (b) como resultado de seu posicionamento social como escravo, sinônimo de não-livre; (c) abatido (Tucídides, séc. 5 a.c.; “Sintome para baixo”); (d) nos ensino éticos de Sócrates e nos pós-socráticos a palavra era separada do

contexto social, mas mantêm-se a conotação depreciativa. Os homens deveriam afastar-se dos extremos da arrogância, da provocação e do orgulho (*hybris*), do comportamento servil de bajulação e da adulação. (e) Ocasionalmente, a palavra era utilizada com boa conotação individual, social, ética e em contextos religiosos. Quando isto ocorria, não significava humilhar [*to humble*], mas despretensioso (em Xenofonte), obediente, que conforma seu comportamento de acordo com as leis dos deuses (Platão). Em todos esses usos permanece a memória original de seu significado físico de baixo, abaixo, em comparação com aquilo que está acima ou mais alto. (BROWN, 1976, p. 259, tradução e colchetes meus)

Martha Nussbaum (2016) denota possível semelhança entre humilhação e *oligōria* significando desprezo e rebaixamento de status (*down-ranking*) na Grécia clássica. Naquela época, certas situações e atos ilícitos eram submetidos a *punições por vergonha* cujo propósito era rebaixar o status daquele que rompia com as regras. Segundo Nussbaum (ibidem), essas punições tinham dupla finalidade: 1) expor publicamente à vergonha os criminosos a fim de forçosamente lembrar-lhes de seu rompimento com padrões e regras de sua sociedade; 2) restabelecer a honra da vítima ultrajada, rebaixando o status do criminoso para elevar o seu. Particularmente interessa notar que há a possibilidade de existência de humilhação institucional desde aquela época, porém, em um contexto distinto, visto que a humilhação não era injusta, mas uma forma de punição institucionalmente legítima.

É com o pensamento religioso judaico-cristão que a ideia de rebaixamento passa a ganhar seus contornos mais bem delineados e apreciativos. Grosso modo, enfatizam-se como complementares as condições “ser rebaixado” e “sentir-se rebaixado”, tornando-se possível a partir da situação de rebaixamento florescer a humildade enquanto virtude. No entanto, pode-se perguntar: que tipo de rebaixamento é esse que o pensamento judaico-cristão enfatizara? Ao que se pode responder: o rebaixamento da desmedida autoapreciação – do *orgulho* ou da *arrogância* – que poderia levar o indivíduo a questionar indevidamente quem está “acima”: Deus ou os indivíduos cuja posição social é entendida como “superior”.

A humilhação se apresentava como uma forma de *se lembrar do seu devido lugar*, tanto em relação a Deus quanto aos demais membros

nobres da sociedade, cabendo à humildade e à humilhação a tarefa de *correção* ou *limitação* ética. Neste sentido, a humildade indicava a virtude do rebaixamento do orgulho e da presunção; e a humilhação, nesse recorte histórico, significava *humildação*, isto é, *ser feito humilde*¹.

Santo Agostinho é um dos autores centrais para se entender a humildade. Para o autor, essa virtude seria a primeira disposição necessária a ser conquistada por aqueles que visam seguir os passos de Cristo – uma vez que ela abriria caminho para as outras virtudes cristãs. Diz ele na *Carta 118* a Dióscoro:

Eu espero, meu caro Dióscoro, que você possa sujeitar-se a Ele [Cristo] em completa piedade, construindo não outro caminho que não seja aquele que assegure e garanta a verdade, da mesma forma que Ele, assim como Deus, construiu seus passos vendo quão vacilantes são os nossos. Este caminho é, primeiro, humildade, segundo, humildade, terceiro, humildade, e o que quer que você me pergunte, eu direi a mesma resposta, não porque não há outra maneira de se explicar, mas porque se a humildade não preceder, acompanhar e seguir todo trabalho que façamos, e se não estiver diante de nossa vista, ao lado para nos apoiarmos, e atrás para nos cercarmos, então o orgulho tirará de nossas mãos toda boa ação que possamos fazer pelo simples fato de sentir prazer nisto. (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 116-117, tradução minha).

Embora a humildade e a humilhação rebaixem as desmedidas pretensões de autoapreciação, a virtude da humildade nos homens não deve ser entendida, de forma alguma, como pejorativa *autodepreciação*, no sentido de desprezo de si mesmo, mas antes se trata de uma *virtude do autoconhecimento* ou, mais especificamente, o entendimento de si enquanto ser dependente da existência divina e que regula para que não venha a superestimar as suas próprias possibilidades de conhecimento

¹Afim de manter a distinção entre os verbos *to humble* e *to humiliate*, optou-se por traduzir a primeira por *humildação* (fazer humilde) e a segunda por *humilhação*.

sobre o mundo². O indivíduo humilde permanece igual aos outros na medida em que todos são filhos de Deus, o que ele acabar por rebaixar é a concepção de si enquanto um ser cuja existência independe de Deus. Portanto, ao dispor-se ao rebaixamento, o que o indivíduo faz é *corrigir* ou *coibir* a tendência ao autoengano. Diz Santo Agostinho na seção XXV dos *Tratados sobre o Evangelho de João*³ que o humilde permanece homem, e não se torna um animal selvagem:

Por que você é orgulhoso, homem? Deus se rebaixou [*humilis*] pelo seu bem. Talvez. Você se sinta envergonhado por imitar um homem baixo [*humilem hominem*]; ao menos imitar um Deus baixo [*humilem Deum*]. O Filho de Deus veio, em forma de homem, e foi feito baixo [*humilis*]. Você é instruído para tornar-se humilde [*humilis*] e não para tornar-se um bruto animal, ao invés de um homem. Aquele Deus se tornou um homem. Toda a humildade [*humilitas*] requerida é que você conheça a si mesmo. (1888, p. 271, tradução e colchetes meus)

Posteriormente a Santo Agostinho, outros pensadores cristãos trataram da questão da humildade, porém com a intenção de estabelecer uma *metodologia* para se alcançar essa virtude. O método mais conhecido são os *Passos para Humildade* de São Bento de Núrsia (480 d.C.); os sexto e sétimo passos para a humildade, em específico, relacionam essa virtude à impotência e à depreciação do valor próprio:

49. O sexto grau da humildade consiste em que esteja o monge contente com o que há de mais vil e com a situação mais extrema e, em tudo que lhe seja ordenado fazer, se considere mal e indigno operário, **50.** Dizendo-se a si mesmo com o Profeta: “Fui reduzido a nada e não o sabia; tornei-me como um animal diante de Vós, porém estou sempre convosco”. **51.** O sétimo grau da humildade consiste em que o monge se diga *inferior* e mais vil que todos, não só com a boca, mas que também o creia no íntimo pulsar do coração, **52.** *Humilhando-se e*

² Kant (2003), por exemplo, também é cuidadoso ao diferenciar a verdadeira e a espúria humildade. A primeira se trata da reverência à lei moral e a segunda do chamado *servilismo*, cuja pessoa se rasteja como se não fosse digna.

³ Tradução livre do inglês *Tractates on the Gospel of John* (1888).

dizendo com o Profeta: “Eu, porém, sou um verme e não um homem, a vergonha dos homens e a abjeção do povo: **53**. Exaltei-me, mas depois fui humilhado e confundido”. **54**. E ainda: “É bom para mim que me tenhais humilhado, para que aprenda os vossos mandamentos”. (SÃO BENTO DE NÚRSIA, [20--], p.12, itálicos meus)

Segundo Grenberg (2005), a má compreensão da virtude da humildade por parte dos pensadores modernos se sucedeu devido ao destaque *exagerado* dado à ideia de rebaixamento, apresentando-a por vezes como *excessiva autodepreciação*. Certamente, o termo humilhação, no sentido de fazer-se humilde (humildar), ganha notória ênfase ao longo do pensamento judaico-cristão⁴. Como será visto adiante, nos períodos moderno e contemporâneo o significado de “humilhação” se desloca do discurso religioso, preponderando aos âmbitos *social e político*.

Para Miller (1993), o termo “humilhação” só começa a ter sua significação distanciada de “humildação” (ser feito humilde) nas sociedades ocidentais em torno do século XVIII, de forma que na literatura e no cotidiano se inicia a distinção entre as situações caracterizadas humilhantes [*to humiliate*] e humildantes [*to humble*]⁵. Deste modo, a concepção de humilhação começa a ser entendida como uma situação de sofrimento pela qual nenhum *ser humano* merece passar; enquanto a humildação [*to humble*] continua com seu sentido virtuoso de abatimento do orgulho ou de referência aos indivíduos em uma circunstância desafortunada ou de pobreza. Segundo Lindner:

⁴ Na *Crítica da Razão Prática* (2015), Kant utiliza “humilhação” de modo próximo ao significado de humildação. A lei moral, ao humilhar a pessoa, rebaixa seu amor de si patológico, isto é, suas motivações arrogantes e orgulhosas.

⁵ É digno de nota que ainda é possível encontrar casos de humilhação que tentam disfarçar-se de humildação. O filme brasileiro *Que horas ela volta?* (2015) tem diálogos elucidativos sobre a relação entre pobreza, humilhação e humildade. Cita-se o caso da filha da empregada doméstica que é taxada pela empregadora e pela própria mãe como pobre “arrogante” e “orgulhosa”, isto é, como alguém que não é “humilde” quando se relaciona com os ricos donos da casa. Sua segurança quanto ao senso do próprio valor incomoda aos demais; enquanto a jovem reivindica seu status de igualdade, os outros dizem que ela deve baixar a cabeça e ser mais humilde.

[...] [houve] uma mudança radical na palavra humilhação. Na língua inglesa, a mudança ocorreu há 250 anos, quando as conotações do verbo humilhar [*to humiliate*] e humildar [*to humble*] se separaram. Até aquele tempo, o verbo humilhar não significava a *violação da dignidade*. Humilhar denotava meramente inferiorizar ou humildar (“lembrar-se do seu devido lugar”), geralmente entendido como uma atitude pró-social. Ser rebaixado e ser mantido abaixo não era definido como uma infração, mas uma lição honrosa. Willian Ian Miller notou que os primeiros usos de humilhar significando mortificação ou rebaixamento ou injúria à dignidade e autorrespeito não ocorrem antes de 1757. Significa que somente em torno de 1757 a humilhação adquiriu uma conotação negativa, ao menos na linguagem anglo-saxã. (2010, p. 19-20, tradução minha)

A mudança da significação do termo “humilhação” (de legítima para reprovável) coincide com marcos históricos importantes que se sucederam ao longo do século XVIII, tais como *A Declaração Americana de Independência* (1776) e *A Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos* (1789). Para Lindner (2010), tais marcos históricos carregaram consigo o gérmen de outra visão de sociedade, sendo esta não mais baseada em uma *hierarquização* de indivíduos como superiores e inferiores, na qual a honra e as virtudes eram os critérios de medida, mas, em contraposição, em uma visão de sociedade baseada na partilha de critérios universais racionais para se justificar a equidade, os direitos individuais do cidadão e sua proteção pelo Estado.

A defesa da *dignidade da pessoa* como valor universal que não pode ser sobrepujado e deve ser protegido é uma concepção que ganha força a partir do século XVIII – sendo institucionalizada na *Declaração dos Direitos Humanos* em 1948. Explica Lindner (ibidem) que o termo humilhação também passa a ser interpretado à luz deste novo modelo de sociedade pautado na *igualdade humana*, como seres portadores de dignidade e direitos invioláveis, e não mais de uma sociedade hierarquicamente estratificada pelos valores sociais da honra e pelas virtudes.

O ato de humilhar também passa a ser interpretado como:

[...] rebaixamento forçoso, de qualquer pessoa ou grupo, através de um processo de subjugação que fere a dignidade. Humilhar é transgredir expectativas legítimas, de todo ser humano, em ser respeitado como igual em direitos e dignidade (LINDNER, 2010, tradução e colchete meus)

Certamente essa caracterização é central para o entendimento moderno da palavra, visto que humilhar designará uma tipologia de injustiça e desrespeito⁶. Dentre as possíveis conotações de rebaixamento:

- Rebaixamento físico onde se põe algo abaixo;
- Rebaixamento ético que coíbi o vício da soberba e da arrogância para elevar a virtude da humildade;
- Rebaixamento da honra e seus grandes feitos em uma sociedade hierarquicamente estratificada cujas punições humilhantes são permitidas.

Interessa-nos o seguinte recorte:

- *Rebaixamento como tipologia de injustiça e desrespeito.*

Nos capítulos seguintes, apresentam-se três autores que analisam a *humilhação institucional*: Rawls, Margalit e Nussbaum em torno de três perguntas fundamentais: 1) há o potencial de humilhação pelas instituições? 2) se sim, como ocorrem? 3) conseqüentemente de que modo evitar ou, ao menos, mitigá-las?

No primeiro capítulo, Rawls (2008) considera que uma *concepção de justiça satisfatória* lidará com essa temática por dois motivos. Primeiro, as próprias instituições, quando humilham, podem ser empecilhos para o desenvolvimento e a confiança no senso do próprio valor e nas capacidades morais da pessoa. Segundo, por uma questão de estabilidade social, pessoas humilhadas não criam vínculos com as instituições, visto que, uma vez rebaixadas, elas não almejarão seguir suas

⁶ Pontua-se que a autora não nega a atual existência de práticas culturais ou de sociedades baseadas no rebaixamento do orgulho ou da honra, porém, seu objetivo é destacar esta nova tipologia de humilhação (como desrespeito e injustiça) para sociedades baseadas na dignidade e direitos fundamentais. Para tanto, ela distingue em *humilhação da honra* e *humilhação da dignidade* (LINDNER, 2010).

regras tampouco a manutenção (ou melhora) da estrutura básica de sua sociedade.

A humilhação, em Rawls, poderia ocorrer em instituições consideradas básicas, ou seja, (a) responsáveis pela distribuição de direitos e liberdades fundamentais (constituição, legislação, aplicação); ou (b) em instituições de fundo incumbidas da divisão socioeconômica dos benefícios adquiridos socialmente seja na alocação, na estabilização, na transferência ou na distribuição de recursos. Segue-se daí duas tipologias de humilhação:

- Humilhação do cidadão, quando sua posição igual de cidadania é constitucionalmente diminuída e suas liberdades fundamentais reduzidas;
- Humilhação socioeconômica dos menos favorecidos, quando seu status inferior é publicamente lembrado de modo doloroso, obrigatório e frequente.

Dado esse potencial, como evitar a humilhação ou, ao menos, mitigar a sensação de ser rebaixado? Em relação à humilhação do cidadão, segundo Rawls (2008), a concepção de justiça como equidade não o rebaixaria, uma vez que ela reconhece publicamente o status de cidadania igual de todos. Ao agir desta forma, ela garantiria *formalmente* as mesmas liberdades fundamentais a todos, de modo que, aos olhos das instituições os cidadãos são tratados de modo equânime. Quanto à segunda tipologia de humilhação, exigem-se certos artifícios institucionais para que o estabelecimento público das diferenças socioeconômicas não seja sentido de modo doloroso e inferior pelos menos favorecidos. Para tanto, ao tornar pública a diferença socioeconômica e o baixo status dos menos favorecido, as instituições não o farão de modo forçoso; nem frequente; e incentivarão outras associações para além daquelas econômicas.

Embora haja o mérito de discussão sobre justiça e humilhação, nota-se precariedade em relação ao *modo* efetivo como as instituições humilhariam. Dada esta lacuna, a investigação é conduzida ao trabalho teórico de Margalit.

No segundo capítulo, Avishai Margalit (1996a) propõe a distinção entre *investigação normativa* e *psicológica* de humilhação institucional. Enquanto esta última concepção se prende à análise dos sentimentos e intenções dos agentes envolvidos (humilhados e ofensores), a normativa, ao contrário, abstém-se delas visando a apresentação de *boas*

razões (critérios) para testar a verificação de casos concretos de rebaixamento. Diferentemente de Rawls, Margalit (1996a) não analisa instituições abstratas, mas o potencial *concreto* de humilhação de seus *agentes de autoridade* (policiais, por exemplo) e de certas *condições de vida* (como a pobreza extrema). O autor amplia a caracterização do humilhado para além da figura do cidadão e dos menos favorecido, ambos protegidos constitucionalmente pelas instituições. Para ele, toda *pessoa humana* pode ser humilhada, inclusive os refugiados e os prisioneiros de guerra, por exemplo.

Para Margalit (1996a), humilha-se quando há o tratamento de pessoas *como se não fossem humanas*, mas como:

- Meros animais não-rationais, objetos, máquinas, etc.;
- Seres não livres postos em situação de submissão;
- Classificados como ilegítimos da participação de grupos fundamentais para formação de sua identidade como a dos agentes morais e dos cidadãos políticos, por exemplo.

Para evitar essas injúrias ele propõe o projeto da *sociedade decente* como aquela cujas instituições não humilham as pessoas – em contraposição à *sociedade civilizada*⁷ cujos indivíduos não humilhariam uns aos outros.

Com o intuito de enriquecer essa investigação, recorre-se a Martha Nussbaum para efetuar a chamada leitura psicológica sobre humilhação institucional (no sentido margalitiano), isto é, investigando os sentimentos, as emoções e as intenções dos humilhados e de seus ofensores.

No terceiro capítulo, apresenta-se a relação entre *vergonha* e humilhação segundo Martha Nussbaum (2016, 2014, 2011, 2004, 2001). A investigação de cunho *cognitivista* sobre essa emoção conduziria ao conhecimento das *crenças* sobre o que é considerado vergonhoso nas sociedades liberais (NUSSBAUM, 2001, 2004). Para tanto, mostra-se que se consideram vergonhosas as condições de vulnerabilidade e de dependência (física, psíquica, econômica), uma vez que são interpretadas como opostas à liberdade e à autonomia (idem, 2004).

⁷ Cita-se o caso da esposa traída que humilhou publicamente a amante de seu marido, cortando seu cabelo com uma gilete e depois obrigando-a caminhar nua rua nesta situação de submissão e vergonha. Disponível em: < <https://catracalivre.com.br/geral/cidadania/indicacao/mulher-traida-ameaca-e-humilha-jovem-que-foi-pega-com-seu-marido/> >. Acesso em: 17 de janeiro de 2017.

Soma-se à investigação a relação entre *pessoa normal* e seu *estigma* (NUSSBAUM, 2004; GOFFMAN, 1993). Enquanto o primeiro compõe o padrão de identidade almejado socialmente, o estigma, em oposição, caracteriza-se como a identidade considerada deteriorada ou corrompida em relação ao padrão comum (GOFFMAN, 1993). Neste escopo, a humilhação ocorre quando certos *grupos* de pessoas como os pobres, os prisioneiros, os homossexuais e os deficientes, por exemplo, são simbolizados e tratados pelas instituições segundo estigmas: o pobre como “esfomeado”, “parasita”; o prisioneiro como “meliante” e “elemento”; o homossexual como “bichinha”, descreditando sua identidade. Em todos estes casos, os estigmatizados são julgados e marcados como pessoas que deveriam envergonhar-se de sua identidade, de modo a esconder-se, silenciar-se ou tornar-se invisíveis para a sociedade.

