

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ANA CÉLI PAVÃO

Sentir, agir, ser: Identidades, Subjetividades, Afetos e os mundos atuais do trabalho

Maringá

2020

ANA CÉLI PAVÃO

Sentir, agir, ser: Identidades, Subjetividades, Afetos e os mundos atuais do trabalho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik

Maringá
2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

P337i

Pavão, Ana Céli

Sentir, agir, ser : Identidades, subjetividades, afetos e os mundos atuais do trabalho / Ana Céli Pavão. -- Maringá, PR, 2020.
188 f.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2020.

1. Identidades. 2. Subjetividades. 3. Trabalho - Psicologia. 4. Afetos. 5. Emancipação. I. Tomanik, Eduardo Augusto , orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 23.ed. 158.7

ANA CÉLI PAVÃO

Sentir, agir, ser: Identidades, Subjetividades, Afetos e os mundos atuais do trabalho.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

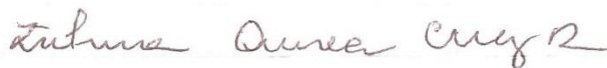
COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Prof. Dr. Guilherme Elias da Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá



Profa. Dra. Zulmira Áurea Cruz Bomfim
Universidade Federal do Ceará - UFC



Profa. Dra. Cecília Pescatore Alves
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC



Profa. Dra. Eneida Silveira Santiago
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Aprovada em: 15 de abril de 2020.
Defesa realizada por vídeo conferência.

*Às minhas avós, Palmira e Heloiza (in
memorian), pela ternura com a qual cuidaram de
mim e pelo legado que deixaram.*

DEDICATÓRIA

No mesmo período em que iniciei o percurso do Doutorado, eu e minha família nos deparamos com um desafio à frente: meu irmão do meio, Bruno, havia recebido o diagnóstico de câncer e foi preciso começar a lutar.

Eu e o Bruno tínhamos pouca diferença de idade e toda lembrança que eu guardo da minha infância e das primeiras experiências vividas, ele está presente. Era meu irmão, amigo, minha referência, companheiro de música, conselheiro... Quando chegou nosso irmão mais novo, nossa união se fortaleceu ainda mais, afinal, tínhamos que ajudar nossos pais na tarefa de cuidar e educar. Bruno foi exemplo de pessoa bondosa, mansa, que mais ouvia do que falava, mas que carregava dentro de si um turbilhão de dúvidas sobre a vida e dizia que seu desejo era encontrar o sentido da existência.

Um momento especial da vida dele, e de toda família e amigos, foi o dia do seu casamento e outro, ainda mais grandioso, foi quando recebeu a notícia de que seria pai. Eu estava com ele quando pegou no colo sua filha Heloísa pela primeira vez. Pouco tempo depois, em meio à alegria de viver a paternidade, ao lado de sua esposa amada Josi, tantos sonhos e planos que projetaram, recebeu o diagnóstico da doença e começou sua luta.

Mesmo enfrentando as sessões de quimioterapia e radioterapia, além dos vários exames e consultas médicas, ele manteve sua doçura, sua generosidade em compartilhar com todos suas belas lições e canções, demonstrando amor pelas pessoas e respeito pelo tempo e pela vida.

No dia em que sua filha Heloísa completou 1 aninho, ele e sua esposa, junto com toda família e amigos, comemoraram com uma festa alegre e o presente oferecido a ela foi declarar seu amor de pai, cantando uma linda música. Pouco mais de um mês depois, Bruno partiu.

Uma das lições mais valiosas que meu irmão Bruno me ensinou foi entender, a duras penas, que a morte é viva, ela está presente e diante dela não há adiamentos ou negociações. Posso relatar que vivi o mais belo instante: passar a última noite de vida do meu irmão com ele no hospital. Ele estava preparado. Sabia que restava pouco tempo. Queria deixar mais uma lição quando nos disse: “precisa cuidar da saúde, é a coisa mais preciosa que a gente tem”. Ensinou-nos que vida e morte são velhas companheiras e que temos a nossa parcela de responsabilidade frente àquilo que é inevitável.

Viver o luto é aprender a viver todos os dias. O que deixo aqui registrado nessa tese foi atravessado pela saudade, pela dor da ausência, muitas vezes pela raiva, e até revolta, mas também pela força e beleza da vida que insiste em continuar.

Meu irmão Bruno contribuiu grandemente para ser a pessoa que hoje eu sou. Certo dia ele me disse que sentia orgulho de mim; palavras de afeto que me fortaleceram para chegar ao final desse percurso, e a ele quero dedicar esse meu projeto realizado.

Ele também me deu a oportunidade de estar vivendo a mais bela e revigorante personagem: ser a “Dinda” da Heloísa. E dentro da minha memória, nas mais agradáveis lembranças, no decurso da minha história e no cuidado e amor que dedico à Heloísa, meu irmão Bruno vive.

AGRADECIMENTOS

Cumprir os passos do Doutorado e apresentar essa tese é uma conquista inigualável. Sinto-me muito feliz e orgulhosa, e quero expressar toda minha gratidão e afeto às pessoas que, de uma maneira ou de outra, colaboraram para que eu chegasse até aqui:

Ao meu marido Guilherme, meu amor, companheiro e amigo, pilar fundamental nas horas mais difíceis e que, durante a escrita da tese, me incentivou, me acolheu nos momentos de cansaço, e sempre dizia que estava orgulhoso de mim e que tudo ia dar certo. Te amo!

Aos meus pais amados, Renato e Cleuza, que me ensinaram as coisas mais valorosas da vida, que sempre apoiaram minhas decisões e me encorajaram em cada etapa. Os momentos difíceis que vivemos demonstraram a certeza de que estaremos unidos para toda vida.

Ao meu irmão mais novo Netto, meu “Fio”, por quem nutro um amor gigantesco. Seu jeito autêntico, musical, brincalhão e maduro, apesar de jovem, me ensinam a ser uma pessoa melhor. Também à Gabi, sua namorada, a “Fia”, por ser presente na vida dele e na nossa, e pela disposição em emprestar os livros que eu precisava para compor minha escrita.