O aspecto institucional de humilhação em Nussbaum ocorre tanto no sentido abstrato com suas leis e regras jurídicas quanto no concreto por seus agentes e condições institucionais. Enquanto em Rawls, os humilhados são pessoas *menos favorecidas* ou *cidadãos*; em Margalit quaisquer *pessoas humanas*; Nussbaum investiga a humilhação a certos *grupos estigmatizados* de pessoas como aqueles citados anteriormente.

Ao longo deste trabalho se utilizam pesquisas empíricas brasileiras com a finalidade de exemplificar de modo mais preciso os fenômenos de humilhação (Cf. REGO; PINZANI, 2013; MARINS, 2013; COSTA, 2010).

Nas considerações finais, discute-se sobre a construção de uma linguagem contemporânea de humilhação que forneça critérios e informações para que meros sofrimentos possam ser interpretados como vivências de injustiça e desrespeito. Para tanto, cita-se como exemplo a cartilha “Chega de Violência!” (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, 2017).

CAPÍTULO 1

JOHN RAWLS: HUMILHAÇÃO COMO QUESTÃO DE JUSTIÇA SOCIAL?

Neste capítulo será visto que Rawls considera que uma concepção de justiça satisfatória investiga sobre a possibilidade de humilhação institucional, pois o rebaixamento forçoso pode dificultar o desenvolvimento da confiança do senso do próprio valor e capacidades morais, deste modo impossibilitando, conseqüentemente, a estabilidade social pautada na motivação moral. Há o potencial de humilhação: (1) nas principais instituições sociais básicas responsáveis pela distribuição de direitos e liberdades fundamentais; e (2) nas instituições de fundo incumbidas da distribuição dos benefícios adquiridos socialmente. Humilha-se respectivamente quando: 1) alguns cidadãos são postos num lugar subordinado na vida pública, reduzindo-lhes constitucionalmente liberdades fundamentais; ou quando 2) os menos favorecidos são lembrados de sua posição socioeconômica inferior de modo doloroso, frequente e forçoso. Embora haja o potencial, o autor defende que sua concepção de *justiça como equidade* não humilha.

1.1 O POTENCIAL DE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL

Causa certo estranhamento posicionar Rawls numa discussão sobre humilhação, uma vez que tradicionalmente se costuma encaixar o autor dentre os cânones que se dedicam à teoria normativa. Segundo Shklar (1990), para esta tradição, os fenômenos de injustiça, desrespeito e sofrimento são entendidos como meros rompimentos da base teórica construída anteriormente. Assim, não é fortuito o lugar tímido e secundário que se encontra a temática da humilhação em Rawls, visto que o propósito central da teoria seja apresentar sua concepção de justiça como equidade.

A fim de construir uma concepção de justiça que se apresente como melhor opção quando comparada à utilitarista e intuicionista – consideradas seus dois principais adversários teóricos – Rawls (2008) designa sua concepção de *justiça como equidade*. Na *TJ*⁸, ele apresenta três elementos que a compõe: 1) seu *papel* é mediar os arbitrariedades e conflitos de interesse; 2) seu *objeto* é a estrutura básica da sociedade, ou melhor, a maneira como as principais instituições sociais distribuem

⁸ Abreviação de *Uma Teoria da Justiça* (2008).

direitos fundamentais e deveres, e determinam a divisão de vantagens advindas da cooperação social; por fim, 3) sua *ideia central* é atualizar a teoria do contrato social, de modo a desenvolver o procedimento chamado posição original responsável por conduzir aos princípios de justiça. Nele, pessoas livres e iguais, preocupadas com seu próprio interesse, aceitariam os princípios com base num acordo fundamental de associação.

Para chegar aos princípios de justiça, Rawls (2008) elabora o procedimento de representação chamado *posição original* (P.O.). Este seria um *status quo*, onde se escolhe os princípios de justiça para guiar a estruturação básica da sociedade. Após especificar certas condições objetivas (como a escassez moderada de recursos) e subjetivas (como o desinteresse mútuo), solicita-se que as partes utilizem hipoteticamente o *véu de ignorância*. Este representa um recurso profícuo para anular certas contingências específicas no momento de escolha. Abstraem-se, então, informações particulares como classe social, sexo, profissão, dentre outros, restando apenas informações mais gerais sobre a sociedade e as faculdades intelectuais e morais das pessoas. Concordar-se-ia sobre os seguintes princípios de justiça:

Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto:

- a. (a) Se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como
- b. (b) Estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. (ibidem, p. 376)⁹

⁹ Todas as traduções que aqui se seguem foram comparadas com a versão original em inglês (RAWLS, 1999; 1996).

Tendo o primeiro princípio prioridade em relação ao segundo, e a segunda parte do segundo (b) sobre a primeira (a).

Cabe ressaltar alguns pontos relevantes para a concepção de justiça rawlsiana. (1) Para além da mera obediência ou aceitação fática, o projeto pretende *legitimidade moral* dos princípios quando escolhidos de forma racionalmente autônoma. Derivado da ética kantiana, Rawls propõe que a ação de escolha seja considerada autônoma quando julgada sob o ponto de vista universal de um ser racional livre em situação de equidade, anulando-se certas arbitrariedades como posição social, dotes naturais, dentre outras que tornariam a escolha fortuita.

(2) Dada a pretensão de legitimidade moral, segue-se a *concepção de pessoa rawlsiana* que pode ser apresentada em três momentos distintos na *TJ*¹⁰:

- *Parte I*: pessoa abstrata, isto é, constructo artificial que habita a posição original. Representa mero portador de faculdades intelectuais e morais como a razão (em seu aspecto racional e razoável) e capacidades morais (senso de justiça e possibilidade de formação de concepção de bem). Interessa caracterizá-la como capaz de julgar e escolher princípios de forma autônoma, isto é, livre de contingências;
- *Parte II*: pessoa institucionalmente caracterizada como figura jurídica e constitucional inserida no estado de direito (*rule of law*) – comumente designada “cidadão”. Ela é caracterizada como proprietária de direitos e liberdades fundamentais (de consciência, de expressão, etc.) e deveres cívicos e políticos (como o de desobediência civil, por exemplo).
- *Parte III*: pessoa em seu sentido mais “profundo”. Alguém que acredita internamente que tem interesses, desejos, sentimentos e objetivos fundamentais nos quais podem (e devem) ser reivindicados. Usa suas capacidades para escolher princípios e instituições que possibilitem o melhor desenvolvimento e

¹⁰ Nota-se que os três modos de exposição sobre o conceito de pessoa foram construídos com base nas *Conferências I e II* dadas por Rawls em *O Liberalismo Político* (2000). Trata-se de *uma* só concepção de pessoa, mas que pode ser explicada em três momentos distintos.

confiança no senso de seu próprio valor e capacidades (autorrespeito), com especial atenção ao senso de justiça.

Em cada um desses momentos, a pessoa perguntará por algo específico referente à justiça. A pessoa artificial questiona sobre quais *princípios* podem ser considerados justos. A institucional (cidadão) pergunta sobre quais *direitos e deveres* são justos. Por fim, a última indaga qual concepção de justiça proporciona as melhores condições para *desenvolvimento e confiança no senso do próprio valor e nas suas capacidades morais* – chamado de bases sociais do autorrespeito.

O movimento de exposição da concepção de pessoa inicia na *Parte I* (RAWLS, 2008). Nela se encontra a pessoa como artifício de representação utilizado na P.O. Ela é apresentada como alguém capaz de escolher princípios de justiça livre de fatores contingenciais, ou seja, de modo autônomo:

Em sua mera condição de autonomia racional, as partes são apenas *peçoas artificiais* que supomos ocupar a posição original enquanto dispositivo de representação. [...] Aqui, "artificial" é entendido no antigo sentido de caracterizar algo como um artifício da razão, pois assim é a posição original. (idem, 2000, p. 120).

A liberdade de autonomia, que interessa neste momento, é ainda restrita como mera *faculdade intelectual e moral*: 1) para deliberação, analisando pesos e medidas (a favor ou contra) os princípios concorrentes; 2) de modo a escolher aqueles de ordem superior, isto é, que melhor propiciem o desenvolvimento adequado de suas capacidades (ibidem).

Há certo *núcleo substancial* da chamada pessoa artificial. Seu mapeamento envolve os dois modos de operação da razão (racionalidade e razoabilidade) e suas duas capacidades morais (senso de justiça e concepção de bem). Quanto ao primeiro ponto, Rawls extrai de Kant a diferenciação entre o racional e o razoável, uma vez que o autor alemão já utilizava o termo *vernünftig* para expressar esses dois modos de operação da razão (*Vernunft*):

Ao referir-me acima às pessoas humanas, utilizei a expressão “racionais e razoáveis”. Minha intenção é assinalar o fato de que Kant utiliza *vernünftig* para expressar uma concepção completa da razão que compreende os termos “razoável” e “racional”, tais

como correntemente os utilizamos. [...] “Razoável” pode também significar “judicioso”, “pronto para ouvir a razão”, que tem o sentido de estar disposto a escutar e considerar as razões oferecidas por outros. Vernünftig pode ter os mesmos significados em alemão: pode ter o amplo sentido de “razoável”, bem como o sentido mais estreito (frequentemente próprio dos economistas) de “racional” para designar, *grosso modo*, a promoção de nossos interesses da maneira mais eficaz. (RAWLS, 2005, pp.189-190, grifo do autor)

Seguindo esta interpretação, a razão entendida de modo *restrito* como *racionalidade* se apresenta como calculadora de meios e fins:

Assim, no sentido usual, supõe-se que uma pessoa racional tem um conjunto coerente de preferências entre as opções disponíveis. Ela classifica essas opções segundo a eficácia na promoção de seus objetivos; segue o projeto que satisfará mais, e não menos, seu desejo, e que tenha a maior probabilidade de ser realizado com êxito. (idem, 2008, p. 174)

Haveria também o uso mais *completo* da razão como *razoável*. Enquanto a racionalidade opera de modo a ampliar as possibilidades de atingir os fins, a *razoabilidade* estabelece limites e restrições nesta busca. Em *O Liberalismo Político*¹¹, Rawls amplia a caracterização sobre a razoabilidade:

As pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estão dispostas a propor princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Entendem que essas normas são razoáveis a todos e, por isso, as consideram justificáveis para todos, dispondo-se a discutir os termos equitativos que outros propuserem. (idem, 2000, p. 93)

A razoabilidade se destaca por adentrar em certa dimensão pública e comunicativa na qual os indivíduos se direcionam uns aos outros

¹¹ Abreviado para *LP* (2000).

solicitando *justificações* e *proposições* coerentes com os princípios de justiça e a razão pública, diferentemente do racional que visa eficácia dos meios para atingir fins¹².

Rawls também destaca a existência de duas *capacidades morais*: senso de justiça e concepção de bem, porém, somente na *LP* o autor pormenoriza ambas:

O *senso de justiça* é a capacidade de *entender* a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos da cooperação social, de *aplicá-la* e de *agir* de acordo com ela. Dada a natureza da concepção política de especificar uma base pública de justificação, o senso de justiça também expressa uma disposição, quando não o desejo, de agir em relação a outros em termos que eles também possam endossar publicamente (11:1). A capacidade de ter uma *concepção do bem* é a capacidade de *formar, revisar e procurar concretizar* racionalmente uma concepção de vantagem racional pessoal, ou bem. (RAWLS, 2000, p. 62, itálicos meus)

Estas duas capacidades junto aos dois modos de operação da razão (racionalidade e razoabilidade) compõem a *personalidade moral* da pessoa abstrata.

Na *Parte II*, a pessoa é identificada segundo sua identidade pública ou institucional conforme o estado de direito (Idem, 2008). Ela é situada como *cidadão* portador de direitos e deveres políticos e civis, de liberdades fundamentais (de pensamento, de consciência), nas quais não se alteram mesmo que se opte por mudar de doutrina ética ou concepção particular de vida boa:

Quando os cidadãos se convertem a uma outra religião, por exemplo, ou não professam mais uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, em questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Não há perda alguma do que podemos chamar de sua *identidade pública ou institucional*, nem de

¹² Após a publicação da *TJ*, Rawls recebeu críticas sobre a insuficiência de explicações sobre o conceito de razoabilidade em seu livro, por isso, dedica-se a enfatizar este conceito nas publicações posteriores. Cf. Boettcher, 2004; Maffetone; 2004; Rasmussen; 2004.

sua identidade em termos de lei fundamental [*rule of law*]. Em geral, ainda conservam os mesmos direitos e deveres básicos, são donos da mesma propriedade e podem fazer as mesmas exigências de antes, exceto na medida em que essas exigências estiverem ligadas a sua afiliação religiosa anterior. (RAWLS, 2000, p. 73, colchete e itálicos meus)

No último momento do livro, a pessoa será aquela que especifica seus objetivos e compromissos mais *profundos*:

Os membros de tal sociedade são, e *se consideram*, pessoas morais livres e iguais, ou seja, cada uma delas têm, e *acredita que têm*, objetivos e interesses fundamentais, em nome dos quais acha legítimo fazer reivindicações uma à outra; e cada uma tem, e *acredita que tem*, um direito a um respeito e a uma consideração iguais ao se determinarem os princípios segundo os quais deverá ser governada a estrutura básica da sociedade. Também tem um senso de justiça que normalmente rege sua conduta. (idem, 2008, p. 669, itálicos meus)

Para além da identidade abstrata da posição original e da identidade institucional em seu sentido jurídico e constitucional, na Parte III a pessoa se apresenta de modo mais completo, pois ela tem *pretensões intersubjetivas* e também é capaz de desenvolvimento de *sentimentos e emoções*.

Quando perguntado o que considera racionalmente bom, a pessoa responde de duas maneiras. Segundo a perspectiva de uma *teoria fraca* do bem, novamente na P.O., considera bom, primariamente, ter certo conjunto de itens: amplo esquema de direitos e liberdades fundamentais, certa quantia de renda e riqueza, oportunidades de carreira, posições abertas a todos e também as bases sociais para desenvolvimento do senso de seu próprio valor e confiança nas suas capacidades (chamado bases sociais do autorrespeito). Quanto a essas bases, o autor afirma que “[...] talvez sejam o mais importante bem primário” (ibidem, p. 491), fundamentais para que as motivações e atividades humanas não sejam vazias e vãs, apáticas ou cínicas, mas fomentadas pelo desejo de entender a si mesmo como dotado do *senso de seu próprio valor*, em dois sentidos: primeiro, como pessoa com “[...] firme convicção de que vale a pena realizar sua concepção de bem, seu projeto de vida” (ibidem, p. 544);

segundo, “[...] uma confiança na própria capacidade, contanto que isto esteja ao alcance da pessoa, de realizar suas próprias intenções” (RAWLS, 2008, p. 544). Estes dois aspectos constituem o que Rawls entende por autorrespeito (por vezes chamado de autoestima) na *TJ*¹³.

Dentre as capacidades morais, Rawls destaca o *senso de justiça*. Apropriando-se da teoria de Piaget (2013) e Kohlberg (2008), o autor explica que o senso de justiça e a confiança em si próprio evolui conforme o desenvolvimento moral dos jovens membros da sociedade. Quanto à primeira etapa, *moralidade de autoridade*, refere-se à etapa mais primitiva de julgamento de legitimidade das regras (típica das crianças). Nessa primeira etapa há basicamente uma pessoa que julga as regras como sendo certas ou erradas, justas ou injustas, levando em consideração não a validade das injunções, mas a autoridade de outrem. Segundo o princípio da reciprocidade, quanto mais *confiança* e *amor* a criança tiver em relação ao indivíduo considerado a autoridade, mais ela estará *disposta* a seguir as regras propostas e a confiar nele e, por fim, em si mesma. Neste estágio primitivo, as crianças desenvolvem a moralidade no convívio com seus pais (ou pessoas responsáveis por ela), cabendo a eles ensinar atitudes morais (mesmo de forma simples), por exemplo, acostumar as crianças ao exercício da justificação das ações e regras.

O segundo nível de desenvolvimento moral é o *associativo*. Esta etapa se refere às relações de *amizade* e *confiança mútua* dentro da sociedade, como a participação em clubes, cooperativas, times, companhias, grupos, etc. Neste tipo de interação, o indivíduo desenvolve outra forma de julgar moralmente. Ao adquirir a habilidade de se colocar no lugar dos outros, sua interpretação sobre regras e ações adquire um leque mais amplo de análise, considerando então crenças, intenções e sentimentos dos outros membros da associação. A aceitabilidade das regras como legítimas se dá quando o indivíduo toma para si os padrões morais considerados exemplares para o grupo. Começa-se a querer

¹³ Para Honneth (2003), *autorrespeito* e *autoestima* são relações distintas cujo o primeiro designa o respeito a si como agente imputável moral e juridicamente, já o segundo como membro que se estima segundo valores sociais compartilhados. Feinberg (1980), de modo semelhante, designa o respeito a si mesmo como *pessoa dotada de direitos*, isto é, alguém que pode fazer reivindicações legítimas aos demais membros da sociedade e instituições. Rawls, ao contrário, não discrimina explicitamente autorrespeito de autoestima na *TJ*, porém, opta por *não* mais utilizar tais termos como sinônimos na *LP* tampouco em *Justice as Fairness* (2001). Nestas duas últimas obras, o termo *autoestima* desaparece, restando-se somente autorrespeito.

corresponder ao tipo ideal de membro: o bom estudante, o bom jogador de futebol, etc. Uma vez engajados no grupo, laços de amizade e confiança mútua tendem a ser desenvolvidos entre eles. Seguindo novamente o princípio da reciprocidade, quanto mais o indivíduo age de forma a manifestar a aceitação das regras do grupo, e quanto mais os outros membros reconhecem o engajamento desse mesmo indivíduo para manter a boa cooperação social, então há o desenvolvimento da moralidade de associação e de laços de estima entre os agentes. Em última instância, o aporte valorativo dos membros conduz à autoestima subjetiva.

O terceiro e último estágio é a *moralidade de princípios*. Nesta etapa culmina o desenvolvimento do senso de justiça, pois as pessoas estariam agindo e aceitando os *princípios de justiça* que regulam as instituições sociais básicas. O que é particular nesta etapa é que elas desenvolvem a habilidade de julgar a legitimidade das regras como *cidadãos livres e iguais*. Aos poucos, adquirem interesse nas questões políticas, legislativas e judiciárias. Quando há o reconhecimento que nós, e outros com os quais nos importamos, somos beneficiários das instituições justas estabelecidas e duradouras, tende-se a desenvolver (novamente seguindo o princípio da reciprocidade) o senso correspondente de justiça, e também o respeito a si mesmo. Surge-se, então, o desejo de *aceitar* as instituições sociais e o de trabalhar para *mantê-las e reformá-las* (quando necessário).

Como construir a estrutura básica da sociedade de modo a fornecer condições institucionais para o desenvolvimento e a confiança do senso do próprio valor e das capacidades? Para Rawls (2008), as instituições sociais básicas não podem garantir diretamente o desenvolvimento moral das pessoas tampouco o senso de seu próprio valor, mas, indiretamente, podem fornecer as *bases sociais* para que o senso de justiça e o autorrespeito possam surgir. Elas estão impossibilitadas de ordenar que os pais *amem* seus filhos, que os grupos *confiem* e desenvolvam *laços de estima e amizade*, que o agente respeite a si mesmo e desenvolva o senso de justiça, mas podem organizar suas principais instituições sociais básicas de acordo com os princípios de justiça, para que se respeite e garanta o *status* das pessoas como livres e iguais, isto é, sua valorização em duas posições sociais relevantes: “[...] a da cidadania igual e aquela definida por seu lugar na distribuição de renda e riqueza” (ibidem, pp. 114-115).

Acredita-se que a *TJ* tem o mérito de discutir a justiça para além da temática jurídica, pois mostra que as bases sociais do autorrespeito também podem ser tematizadas por ela. Segundo Anderson e Honneth

(2009), neste quesito, o projeto rawlsiano seria mais sofisticado de que seus antecessores liberais, uma vez que não negligencia o suporte institucional que possibilita o exercício desta dimensão interna da liberdade e autonomia. A humilhação, neste contexto, pode ser defendida como empecilho para desenvolvimento do senso do próprio valor e confiança nas capacidades morais, impedindo o exercício dessa forma interna de expressão da liberdade e autonomia, segundo Anderson e Honneth (2009).

Há em Rawls a discussão sobre o rebaixamento desrespeitoso. Não obstante, para se aventurar nesta temática, cabe considerar quatro seções específicas, onde o autor escreve sobre humilhação: §25. *A racionalidade das partes*, §74. *A ligação entre as atitudes morais e as atitudes naturais*, §81. *Inveja e igualdade*, §82. *Os fundamentos para a prioridade da liberdade* (RAWLS, 2008). Logo na primeira seção, após caracterizar a pessoa artificial na posição original, o autor afirma:

Talvez devêssemos também supor que [as partes] não são suscetíveis a outros sentimentos como a vergonha e a humilhação (§67). Uma teoria satisfatória terá, fatalmente, de lidar também com essas questões, mas por enquanto deixarei de lado essas complicações. (ibidem, pp. 174-175, colchete meu)

Na *Parte I*, a pessoa abstrata não é suscetível à humilhação, pois ela não é capaz de sentir emoções e sentimentos tampouco possui aquelas pretensões mais profundas. Porém, em algum momento, terá que analisar sobre isso. Por qual motivo? Rawls somente retoma o assunto na terceira parte do livro, o que já indica o lugar da discussão: estabilidade social pautada na motivação moral.

A partir da seção §73. *Características dos sentimentos morais*, o autor investiga sobre os sentimentos de *vergonha*, *culpa* e *indignação*. Os sentimentos morais se distinguem dos naturais fundamentalmente por se relacionar com princípios do certo e do justo. No caso da vergonha, por exemplo, ela pode espontaneamente ocorrer quando tropeça e cai-se diante de uma plateia (vergonha natural) ou surgir quando intimamente se sabe que falhou e recusou-se a seguir princípios e regras (vergonha moral).

A análise das emoções tem papel na teoria rawlsiana, visto que esses sentimentos atuam como provas indiretas, ou melhor, *indicadores* sutis de que essa dimensão interna e profunda da pessoa existe e importa

para si. Ao surgir a culpa, a vergonha ou a indignação, sente-se que *certas expectativas foram rompidas*¹⁴. No caso da vergonha moral, por exemplo, o sentimento proveniente do rompimento com os princípios e regras indica, indiretamente, que há certo desejo em seguir o que é certo e justo.

Para Rawls, há relação entre o sentimento de vergonha e a humilhação. Na seção §74, diz ele:

E como o fato de sermos movidos por objetivos e ideais de excelência implica uma inclinação para a humilhação e à vergonha, e uma ausência de inclinação para a humilhação e a vergonha implica uma falta desses objetivos e ideais, podemos dizer que a vergonha e a humilhação também constituem uma parte da noção de humanidade. (RAWLS, 2002, p. 543)

Essa passagem sugere que todos os seres capazes de elaborar racionalmente planos de vida ou seguir padrões e ideais de excelência – visando melhoramento de suas atividades intelectivas, morais, físicas – estarão propícios ao sentimento de vergonha quando se percebe a falha no cumprimento dessas expectativas. De modo semelhante, quando os insucessos e rompimentos dos princípios e padrões são expostos por outrem, tende-se ao sentimento de humilhação.

Em suma, o sentimento de vergonha e a humilhação estão relacionados: 1) à *falha* a certos objetivos, ideais de excelência ou padrões sociais; 2) e que haveria *inclinação* em sentir vergonha e humilhação ao ter seus insucessos publicitados. Postas estas observações, coube perguntar se a estrutura básica da sociedade poderia humilhar as pessoas via suas principais instituições?

Dois grupos de instituições são relevantes: 1) as responsáveis pela distribuição de direitos e deveres; e 2) outras relativas à divisão social de benefícios adquiridos coletivamente. Quanto ao primeiro grupo, tem-se sequencialmente, após os dois *princípios de justiça: a constituição* e

¹⁴ Em Rawls, o rompimento de expectativas normativas de comportamento não é muito analisado. Autores como Honneth (2003) e Moore (1978) descrevem melhor o potencial que certas emoções e sentimentos têm para indicar, mesmo de modo impreciso, que certas expectativas normativas de comportamento foram rompidas. O desafio é construir uma gramática capaz de transformar mero sentimento confuso e desconcertante em uma linguagem objetiva de desrespeito e injustiça.

forma política; posteriormente a *legislação* com suas leis e políticas socioeconômicas; seguindo-se das instâncias práticas de *aplicação* cujos juízes e administradores públicos interpretam e aplicam as leis. Findado esse grupo, passa-se ao segundo, cujo autor denomina *instituições de fundo*, responsáveis pela: *alocação* de preços competitivos e barreiras para evitar o monopólio; *estabilização* com fins de pleno emprego; *transferência* de recursos para garantia do mínimo de bem-estar social; e *distribuição* com propósito de tornar equitativas as taxações e as parcelas distributivas. Visto isso, se existir o potencial de humilhação na teoria rawlsiana, as instituições candidatas ao rebaixamento desrespeitoso devem ser essas acima citadas.

Dando-se prosseguimento às próximas seções, o autor discute sobre a *inveja* e as chamadas *psicologias especiais* – nas quais se encaixa a humilhação – como inclinações psicológicas capazes de solapar o projeto de sociedade justa pautado na motivação moral. Diz o autor: “[não] obstante, essas inclinações existem e, de algum modo, é preciso levá-las em conta” (RAWLS, 2008, p. 654). Na seção §81, a inveja e a humilhação são tratadas conjuntamente, pois elas podem surgir internamente quando há comparação intersubjetiva sobre a quantidade de bens primários que cada um possui. Em ambas, há *relação de declínio e subtração*; enquanto a pessoa humilhada é publicamente posta para baixo em seu status, o invejoso responde à humilhação, piorando (igualando para baixo) a situação dos demais envolvidos.

Para Rawls, a inveja é força poderosa que conduz aceitar menos para si desde que os outros também tenham menos:

Invejamos as pessoas cuja situação [...] é superior à nossa e estamos dispostos a privá-los de seus benefícios maiores, mesmo que para isso tenhamos de abrir mão de alguma coisa também. [...]. Assim entendida, a inveja é coletivamente desvantajosa: o indivíduo que inveja um outro está disposto a fazer coisas que pioram a situação de ambos, desde que isso reduza o suficiente a discrepância entre os dois. (ibidem, p. 656).

Há dois tipos de invejas viciosas: a geral e a particular¹⁵. A *inveja particular* se caracteriza como aquela que ocorre em situações cotidianas

¹⁵ Rawls (2008) reconhece a existência de uma inveja virtuosa e benigna que soa como elogio para o invejado. Ela funciona como estímulo motivacional para lutar por uma situação tão boa quanto a do invejado. Por exemplo, dada a inveja de

de rivalidade e competição. Por exemplo, a inveja de alguém que perdeu uma oportunidade de trabalho ou do tenista que perdeu a partida para seu adversário. Este tipo não interessa a Rawls, visto que ela não possui o potencial de *desestabilização social*. A *inveja geral*, por sua vez, típica dos conflitos distributivos, causa problemas, pois as desigualdades sociais e econômicas podem despertar rancor em larga extensão.

Destaca-se a inveja geral de caráter *desculpável* que ocorre quando as instituições sociais básicas são responsáveis por seu desenvolvimento. Haveria três componentes que conduziriam as pessoas a ela. A *primeira*, de ordem psicológica, ocorre quando não se tem confiança suficiente no próprio valor e nas capacidades.

A *segunda* (e uma de duas condições sociais) é a de que muitas situações em que essa condição psicológica [de baixo valor] é sentida de maneira *dolorosa e humilhante*. A discrepância entre si e os outros se torna visível por intermédio da estrutura social e do estilo de vida da sociedade em questão. Os menos afortunados são, por conseguinte, com frequência obrigados a lembrar-se de sua situação, o que às vezes os leva a fazer uma avaliação ainda mais baixa de si mesmos e de seu modo de vida. (RAWLS, 2008, p. 660, itálicos e colchete meus)

Por fim, a *terceira* surge quando sua posição social não permite alternativa construtiva alguma para mudar seu lugar na escala distributiva. Dadas essas condições:

A fim de aliviarem a sensação de angústia e inferioridade, [as pessoas] acreditam não ter opção além de impor alguma perda aos que estão em melhor situação, mesmo que isso lhes custe algo, a não ser, naturalmente, que se entreguem à resignação e à apatia. (ibidem, p. 661, colchete meu)

Embora todos possam desenvolver a inveja, “[...] os menos favorecidos tendem a ser mais invejosos da melhor situação dos mais favorecidos [...]” (ibidem, p. 660). Isso ocorre, pois eles estariam mais expostos aos três

uma pessoa solteira por outra que possui uma família feliz, essa disposição poderá operar benignamente como incentivo para que o invejoso também se estimule a constituir seu próprio núcleo familiar.

fatores supracitados: 1) perda do autorrespeito; 2) vivências de situações dolorosas e humilhantes; 3) e ausência de reais condições de mudança social.

Não obstante, quem são os *menos favorecidos*? Segundo Rawls (2008), são aqueles que possuem uma menor quantidade de bens primários fundamentais para o desenvolvimento de seu próprio plano de vida. Sua condição de pouco favorecimento se dá por três tipos de contingências: 1) origens de família e classes pobres, por exemplo; 2) ausência de talentos naturais ou capacidades tidas como inúteis aos olhos do sistema socioeconômico vigente; ou ainda 3) má sorte.

Nota-se que, num primeiro momento de investigação sobre a humilhação institucional, as *pessoas menos favorecidas* representam os alvos potenciais de rebaixamento dada a situação socioeconômica inferior que já se encontram (segundo a escala de bens primários)¹⁶. Nestes casos, a solidificação da confiança no senso do próprio valor é muito vacilante quando dependente do status socioeconômico, especialmente, de sua

¹⁶ Desde o século XVIII, comenta-se sobre a possibilidade do pobre, que é alguém menos favorecido, sentir-se humilhado. Segundo Kant, o dever de beneficência do rico poderia colateralmente gerar a sensação de rebaixamento no pobre, para tanto, o autor recomenda que se evite a aparência de estar sendo obrigado a ajudar: Alguém que é rico [...] dificilmente deveria sequer considerar a beneficência como um dever meritório da sua parte, ainda que ele também submetta outros à obrigação por ele. A satisfação que extrai de sua beneficência, que não lhe custa sacrifício algum, constitui uma forma de regalar-se em meio aos sentimentos morais. Ele precisa, inclusive, evitar qualquer aparência de estar pretendendo obrigar o outro pelo que faz, pois se demonstrasse que desejava submeter o outro a uma obrigação (o que sempre humilha o outro aos seus próprios olhos) não seria um autêntico benefício que estaria a ele concedendo.” (KANT, 2003, pp. 296-297). Simmel concorda com a possibilidade de humilhação como efeito colateral da *obrigação ajudar*, por isso recomenda que as dependências econômicas sejam assunto de *assistência social* e não mais de caridade, visto que, na primeira a sensação de estar sendo humilhado poderia ser desviada quando o pobre se reconhece como sujeito de direitos institucionalmente garantidos: “[...] é mais fácil para o pobre aceitar e solicitar a assistência, quando ele exercita seu direito; a humilhação, a vergonha e *declassement*, implícitas na caridade, são superadas na medida que não sejam concedidas por compaixão, senso de dever ou utilidade, mas como reivindicações legítimas” (SIMMEL, 1965, p.120). O problema é que muitos pobres ainda não desenvolveram o senso do próprio valor como cidadão, de modo que não veem o Programa como cumprimento de direitos, mas como ajuda de um bom governante ou questão de sorte. Cf. Rego; Pinzani, 2013.

renda e riqueza. Dado que nem todos poderão ter igualmente o mesmo status socioeconômico elevado, alguns deverão estar abaixo. Como diz o autor, neste jogo: “[...] o ganho de cada um é a perda de outro” (RAWLS, 2008, p. 673). Cabe lidar com as desigualdades socioeconômicas de modo que os menos favorecidos, que já se encontram numa posição inferior, e inclinados a se sentir baixos, não sejam institucionalmente humilhados.

Em um segundo momento da investigação, analisa-se se certas desigualdades políticas e cívicas podem ser humilhantes quando o status de igual cidadania de alguns cidadãos é diferenciado. Segundo Rawls, na seção §82, se isso ocorrer:

[...] teria por consequência estabelecer publicamente sua inferioridade tal como seria definida pela estrutura básica da sociedade. Esse lugar subordinado na vida pública seria, de fato, humilhante e destruidor da autoestima. (ibidem, p.672)

1.2. COMO SE HUMILHA?

Nota-se que, infelizmente, não se encontrará uma análise minuciosa sobre a pergunta proposta. Porém, das poucas informações que se têm acesso, pode-se argumentar que a humilhação dos menos favorecidos ocorreria quando a desigualdade socioeconômica entre eles e os mais favorecidos é *tornada visível* pelas instituições, de modo que a mera *lembrança* do status inferior pode proporcionar a sensação de estar sendo humilhado. Neste caso, o segundo princípio de justiça, que permite distinções socioeconômicas, junto com as instituições de fundo responsáveis pela alocação, estabilização, transferência e distribuição de recursos são candidatos a humilhar. Resta saber se o *modo* como elas expõe as desigualdades pode ser considerado desrespeitoso. Para Rawls, a exposição pública do status socioeconômico inferior só pode ser considerado humilhante quando “[os] menos afortunados são, por conseguinte, com frequência obrigados a lembrar-se de sua situação” (ibidem, p. 660). Assim, destas poucas palavras se pode afirmar que para ocorrer humilhação o modo do rebaixamento deve ser: *frequente e forçoso*.

Já quanto ao rebaixamento da posição de igual cidadania, viu-se que a humilhação institucional também pode ocorrer ao distribuir direitos e liberdades fundamentais, de modo que alguns cidadãos são postos num

lugar inferior na vida pública – como se fossem espécies de cidadãos de segunda classe, muito embora Rawls não utilize essa expressão. Particularmente interessa o estabelecimento público da inferioridade *constitucional* com base em *direitos e liberdades fundamentais* (RAWLS, 2008). Ao reduzir, de maneira injustificada e discriminatória, a alguns o conjunto *de liberdades e direitos* que deveriam ser universalmente garantidos a todos os cidadãos, deixar-lhes-ia em desvantagem e enfraqueceria sua posição política. Segundo o autor: esse lugar constitucionalmente subordinado na vida pública seria humilhante, pois:

[...] ao se concordar com uma liberdade que não seja igual, pode-se perder de ambas as formas. Isso é tanto mais verdadeiro quanto mais a sociedade se torna justa, já que os direitos iguais e as demonstrações públicas de respeito têm um lugar essencial para preservar o equilíbrio político e para que os cidadãos se assegurem de seu próprio valor. (ibidem, p. 672)

1.3. COMO EVITAR OU MITIGAR A HUMILHAÇÃO?

Sobre o rebaixamento dos menos favorecidos, o autor propõe algumas *estratégias* institucionais para dissipar a sensação de estar sendo humilhado quando exposto publicamente pelas instituições como alguém que se encontra num status inferior na escala socioeconômica. Para que essa visibilidade não seja sentida de forma dolorosa e humilhante, sugere-se evitar o uso frequente e obrigatório da exposição pública dos menos favorecido pelas instituições. Como fazer isto?

A *primeira* opção é a efetiva redução concreta das diferenças distributivas. Dentro deste escopo, as instituições de fundo poderiam atuar para que as discrepâncias socioeconômicas não sejam tão grandes a ponto de despertar a inveja e o sentimento de humilhação. Uma *segunda* proposta é incentivar institucionalmente outras instâncias associativas para que o foco sobre o significado de uma vida boa seja ampliado para além de questões exclusivas de renda e riqueza:

Ademais, a pluralidade de associações em uma sociedade bem-ordenada, cada qual com sua vida interna assegurada, costuma reduzir a visibilidade, ou pelo menos a visibilidade dolorosa, de variações nas perspectivas humanas. (ibidem, p. 662)

Rawls (2008) também propõe certo cuidado ético e virtuoso dos mais favorecidos para com os menos, de modo que os primeiros não esbanjem seu status superior de modo arrogante e prepotente, porém, isto estaria para além da alçada institucional.

Quanto à humilhação do cidadão, propõe-se as *bases sociais do autorrespeito* como modo de afirmar publicamente a igualdade constitucional de todos os cidadãos como portadores de direitos e liberdades fundamentais. Diz o autor: “E, sendo esta distribuição igual, todos têm um status semelhante e garantido ao se reunirem para tratar dos assuntos comuns da sociedade em geral” (ibidem, p. 672). Feito isto, dar-se-ia o *reconhecimento público* de seu status como livre e igual.