À minha cunhada-irmã Josi, “Cunha”, a quem admiro pela garra com a qual lutou ao lado do meu irmão Bruno, e pela generosidade em compartilhar comigo um pouquinho das angústias e delícias de ser mãe.

À minha amada sobrinha-afilhada Heloísa, meu tesouro, luz que ilumina nossas vidas. Hoje com apenas 4 aninhos, mas que daqui a alguns anos, poderá ela mesma conferir o quanto foi inspiração para que sua Dinda finalizasse esse trabalho.

À toda minha família: meus queridos sogros, Mauro e Maria Lúcia, que se tornaram meus pais também, tios e tias, particularmente à tia Daisy pelo carinho, primos e primas, em especial à Ge por sempre torcer por mim, Maria, que são meu alicerce na caminhada da vida.

A todos os meus amigos queridos que, a cada encontro, me abastecem de alegrias, boas risadas, conselhos, conversas, esperanças... e me preenchem como ser humano. Em especial à Vivian

por ser uma amiga incansável, sempre presente quando mais precisei.

Aos meus colegas de trabalho, amigos professores e coordenadores da instituição onde atuo, e também dos lugares onde já atuei, por me incentivarem na realização deste projeto e por serem fonte de reconhecimento, confirmando continuamente minha decisão de ser professora.

A todos os amigos do Doutorado (Turma 2016), pelo companheirismo nessa jornada e por compartilharmos dos ensinamentos, das discussões, das aflições, dos divertimentos, dos avisos sérios, dos tombos e recomeços...

À querida amiga Regiane, que conheci na UEM, pelo exemplo de determinação e força, pessoa amável e tão presente, mesmo quando estava na Itália, com quem pude partilhar cada etapa dessa jornada e de quem recebi inestimáveis conselhos para a vida.

Aos eternos amigos que fiz na minha passagem pela UEM, Vivian Rafaella e Gilson, pessoas queridas, radiantes, leves, que nunca esquecerei.

Ao Grupo de Estudos em Psicologia Social dos Afetos - HERA, pelos encontros semanais com os amigos: Mariana, Karen, Letícia, Thiago, Regi, Aline e Tomanik... espaço afetivo e respeitoso de escuta e fala. Aprendemos muito sobre a Heller e também demos boas risadas. Quero agradecer à Letícia em especial, pela primorosa ajuda técnica e pelas mensagens sempre afetuosas.

Ao Daniel Bussi e ao Guilherme, meu marido, pelo apoio linguístico.

A todos os professores do programa de pós-graduação em Psicologia, Doutorado, da Universidade Estadual de Maringá, destacando os da linha 2, por transmitirem seus conhecimentos com afinco e compromisso ético-político. Estendo meus agradecimentos aos coordenadores do programa, Prof^{ra}. Dr^a Adriana de Fátima Franco e Prof. Dr. Guilherme Elias da Silva, pelo trabalho e dedicação.

À secretaria do programa, representada pela Wal, por estar sempre à disposição para tirar minhas dúvidas e por acolher com afeição todos os alunos.

Aos professores e professoras, integrantes (titulares e suplentes) das minhas bancas de Qualificação e Defesa: Profª Drª Cecília Pescatore Alves, Profª Drª Zulmira Áurea Cruz Bomfim, Profª Drª Eneida Silveira Santiago, Prof. Dr. Guilherme Elias da Silva, Profª Drª Maria Therezinha Loddi Liboni e Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima. Agradeço pelo pronto retorno nas mensagens, pelas riquíssimas e produtivas contribuições e por me deixarem tão à vontade em nossas conversas. Em especial à Eneida, profissional admirável e valiosa amiga.

Especialmente ao meu querido Orientador, Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik, por ser tão generoso em transmitir o que sabe e sente. Em cada devolutiva, a preocupação e o cuidado em, não apenas corrigir o erro, mas em ensinar, fazer refletir, desafiar nossos limites e capacidades... Obrigada pela confiança que sempre depositou em mim e pela sincera parceria desde o Mestrado, agora coroada com a apresentação da minha tese de Doutorado. Você se tornou um amigo para toda a vida; amizade que se estende à sua esposa Geni, mulher forte e encantadora. Seus ensinamentos vão estar sempre comigo, Tomanik. Obrigada por tudo!

Presença

*É preciso que a saudade desenhe tuas linhas perfeitas,
teu perfil exato e que, apenas, levemente, o vento
das horas ponha um frêmito em teus cabelos...*

*É preciso que a tua ausência trescale
sutilmente, no ar, a trevo machucado,
as folhas de alecrim desde há muito guardadas
não se sabe por quem nalgum móvel antigo...*

*Mas é preciso, também, que seja como abrir uma janela
e respirar-te, azul e luminosa, no ar.*

*É preciso a saudade para eu sentir
como sinto – em mim – a presença misteriosa da vida...*

*Mas quando surges és tão outra e múltipla e imprevista
que nunca te pareces com o teu retrato...*

E eu tenho de fechar meus olhos para ver-te.

(Mário Quintana)

Sentir, agir, ser: Identidades, Subjetividades, Afetos e os mundos atuais do trabalho.