Neste capítulo apresentamos que, para Rawls, uma concepção satisfatória de justiça investigará sobre a humilhação institucional, pois: 1) evitá-la é um meio necessário para o desenvolvimento interno do senso do próprio valor e confiança nas capacidades – denominado por ele de autorrespeito; 2) no entanto, em última instância, para além do surgimento deste aspecto interno da liberdade e autonomia, sua majoritária finalidade é a *estabilidade social*. Instituições que combatem a humilhação conseqüentemente também combateriam psicologias como a inveja que é uma das principais causadoras da desestabilização na TJ. Para Rawls (ibidem), invejosos e humilhados não desejam cumprir os princípios e as normas de suas instituições, assim, sua existência afasta a possibilidade da estabilidade pautada na motivação moral.

Dada a escassez rawlsiana de informações sobre o *modo concreto* como as instituições humilhariam, no próximo capítulo, a investigação empurra para a contribuição de Margalit sobre a “investigação normativa” de humilhação institucional.

CAPÍTULO 2

AVISHAI MARGALIT: INVESTIGAÇÃO NORMATIVA OU PSICOLÓGICA?

Neste capítulo será visto que Margalit também reconhece o potencial de humilhação institucional, porém, seu interesse se encontra no modo concreto como *agentes de autoridade* (policiais, juízes, administradores públicos) bem como certas *situações* ou *condições de vida* podem ser humilhantes. Segue-se de sua investigação normativa os seguintes modos de rebaixamento: a) o tratamento de pessoas como se estas não fossem humanas (mas mero animal não-humano, máquina, objeto), b) sujeição a condições de submissão como se não fossem livres; e, por fim, c) como se não participassem da “comunidade humana” (mas como sub-humanas ou humanas de segunda categoria, desqualificadas moral ou politicamente, por exemplo). Concomitante a essa discussão também serão consideradas a relação entre humilhação institucional e o nazismo; e a distinção entre modos cruéis e sutis de rebaixamento.

2.1. O POTENCIAL DE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL

O projeto de Avishai Margalit (1996a) é apresentar a proposta de uma *sociedade decente* cujas instituições não humilhem aqueles que dela dependem, em contraposição a uma *sociedade civilizada* cujos integrantes não humilham uns aos outros. Logo nas primeiras páginas do livro, apresenta-se o conceito de humilhação que desenvolverá: “Humilhação é qualquer forma de atitude ou condição que constitua um bom motivo para que a pessoa considere que seu autorrespeito foi injuriado” (ibidem, p. 9).

Ao perguntar-se sobre os *motivos* pelos quais as pessoas devem ser respeitadas o autor apresenta três possíveis respostas. A *primeira* é a positiva que defende a existência de certas características ou propriedades nas quais devem ser universalmente preservadas – como a dignidade na ética kantiana (Cf. KANT, 1960). A *segunda*, de caráter cético, afirma que o respeito representa uma expectativa de comportamento almejado dados os hábitos ou sua utilidade pública em determinadas sociedades. *Por fim*, tem-se o modo negativo de justificação cuja defesa argumenta que toda forma de injúria, crueldade e sofrimento socialmente desnecessário deve ser evitado (como a humilhação) (MARGALIT, 1996a).

Margalit opta pela defesa negativa do respeito dado o impacto positivo que obteve do livro de Judith Shklar intitulado *Vícios ordinários* (1984)¹⁷, no qual é conhecido como uma retomada da análise sobre a moralidade em sua *via negativa*, isto é, como uma forma de explicitar tipologias de crueldade e sofrimentos que impedem a possibilidade do exercício da liberdade. Na obra de Shklar o termo “humilhação” já aparece várias vezes como exemplo de *crueldade moral* – em contraposição à crueldade física – cujo objetivo (principal) não é machucar o corpo, mas a visão de si mesmo enquanto agente autônomo:

O que é a *crueldade moral*? Não é somente uma questão de machucar os sentimentos de alguém. É uma forma deliberada e persistente de *humilhação*, de forma a fazer com que a vítima deixe de confiar tanto em si mesma quanto nos outros. Cedo ou tarde envolverá injúria física, mas esta não é inerentemente sua proposta. (ibidem, p. 37, itálicos meus)

Além da influência teórica de Shklar, outro motivo que teria conduzido Margalit à investigação sobre humilhação, segundo Honneth (1997b), foram os nefastos acontecimentos do final do século XX, como no caso do Holocausto, no qual o princípio do tratamento igual foi tão facilmente violentado e desrespeitado.

2.1.1. Humilhação institucional e o Nazismo

Segundo o autor, “[...] os nazistas criaram uma nova maneira de humilhar as pessoas” (MARGALIT, 1996b, p. 78), sendo essa muito distinta da humilhação cristã, uma vez que nesta última o ato de rebaixamento (principalmente a si mesmo) não era de modo algum uma forma de negar a humanidade, mas justamente o contrário: era meio de rebaixar errôneas pretensões de querer se igualar ou renunciar a Deus. Uma maneira virtuosa de lembrar as pessoas da sua condição humana enquanto seres limitados, finitos e que estão abaixo da potência divina.

No artigo *A Singularidade do Holocausto* (1996b)¹⁸, Margalit argumenta que a humilhação em seu sentido forte, isto é, enquanto

¹⁷ Tradução livre do original inglês *Ordinary Vices* (1984).

¹⁸ Tradução livre do original inglês *The Uniqueness of the Holocaust* (1996b).

rejeição da humanidade de uma pessoa, é uma criação nazista. Discute-se academicamente acerca de o quê tornou o holocausto um acontecimento único na história. Por que tantos outros genocídios e crueldades que ocorreram no século XX – por exemplo, as mortes provocadas por Stalin nos campos de trabalho forçado (*Gulags*), o genocídio promovido pelo regime do ditador Pol Pot no Camboja ou o holocausto armênio – não possuem o peso do holocausto nazista?

Muito se diz, segundo o autor (MARGALIT, 1996b), que a especificidade deste evento se deve à criação de tecnologias que propiciaram uma situação em que corpos humanos fossem mortos em nível industrial. Porém, o genocídio em nível industrial, por si mesmo, não pode ser a explicação da singularidade do nazismo. Para Margalit (ibidem), o que deve ser explorado são os *motivos* que levaram os nazistas a construir metodologias tão eficazes com o objetivo de propiciar uma destruição em massa de seres humanos.

A singularidade do nazismo “[...] é sua particular fusão entre humilhação coletiva e destruição em massa” (ibidem, p. 66). Em outras palavras, além dos assassinatos, também acontecia a humilhação das pessoas, isto é, rejeitava-se publicamente os povos inimigos como possuindo o status de membros da comunidade humana. Enquanto outros genocídios tinham como objetivo excluir certos povos de sua região, tratar certos grupos como humanos inferiores (porém ainda humanos), o que era único no nazismo era a insistência em se referir aos judeus como se não pertencessem à raça humana:

É sabido que os alemães procuravam desumanizar os judeus antes de matá-los. Além disso, eles também insistiam que os próprios judeus admitissem que merecessem morrer porque não eram seres humanos (ibidem, p. 73.)

Margalit (ibidem) defende que o nazismo, valendo-se da teoria evolutiva dos corpos, misturou duas formas distintas de racismo. A *primeira* forma de racismo é a designação dos judeus como seres humanos inferiores (porém ainda seres humanos); e a *segunda* forma, no decorrer do tempo, culminou no tipo de rejeição que desumanizava os judeus. Para tanto, os nazistas se valeram de condições para “desumanizar” os corpos dos inimigos, de modo que começasse a se parecer diferente do corpo humano em um estado normal. Utilizaram-se um conjunto de dispositivos como: 1) o uso de símbolos específicos para distingui-los dos demais (como a estrela amarela); 2) a raspagem dos

cabelos; 3) desnutrição para tornar os corpos magros e frágeis e as mentes pouco férteis; 4) a substituição de nomes próprios por números, dentre diversas outras técnicas, a fim de padronizar os corpos dos inimigos em uma aparência que não mais lembrasse a de um ser humano (quando comparado aos demais corpos saudáveis), mas a de outro tipo de animal¹⁹.

2.1.2 Afinal, o que significa tratar alguém como se não fosse humano?

Embora os algozes nazistas tenham se esforçado para que o corpo do judeu não mais se parecesse com o de um humano, é preciso ressaltar que *biologicamente* ou *ontologicamente* é impossível desconsiderar uma pessoa como um membro pertencente à espécie humana – a não ser em graves casos psiquiátricos. De fato, tratar-se-ia de uma rejeição *como se* o indivíduo não fosse humano:

Meu argumento central é que a humilhação tipicamente pressupõe a humanidade do humilhado. Um comportamento humilhante rejeita o outro *como se* não fosse humano, mas o ato de rejeição pressupõe que é uma pessoa que está sendo rejeitada. (MARGALIT, 1996a, p. 109)

¹⁹ Basta lembrar-se dos *Muselmann* nos campos de concentração. Segundo o Museu de *Auschwitz*: “A palavra era geralmente utilizada em *Auschwitz* e outros campos de concentração alemães. Lá a palavra polonesa “muçulmano” [*Muslim*] teve sua forma distorcida para *muzulman*. Segundo o jargão, ela referia-se ao prisioneiro em estado terminal, devido à exaustão física ou mental, provocada pelas condições de inanção. Os *Muselmänner* eram caracterizados por sua falta de camada de gordura e músculos; pele seca, descascada e esticada sob o contorno dos ossos; sua face parecia uma máscara de olhos sombrios. Seus movimentos eram lentos devido à atrofia muscular. Seus ombros eram encurvados, por isso preferiam estar frequentemente em posição de cócoras. Sensíveis ao frio, muitas vezes cobriam-se com cobertores, trapos e papéis de sacos de cimento. Suas mudanças somáticas acompanhavam distúrbios psicológicos. Nos primeiros estágios, os *Muselmänner* eram facilmente irritáveis e excitáveis, dada sua atenção focada exclusivamente em obter comida; no passar do tempo, tornavam-se totalmente indiferentes ao estímulo exterior. Eles eram enviados às câmaras de gás durante o período de seleção de mortes no campo. Algumas ambiguidades quanto à etimologia da palavra permanecem”. Museu de *Auschwitz*. Disponível em: < <http://auschwitz.org/en/press/mini-dictionary/#Muselmann> >. Acesso em: 06 de janeiro de 2017.

A humilhação só faz sentido se se *pressupõe* de antemão que ali há uma pessoa, isto é, um ser humano dotado de algo que o faz humano, e não meramente um animal ou objeto ou máquina – não faria sentido humilhar uma colheitadeira industrial, um jarro de flores ou um cachorro:

Se pensarmos a relação senhor-escravo em termos de humilhação e respeito, então a humilhação do senhor ao escravo é incoerente [*is self-defeating*]. A vítima deve ser caracterizada enquanto alguém consciente, que possui um valor humano implícito, para que o ato de humilhação, que nega essa humanidade, valha. (MARGALIT, 1996a, p. 110)

Eis o *paradoxo da humilhação*: se, por um lado, é uma forma de rejeição que tenta negar a humanidade do envolvido, por outro, é seu *pré-requisito* que o outro já seja reconhecido de antemão como humano.

Cotidianamente não é difícil encontrar casos nos quais as pessoas tratam umas às outras como se fossem meros animais, objetos, máquinas, deuses ou demônios. Por exemplo, uma moça que chama um homem de “gato”, um rapaz que trata sua namorada como uma “boneca”, a reverência a uma celebridade como se fosse um “deus”. Pode-se dizer que todos esses casos citados são humilhantes? Para Margalit (*ibidem*), toda forma de tratamento *como se* não fosse humano tem o *potencial* de humilhação e por isso deve ser analisado. Nem todos o serão, mas somente aqueles casos de rebaixamento que preservam o sentido *forte* que o autor quer enfatizar.

Os autênticos casos são aqueles em que uma pessoa é tratada *como se não fosse humana*. Porém, como se pode notar, é praticamente impossível não identificar concretamente o corpo do outro como biologicamente humano – embora os nazistas tenham tentado realizar o contrário. A humilhação, em seu sentido forte, é um *desnudamento* do humano em um sentido mais complexo: uma desqualificação moral, simbólica ou psicológica – de certa forma, equivalente a o que os gregos diferenciavam entre *zoe* e *bios*: a vida puramente biológica e a vida em um sentido mais complexo. Ela se caracteriza justamente por ser um tipo de injúria que afeta este sentido mais complexo e simbólico do fenômeno humano.

Marcado por suas investigações sobre a humilhação institucional no nazismo, o desafio das publicações posteriores de Margalit foi analisar se nas sociedades contemporâneas, principalmente aquelas defensoras dos direitos e liberdades fundamentais, ainda se poderia rebaixar as

peçoas como se não fossem humanas. No entanto, coube perguntar: as instituições humilham *a todo momento* (pois sua existência já é suficiente para se considerar humilhante) ou as instituições *nunca* podem humilhar (pois a visão que o sujeito tem de si é inabalável às condições exteriores)? As duas alternativas são falsas. Segundo Margalit, “[...] as instituições não necessariamente humilham as peçoas, mas são capazes de fazê-la” (1996a, p. 2); portanto, elas possuem apenas uma *potencialidade* para agir de tal forma.

2.2 COMO SE HUMILHA?

Interessa ao autor os comportamentos humilhantes de caráter *concreto*, isso é, das atuações dos agentes institucionais como os “[...] policiais, soldados, diretores de prisão, professores, agentes sociais, juizes, e todos os outros tipos de *agentes de autoridade*” (ibidem, pp. 128-129) – em contraposição aos casos mais “abstratos” que, de acordo com ele, seriam através de leis e regras institucionais:

As instituições sociais podem ser descritas de duas maneiras: *abstratamente*, através das suas regras e leis, ou *concretamente*, pelo seu comportamento. Analogamente, pode-se falar em humilhação institucional pelas leis, como por exemplo as *Leis de Nuremberg* ou do *apartheid*, em contraste há os atos concretos de humilhação institucional, como o tratamento dos policiais de Los Angeles com o motorista negro Rodney King. [...]. Meu interesse aqui está no aspecto concreto. (ibidem, p. 1, itálicos meus)

Não se trata de investigar se esses agentes tiveram ou não a intenção subjetiva de humilhar, mas de construir uma linguagem normativa sobre a “humilhação” que forneça *critérios* (boas razões) para identificar quando os tratamentos podem ser considerados humilhantes. Ele explica que sua investigação é *normativa*, ao invés de psicológica:

Este sentido de humilhação é mais normativo do que psicológico. Por um lado, o sentido normativo não requer que a peçoas, que diz ter bons motivos para se considerar humilhada, necessariamente se sinta humilhada. Por outro lado, o senso psicológico de humilhação não requer que a peçoas que se sentiu

humilhada tenha bons motivos para se considerar assim. (MARGALIT, 1996a, p.9)

Em uma perspectiva psicológica, o critério de verificação da humilhação depende da existência do sofrimento e do sentimento de humilhação despertado no indivíduo; já em uma perspectiva normativa, não importa se a pessoa de fato se sentiu humilhada, pois o que é relevante são as *boas razões* para sentir-se como tal.

Uma boa razão para sentir-se humilhado é uma combinação da percepção da existência de: 1) um causador de humilhação (a existência de alguém ou de uma condição exterior, uma *fonte*, que lhe causou tal sofrimento); e 2) uma *razão*, isto é, uma justificação para sentir-se daquele jeito. O reconhecimento de uma exterioridade que afeta, tanto subjetiva quanto objetivamente, representa um ponto de partida para a investigação do fenômeno:

A combinação de uma *razão* para considerar que determinado comportamento é humilhante, somado ao fato que este comportamento está causando humilhação na pessoa a quem o ato é direcionado, fornece à vítima um bom motivo e não somente uma *causa* para se considerar humilhado. (ibidem, p. 31, itálicos meus)

Em última instância, a humilhação transparecesse a significação de que a pessoa é *sub-humana*, isto é, alguém estigmatizado como *inferior* ou *incompleto* como se faltassem partes ou aspectos importantes daquilo que o torna humano num sentido mais amplo (ibidem). Desta forma, tratar alguém como um “gato”, uma “boneca” ou um “deus” não seria considerado rebaixamento, pois se tratam de elogios ou formas de superestimas que se afastam do propósito de expor uma pessoa como *inferior* aos demais (um sub-humano).

Há *três formas* humilhantes de expressar o tratamento para com uma pessoa como se este não fosse humano:

(1) tratando seres humanos como se não fossem humanos – como bestas, máquinas ou sub-humanos; (2) agir de forma a manifestar ou conduzir à perda do controle básico sobre si mesmo; e (3) rejeitar o ser humano da “Família Humana” [ou comunidade humana]. (MARGALIT, 1996a, p. 144, colchete meu)

Em cada uma dessas formas rejeitam-se aspectos específicos. Na primeira tipologia, tenta-se rejeitar *ontologicamente ou biologicamente* a existência humana, caracterizando-o *como outro ser*: mero animal, máquina, objeto, etc. Na segunda tipologia, rejeita-se o aspecto humano da *liberdade* como capacidade para o autocontrole sobre seus próprios interesses mínimos: controle sobre o próprio corpo e decisões. Por fim, na terceira tipologia, ocorre a rejeição daquilo que o autor chama de “Família Humana” ou “comunidade humana” que, como será visto, trata-se da rejeição de grupos importantes para a definição de si mesmo (MARGALIT, 1996a).

A *primeira* forma de expressão da humilhação é o tratamento da pessoa como se não fosse humana, mas *meramente um outro ser*. Da mesma forma que Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1960), Margalit reconhece que indivíduos nem sempre serão tratados exclusivamente como *fins em si mesmos*, mas às vezes como *meios* para atingir outra finalidade (como no caso da venda da força de trabalho), um meio através do qual um indivíduo se vende como se fosse uma máquina ou um objeto. Por mais que as pessoas sejam tratadas como meios, o importante é que nunca sejam tratadas *meramente* como tais.

Seres humanos também são, obviamente, objetos e animais, e até máquinas, mas eles nunca são meramente objetos ou animais, e certamente também não são meramente máquinas. (ibidem, p. 91)

Certamente o projeto de uma sociedade decente tem inspirações kantianas, pois a proposta de *respeito* à humanidade é um aspecto central da teoria. No entanto, Margalit se recusa a defender positivamente a *dignidade* por instituições justas. Não obstante, ele opta pela via negativa de justificação no qual instituições decentes zelam para não ferir o valor intrínseco e desrespeitar.