RESUMO

Nossos objetivos foram estabelecer relações entre os processos de identidade e subjetividade, bem como avaliar as participações do trabalho e dos afetos nessa composição, buscando entender as direções das produções de identidades no atual panorama social. Direcionamos nossas elaborações de modo a que estes objetivos não nos levassem a uma produção puramente teórica, mas que servissem também à função ético-política de buscar promover reflexões que pudessem levar o leitor a pensar crítica e afetivamente sobre si mesmo, sua própria realidade e, quem sabe, contribuir com seu projeto de emancipação. Trilhamos o percurso teórico-metodológico da Epistemologia Qualitativa de González Rey (2005; 2010), buscando, a partir dessa proposta construtiva-interpretativa de vertente sócio-histórica e dialética, produzir diálogos entre os autores, refletindo sobre suas ideias e adicionando nossas próprias contribuições e elaborações. Compreendemos que identidades e subjetividades, ainda que possam apresentar diferenciações, constituem-se sócio-historicamente como conceitos ou fenômenos que se entrelaçam na (re)produção da vida humana, e que a massa que recheia e sustenta seus processos são os afetos, traduzidos como implicações. Em decorrência das transformações do capitalismo ao longo da história, impulsionado pela sociedade de consumo, pudemos examinar o surgimento de vários mundos do trabalho que, embora possam ser heterogêneos e até antagonicos, convergem para a precarização do trabalho e para o individualismo massificador, debilitando os laços sociais e afetivos e desestruturando o (sentido do) trabalho como referência identitária. Com isso, identificamos a eclosão de uma nova “ética”, a do ciclo precarização-competitividade-individualismo, que tem produzido um tipo de sujeito pretensa e falsamente autossuficiente, o que compromete o jogo do reconhecimento intersubjetivo e torna aquele sujeito cada vez mais empobrecido cognitiva e afetivamente. Diante deste quadro, os afetos funcionam como fendas na composição das identidades, em dois sentidos opostos. Atuam como sinalizadores que anunciam/denunciam modos de viver inaceitáveis para a formação de uma identidade política condutora de movimentos de emancipação e que, ao serem ignorados ou mascarados, tendem a tornar o sofrimento e a vida intoleráveis. Podem ser também os pontos de partida e os recursos através dos quais aquelas condições de isolamento e autorreferência sejam superados. Por isto, é urgente construir e/ou

resgatar laços de amizade e o cultivo de relações saudáveis, que proporcionem que os sujeitos se previnam contra o sofrimento e, no limite, o adoecimento, se abasteçam de solidariedade e conduzam seus projetos de vida em direção à emancipação.

Palavras-chave: Identidade. Subjetividade. Trabalho. Afetos. Emancipação.

Feel, act, be: Identities, Subjectivities, Affections and the current worlds of work.

ABSTRACT

Our goals were to establish relationships between the processes of identity and subjectivity, as well as to evaluate the participation of work and affections in this composition, seeking to understand the directions of identity production in the current social panorama. We directed our elaborations so that these objectives would not lead us to a purely theoretical production, but that they would also serve the ethical-political function of seeking to promote reflections that could lead the reader to think critically and affectively about himself, his own reality and, hopefully, contribute to his own emancipation project. We followed the theoretical-methodological path of Qualitative Epistemology by González Rey (2005; 2010), seeking, based on this constructive-interpretive proposal of a socio-historical and dialectical bias, to produce dialogues between the authors, reflecting on their ideas and adding our own contributions and elaborations. We understand that identities and subjectivities, even though they may differ, are socio-historically concepts or phenomena that are intertwined in the (re) production of human life, and that the mass that fills and sustains its processes are affections, translated as implications. As a result of the transformations of capitalism throughout history, driven by the consumer society, we were able to examine the emergence of several worlds of work that, although they may be heterogeneous and even antagonistic, converge to the precariousness of work and to mass individualism, weakening the social and affective ties and disrupting the (meaning of) work as an identity reference. With that, we identified the emergence of new “ethics”, a cycle of precariousness-competitiveness-individualism, which has produced a type of falsely self-sufficient individual, which compromises the game of intersubjective recognition and makes that subject increasingly, cognitively and affectively impoverished. In face of this picture, affections function as cracks in the composition of identities, in two opposite ways. They act as signs that announce/denounce ways of living that are unacceptable for the formation of a political identity and that leads to movements of emancipation, and that, when ignored or masked, tend to make suffering and life intolerable. They can also be starting points and resources through which those conditions of isolation and self-reference are overcome. For this reason, it is urgent to build or rescue bonds of friendship and the cultivation of healthy relationships, which enable the subjects to prevent themselves

from suffering and, at the limit, illness, to fuel themselves with solidarity and to lead their life towards emancipation.

Keywords: Identity. Subjectivity. Job. Affections. Emancipation.

Sentir, agir, être: Identités, Subjectivités, les Affects et les mondes actuels du travail.

RÉSUMÉ

Nos objectifs ont été d'établir des relations entre les processus d'identité et de subjectivité, tout comme d'évaluer les participations du travail et de ses affects dans ce processus, en recherchant à comprendre les directions des productions dans l'actuel panorama social. Nous avons directionné nos élaborations de façon à ce que ces objectifs ne nous aient pas menés à une production purement théorique, mais qu'elles nous aient servies également à la fonction éthico-politique de rechercher à promouvoir des réflexions qui puissent mener le lecteur à penser de façon critique et affectivement sur lui même, sur sa propre réalité, et, qui sait, peut-être, à contribuer à son propre projet d'émancipation. Nous avons suivi le parcours théorico-méthodologique de l'Épistémologie Qualitative de González Rey (2005; 2010), en recherchant, à partir de cette proposition constructive-interprétative l'aspect socio-historique et dialectique, à produire des dialogues entre les auteurs, réfléchissant sur les idées et en ajoutant nos propres contributions et élaborations. Nous avons compris que les identités et les subjectivités, qui peuvent encore présenter des différenciations, se constituent, au niveau sociohistorique comme des concepts ou des phénomènes qui s'entrelacent dans la (re)production de la vie humaine, et que la substance qui remplit et supporte ses processus en sont les affects, traduits comme des implications. En conséquence des transformations du capitalisme tout au long de l'histoire, impulsé par la société de consommation, nous avons pu examiner l'apparition de plusieurs mondes du travail, qui, malgré qu'ils puissent être hétérogènes, voire même antagoniques, convergent vers une précarisation du travail et vers l'individualisme de masse, débilisant les liens sociaux et affectifs, en destructurant le (sens du) travail comme référence identitaire. De ce fait, nous avons identifié l'éclosion d'une nouvelle éthique, celle du cycle précarisation-compétitivité-individualisme, qui est en train de produire un sujet soi-disant et faussement autosuffisant, ce qui compromet l'enjeu de la reconnaissance intersubjective et qui rend le sujet chaque fois un peu plus appauvri au niveau cognitif et affectif. Face à cette situation, les affects fonctionnent comme des fissures dans la composition des identités, en deux sens opposés. Ils agissent comme des signaleurs qui annoncent / dénoncent des modes de vie inacceptables pour la formation d'une identité politique conductrice de mouvements d'émancipation, et qui, du fait d'être ignorés ou masqués, ont la tendance à rendre la souffrance et la vie intolérables.