A *segunda* forma de humilhar, segundo o autor, é a de tratar uma pessoa de modo a manifestar a *perda do controle básico sobre si mesmo*. Assim, a própria caracterização da pessoa enquanto agente livre para se autodeterminar é posta em questão:

Uma considerável proporção dos gestos humilhantes são aqueles que objetivam mostrar às vítimas que eles não possuem o mínimo nível de controle sobre seu próprio destino – pois estão desamparados e

sujeitos à boa vontade (ou melhor, à má vontade) de seus ofensores. (1996a, p. 116)

Quando se humilha uma pessoa, de forma a privá-la do controle sobre seu próprio corpo e decisões, subtrai-se dela a liberdade mínima para se autodeterminar.

Aqui se apresenta, mais uma vez, o imperativo da humilhação como tentativa de “descategorizar” o outro como humano, de modo a negar aqueles elementos que são considerados próprios aos humanos – neste caso, a liberdade. Não que a liberdade seja entendida como uma essência, mas como um elemento importante para manifestar a própria *condição humana* enquanto “[...] seres livres e capazes de tomar decisões acerca da maneira como conduzirão suas vidas” (ibidem, p. 117). O indivíduo que perde a possibilidade de manifestar concretamente o controle sobre seu próprio corpo e decisões é desnudado daquilo que simbolicamente o faz o humano.

A *terceira* forma de manifestação da humilhação, de acordo com Margalit (ibidem), é a sua rejeição da *Família Humana* ou *comunidade humana*. Em uma nota de rodapé, ele explica que esta expressão visa salientar um sentido amplo de pertencimento à espécie, não em uma acepção meramente biológica, mas com uma *qualificação humanística*, abarcando pretensões amplas de pertencimento como a moralidade, sociabilidade e participação política (ibidem).

Esse tipo de humilhação ocorre de modo mais *brando* na forma de rejeição da pessoa como se este *não* fosse: 1) um *agente moral* que pode sofrer psicologicamente quando são direcionados tratamentos que simbolizam que ele é um sub-humano; 2) um *agente social* que tem pretensões de participar de grupos importantes para a determinação de sua identidade; e, por fim, 3) um *agente político* que tem pretensões de cidadania.

A fim de aproximar esta forma de humilhação a casos concretos, o autor argumenta que a pessoa humilhada seria rejeitada da participação de certos grupos importantes para a construção de sua autocompreensão. Diz ele: a “[ridicularização], ódio, opressão ou discriminação direcionados a grupos de pertencimento em uma sociedade são sempre fontes de danos, humilhação, degradação, rebaixamento moral e insulto” (ibidem, p. 140).

Assim, notamos que existem três formas de humilhação: 1) rejeição como se fosse *meramente outro ser*: animal, máquina, objeto; 2) como se não fosse *livre* para controlar seu corpo e suas decisões; 3) como se não tivesse *pretensões humanísticas* para além da mera sobrevivência

do corpo. Todas elas são expressões de um mesmo imperativo da humilhação que comanda tratar os humanos como se não fossem humanos.

2.2.1 Humilhações contemporâneas: cruéis ou sutis?

Ambas. Muitos casos concretos de humilhação talvez não sejam tão *nítidos* (pois não são acompanhados de *crueldade física*), tampouco *juridicamente respaldados* (como no caso das *Leis de Nuremberg* do nazismo ou das leis segregacionistas do *apartheid*), mas podem ser mais *sutis*:

Não há necessidade de procurar por prisões violentas, distantes campos de trabalho forçado, para descobrir suas manifestações. Exemplos diários de humilhação, entretanto, não se constituem geralmente como atos ou atitudes que podem ser diretamente descritos como rejeições dos humanos como se não fossem humanos (MARGALIT, 1996a, p. 137)

A sutileza dos fenômenos de humilhação, por vezes, se escondem por detrás dos *símbolos* e *linguagem* utilizados pelas instituições – como, por exemplo, em suas campanhas publicitárias. Os símbolos teriam poder suficiente para despertar um *conceito* sobre os grupos, ou seja, podendo fazer parte de um discurso capaz de evocar *sentimentos* contra ou a favor deles:

Interessa-se pela representação coletiva, que inclui os principais símbolos partilhados na sociedade que têm significação conceitual e emocional, e que são potentes o suficiente para contribuir com a maneira como os grupos são identificados. (ibidem, p.167)

Estereotipar certos grupos é uma maneira de simplificar e generalizar informações sobre eles. O problema, no entanto, emerge quando tal simplificação é demasiadamente desproporcional a ponto de atribuir mais traços negativos do que positivos sobre eles. Segundo o autor, isto transforma características culturais e historicamente dependentes em propriedades imutáveis e inatas (ibidem).

A humilhação de caráter *sutil* acompanha um teor mais brando de rejeição de participação da comunidade humana (em seu sentido

amplo: moral, social e político). Nas palavras do autor, essa condição se daria a partir da “[...] rejeição de grupos aos quais as pessoas pertencem, grupos estes que determinam a maneira como as pessoas configuram suas vidas enquanto seres humanos” (MARGALIT, 1996a, p. 137).

Margalit e Raz (1990) desenvolveram uma análise sobre a participação em grupos fundamentais chamados *grupos de pertencimento*²⁰. Há certas características que tornam necessárias a participação nesses grupos: 1) neles se *partilham características culturais comuns* como, por exemplo, o estilo de vida, o modo de agir e as aspirações; 2) as pessoas que neles crescem geralmente *tendem a adquirir seus hábitos e características* (gostos, costumes, carreiras profissionais, etc.), e *esperam que os outros membros ajam de acordo* com essas mesmas expectativas; 3) sua participação é fundamental para a *autocompreensão da identidade* dos indivíduos; 5) em boa parte desses grupos geralmente as pessoas não escolhem voluntariamente se pertencem ou não a eles, dado que o critério de participação não é baseado no mérito ou em atitudes probatórias, mas simplesmente no *pertencimento*; por fim, 6) como estes grupos não são pequenos, mas gigantescos, faz-se necessária a existência de uma gama de *símbolos* partilhados para que os membros possam identificar uns aos outros.

Muitos podem ser os grupos de pertencimento relevantes dentro de uma sociedade, porém se destaca um grupo: o dos membros do Estado. As humilhações podem direcionar-se para: 1) a rejeição dos próprios *cidadãos* da sociedade que, mesmo sendo formalmente membros legítimos de participação, ainda assim são tratados e simbolizados como *cidadãos de segunda classe* pelas instituições e seus representantes; 2) a rejeição humilhante pode ser direcionada àquelas pessoas que não são formalmente membros da sociedade como no caso dos refugiados e imigrantes.

Do mesmo modo, o *trabalho* poderia ser caracterizado como humilhante. Embora o Estado, não seja obrigado a garantir as condições para que cada um ocupe a carreira que considere ser a mais significativa para si, no entanto, cabe proporcionar tipos de trabalho que: 1) não desumanizem os trabalhadores; 2) tampouco que eles sejam tratados como se fossem trabalhadores de segunda classe²¹.

²⁰ Tradução livre do inglês *encompassing groups*.

²¹ No Brasil foi criada uma campanha, por parte da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em parceiro com o governo federal, que incentiva o *Trabalho Decente*. Embora não haja uma conexão explícita entre decência e humilhação, no sentido margalitiano, não se pode deixar de reparar uma semelhança entre a

No Brasil, cita-se a pesquisa acerca das condições de trabalho dos gari da Cidade Universitária de São Paulo (USP):

A experiência de humilhação aparece materialmente para o gari, é uma realidade inapelável, fincada na carne, vivida como uma espécie de queimadura: arde, marca-lhe o corpo como cicatriz, rouba-lhe sensibilidade (a sensibilidade do próprio corpo), torna corpo e alma vulneráveis, frágeis. (COSTA, 2004, p. 211).

Conta o autor que, em seu período de graduação em psicologia, foi desafiado a experimentar as condições de trabalho de alguma profissão considerada subalterna e não qualificada (ibidem). Para tanto, ele escolheu trabalhar por alguns dias como gari na USP. Dias se transformaram em meses; meses em quase dez anos. Durante esse tempo, relatou as condições desumanas que esses trabalhadores estavam submetidos em seu ambiente de atuação.

O *instrumento de trabalho* (vassoura, pá e enxada), por exemplo, era de tão má qualidade e perigoso que “[...] não parece servir ao corpo, mas servir-se do corpo” (ibidem, p. 181). Interessantemente o que deveria facilitar o trabalho acaba justamente, ao contrário, dificultando-o. O autor

ideia de Margalit e as questões levantadas pela campanha brasileira no que tange à defesa institucional de condições de trabalho e tratamento. Diz ele: “O Trabalho Decente é uma condição fundamental para a superação da pobreza, a redução das desigualdades sociais, a garantia da governabilidade democrática e o desenvolvimento sustentável. Em inúmeras publicações, o Trabalho Decente é definido como o trabalho adequadamente remunerado, exercido em condições de liberdade, equidade e segurança, capaz de garantir uma vida digna. Para a Organização Internacional do Trabalho (OIT), a noção de trabalho decente se apoia em quatro pilares estratégicos: a) respeito às normas internacionais do trabalho, em especial aos princípios e direitos fundamentais do trabalho (liberdade sindical e reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva; eliminação de todas as formas de trabalho forçado; abolição efetiva do trabalho infantil; eliminação de todas as formas de discriminação em matéria de emprego e ocupação); b) promoção do emprego de qualidade; c) extensão da proteção social; d) diálogo social.”. (PLANO NACIONAL DE EMPREGO E TRABALHO DECENTE, 2010, p. 11). Disponível em: < http://www.oit.org.br/sites/default/files/topic/decent_work/doc/pnetd_534.pdf >. Acesso em: 07 de janeiro de 2017.

chama atenção para o fato curioso dos *curtos cabos* dos instrumentos do trabalho, que (propositadamente ou não) deixam os corpos dos garis constantemente encurvados e direcionados para baixo, acentuando a condição rebaixamento na qual se encontram:

Mantínhamo-nos constantemente curvados, o que acarretava considerável desconforto e muitas dores nas costas: experimentai o quanto eram curtos os cabos das vassouras e das demais ferramentas (pás e enxadas, por exemplo). (COSTA, 2004, p. 56).

As condições insalubres para lidar com o lixo também poderiam ser caracterizadas como desumanas. O autor conta sobre situações que ele e seus companheiros deveriam recolher todos os tipos de resíduos, desde papéis higiênicos usados até animais mortos, sem luvas de proteção ou botas. Conta ele: “Sem luvas, éramos obrigados a tocar o lixo com as mãos e muito daquilo espirrava em nossa pele: a sujeira parecia me corroer” (ibidem, p.201).

Já o lugar, onde ficavam seus vestiários e locais para descanso, era chamado “viveiro”. Diferentemente dos notórios prédios da USP, ele estava escondido dos demais ambientes da Cidade Universitária. Neste lugar, a pausa para o café não era feita com canecas ou copos limpos, mas com restos de latinhas recortadas e encontradas no lixo:

No intervalo para o cafezinho (que hoje não existe mais), por volta das nove horas da manhã, todos nos reunimos próximos a uma plataforma de concreto que nos serviu de mesa para a garrafa térmica e as canecas – estas, na realidade, latinhas de refrigerante cortadas pela metade, muito amassadas e encardidas (foram retiradas de um latão de lixo). Grudavam nas mãos, de tão sujas que estavam. (ibidem, p.59)

Além das condições de trabalho desumanas, para Margalit, a *pobreza extrema*, quando existente em sociedades com condições materiais suficientes para erradicá-las, também se caracteriza como forma de humilhação, uma vez que as pessoas são reduzidas a animais em uma batalha desesperada pela existência:

Os aspectos da pobreza degradante estão expostos: ausência de abrigo; estar “sozinho e sem meios de defesa”, isto é, em total vulnerabilidade e sem ajuda; abandonado ao fracasso; rebaixado como um animal que batalha pela existência, lutando como cães por um osso jogado; [...] incapaz de prover comida aos seus filhos. Todos eles acrescidos de sujeira; perda de uma aparência física normal, do interesse e do desejo pela vida; de uma crueza insultante [...] a humilhação de quem “casualmente” jogou o “osso rachado” e a “carne podre”, sem compaixão ou simpatia, como se estivesse jogando um osso para um cachorro abandonado. (MARGALIT, 1996a, p. 227)

O poema *O Bicho* de Manuel Bandeira expressa bem esta constatação de Margalit:

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um homem.²²

Há também os casos de *tortura*. Embora a experiência física da dor geralmente seja o fator preponderante da injúria, após o encerramento do evento, a rememoração da experiência de total subjugação arbitrária ainda sangra durante muito tempo, pois, trata-se de uma experiência

²² BANDEIRA, Manuel. *O Bicho*. Disponível em:
< <https://www.portaleducacao.com.br/pedagogia/artigos/56147/o-poema-o-bicho> >. Acesso em: 10 de janeiro de 2017.

formativa que “[forma] a maneira como vemos a nós como pessoas” (MARGALIT, 2002, p. 130).

Por vezes, *métodos de investigação* para extrair informações dos prisioneiros podem estar disfarçadas de tortura. Muito embora a *Convenção de Genebra*²³ condene formalmente o tratamento tortuoso e humilhante dos prisioneiros capturados em conflitos armados, ainda assim, segundo Vorbrüggen (2007), é comum encontrar (ilegalmente) tais tipos de tratamentos. O caso dos soldados de *Abu Ghraib* é paradigmático:

Um exemplo recente de como a humilhação funciona e quais são seus efeitos é o do abuso dos prisioneiros de Abu Ghraib. Os guardas da prisão, que não foram bem treinados, estupraram e ridicularizaram os detentos, deixando-os nus durante a sufocação; forçando-os a posições sexuais, e obrigando-os a masturbar-se. Esses atos mostram precisamente o que é a humilhação e como ela funciona. Ela começa rendendo fisicamente o indivíduo à situação de total indefesa. Assim, os prisioneiros são deixados à mercê da piedade do carcereiro sem ajuda externa para recorrer. (ibidem. Sem paginação, tradução minha)

Ainda sobre este caso, os agentes envolvidos também publicaram fotos na internet cujos próprios soldados manipulavam e usavam os corpos dos prisioneiros de modo como bem entendessem, explicitando que se tratavam de pessoas sem a mínima possibilidade de autocontrole sobre si mesmas. Cita-se a fotografia do prisioneiro em pé, em cima de uma caixa de madeira, em que seu pênis e braços estão envolvidos em arames eletrificados, caso o prisioneiro caísse da caixa, ele seria automaticamente eletrocutado. Em outra foto, uma militar segura uma coleira envolta do

²³ Segundo a Convenção de Genebra: “Para esse fim estão e ficam proibidos, em qualquer momento e lugar, com respeito às pessoas mencionadas acima: a) os atentados à vida e à integridade corporal, notadamente o homicídio sob qualquer de suas formas, as mutilações, os tratamentos cruéis, as torturas e suplícios; b) a detenção de reféns; c) os atentados à dignidade das pessoas, especialmente os tratamentos humilhantes e degradantes;”. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/cao_civel/normativa_internacional/Sistema_ONU/DH.pdf>. Acesso em: 12 de janeiro de 2017.

pescoço de um dos prisioneiros como se estivesse conduzindo um animal²⁴.

2.3 COMO EVITAR OU MITIGAR A HUMILHAÇÃO?

Margalit propõe o projeto de uma sociedade com pretensões de decência institucional como uma forma de evitar ou mitigar que casos de humilhação ocorram. Certa vez, em uma discussão sobre o livro *Uma Teoria da Justiça* de Rawls (2008), um colega pontuou que “[...] o problema mais urgente não era a sociedade justa, mas a sociedade decente” (MARGALIT, 1996a, p.ix). Essa noção, embora não muito clara naquele momento, causou um grande impacto em Margalit que, anos depois, após o período da Intifada Palestina e seu convívio com imigrantes israelenses, notou a recorrência da temática da humilhação, aperfeiçoando então “[...] a ideia de uma sociedade decente como uma sociedade que não humilha seus cidadãos” (ibidem, p.x.).

Desde então, Margalit (ibidem) discute acerca dessa concepção, que se destaca como tipo de projeto social que possui pretensões mais *modestas, simples e urgentes* do que o de uma sociedade justa. Três são os motivos que justificam a preferência por pretensões de decência. *Primeiro*, seria moralmente mais urgente afastar-se de injúrias e sofrimentos como a humilhação; *Segundo*, ela visa diretamente atingir seu único fim, que é evitar a humilhação. *Por fim*, teoricamente seria mais fácil identificar situações humilhantes do que comportamentos respeitosos.

Sua recusa em situar a temática em *teorias de justiça*, dá-se devido a suspeita que suas questões teriam sido reduzidas a rígidos cálculos sobre o que é justo – uma crítica do autor à análise da justiça sob um viés meramente econômico. Para Margalit:

O requerimento que uma sociedade justa também seja decente significa que não é suficiente que os bens sejam distribuídos justa e eficientemente – o estilo de sua distribuição deve também ser considerado. (ibidem, p. 281)

²⁴ Fotos disponíveis em:

< https://pt.wikipedia.org/wiki/Pris%C3%A3o_de_Abu_Ghraib >. Acesso em: 05 de junho de 2016.

Esta constatação é interessante, pois podemos conceber a noção de que uma distribuição pode ser eficiente e humilhante ao mesmo tempo, quando apenas os *objetos* de distribuição são considerados em detrimento da *atitude* das instituições.

A relevância de se salientar essa lacuna se mostra pela importância da análise de questões que se situam para além da justa distribuição de bens a nível dos *objetos*, das *parcelas* a serem distribuídas e dos seus *critérios*. Pode-se posicionar a perspectiva de Margalit proximoamente às que Honneth e Fraser (2000) tecem em *Redistribuição ou Reconhecimento?*²⁵ De acordo com eles, há uma tensão entre perspectivas de justiça voltadas às questões *distributivas e materiais* e àquelas centradas em políticas de *reconhecimento*. Os defensores da justiça distributiva são acusados de negligenciar a importância do reconhecimento e os defensores da teoria do reconhecimento, do mesmo modo, são acusados de abafar questões distributivas. Embora Margalit não utilize o termo *reconhecimento*, tradicional da filosofia hegeliana, ainda assim, Honneth defende que:

O estudo político-filosófico de Avishai Margalit (1996), publicado no ano passado sob o título *A Sociedade Decente* deve ser visto, sem dúvidas, como parte integrante de uma tendência geral em tornar normativas as categorias de reconhecimento. (1997a, p.17)

Ao invés de tornar opostas a justiça e a decência, acredita-se ser mais frutífero trabalhar com a perspectiva de uma sociedade *decentemente justa*, que introduziria em suas pretensões a dimensão da não-humilhação institucional²⁶.