Ils peuvent être également les points de départ et les ressources à travers lesquels les conditions d'isolement et d'auto-référence en question puissent être surmontées. De part cette situation, il est urgent de construire et/ou de récupérer les liens d'amitié ainsi que la culture de relations saines, qui proportionnent aux sujets de se prévenir contre la souffrance, et même, à la limite, le fait de tomber malade, se nourrissent de la solidarité et conduisent leurs projets de vie en direction de l'émancipation.

Mots clés: Identité. Subjectivité. Travail. Affect. Émancipation.

SUMÁRIO

O COMEÇO DA TRAVESSIA: INÍCIOS, INTENÇÕES, RUMOS...	19
1 O QUE É IDENTIDADE?	23
1.1 O IGUAL, O DIFERENTE E UM POUCO DO OCULTO	23
1.2 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO SUJEITO EM CONSTRUÇÃO	32
1.3 DIMENSÕES DO SUJEITO	39
1.4 DE VOLTA À IDENTIDADE	45
2 IDENTIDADE-METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO: VISITANDO UMA TEORIA	56
2.1 IDENTIDADE ENQUANTO PROCESSOS DE VIDA E MORTE	56
2.2 IDENTIDADE E A ARTICULAÇÃO ENTRE PAPÉIS E PERSONAGENS	63
2.3 IDENTIDADE É METAMORFOSE	67
2.4 POLÍTICAS DE IDENTIDADE E IDENTIDADES POLÍTICAS	74
2.5 O SINTAGMA IDENTIDADE-METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO	77
3 VEREDAS DAS IDENTIDADES NA SOCIEDADE ATUAL	82
3.1 IDENTIDADES GLOBALIZADAS	83
3.2 IDENTIDADES PRONTAS PARA O CONSUMO	90
3.3 EFEITOS INDIVIDUAIS E COLETIVOS SOBRE AS IDENTIDADES	101
4 AS TRANSFORMAÇÕES DO CAPITALISMO: SURGIMENTO DE (NOVOS) MUNDOS DO TRABALHO	105
4.1 DO CAPITALISMO INDUSTRIAL AO CAPITALISMO FLEXÍVEL	107
4.2 DO CAPITALISMO FLEXÍVEL AO CAPITALISMO IMPRODUTIVO	117
5 A PARTICIPAÇÃO DOS AFETOS NAS COMPOSIÇÕES IDENTITÁRIAS	134
5.1 TENTANDO ENTENDER O QUE É AFETO	137
5.2 O AFETO AFETA	145
5.3 O EU-TRABALHADOR E SEUS AFETOS	150
6 SOBRE DORES E FENDAS	161
6.1 UMA NOVA ÉTICA. SERÁ ÉTICA?	163
6.2 AMEAÇAS AO SENTIDO DO TRABALHO	168
6.3 É PERMITIDO SENTIR	171
6.4 É O FIM DA LINHA?	174
Referências	177

O COMEÇO DA TRAVESSIA: INÍCIOS, INTENÇÕES, RUMOS...

Ser professora é o exercício de um papel social que me oportuniza manifestar as melhores versões de mim. No momento em que estou diante dos alunos, sinto que um horizonte de possibilidades se abre: ouvir, falar, aprender, reaprender, ensinar, rir, brincar, se chatear, entristecer... A cada experiência, novas personagens de mim vão sendo edificadas. Afeto e sou afetada, aumentando gradualmente meu nível de implicação e meu compromisso afetivo e ético-político.

O tema **trabalho** sempre esteve no centro de todo esse processo, além de direcionar meus interesses intelectuais. Nas aulas que ministro e nos materiais didáticos que produzo, é ele o pano de fundo.

Antes de iniciar minha trajetória como professora, tive a oportunidade de atuar em algumas organizações formais de trabalho e, nesses lugares, as vivências no e com o trabalho revelavam-se contraditórias: geradoras de trocas afetivas, prazer, aprendizagens, reconhecimentos, mas também de tensões, frustrações e sofrimentos, por vezes, intensos.

O ingresso como aluna regular do Mestrado em Psicologia na Universidade Estadual de Maringá, e posteriormente do Doutorado, foi minha grande chance de dar voz e escrita às minhas dúvidas, anseios e desejos de compreender esse universo do trabalho e a qualidade das relações nele produzidas. A participação no Grupo de Estudos em Psicologia Social dos Afetos foi o espaço afetivo que faltava para me dar direcionamentos e suscitar novas questões. Assim, no mestrado, realizamos uma pesquisa de campo, cujo objetivo foi investigar as emoções construídas por trabalhadores na sua relação com o trabalho, levando em conta as exigências do cenário atual.

Trabalhar, mesmo em meio a tantos desafios e adversidades, possibilita ao sujeito a construção de si e das relações com o outro, despertando a sensação de pertencer e ser útil, e impactando na sua maneira de encarar a realidade. Entendo o trabalho como elemento de edificação humana e como localizador de nossa existência no mundo social. Daí advém o interesse pelo tema que dá contorno a essa pesquisa de doutoramento: **identidade**.

Bauman (2005, p. 51) declarou certa vez que “houve um tempo em que a identidade humana de uma pessoa era determinada fundamentalmente pelo papel produtivo desempenhado na divisão social do trabalho...”. Esse mesmo autor é reconhecido por suas reflexões acerca do contexto atual, marcado pela flexibilidade nos contratos e regimes de trabalho e por relações

profissionais e pessoais cada vez mais liquefeitas e pouco duráveis.

Na época da realização da pesquisa de mestrado, durante os relatos das histórias de vida dos participantes, também pudemos constatar a presença dessas marcas na experiência com o trabalho, além do estímulo a posturas cada vez mais individualistas e competitivas.

Tudo isso nos fez perguntar: será ainda possível considerar o trabalho como central na composição das identidades? Como se dá, nesse processo, a participação dos afetos frente a esses novos comandos sociais?

Inevitavelmente, aquelas questões carregam uma indagação prévia: o que é identidade?

Na pesquisa anterior, havíamos nos debruçado sobre o tema da subjetividade, o que despertou outra pergunta: quais as relações existentes entre identidade e subjetividade?