Neste capítulo, viu-se que segundo Margalit, há bons motivos para afirmar que há humilhação quando as pessoas são tratadas pelas instituições: 1) como se não fossem humanas (meros meios, animais, objetos ou humanos inferiores); 2) como se não fossem livres (deixando-as em situações de submissão); por fim, 3) como se não pertencessem à

²⁵ Tradução livre do inglês *Redistribution or Recognition?* (2000).

²⁶ Agradece-se ao Prof. Dr. Denilson Luis Werle pela indicação da expressão *sociedade decentemente justa*.

comunidade humana, isto é, como se fossem desqualificadas moral, social ou politicamente em relação aos demais membros da sociedade (por exemplo, tratando adultos capacitados como não-imputáveis moral e juridicamente). Interessou-se particularmente o comportamento das instituições sociais seja através de seus agentes de autoridade ou de certas situações institucionais. A interpretação dita *normativa* de humilhação institucional tem suas vantagens, pois permite analisar os fenômenos concretos independentemente de pessoas que se sintam subjetivamente humilhadas tampouco de agentes de autoridade que se identifiquem como ofensores. Não obstante, cabe ressaltar que em boa parte de relatos empíricos de humilhação há a associação com o sentimento de vergonha. Portanto, não seria válido explorar a humilhação institucional também a partir de uma leitura psicológica (num sentido margalitiano)?

CAPÍTULO 3

MARTHA NUSSBAUM: VERGONHA? ESTIGMA?

Neste capítulo, discute-se a relação entre a humilhação, a vergonha e o estigma segundo a perspectiva de Martha Nussbaum. Para a autora, a humilhação institucional (através de suas regras, leis e agentes) ocorre na exposição pública à vergonha. Serão utilizados como exemplos os casos dos estigmas dos pobres e dos prisioneiros nos quais os primeiros são simbolizados publicamente como “esfomeados”, “parasitas” e os segundos como “meliantes”, “vagabundos”. A fim de mitigar esses acontecimentos, Nussbaum propõe as bases sociais do autorrespeito e da não-humilhação em seu projeto de “capabilidades”. Seu foco está na promoção de condições necessárias para o desenvolvimento pleno e saudável da humanidade da pessoa.

3.1 O POTENCIAL DE HUMILHAÇÃO INSTITUCIONAL

Nussbaum é conhecida por ser uma das autoras contemporâneas especialistas nos estudos sobre as emoções – com ênfase na filosofia clássica de Aristóteles e Sêneca. A autora reatualiza o pensamento estoico, propondo o que ela chama de uma concepção neoestóica sobre as emoções (NUSSBAUM, 2001). Em *Irrupções do Pensamento* (2001)²⁷ defende-se a abordagem *cognitivista*, afirmando que as emoções são produtos de julgamentos ou avaliativas, em contraposição à perspectiva adversária que defenderia que:

[...] as emoções são “movimentos não-rationais”, energias sem pensamento que simplesmente empurram a pessoa, sem ligações com o modo como ela percebe e vê o mundo, tais como rajadas de vento ou ondas do oceano, elas movem as pessoas sem considerar seus objetos e crenças envolvidos. (ibidem, p. 35)

Devido ao aspecto forte e impulsivo de muitas emoções como o ódio, por vezes há uma tendência errônea de se caracterizar as emoções como movimentos não-inteligentes contrários à razão. Tal perspectiva provém

²⁷ Tradução livre de *Upheavals of Thought* (2001).

de uma corrente de pensamento que tradicionalmente opunha emoção à razão (enquanto cálculo “frio”). Porém, estudos recentes apoiados na psicologia social e na neurobiologia desmistificam essa aparente contrariedade, de modo a classificar as emoções como *inteligentes*, isto é, dotadas de aspectos cognitivos de julgamento (NUSSBAUM, 2001).

Nussbaum (*ibidem*) cita algumas características gerais das emoções: 1) referem-se a *objetos* no mundo (sobre algo); 2) seu objeto é *intencional* (há uma consciência interpretando esse objeto); 3) envolvem um conjunto de *crenças* sobre esse objeto, que podem ser verdadeiras ou falsas; e 4) seus objetos são julgados segundo o valor e importância (“*eudaimonica*”). Essas características seriam suficientes para indicar o aspecto cognitivo das emoções, classificando-as como movimentos inteligentes do pensamento.

A autora, no entanto, afasta-se de duas proposições estoicas. *Primeiro*, ela defende que crianças e animais não-humanos também possuem emoções, ao contrário deles que, de modo geral, negavam que ambos fossem capazes de desenvolvê-las. *Segundo*, Nussbaum não se vale da exigente doutrina do automonitoramento expressa pela busca da *apatia* e *ataraxia*, isto é, a ausência de emoções a fim de garantir a tranquilidade da alma. De modo mais flexível, a autora não sugere, que cada um deveria monitorar a si mesmo como se estivesse vigiando um inimigo, mas que todos controlem suas emoções de modo a orientá-las ao seu desenvolvimento saudável.

A questão do *desenvolvimento saudável* das emoções se torna central nos últimos escritos da autora, principalmente naqueles de caráter mais político, como *Emoções Políticas* (2014)²⁸. Porém, desde a publicação de *Escondendo-se da Humanidade* (2004)²⁹, Nussbaum passou a discutir sobre duas emoções que possuem um forte potencial de periculosidade: o *nojo* e a *vergonha*. Vinculada aos departamentos de Ética e Direito da Universidade de Chicago, a autora notou o crescente número de crimes cometidos contra minorias sociais sendo motivados por essas duas emoções – podemos citar o caso de pessoas intolerantes que assassinam homossexuais pelo fato de sentirem nojo; ou o de indivíduos que foram expostos publicamente à vergonha e acabam matando os seus agressores como forma de vingança, como no caso do *bullying*.

Para aprofundarmos a discussão deste trabalho é necessário o desenvolvimento conceitual da emoção da vergonha, uma vez que

²⁸ Tradução livre do inglês *Political Emotions* (2014).

²⁹ Tradução livre do inglês *Hiding from Humanity* (2004).

Nussbaum (2004) afirma que a *exposição pública à vergonha pode ser caracterizada como humilhação*. Inicialmente cabe expor o caráter cognitivo da vergonha. Esta emoção: 1) possui um *objeto* (ela é vergonha de algo); 2) manifesta uma *intencionalidade*, isto é, uma consciência interpretando algo como vergonhoso; 3) envolve *crenças* de que algo é vergonhoso (por exemplo, de que falhar ou estar em uma situação de vulnerabilidade é vergonhoso); e 4) envolve um julgamento sobre o *valor e a importância* do objeto e crenças para sua vida (por exemplo, não sentir vergonha é importante, pois significa que não se está falhando em seguir certos modelos, padrões, etc.). A depender do objeto da avaliação, da maneira como avaliamos e as crenças envolvidas nessa questão, a vergonha pode ser saudavelmente desenvolvida ou se tornar perigosa socialmente.

De modo geral, a vergonha pode ser caracterizada como uma emoção referente à *autoavaliação* que, mesmo sendo dolorosa, surge para evidenciar a existência de uma falha no ato de viver segundo certas regras, padrões ou ideias (Cf. TAYLOR, 1985). Em linhas gerais, há alguém que, ao julgar que falhou na tentativa de seguir certas normas ou padrões, imediatamente tem seu rosto ruborizado. Segundo Willians (1993), a emoção da vergonha foi parte integrante da cultura grega, funcionando como parte de um sistema de regulação de condutas. Ao analisar os textos das tragédias gregas, o autor nota três usos principais do termo *aidos* (vergonha): 1) relativo ao desnudamento da partes genitais (sente-se vergonha em ter suas partes íntimas expostas publicamente)³⁰; 2) relativo aos discursos de guerra (o herói que luta para não sentir vergonha diante de sua *polis* ou que luta para “vingar-se” da vergonha sofrida; e 3) relativo à exposição à vergonha que tem como consequência a *nemesis*, isto é, a recuperação da vergonha sofrida, que leva o herói a se vingar ou agir de certa maneira para recuperar sua honra perdida. De um modo ou de outro, a vergonha era entendida em seu aspecto saudável dentro da sociedade grega, pois as pessoas escolhiam suas ações de modo a não se envergonharem delas, isto é, romper ou falhar com as normas, regras, padrões que socialmente partilhavam. Ainda hoje se pode encontrar esta

³⁰ Nussbaum foi aluna de Bernard Willians, portanto, ela tinha conhecimento que o uso mais rudimentar da palavra vergonha (*aidos*) se referia ao ato de cobrir as partes íntimas para evitar a vergonha. Esse é o porquê da capa de *Escondendo-se da Humanidade* (2004) ser a representação de uma mulher nua cobrindo seus seios.

concepção de vergonha atuando, sendo inclusive considerada um elemento importante para a estabilidade social³¹. Porém, interessa a autora a investigação sobre quais crenças sobre *vulnerabilidades* são consideradas vergonhosas.

Nussbaum (2004) não pretende discorrer, de maneira pormenorizada, sobre como seria o desenvolvimento saudável da emoção da vergonha (chamada *vergonha construtiva*); ao contrário, seu propósito é tentar afastar o desenvolvimento perigoso desta emoção. Para tanto, a autora analisa minuciosamente como a vergonha surge. Esta emoção já se desenvolve logo nos primeiros anos da infância – a chamada *vergonha primitiva*. Nesse período de desenvolvimento, a criança experimenta um longo processo de dependência e vulnerabilidade em relação a outros indivíduos (principalmente a mãe), o que levaria a própria criança a desenvolver a vergonha quanto as suas próprias vulnerabilidades e de seu estado de dependência. Essa afirmação pode parecer estranha, pois comumente há uma tendência errônea de se caracterizar os primeiros anos da infância como uma fase não-inteligente da criança, em que ela não estaria formando julgamentos. Nussbaum (2001, 2004), porém, parte de uma vertente cognitivista que aponta para a existência de certo nível de desenvolvimento inteligente neste período. As crianças contrastariam, mesmo que de forma rudimentar, a “idade de ouro” de seu desenvolvimento – momento da gestação no qual havia uma simbiose entre ela e a mãe – com sua posterior situação (pós-nascimento) de dependência e vulnerabilidade.

Ao longo dos anos, a criança aprende um conjunto de crenças sobre quais vulnerabilidades e situações de dependência devem ser escondidas e quais não – por exemplo, seria vergonhoso urinar nas calças (pois implicaria uma situação de falta de controle sobre o próprio corpo), seria vergonhoso para um menino dançar balé (pois esta atividade seria típica de pessoas frágeis, delicadas, portanto, mais vulneráveis). Ao longo de seu crescimento, o pressuposto inicial de que as vulnerabilidades são vergonhosas passam a englobar um conjunto de crenças que corroboram cada vez mais com esta proposição inicial.

Na fase adulta, as tradicionais crenças, referem-se geralmente à categoria da *pessoa “normal”* e seus atributos (como se comporta e se

³¹ Há uma literatura sobre a *vergonha moral* como parte integrante de um sistema de condutas, cujas pessoas almejam não romper com certas regras e padrões morais, pois se envergonhariam caso falhassem em sua execução. (Cf. TAYLOR, 1985; RAWLS, 1999; HART, 1994).

veste, quais suas preferências, etc.). Trata-se de uma *identidade social* anteriormente existente ao indivíduo que se transforma em expectativa de comportamento ou modelo para julgamento (Cf. GOFFMAN, 1993). Quais crenças, atributos e relações compõe essa identidade? Quais vulnerabilidades são caracterizadas vergonhosas por ele? Goffman (ibidem) arrisca dizer que só haveria um único homem isento da vergonha nas sociedades similares à norte-americana, aquele que preenche todos requisitos da chamada pessoa normal.

[...] há só um tipo de homem que não tem nada do que se envergonhar: um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com sucesso recente nos esportes. Todo homem americano tende a encarar o mundo sob essa perspectiva, constituindo-se isso, num certo sentido, um sistema de valores comuns na América. Qualquer homem que não consegue preencher um desses requisitos ver-se-á, provavelmente – pelo menos em alguns momentos – como indigno, incompleto e inferior. (ibidem, p.110)

No entanto, interessa-nos o ato institucional de marcação de grupos como desviantes deste padrão normativo.

Relaciona-se a essa concepção (de pessoa normal) outras identidades que se caracterizam como *deterioradas*, estragadas ou reduzidas em comparação ao modelo padrão. Goffman (ibidem) define-a como *estigma* social. Para ele:

Quando o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um *estigma*, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande – algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem – e constitui uma discrepância específica entre a identidade social

virtual e a identidade social real. (GOFFMAN, 1993, p. 6)

Tal palavra deriva do termo grego *stizô* que significa o ato de *marcar*, tanto para melhor quanto para pior, certos indivíduos e grupos que possuem características que se distanciam do padrão esperado (NUSSBAUM, 2004). Todavia, preponderantemente desde a Grécia clássica se marcavam pessoas consideradas portadoras de características indesejáveis socialmente. A fim de tornar *visíveis* esses traços, geralmente se marcava a face ou pele das pessoas para puni-las ou avisar aos demais membros sobre seu descrédito social.

Dentro deste contexto, a humilhação se caracteriza como prática de exposição pública à vergonha, de modo a tornar visível a identidade deteriorada (*stigma*) de certos grupos de pessoas.

3.2 COMO SE HUMILHA?

Em *Escondendo-se da Humanidade* (2004) e *Raiva e Perdão* (2016)³², a autora defende que por muito tempo se considerou a humilhação uma forma de punição social válida. Como visto, nas sociedades gregas clássicas era costumeiro marcar visivelmente os rostos dos grupos indesejáveis socialmente, geralmente criminosos, com símbolos que expusessem publicamente que ali se tratava de alguém que rompeu com os padrões e as leis da *polis*. Deste modo, expunha-se, através das instituições, as vergonhas dos prisioneiros, marcando-os como descreditados socialmente.

As punições por vergonha (*shame penalties*) ainda ocorrem hoje, porém de modo não legalizado. Cotidianamente se acredita que aqueles que cometem crimes muito cruéis ou graves como “[...] dirigir bêbado, roubar, fraudar, condutas de injúria sexual (por exemplo, molestamento de crianças)” (NUSSBAUM, 2004, p. 228), merecem ter uma punição por vergonha. Não é difícil encontrar casos em que delegados, policiais e outros agentes de autoridade se sintam “moralmente” legitimados em humilhar estupradores e ladrões em programas policiais ou nas entrevistas televisivas, por exemplo. Por mais que nas sociedades liberais contemporâneas este tipo de punição seja juridicamente proibida, ainda assim é comum encontrar autoridades civis que praticam tais atos.

³² Tradução livre de *Anger and Forgiveness* (2016).

[...] a vergonha anuncia para o mundo que a pessoa é de um certo tipo (degradado): um “*bêbado*”, uma “*mulher má*”, etc. Quando o público ri de alguém e ridiculariza-o, eles não estão convidados a focar especificamente em um ato específico [o rompimento à lei]: mas eles estão convidados a escarnecer a identidade deteriorada desta pessoa. (NUSSBAUM, 2004, pp. 230-231, *itálico e colchete meu*)

Nas sociedades brasileiras é comum encontrarmos relatos de autoridades civis designando publicamente os prisioneiros como “meliantes”, que é um sinônimo de “patifes”, “vagabundos”³³.

Nussbaum (2016; 2004) apresenta cinco razões contra a punição por vergonha. A *primeira* razão é a de que “[...] punições por vergonha humilham, e isto constitui ofensa contra a dignidade humana” (idem, 2004, p. 230). Em sociedades nas quais o senso do próprio valor é matéria de justiça social, humilhar é uma forte injúria ao autorrespeito de seus cidadãos. A *segunda* mostra que “[...] ao envergonhar, o Estado não meramente pune através de suas próprias instituições estabelecidas. Mas convida o público a punir o ofendido” (ibidem, p. 234). Assim, o Estado: 1) além de extrapolar seus limites de punição – inclusive convidando os demais cidadãos para humilharem o prisioneiro; também 2) seria contrário à imparcialidade e neutralidade da justiça que convém em uma sociedade tipicamente liberal. A *terceira* é o argumento histórico que diz que punições por vergonha são simplesmente não confiáveis, pois, por vezes, as pessoas erradas foram punidas, e também não se calibrou apropriadamente a magnitude que este tipo de ato poderia alcançar. A *quarta* razão é que as “[...] punições baseadas em vergonha possuem fortes potenciais de intimidação” (ibidem, p. 235), de modo que os prisioneiros humilhados tendem a se tornar mais problemáticos e alienados do que antes. Por fim, a quinta razão cita que “[...] punições por

³³ Nussbaum (2016) discute sobre o possível *efeito catártico* da raiva sentido tanto pela vítima como pelos demais cidadãos, quando os criminosos ficam expostos às punições por vergonha. Neste escopo, a humilhação do assassino e do ladrão, por exemplo, não só restauraria a “honra” da vítima como também *purificaria* o ódio sofrido do rompimento à lei. A autora defende a ilegitimidade da punição humilhante, pois se trata de uma purificação por vingança, portanto, contrária à justiça (ibidem).

vergonha conduzem a tentativas cada vez maiores de pôr mais pessoas sob o controle social” (NUSSBAUM, 2004, p. 236).

As instituições: suas leis e principalmente os agentes institucionais poderiam incentivar estigmas sociais *já* operantes dentro da sociedade, principalmente aqueles direcionados a certos grupos como: 1) os prisioneiros; 2) os pobres; 3) os homossexuais; 4) as pessoas com deficiência, porém, aqui será desenvolvido somente os dois primeiros.