As definições e explicações sobre a identidade, no campo da psicologia e nas produções científicas que o envolvem, especialmente na psicologia social, e também nas demais áreas das ciências sociais e humanas, sugerem que se trata de um conceito muito próximo do de subjetividade. Além disso, ambos são tratados, nessas fontes, como temas-chave para as noções do que seja o ser humano e dos processos que abarcam sua constituição.

No conhecimento popular, esses dois termos podem até ser confundidos, ou mal compreendidos, e eventualmente são tratados como sinônimos. No universo científico, mesmo estando alocados geralmente na área de conhecimentos da psicologia social, os temas identidade e subjetividade tendem a ser estudados separadamente, sem que se reflita sobre suas possíveis conexões, além de estarem ainda muito ligados ao campo das ideias, distantes da materialidade da vida cotidiana.

Um dos desafios em nossos estudos foi buscar conectar esses dois conceitos, o que possibilitou compreendê-los melhor, demarcando os territórios de cada um e direcionando-nos a caminhos que pudessem romper com uma visão idealista, priorizando construções sócio-históricas e dialéticas, o que permitiu potencializar nossas reflexões sobre suas atuações nas diferentes experiências dos sujeitos e em suas transformações.

Também foi nossa intenção aprofundarmo-nos nas elaborações sobre a participação dos afetos nos processos que envolvem a constituição de identidades e subjetividades, articulando aqueles processos às condições oferecidas pelas configurações de trabalho atuais.

Esses objetivos desmembraram-se em outros: estudar os processos que envolvem a identidade, procurando o aprofundamento desses conhecimentos; criar intersecções entre identidade e subjetividade; refletir sobre possíveis impactos das atuais mudanças histórico-sociais nas identidades; discutir sobre as transformações nas condições de trabalho; tentar entender o que são afetos; desenvolver reflexões sobre a participação dos afetos nos processos

de identidade; formular reflexões sobre a participação, naqueles processos, das condições atuais de trabalho e seus efeitos afetivos.

Todos esses objetivos foram pensados como parte de uma preocupação maior, isto é, não foram construídos como uma finalidade em si, mas voltados para uma função ético-política. As elaborações reflexivas sobre os conceitos que nos propusemos a estudar e a entrelaçar - identidade, subjetividade, trabalho e afetividade - discutindo sobre suas atuações nos sujeitos em meio à sociedade em que vivemos, procuraram contribuir com o nosso dever de "... buscar recursos estimulantes da reflexão desfetichizante na área das Ciências Humanas...", desenvolvendo esses conceitos de modo a não fixá-los em categorias lógicas, mas "...devolvendo-lhes vida e historicidade" (Sawaia, 1995a, p. 50).

Além disso, de acordo com Tomanik (2009, p. 55), "a compreensão de processos complexos exige a elaboração e a reelaboração contínuas de reflexões que se disponham a ser não meros desvendamentos de fatos já prontos (dados), mas processos de construção de novos sentidos e de novos significados".

O percurso teórico-metodológico que trilhamos para atingir os nossos objetivos e pensar a funcionalidade dessa pesquisa, conduzindo-a a uma vertente sócio-histórica e dialética, foi a proposta da Epistemologia Qualitativa de González Rey (2005; 2010), que enfatiza o caráter construtivo-interpretativo da pesquisa, destacando que o rumo metodológico que optamos foi de nível teórico (portanto, uma pesquisa bibliográfica), no processo de elaboração e criação de (novos) conhecimentos.

Acreditamos que, mesmo prescindindo da experiência empírica, foi possível alcançar todos aqueles propósitos, pois, para Zanella e Sais (2008, p. 685),

...toda pesquisa é uma intervenção, posto que ali se recriam sujeitos, conhecimentos e a própria realidade. Toda pesquisa transforma tanto o pesquisador quanto as pessoas com as quais trabalha no processo de produção de conhecimentos, assim como seu produto, uma vez publicado, tornado público, apresenta-se como dispositivo a deflagrar diálogos e intervenções outras.

Partimos, então, de alguns referenciais teórico-metodológicos, não somente do campo da psicologia (especialmente da psicologia social e psicologia organizacional e do trabalho), como também nos abrimos para a interação com produções de outras áreas do saber que compõem as ciências sociais e humanas.

A função ético-política que assumimos foi a grande norteadora das nossas escolhas

teórico-metodológicas, já que todos os autores que citamos e dialogamos no decurso dessa pesquisa têm descendência direta ou indireta do pensamento social, histórico e dialético, e também tentamos nos colocar nesse lugar, assumindo uma posição ativa e não neutra na produção de (novos) conhecimentos.

A pesquisa, pois, se tornou “...um processo permanente de *implicação* intelectual por parte do pesquisador, processo que toma novos rumos em seu próprio curso, dentro do marco de referência do modelo conceitual em desenvolvimento que a caracteriza” (González Rey, 2010, p. 12, grifo do autor).

Nossa tentativa foi a de promover diálogos entre esses diferentes teóricos, não no intuito de fazer leituras lineares e descritivas do raciocínio de cada um, mas refletir sobre eixos de convergência e também de discordância entre eles, procurando acrescentar, desde o início, nossas próprias contribuições e interpretações sobre aqueles eixos, referentes aos temas abordados.

Esperamos que esse texto seja o ponto de partida dessa travessia, oportunizando àqueles que tiverem contato com ele, compreender um pouco mais dos conceitos e processos que buscamos aqui elucidar; compreensão que seja crítica e que possa conduzir a uma implicação ético-política, a ponto de fazer irromper fendas afetivas que mobilizem para o enfrentamento da própria realidade. Isto só acontecerá, seguindo o que ensina Lane (1981/2006, p. 37, grifos da autora) se “...confrontarem (pensarem) aquilo que está escrito com o que vocês observam em volta; se, em consequência, vocês passarem a agir, a se relacionar com os outros de formas novas, diferentes, poderemos dizer que o *falar* se tornou *fazer*” e, em decorrência, fortaleceu o ser e o sentir.

1 O QUE É IDENTIDADE?

Buscar compreender o conceito de Identidade é um grande desafio. Prova disso pode estar nas divergências contidas nas diferentes abordagens que tratam deste tema. Talvez o desafio fique ainda maior quando aproximamos este conceito ao de Subjetividade, já que ambos são tão caros à Psicologia e demais Ciências Humanas, como temas-chave para desvendar ou para construir uma concepção sobre o que é o ser humano. Fora delas, os dois termos podem ser e eventualmente são confundidos ou mesmo tratados como sinônimos. Esse é o desafio que procuramos enfrentar nas páginas deste capítulo. A proposta que adotamos nessa empreitada é a de olhar para essas duas formulações teóricas de maneira conexa, procurando encontrar semelhanças, diferenças e possíveis ligações entre elas. Isto exigiu, por um lado, a demarcação dos territórios de cada uma e, por outro, que não perdêssemos de vista o exame do tecido social, no qual esses fenômenos se materializam.

Vamos começar?

1.1 O IGUAL, O DIFERENTE E UM POUCO DO OCULTO

Identidade é um conceito que, a princípio, nos leva a pensar na vida diária, no reconhecimento de quem somos e daquilo que fazemos, no campo público do cotidiano. Quando, por exemplo, somos incitados a falar de nós mesmos, ou quando estamos diante de alguém pela primeira vez e queremos conhecê-lo, logo nos vem à mente uma lista de questionamentos previamente elaborada: qual o seu nome? A qual família pertence? Onde nasceu? Onde mora? Qual sua formação? Em que trabalha?

Esse jogo social pode nos conferir a ilusão de que falar sobre identidade seja algo fácil, trivial e, até mesmo calculado, já que bastariam as respostas a questões como essas para formularmos uma representação convincente sobre o outro ou sobre nós mesmos.

No dicionário, identidade é definida como qualidade de idêntico ou, ainda, como a circunstância de um indivíduo ser aquele que diz ser ou que outrem presume que ele seja (Ferreira, 2014). Nesse entendimento, também as respostas às perguntas que fizemos há pouco já seriam suficientes para decifrar a identidade de alguém e, mais ainda, para antever o curso de sua vida, isto é, o que esse alguém continuará sendo ou possivelmente se tornará.

Vamos tentar esmiuçar essa ideia por meio de exemplos: se alguém diz seu nome e, associado a ele, relata que pertence a uma família cujo sobrenome é conhecido, que tem curso

superior completo e trabalha em uma empresa conceituada, exercendo um cargo valorizado, podemos supor que essa pessoa usufrui e usufruirá de determinados privilégios da sociedade, que buscará constituir sua própria família e se esforçará para, no mínimo, manter-se empregado em seu cargo.

Em outro extremo, se entramos em contato com alguém que sequer sabe seu nome completo, não possui vínculo com sua família de origem, tendo sido criado a maior parte de sua infância e adolescência em abrigos, não exerce um trabalho formal, fazendo “bicos” e pedindo esmolas para sobreviver, somos levados a pressupor que essa pessoa está condenada a viver à margem da sociedade e de seus possíveis benefícios.

Essas (pré)conclusões, além de servirem para explicar as condições de vida material e a reputação desses dois personagens, ainda determinam a construção de representações sobre suas características pessoais e de valor: o primeiro tende a ser visto como alguém gentil, íntegro, esforçado, em quem se pode confiar... Diferente do nosso segundo personagem, que tende a ser visto como preguiçoso, suspeito e, muitas vezes, ameaçador. Diante disso, antecipa-se outra discussão: a de que o primeiro formato de identidade relatado, talvez reconhecido como normal e como parâmetro, é constantemente reafirmado e revalorizado pelas fronteiras da segunda identidade, já que “rejeitado ou negado, o ‘outro’ é, ao mesmo tempo, indispensável” (Louro, 2000, p. 70). A existência do que é tido como indesejável serve tanto para marcar os limites quanto para destacar os benefícios daquilo que é considerado como o padrão desejável.

Essa reflexão introdutória nos leva a um primeiro entendimento: o de que a identidade é, ao menos em grande parte, relacionada à esfera social e a conjuntos de relações já formatados, a ponto de ser definida a partir da imagem social contida e construída por esses referenciais.

Vamos recorrer a um percurso histórico para compreendermos os direcionamentos dessas concepções até chegarmos aos dias de hoje.

A noção de ser idêntico, associada à identidade, nos remete à história da humanidade. Podemos tomar como exemplo, o período da Idade Média do mundo ocidental, em que as identidades (o que cada um era e deveria ser) já eram preestabelecidas por uma estrutura social e material cristalizada, na qual cada pessoa estava fadada a pertencer a uma determinada categoria já ao nascer (e até mesmo antes de seu nascimento), e ali permanecer, como explica Tomanik (2009, p. 38):

Os servos eram vistos como dependentes das vontades dos nobres; estes, por sua vez, eram dependentes das vontades do clero e os membros da Igreja (ao menos por suposição) eram dirigidos pelas vontades de Deus. Portanto, o destino, os direitos, as

ações e os sentimentos de cada um eram considerados como processos sobre os quais eles próprios possuíam pouco ou nenhum controle.

Segundo as concepções da época, os seres humanos eram tidos como simples objetos de uma vontade maior: cada um era simplesmente aquilo que estava destinado a ser.

Bittencourt (2014) completa que o conceito de identidade fundamenta o projeto civilizatório ocidental na sua múltipla construção de valores. Na visão do autor, a proposta de identidade idêntica, estática, dita normal, ao afastar a possibilidade de acolher diferenças, sustenta a hegemonia de um grupo econômico e social seletivo:

Desde o princípio lógico da identidade ($A=A$) ao primado ontológico cristão da alma como a essência do ser humano, a associação da identidade com a noção de mesmo estabeleceu o sentido da permanência em detrimento do devir, da transformação, da diferença. A hipérbole da legitimação da identidade conduziu a uma subsequente exclusão plena da diferença, manifestada em diversos aspectos concretos da vida social: preconceitos de vários tipos, perseguições religiosas e mesmo o medo paralisante pela diferença (p. 130).

Aquele modo de pensar trazia em seu interior ao menos um paradoxo: excluía o diferente, ao mesmo tempo em que usava a existência deste como parâmetro para a composição e a valorização das identidades-padrões.