Os *pobres* representam um dos grupos mais estigmatizados e sujeitos à humilhação na sociedade:

Uma das condições de vida mais estigmatizadas, em todas as sociedades, é a pobreza. Os pobres são rotineiramente afastados e envergonhados, tratados como *inúteis*, *viciosos* e de *baixo valor*. (ibidem, p. 282, itálicos meus)

Já em *A Riqueza das Nações* (1996), Adam Smith argumentava que aparecer em público sem certos bens considerados socialmente necessários para uma vida decente pode ser caracterizado como vergonhoso. Assim, na Inglaterra do século XVIII, a pobreza não significava simplesmente a ausência de certos bens materiais fundamentais para se ter uma vida digna, mas também uma condição vergonhosa de vida. Smith, ao se referir à necessidade de certos bens de consumo, afirma que estes não são unicamente necessários em seu aspecto material como suporte biológico de vida, mas também necessários para credibilidade social. Ele exemplifica esta proposição a partir do *caso da camisa de linho e do sapato de couro* considerados necessários, por questão de costume, na Inglaterra:

Por artigos de necessidade entendo não somente os bens indispensáveis para o sustento, mas também tudo aquilo sem o que, por força do costume do país, é indigno passarem pessoas respeitáveis [*creditable people*], mesmo da classe mais baixa. Assim, por exemplo, uma camisa de linho não é um artigo de necessidade para se viver, no sentido estrito. Suponho que os gregos e romanos viviam muito bem, mesmo sem terem linho. Mas nos tempos de hoje, na maior parte da Europa, um trabalhador diarista respeitável se envergonharia de aparecer em público sem uma camisa de linho, cuja falta supostamente denotaria aquele desonroso estado de pobreza no qual, como se presume, ninguém pode

cair a não ser por conduta extremamente má. Analogamente, o costume fez com que sapatos de couro sejam um artigo de necessidade na Inglaterra. A pessoa respeitável, de qualquer sexo, mesmo a de condição mais pobre [*the poorest creditable person*], se envergonharia de aparecer em público sem eles. (SMITH, 1996, p.322, colchetes meus)

Em uma sociedade na qual a riqueza é valorizada, aparecer em público como alguém que se encontra em condição de pobreza será considerada uma *vulnerabilidade vergonhosa*, pois isto seria considerado uma falha ao padrão de alguém normalmente portador de boa condição financeira.

Não obstante, como solicitar que a pobreza não seja mais considerada vergonhosa em sociedades economicamente liberais de tipo capitalista, cuja concepção ética de vida boa estaria conectada com a imagem do acúmulo de dinheiro e capital?³⁴ Visto assim, solicitar que ela não seja mais interpretada como vergonhosa necessariamente implicaria uma *tensão*, até *contradição*, com o próprio sistema vigente. Se certas crenças que acompanham a estrutura são mais difíceis de extinção, ao menos, certos tipos de estigmas socialmente existentes poderiam ser eliminados, a saber: o estigma do pobre como preguiçoso, vicioso ou pessoa de “baixo valor”. Assim, ao menos, a exposição pública dos pobres pelas instituições não seria humilhante.

Estudos brasileiros sobre o *Programa Bolsa-Família* (PBF) ajudam a problematizar as tensões entre pobreza e humilhação. Segundo Rego e Pinzani:

Os pobres no Brasil vivem continuamente em uma tensão: por um lado, são excluídos e humilhados por parte de um sistema econômico e legal que os prejudica; por outro, recebem o apelo a se considerarem parte do mesmo sistema, e assim, respeitarem suas regras e normas sociais e legais. (2013, p. 32)

Essa situação paradoxal em que, por um lado, há programas assistencialistas que visam assegurar aos pobres o acesso a certos direitos

³⁴ Sobre a ética do capitalismo clássico e sua vertente neoliberal cf. Weber (2004) e Dardot; Laval (2013).

básicos pode ter como *efeito inesperado*, por outro lado, a humilhação³⁵. Se, por vezes, algumas bolsistas relatam reconhecimento de sua autonomia (em seu sentido básico de fazer escolhas com seu dinheiro) (Cf. REGO; PINZANI; 2013), em outros momentos apresentam vergonha de sua condição de beneficiária dependente de renda estatal (Cf. MARINS; 2013). Como explicar essa aparente contradição? Um modo de problematizá-lo é investigar as *crenças sobre o que é considerado vergonhoso* por essas bolsistas. Quais dependências e vulnerabilidades tentasse esconder?

Interessa-nos, principalmente, as entrevistas realizadas com bolsistas do PBF residentes em Itaboraí, região metropolitana do Rio de Janeiro (MARINS, 2013). Nelas, as beneficiárias relatam a vergonha da participação no Programa desde o momento inicial do cadastro até seu envolvimento com os agentes institucionais (assistentes sociais, agentes dos postos de saúde, professores de colégios, bancários e funcionários de casas lotéricas).

A primeira vez que a vergonha, e sua exposição pública, aparece é no momento de requisição da bolsa, no setor de *cadastramento*. Neste momento, o pobre, que já se encontrava fragilizado dada sua situação concreta de dificuldade financeira e de trabalho, recebe a *identidade institucional* de pobre. Nota-se que, se desde já essa classificação carrega estigmas (o “esfomeado”, o “miserável”, o “parasita”), será institucionalmente humilhante. No caso do Bolsa Família, embora as entrevistadas relatem certa vergonha de sua situação de dependência financeira como pobre, suas reclamações de humilhação não são direcionadas ao cadastro abstratamente considerado, mas às ações concretas dos agentes institucionais envolvidos. Eis a fala de Luciana (bolsista) sobre o setor de cadastramento:

Elas dizem: “É só isso mesmo, querida”,
 “O Governo não vai dar mais nada não!”,
 “Vocês têm que trabalhar!”, “Não tem
 mais nada não!” [...] Elas lá na
 coordenação ficam falando para qualquer
 um ouvir: “Vocês ficam na farra e não
 querem nada, só ganhar dinheiro fácil!”
 (ibidem, p. 113)

³⁵ Como já visto, esse *paradoxo* já aparece desde o século XVIII com Kant (2003) e Simmel (1965): o *ato de assistência* pode gerar como efeito inesperado a humilhação do assistido.

Em um segundo momento, a humilhação também ocorreria no ambiente financeiro do *banco e nas casas lotéricas*. Algumas beneficiárias relatam esconder seus cartões de bolsistas até o último momento do saque, dado que elas teriam vergonha de não se enquadrarem como clientes “normais” do banco. Chama atenção sua relação com a frase escrita nos cartões “Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e Programa Fome Zero”. Segundo algumas entrevistadas (MARINS, 2013), isto as lembraria de sua situação de vulnerabilidade e dependência socioeconômica de modo forçoso e frequente – o que talvez para Rawls (2008) poderia ser considerado humilhante. Eis a fala Da bolsista Carla sobre o cartão:

Tá lá escrito, né? Combate à fome. E aí, a gente fica envergonhado porque eles acham que somos esfomeados. As pessoas ficam sem graça por estar no programa do fome zero, né? Tipo assim, quando a moça atende o 0800, a gente sente vergonha. Ainda bem que ela não nos vê, só ouve. (risos). (MARINS, 2013, p. 124)

Embora haja certo sentimento de vergonha atuando, suas principais reclamações são direcionadas ao tratamento dos agentes institucionais envolvidos e de não-beneficiários que estão na fila do banco.

A vergonha e a humilhação também pairam nos *setores de fiscalização* dos postos de saúde e das escolas. Cita-se o caso de Naiara que, ao receber a visita da agente de saúde, foi cobrado da bolsista uma “postura de comprometimento” humilhante:

A Agente de Saúde vinha aqui em casa e perguntava: “Com que você gasta o dinheiro do Bolsa Família? Seu esposo compra bebidas?” E fiquei pensando só comigo: não tem necessidade de perguntar com que a gente gasta, pô! Sabe que a gente tá numa situação difícil, às vezes fica sem leite para dar pras crianças, né? E ainda perguntar se meu marido bebe, até ofende, entendeu? Elas são muito agressivas, trata mal as pessoas. Mas eu tinha que me controlar, senão podia perder o Bolsa Família. (ibidem, p. 131)

Nota-se que alguns agentes dotados do poder de fiscalização utilizam seu posto para expor publicamente o beneficiário à situação de dependência, não só em relação ao programa, mas a eles também. No caso da fiscalização dos professores com as crianças beneficiárias, utiliza-se da cobrança pública ao aluno como se fosse um “recurso pedagógico” para incentivá-lo a melhorar seu desempenho. Porém, nota-se que esta atitude poderá humilhar as crianças participantes do Programa. Eis a fala de Luciana sobre o comportamento da professora com seus filhos, na sala de aula:

Na escola, a Professora fica falando pros meus meninos: “Se continuar levado, você vai perder o Bolsa Família.” Meu filho veio chorando para casa por causa disso. A Professora disse bem assim: “se você não melhorar o dever, eu vou mandar tirar o Bolsa Família.” O Bruno veio chorando pra casa. Ela diz: “Vou mandar para o Conselho Tutelar, hein!” O meu filho ficou com medo. Ela fica falando: “Eu vou dar baixa, hein!” E o que eu faço? Meu filho já não quer estudar lá, porque, mesmo que ela não fale, ele já acha que ela vai brigar. (MARINS, 2013, p. 130)

Corroborando a fala de Naiara:

Tipo assim: tem professor que faz chantagem, né? Aquele aluno que falta ou que fica perturbando, os professores falam: “Você tá faltando muita aula, vão cortar o Bolsa Família da sua mãe.” Comentam: “Você não pode ficar faltando”. E eles falam mesmo, na frente dos outros. [...] (ibidem, p. 131)

3.3 COMO EVITAR OU MITIGAR A HUMILHAÇÃO?

Se dificilmente será possível mudar certas crenças sobre vulnerabilidades, dependências e carências, visto que entraria em choque com os discursos do sistema (liberal, por exemplo), ao menos, pode-se evitar a possibilidade de exposição pública das vergonhas pelas

instituições especialmente quanto àqueles estigmas já presentes na sociedade: 1) no caso dos pobres como pessoas de baixo valor, preguiçosos, parasitários e viciosos, por exemplo; 2) dos prisioneiros como pessoas más, bêbadas e meliantes. A exposição pública desses grupos, por estigmas, contribui para institucionalmente marcar seu descrédito social, potencializando a discriminação e, por vezes, até o ódio a eles.

Para a autora:

Criar uma sociedade liberal não é simplesmente uma questão de fazer compromissos com o respeito mútuo e depois cair fora e agir contra ele. As coisas seriam simples se a psicologia humana fosse simples, se não existissem forças que continuamente militassem contra o respeito mútuo. (NUSSBAUM, 2004, p. 322)

Há forças que atuam de modo a impedir o respeito como o nojo e a vergonha (ambos em seu aspecto mal desenvolvido). Diz ela: “[...] essas duas emoções possuem íntima conexão com a hierarquia social e a cultura pública no qual expressa a crença que certas pessoas são desiguais em valor” (ibidem, p. 340).

O liberalismo da autora destaca-se em dois quesitos. Primeiro, ela retoma temáticas que antes eram consideradas pertencentes às teorias comunitaristas, como o caso das emoções. Segundo, um de seus interesses basilares é a modificação do chamado “[...] *mito do cidadão* como adulto competente e independente, cujas teorias do contrato social foram usadas para modelar profundamente a história do pensamento político ocidental” (ibidem, p. 311, *italícos meus*).

O que precisamos, parece-me, é uma concepção política de pessoa que leve em consideração o fato que somos mortais com corpos em decadência, e que todos somos necessitados e incapazes de vários modos e em vários graus. Ao mesmo tempo, a concepção política deveria estar ciente, e endereçada, aos perigos das relações sociais pautadas naqueles fatos psicológicos que vistos anteriormente [nojo e vergonha]. (ibidem, p. 341, *colchetes meus*).

Este projeto de um Estado liberal com considerações “comunitaristas” de emoções será explorado em todos os trabalhos posteriores de Nussbaum, principalmente em *Emoções Políticas* (2014), no qual retoma outros autores clássicos da filosofia (Rousseau, Comte, Mill) para apresentar a relação, que eles já traçavam, entre emoções e política. Porém, esse assunto não será aprofundado aqui.

Para tanto, ela propõe o modelo das “capabilidades básicas” como modo mais profícuo para a garantia de um conjunto de condições nos quais permitem que as pessoas escolham certos “funcionamentos” que os convir.

Há distinção entre “capabilidades” e “funcionamentos”. As “capabilidades” são denominadas de *liberdades substanciais*, isto é, “[...] um conjunto de oportunidades de escolhas e ações (geralmente relacionadas entre si)” (idem, 2011, p. 20); já os “funcionamentos” “[...] são as realizações efetivas de uma ou mais “capabilidades” (ibidem, p. 25). Indo mais a fundo, a autora propõe um combinado de “capabilidades” internas e externas. As primeiras representam o conjunto de “[...] características e habilidades desenvolvidas, na maioria dos casos, em interações sociais, econômicas, familiares e em ambientes políticos” (ibidem, p. 21). Para desenvolvê-las, seria necessário garantir um conjunto de condições que suportem seu florescimento, como a educação, saúde física e mental, etc. Já as *externas* representam o conjunto de arranjos institucionais e políticos.

O que é particularmente atrativo no modelo é a *lista* produzida pela autora, que contém diversos quesitos relevantes para que haja o desenvolvimento humano pleno. Com esta lista se torna possível projetar mais facilmente quais seriam as condições necessárias para este desenvolvimento. Nussbaum afirma que “[...] uma ordem política decente deve assegurar aos seus cidadãos, ao menos, um certo nível limiar das dez capacidades centrais” (ibidem, p.33), que serão listadas abaixo.

A *primeira* capacidade é relativa à *vida*: “[...] ser capaz de viver a vida humana até o fim em sua duração normal” (ibidem, p. 33). A *segunda* à *saúde do corpo*: “[...] ser capaz de ter uma boa saúde, isso inclui a saúde reprodutiva” (ibidem, p.33). A *terceira*, à *integridade física*: “[...] ser capaz de se mover livremente de um lugar ao outro” (ibidem, p.33). A *quarta* referente ao *senso, imaginação e pensamento*: “[...] ser capaz de imaginar, pensar e usar a razão” (ibidem, p.33). A *quinta*, sobre as *emoções*: “[...] ser capaz de ter ligações com as coisas e às pessoas para além de nós mesmos” (ibidem, p.33). A *sexta* é referente à *razão prática*: “[...] ser capaz de formar uma concepção de bem e engajar-se em uma

reflexão crítica sobre seu plano de vida” (NUSSBAUM, 2011, p.34). A *sétima* é referente às *associações*, e está dividida em duas partes:

(A) ser capaz de viver com e para os outros, em reconhecer e mostrar preocupação por outros seres humanos, em engajar em várias formas de interação social. (Proteger esta capacidade significa proteger as instituições que constituem e nutrem tais formas de associação, e também proteger a liberdade de reunião e discurso político). (B) Ter as *bases sociais do autorrespeito e da não-humilhação*; ser capaz de ser tratado como ser digno com valor igual aos outros. Isto significa garantias de não-discriminação com base na raça, sexo, orientação sexual, etnia, casta, religião, origem nacional (ibidem, p.33, itálicos meus)

A *oitava* “capabilidade” é relativa às *outras espécies*: “[...] ser capaz de viver se preocupando e se relacionando com os animais, plantas e a natureza” (ibidem, p.34). A *nona* sobre *brincar*: “[...] ser capaz de rir, brincar e comprazer-se com atividades recreativas” (ibidem, p.34). A *décima*, por fim, refere-se ao *controle sobre o próprio ambiente*, e também se subdivide em duas partes: “(A) Político. Ser capaz de participar efetivamente em decisões políticas que governem sua vida. [...] (B) Material. Ser capaz de ter propriedade (terra e bens móveis)” (ibidem, p.34)

É digno de nota que as *bases do autorrespeito e da não-humilhação* foram consideradas como uma das “capabilidades” centrais para o desenvolvimento humano pleno e saudável.

Neste capítulo desenvolvemos a concepção de humilhação apresentada por Martha Nussbaum. Exploramos basicamente três pontos. Inicialmente, mostramos que a autora reconhece o potencial de humilhação das instituições ao expor publicamente certos grupos a estigmas já predominantes na sociedade. Em um segundo momento, delineamos os modos de humilhação em relação a dois grupos específicos: dos prisioneiros e dos pobres. Discorremos sobre o modo particular de se expor as vulnerabilidades destes grupos por estigmas. Por fim, abordamos o projeto das “capabilidades” básicas de acordo com a teoria de Nussbaum. Constatamos que a *sétima* “capabilidade” indica que as garantias das bases sociais do autorrespeito e da não-humilhação são condições fundamentais para o desenvolvimento humano pleno e saudável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o conceito de humilhação a partir das perspectivas de John Rawls, Avishai Margalit e Martha Nussbaum, contribui tanto para a construção de uma linguagem contemporânea que abriga esse conceito como expõe o potencial de humilhação de certas práticas institucionais como no caso dos carcereiros de Abu Ghraib, das agentes sociais e de saúde do Programa Bolsa Família, dos professores de escolas pública do PBF citados aqui, das condições desumanas de trabalho dos garis da USP. Por vezes, a humilhação pode estar disfarçada de “método de investigação”, “recurso didático” para cobrar desempenho das crianças e “incentivo de comportamento” para que os beneficiários cumpram seus deveres com o Programa. A nossa investigação foi norteadas por três perguntas fundamentais: 1) é possível que as instituições humilhem? 2) se sim, como elas humilham? e 3) como se pode evitar ou, ao menos, mitigar esse fenômeno?

De acordo com John Rawls, não podemos ter uma concepção de justiça satisfatória sem levarmos em consideração a noção de humilhação, visto que as principais instituições básicas – responsáveis pela distribuição de direitos e deveres e dos benefícios adquiridos socialmente – bem como as instituições secundárias – incumbidas da preservação de condições socioeconômicas – podem explicitar o status supostamente inferior dos menos favorecidos e dos cidadãos. Para o autor (RAWLS, 2008), amiúde são as próprias instituições que impossibilitam o desenvolvimento do senso do próprio valor e confiança nas capacidades – como no caso da humilhação. Agindo deste modo, a estrutura básica não cria condições favoráveis para a aderência dos cidadãos e dos menos favorecidos às instituições; ao contrário, ela gera nesses grupos aversão ou indiferença quanto à sua eficácia. Como esperar que os humilhados e ofendidos pelas instituições básicas aceitem e desejem seguir as regras institucionais? Como exigir respeito à estrutura básica da sociedade se eles são rebaixados pelos mecanismos que deveriam protegê-los? Em última instância, a humilhação conduz ao rompimento de vínculos dos cidadãos com suas instituições, consequentemente gerando instabilidade social. Deste modo, a contribuição teórica de Rawls possibilita investigações futuras sobre humilhação e estabilidade social.

Margalit pode ser considerado o primeiro filósofo a investigar em profundidade o conceito de humilhação. O autor explicita a sua insatisfação com questões de justiça que se concentram exclusivamente nos direitos e deveres dos cidadãos ou nas questões econômicas de distribuição de benefícios sociais (sobre *o que* e *quanto* distribuir, por

exemplo). O *modo* como se distribui seria tão importante quanto os objetos da distribuição (MARGALIT, 1996a). Dentro deste escopo, uma sociedade decente poderia ser caracterizada como aquela cujas instituições não distribuiriam os benefícios de modo humilhante. Porém, isso seria limitar demais as suas pretensões filosóficas. De modo mais amplo, uma sociedade que não humilha não trata seus membros como se eles não fossem seres humanos. Sua preocupação com essa questão é fruto direto dos fenômenos de violação maciça do princípio da igualdade das pessoas que ocorreram nos movimentos totalitários do século XX.