Dando um salto no tempo, da Idade Média à Modernidade, foi no início e no decorrer dessa era, com a consolidação do sistema capitalista, que trouxe consigo toda uma bagagem de intensas transformações não só econômicas, políticas e culturais mas também nas ciências, que o conceito de **indivíduo** passou a ser utilizado e, com ele, um olhar mais direcionado para a concepção de identidade como diferença.

Segundo Guareschi (2008), a noção de indivíduo envolve ao menos duas dimensões:

significa, em primeiro lugar, aquele que é um, singular, único. Essa é a primeira dimensão. A segunda, é que ele é um, mas não tem nada a ver com o outro, isto é, ele é isolado, fechado sobre si mesmo (p. 29).

Enxergar o humano como indivíduo é, em primeiro lugar, separá-lo dos outros seres da natureza e, mais do que isso, reconhecer diferenças entre ele e seus próprios semelhantes.

Estamos agora diante de um ser único, indivisível, dotado de vontades e capacidades e livre para fazer suas próprias escolhas, embora, como alerta Tomanik (2009), ele também tivesse que se assumir responsável por essa liberdade que, além de limitada, era acompanhada de riscos, inseguranças e imprevisibilidades.

Essa visão lança-nos à noção de identidade descrita por Hall (2006) a partir do que ele definiu como sujeito do Iluminismo, referindo-se ao movimento iluminista do século XVIII que, firmado na imagem do homem como figura central, reconhecia-o como ser racional e científico, ou seja, "...um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação..." (p. 10).

As concepções sobre um ser humano dotado de capacidades e vontades, livre e responsável por suas escolhas trazem consigo indagações e preocupações sobre os processos de pensamentos, decisões, desejos, receios, enfim, todo um mundo que é interno ao indivíduo e que vem sendo chamado de Subjetividade.

Ao tratar dos rumos da identidade no cenário moderno, Santos (1994, pp. 32-33, grifo nosso) afirma que "a modernidade nasce dela e com ela. O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade. O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o *indivíduo* constitui a primeira resposta".

Pela centralidade que passou a ocupar nas reflexões e explicações sobre suas condições de vida e suas ações sobre o mundo material, o indivíduo tornou-se "...o Deus moderno, a *identidade*, o seu modo de expressão" (Maffesoli, 2007, p. 100, grifo do autor).

Com a Modernidade e a emergência das noções sobre o indivíduo, surge ou amplia-se um novo campo do saber, o das Ciências Humanas, para tentar responder às novas indagações advindas desse período progressista, dentre elas, sobre o próprio ser humano: quem é esse indivíduo? Quais os processos internos que o constituem? O que está por trás de seus comportamentos? Como ajustá-lo ao modelo vigente de vida social?

A Modernidade é, então, o berço da Psicologia, "...proposta como o estudo científico do indivíduo humano..." (Tomanik, 2009, p. 45). Para Lopes (2002, p. 13), "centrada na figura psicológica do indivíduo, a Psicologia buscava no 'comportamento' as explicações que elaboraria das ações humanas...". É a individualidade humana que sustenta a existência da Psicologia como uma ciência independente, mas, por outro lado, conforme adverte o primeiro autor, a psicologia vive um dilema, já que para ser ciência (nos moldes da Ciência Moderna) seria necessário aceitar a suposição da existência de uma regularidade universal e, em decorrência, adotar e seguir procedimentos metodológicos rigorosos e padronizados, elaborados como forma de garantir a construção de conhecimentos seguros sobre aquela

regularidade. No entanto, se estamos afirmando que indivíduos são diferenciados, autodeterminados e únicos, “como fazer uma ciência sobre objetos que não apresentam regularidade?” (Tomanik, 2009, p. 46).

Além dessa inquietação, admitindo que é impossível que indivíduos vivam completamente isolados, estando inseridos em uma sociedade que os leva a se relacionarem uns com os outros, como fazer uma ciência sobre esses objetos, que além de irregulares, estão em permanente interatividade, influenciando e sendo influenciados pelos demais e por suas relações?

Com o mesmo propósito científico de garantir regularidades é que se dá a relação entre Psicologia e Psicologia Social, conforme nos explica Lane (1999a, p. 10), “...quando na década de [19]50 se iniciam sistematizações em termos de Psicologia Social...”, cuja tendência fortemente ancorada na tradição pragmática dos Estados Unidos, visava “...alterar e/ou criar atitudes, interferir nas relações grupais para harmonizá-las e assim garantir a produtividade do grupo...” (p. 10).

A Psicologia Social predominante nessa época, podemos dizer no auge da Modernidade, “era a psicologia social norte-americana, de base experimental e positivista, que falava de mecanismos psicológicos universais e abstratos, desconsiderando o conteúdo histórico e social presente na constituição do homem” (Bock, Ferreira, Gonçalves & Furtado, 2007, p. 49). A dicotomia entre indivíduo e sociedade aqui está estampada, e a sociedade era vista como um somatório de indivíduos particulares e autossuficientes.

Aliás, é nesse terreno fecundo de neutralidade do conhecimento científico que a Psicologia se ocupa de outro objeto de estudo: a Personalidade que era, naquela conjuntura

...identificada como conjunto de traços universais suscetíveis de ser medidos por testes psicológicos, mediante os quais os sujeitos podiam ser comparados entre si com independência de aspectos culturais e sociais e com independência também das trajetórias individuais únicas e diferenciadas de cada um deles. A partir dessa perspectiva, a personalidade atuava como conjunto de elementos únicos que representavam “causas” pontuais de comportamentos concretos, passando a ser compreendido o indivíduo como suma de fragmentos que, de forma estática, se expressavam em formas de conduta sem nenhum tipo de mediação (González Rey, 2003, p. 255).

Podemos afirmar desde já que aquele conceito de Personalidade não corresponde aos

nossos anseios na busca pela compreensão do que é o ser humano, por trazer em seu bojo uma ideia de indivíduo determinado geneticamente, cujos traços genéticos, definidos como padrões habituais de comportamentos, são passíveis de ser facilmente descritos e medidos, concordando com González Rey (2003, p. 255) que “a fundação desta forma de usar a personalidade foi completamente atórica e se apoiou no conceito de traço como categoria central”. Mesmo discordando desse conceito, não podemos prescindir de sua presença na história da ciência psicológica, tornando-se um conceito tão arraigado que até hoje é utilizado em vários campos da Psicologia aplicada.