É improvável que humilhações tão cruéis quanto às do nazismo ocorreram nas sociedades tipicamente liberais e ocidentais contemporâneas. No entanto, a pergunta ainda se impõe: é possível que nessas sociedades, abstratamente protetoras de direitos e liberdades fundamentais, ainda haja humilhação institucional? Apresentamos muitos casos em que agentes propiciaram situações humilhantes de modo ainda cruel ou sutil. Para tanto, a análise normativa de Margalit (*ibidem*) foi primordial para construção de *critérios* profícuos para testar casos concretos de humilhação não só das instituições com seus próprios cidadãos, mas com as demais pessoas que dependem dela. Assim, pode-se colocar em questão como as instituições têm tratado os refugiados, os prisioneiros de guerra, os “terroristas”. Esses grupos não têm sido humilhados? Certamente Margalit abre precedentes para investigações futuras sobre a possibilidade de humilhação em tempos de múltiplas crises econômicas, sociais e políticas³⁶.

O desenvolvimento de uma investigação normativa (no sentido margalitiano) negligencia propositadamente questões ditas “psicológicas”, isso é, vinculadas às emoções e às intenções das pessoas envolvidas. Nota-se que muitas vezes as pessoas erram nos seus julgamentos, por exemplo, alguém pode pensar que foi humilhado, quando na verdade não o foi; ou, ao contrário, alguém pode de ter sido rebaixado, mas acabar por não ter um sentimento de reprovação quanto ao ocorrido. Certamente uma investigação sobre o fenômeno da

³⁶ Margalit (*ibidem*) cita brevemente o caso humilhante da distribuição de alimentos dos soldados aos refugiados palestinos. Segundo ele, a comida era jogada dos caminhões como se os soldados estivessem alimentando cachorros. Recentemente notícias similares circularam na mídia quanto ao tratamento dos agentes institucionais da Hungria com os refugiados. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/video-mostra-tratamento-desumano-recebido-por-migrantes-na-hungria.html>>. Acesso em: 14 de janeiro de 2017.

humilhação não pode se restringir aos sentimentos e intenções subjetivas dos agentes envolvidos, dado seu papel objetivo de apresentação de critérios para esse fenômeno. Porém, não seriam essas informações ditas “psicológicas” enriquecedoras para a discussão? Qual é a relevância da emoção da vergonha, por exemplo, dentro desta temática?

Martha Nussbaum (2001) argumenta que a discussão sobre a humilhação é enriquecida quando as emoções são investigadas sob a perspectiva cognitivista. A vergonha, por exemplo, tem objeto (vergonha de algo) e se refere a uma falha na realização de aspectos considerados importantes para uma vida boa (*eudaimonia*). Porém, interessou-a a análise sobre as crenças. As *vulnerabilidades e situações de dependência* são as principais crenças relativas à vergonha, especialmente àquelas crenças associadas ao padrão “normal” de pessoa construído internamente num dado sistema econômico e político. Segundo a autora (*idem*, 2004), a identidade da pessoa construída pela teoria do contrato social é a do cidadão autônomo e independente, cujas emoções e carências são postas como empecilhos para a realização da liberdade. Quando não domadas, de acordo com os “contratualistas”, as carências e emoções devem ser escondidas da humanidade.

Abordamos ainda a teoria de Goffman (1993) acerca do estigma que designa a identidade deteriorada. As identidades ditas *normal* e *deteriorada* são relacionais, por isso representam duas faces da mesma moeda. O estigmatizado é o oposto do normal e vice-versa. A humilhação institucional, neste horizonte, apresenta-se como exposição pública à vergonha que tem como causa as circunstâncias em que algumas pessoas são tratadas ou representadas publicamente conforme essa identidade descredida socialmente. As leis e seus agentes são fortes candidatos para essa ação. Nussbaum (2004) apresenta um ponto interessante: embora seja difícil combater certas crenças acerca das vulnerabilidades já tão arraigadas dentro do sistema liberal (crença de que a pobreza é vergonhosa, por exemplo), pode-se ao menos esperar que as instituições não humilhem certos grupos, como, por exemplo ao não tratarem os pobres a partir de estigmas. Ela abre caminho para a discussão sobre as crenças que dizem respeito à vergonha que o próprio sistema liberal (de modo geral) incita – especialmente àquelas sobre as vulnerabilidade e dependências. Acreditamos, não obstante, que investigações futuras poderiam abranger a análise para todo o sistema capitalista. O que é considerado vergonhoso para o capitalista, por exemplo? As carências seriam interpretadas como vergonhosas? O efeito da humilhação dos programas assistencialistas seria mero *efeito inesperado* – tal como acreditava Simmel (1965) - ou *consequência necessária* de seu sistema?

Segundo Fraser e Honneth (2000), dos anos 1970 em diante, muitos autores que escreveram sobre justiça nas sociedades liberais e ocidentais tiveram que inserir em suas teorias as pretensões das lutas sociais de sua época. A discussão sobre injustiça e desrespeito se desprende majoritariamente da discussão acerca da luta econômica de classes adentrando na era das reivindicações de identidade e *reconhecimento*. Têm-se como exemplos os movimentos multiculturalistas, feministas e de gênero. Neste escopo, a discussão sobre humilhação contribui para que questões de justiça social possam ser ampliadas para além do vocabulário exclusivamente jurídico e distributivo – no caso de Rawls que, ao menos, questões distributivas sejam sofisticadamente melhor desenvolvidas, de modo a mostrar que, por vezes, as próprias instituições podem barrar o florescimento interno do senso do próprio valor e confiança nas capacidades

Ao discutir sobre humilhação, pode-se encontrar em Rawls, Margalit e Nussbaum fagulhas sobre a discussão desta outra dimensão da injustiça, visto que o humilhado é ferido internamente e que ele: (a) tende a não desenvolver e confiar em seu próprio valor e capacidades (Rawls); (b) dificilmente conseguirá apagar as marcas das humilhações passadas ao longo da formação de sua identidade (Margalit); (c) terá dificuldades em se associar com os demais membros da sociedade como parceiro em pé de igualdade, quando estigmatizado (Nussbaum)³⁷.

Felizmente a pauta de não-humilhação tem se inserido cada vez mais no discurso institucional. Podemos mencionar o caso da campanha de conscientização e enfrentamento à presença de preconceitos na Universidade Federal de Santa Catarina. Dadas as crescentes manifestações de violência, desrespeito e injustiça que muitos alunos da UFSC – especialmente aqueles integrantes dos grupos dos cotistas, dos indígenas, dos negros, dos deficientes físicos e dos transexuais – têm sofrido por parte de professores, servidores, departamentos e demais alunos, solicitou-se (pelos coletivos e grupos de estudos) a criação institucional de campanhas e cartilhas com o objetivo de fornecer

³⁷ Goffman (1993) apresenta as três possíveis reações das pessoas ao estigma e à humilhação: 1) optar consciente ou inconscientemente pela *recusa à convivência social* como modo de proteção; 2) *absorver o estigma* e humilhação a seu favor, utilizando essa identidade deteriorada para obter “vantagens”, por exemplo, o pobre que interpreta o papel de uma pessoa “esfomeada” para conseguir acesso mais fácil ao cadastro do PBF; ou 3) *engajar-se num conflito* performativo e argumentativo contra esse estigma para fundar seu autorrespeito e autoestima.

orientação sobre esses fenômenos de violência que ocorrem na Universidade.

Segundo a cartilha chamada “Chega de Violência!”, há constantes relatos de xingamentos, humilhações e coações nos trotes universitários:

Preste atenção! Você acha que para se integrar na vida universitária precisa dar provas de submissão e ser humilhada ou humilhado publicamente? Se ligue! Os trotes são legais quando facilitam a integração de calouros e calouras. Quando a humilhação de uns é a diversão dos outros, estamos falando de violência. A UFSC garante a seus estudantes o direito se desenvolverem num ambiente livre de preconceitos, discriminações e opressões. E cabe a você, estudante, usar seu senso crítico e reivindicar seus direitos. Recuse o trote violento! (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, 2017, p. 6)

Segundo ela, as humilhações também se associam com as práticas de “capacitismo”, isto é, quando pessoas capacitadas, porém com deficiência física e mental, são tratadas como se não fossem capazes de cursar a graduação ou pós-graduação na qual ingressou legitimamente (ibidem). A humilhação também se manifesta no deboche e negação do direito ao nome social das travestis, transexuais e “transgêneras” pelos departamentos, professores e servidores administrativos. Além disso, a humilhação também se relaciona à “transfobia”, no caso da “[...] prática opressora e violenta em que o perpetrador inferioriza, ridiculariza, oprime e, principalmente, não reconhece a identidade de gênero de uma pessoa” (ibidem, p. 22), dentre outros casos.

Em casos como esse, notamos o esforço institucional em auxiliar esses grupos por meio da criação de uma linguagem que contenha as noções de humilhação e violência, o que torna possível que seus alunos, corpo docente e demais servidores interpretem certas atitudes como sendo injustas ou desrespeitosas. Assim, experiências que causam desconfortos ou sofrimentos, que antes não eram muito claras, passam a ser testadas de acordo com a gramática disponível acerca das injustiças e humilhações. Segundo Moore (1978), ainda há um longo caminho a ser percorrido até que experiências dolorosas sejam vividas como ultrajes morais e injustiças. Uma etapa desta trajetória, de acordo com Honneth (2003), ocorre quando a humilhação sofrida deixa de ser sentida como

vergonhosa e se torna revoltante a ponto de pessoas reivindicarem o respeito e estima perdidos. Neste escopo, a indignação tem força moral para restaurar o rompimento sofrido e ampliar as pautas de luta; no entanto, ela só aparece quando aquelas crenças sobre vulnerabilidade e dependência, que causam a vergonha, são reavaliadas. A luta social poderia atuar nesta função desmistificadora. Entretanto, neste trabalho não será desenvolvido sobre isso.

Podemos notar que as pessoas já estão inseridas em sociedades cujas instituições promovem as bases sociais para a obediência ou para a revolta (MOORE, 1978), portanto, a escolha entre vergonha ou indignação diante de um ultraje (como a humilhação, por exemplo) não é mera problemática voluntarista dos indivíduos ou questão de sorte: a escolha envolve o conjunto estrutural de condições básicas (psicológica, social e institucional) que se tem em dado momento histórico. Como as instituições podem fazer sua parte? Certamente o passo inicial é a criação da gramática de experiências de humilhação que se tem em certos contextos e épocas de uma dada sociedade.

Este trabalho compartilhou desse espírito, de modo a trazer para o diálogo fundamentalmente teórico pesquisas empíricas brasileiras sobre humilhação institucional como as de Rego e Pinzani (2013), Marins (2013) e Costa (2010). Que pesquisas como estas citadas possam continuar dando voz àquelas pessoas, seres humanos e grupos humilhados institucionalmente. Que suas críticas e denúncias indiquem a possibilidade de uma sociedade melhor, na qual as instituições justas propiciarão a estrutura básica para que os humilhados de outrora possam erguer suas cabeças, e visualizar a possibilidade de uma vida decente.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Joel; Axel, HONNETH. Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In: John Christman, Joel Anderson (Eds.), **Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays**. New York: Cambridge University Press, pp. 127-149, 2009.
- BANKOVSKY, Miriam. Social justice: Defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections. **Philosophy and Social Criticism**, [S.l.], v.37, n. 1, pp. 95–118, 2011.
- BLUTEAU, Padre D. Raphael. **Vocabulário Portuguez e Latino**. Coimbra: Real Collegio das Artes de Companhia de Jesus, 1711.
- BOETTCHER, J. What is reasonableness? **Philosophy & Social criticism**, v. 30, n. 5, pp. 597–621, 2004.
- BORN, A Van. Den (Org.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. 6. ed. Rio de Janeiro: Petropolis, 2004.
- BROWN, Colin (Ed.). **The New International Dictionary of New Testament Theology**. V. 2. Michigan: Regence Reference Library, 1981.
- COSTA, Fernando. **Homens invisíveis: relatos de uma humilhação social**. São Paulo: Globo, 2004.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **The New Way of the World: On Neoliberal Society**. London: Verso, 2013.
- FEINBERG, Joel. The Nature and Value of Rights. In: **Rights, Justice, and the Bounds of Liberty**. Princeton: Princeton University, 1980.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange**. London: Verso, 2000.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

GRENBERG, Jeanine. **Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption and Virtue**. Cambridge: University, 2005.

HART, Herbert L.A. **The Concept of Law**. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1994.

HONNETH, Axel; **Disrespect: the Normative Foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity, 2007.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Recognition and Moral Obligation. **Social Research**. The New School for Social Research: New York, LXI v. 1, pp. 16-35, 1997a.

_____. A Society without Humiliation? **European Journal of Philosophy**. John Wiley & Sons Ltd: Oxford, v. 3 pp. 306-324, 1997b.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. Edição Bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. **Die Metaphysic der Sitten**. Zweite Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2008.

_____. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. 1º ed. SP: EDIPRO, 2003.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1960.

KOHLBERG, Lawrence. The Development of Children's Orientations Toward a Moral Order I. Sequence in the Development of Moral Thought. **Human Development**, v. 51, pp. 8–20, 2008.

LINDNER, Evelin. **Making Enemies: Humiliation and International Conflict**. Connecticut: Praeger Security International, 2006.

_____. **Gender, Humiliation, and Global Security: Dignifying Relationships from Love, Sex, and Parenthood to World Affairs**. Oxford: Praeger Security International, 2010.

MARGALIT, Avishai. **On Compromise and rotten Compromises**. Princeton: Princeton University, 2010.

_____. **The Ethics of Memory**. Estados Unidos: Harvard University, 2002.

_____. **The Decent Society**. Translated by Naomi Goldblum. Massachusetts: Harvard University, 1996a.

_____. MOTZKIN, Gabriel. The Uniqueness of the Holocaust. **Philosophy & Public Affairs**, v. 25, n. 1, pp. 65-83, 1996b.

_____. RAZ, Joseph. National Self-Determination. **The Journal of Philosophy**, v. 87, n. 9, pp. 439-461, 1990.

MAFFETONE, S. Political liberalism. Reasonableness and democratic practice. **Philosophy & Social criticism**, v. 30, n. 5, pp. 541–577, 2004.

MARINS, Mani. T. A. A construção de fronteiras simbólicas entre os “pobres”: o caso do Programa Bolsa Família. 2013. 213f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, Brasil, 2013.

MICHAELIS: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. [S.l.]: Melhoramentos, 2016. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/>>. Acesso em: 23 de julho de 2016.

MILLER, Willian Ian. **Humiliation and other essays on Honor, Social Discomfort and Violence**. London: Cornell University, 1933.

MORRE, Barrington Jr. **Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt**. London: Macmillan LTD, 1978.

NUSSBAUM, Martha. **Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice.** New York: Oxford University, 2016.

_____. **Political Emotions: Why love matters for justice?** Cambridge: Harvard University, 2013.

_____. **Creating Capabilities: The Human Development Approach.** Cambridge: Harvard University, 2011.

_____. **Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law.** Oxford: Princeton University, 2004.

_____. **Upheavals of Thought: The intelligence of Emotions.** Cambridge: Cambridge University, 2001.

PIAGET, Jean. **The Moral Judgment of the Child.** 1ª Ed. EUA: Taylor & Francis Usa, 2013.

RASMUSSEN, D. Defending reasonability. The centrality of reasonability in the later Rawls, **Philosophy & Social criticism**, v.30, n. 5, pp. 525–540, 2004.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Tradução de Jussara Simões. Revisão de Álvaro de Vita. SP: Martins Fontes, 2008.

_____. **Uma Teoria da Justiça.** Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2º ed. SP: Martins Fontes, 2002.

_____. **Justice as Fairness: A Restatement.** Erin Kelly (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. **O Liberalismo Político.** Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Revisão de Álvaro de Vita. 2º ed. SP: Editora Ática, 2000.

_____. **A Theory of Justice.** Revised Edition. Cambridge: Harvard University, 1999.

_____. **Political Liberalism.** With a New Introduction and “The Reply to Habermas”. New York: Columbia University, 1996.

REGO, Walquiria; PINZANI, Alessandro. **Vozes do Bolsa Família: autonomia, dinheiro e cidadania**. SP: Unesp, 2013.

RUDDY, Deborah Wallace. **A Christological Approach to Virtue: Augustine and Humility**. 2001. 308f. Doctoral Dissertation (PHD in Philosophy) – Theology's Department, Boston College, United States, 2001.

SANTO AGOSTINHO. **Letters**. The Works of Saint Augustine. Traduzido por Roland J. Teske e Boniface Ramsey. United States: New City, 2003.

_____. Tractates on the Gospel According to St. John. In: SCHAFF, Phillip (Ed.). **Nice and Post-Nicene Fathers**. Series I. V. 7. Translated by John Gibb and James Innes. Michigan: WM.B Eerdmans Publishing Company, pp. 4-772, 1888.

SÃO BENTO DE NÚRSIA, São Bento de. **Regra de São Bento**. Tradução de Dom João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, [20--]. Disponível em: <<http://www.osb.org.br/regra.html>>. Acesso em: 22 de julho de 2016.

SHKLAR, Judith. **The Faces of Injustice**. New Haven and London: Yale University, 1990.

_____. **Ordinary Vices**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 1984.

SIMMEL, Georg; JACOBSON, Claire. The Poor. **Social Problems**, v. 13, n. 2, pp. 118-140, 1965.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas**. Volume II. Coleção “Os Economistas”. Tradução de Luiz João Baraúna. SP: Nova Cultura Ltda., 1996.

TAYLOR, Gabriele. **Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-assessment**. New York: Oxford University, 1985.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. **Cartilha “Chega de Violência!” da Campanha de Conscientização e Enfrentamento à Presença de Preconceitos na UFSC**. Florianópolis,

2017. Disponível em: < http://diversifica.ufsc.br/files/2013/03/cartilha_diversidade_arquivo_C3%BAnico.pdf >. Acesso em: 14 de janeiro de 2017.

VORBRÜGGEN, Meike. Humiliation: The Lasting Effect of Torture. **Journal of Military Medicine**. Estados Unidos: AMSUS, v. 172, pp. 29-33, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Mariane de Macedo. 6. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERLE, Denilson. Justiça, liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Ethic@**, Florianópolis, v.13, n.1, pp. 74-90, Junho, 2014a.

_____. A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito. **Cadernos de filosofia alemã**, [S.l.], v. 19, n. 1, pp. 63-83, Maio, 2014b.

WILLIAMS, Bernard. **Shame and Necessity**. Oxford: University of California, 1993.