Estamos começando a adentrar na complexidade e profundidade que é o ser humano, acrescentando nessa constituição as relações humanas, o que torna também complexos, profundos e irregulares os olhares sobre os fenômenos que nos propusemos a investigar, que, diferente do conceito de personalidade, abarcam toda essa multiplicidade e riqueza: identidade e subjetividade.

Muito embora a preocupação com esses fenômenos – arriscamos dizer serem eles a chave-mestra na compreensão do ser humano – não seja exclusividade da Psicologia, e/ou da Psicologia Social, seus estudos estão em grande parte ligados a esses campos do conhecimento, mas têm no pensamento revolucionário de grandes nomes das Ciências Sociais e Humanas, marcantes contribuições.

Num primeiro momento, os estudos sobre as características tipicamente humanas tendem a separar, de um lado, os processos coletivos e de outro, os processos individuais. Têm origem, assim, as chamadas Ciências Sociais, que englobam a Sociologia, a Antropologia, a História e outras, focadas nos processos coletivos, e a Psicologia, que toma como seu objeto o indivíduo. Em todas estas novas áreas do saber, o indivíduo humano é tido, inicialmente, como alguém dotado de razão, ou seja, capaz de analisar e de escolher as melhores opções de ação, individuais e coletivas, imediatas e de longo prazo, com base nas informações que lhe são fornecidas pelo ambiente e em sua formação intelectual e moral. “As relações Deus-homem, que eram enfatizadas pelo teocentrismo medieval, foram substituídas pelas relações entre o homem e a natureza. Isto significava, com relação ao conhecimento, a valorização da capacidade do homem de conhecer e transformar a realidade” (Pereira & Gioia, 1988, p. 170).

É especialmente a partir de Karl Marx (1818-1883) que o ser humano começa a ser pensado com base em seu vínculo íntimo com sua história e com os processos sociais, concretizando-se por intermédio do trabalho. Para aquele teórico, o trabalho é a transformação da natureza pelo homem que, nesse processo, também se transforma, isto é,

agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele [o homem] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (Marx, 1867/s/d, p. 327).

Para Marx (1867/s/d), o trabalho é o que vai diferir o homem dos outros animais, tornando-o um ser social e culturalmente determinado, pois “no final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente” (p. 327), ou seja, o trabalho humano é antes de tudo simbólico, pois nele existe uma intencionalidade, um propósito, e isto se dá mediatizado pela materialidade da vida sociocultural (trataremos do tema Trabalho em sua perspectiva histórica posteriormente).

É preciso esclarecer, como explica Tuleski (2009), ao citar Marx, que o homem é o próprio ser social, e o conceito de social não se restringe ao de ambiente ou de relações, mas se objetiva em sociedade, o que significa que não há separação entre homem e sociedade, “...mas a exteriorização vital humana em sua individualidade é a afirmação de sua vida social” (p. 135).

Embora Marx não tenha mencionado declaradamente em suas obras o conceito de subjetividade, seu pensamento é revolucionário na produção do conhecimento sobre identidade e subjetividade, porque rompe com ideias sobre uma natureza humana preexistente, reduzindo a essência do homem a possibilidades de ser, atreladas às relações sociais de produção e ao protagonismo das classes sociais. Suas proposições abriram caminhos para muitos outros pensadores que passaram a reconhecer a formação da psique humana a partir da materialidade do universo histórico-social e cultural.

Enquanto “Marx nos mostra forças sociais ocultas que vão contra o crescimento humano, ...Freud nos apresenta estas forças ocultas num indivíduo incapaz de controlá-las e organizá-las por meio da razão” (González Rey, 2003, p. 21).

Sigmund Freud (1856-1939) revela, em sua psicanálise, a visão ousada de um aparelho psíquico soberano, regido pelo inconsciente, sobre o qual a ação do homem não tem qualquer força de transformação, o que alerta para aspectos, na sua representação, até então ignorados pela ciência dominante. Com isso, “...o caráter oculto do tipo de conflitos que Freud associou com o desenvolvimento da patologia o levou a elaborar uma metodologia interpretativa para a construção do conhecimento” (González Rey, 2005, p. 13), conduzindo-nos à compreensão de um indivíduo constituído em sua história de vida pessoal, isto é, que o curso dos processos psíquicos apresenta uma dinâmica diferente de pessoa para pessoa. Na epistemologia freudiana,

portanto, podemos notar uma forma de produção qualitativa do conhecimento, configurada por seu caráter interpretativo, singular e em constante desenvolvimento (González Rey, 2003; 2005), o que estremeceu o modelo metodológico da Ciência Moderna e que, indubitavelmente, contribuiu para a evolução de uma teoria da subjetividade.

Rosa (1997) mostra que, mesmo Freud não tendo utilizado em suas obras o conceito de identidade especificamente, ele o abordou sob outra ótica e com outros termos, como o de identificação que, segundo Laplanche e Pontalis (1998), diz respeito ao processo psicológico pelo qual um sujeito assimila as propriedades e atributos de um outro e se transforma (total ou parcialmente) segundo o modelo deste. A primeira autora destaca ainda que Freud problematizou a articulação entre indivíduo e sociedade, presente implicitamente na concepção de identidade, defendendo que os textos ditos sociais escritos por ele foram produzidos a partir da compreensão de um sujeito que é indissociável da cultura, o que significa pensar o homem na sua interface com os fenômenos sociais e seus efeitos correspondentes. A autora sustenta que

embora não referida como tal, pode-se entender como identidade o fenômeno observado pela psicanálise em que o homem insiste na ilusão de ser único, ilusão necessária para sustentar o narcisismo¹. A identidade aparece também como construção imaginária de uma representação social que mascara a presença do Outro no si mesmo e avaliza sua pertinência no mundo humano. Desta forma, a identidade surge como sintoma, defesa contra angústia de não poder saber sobre si, a não ser a partir da imagem, tomada em si mesma, como metáfora congelada em um único sentido, sem, no entanto, perder sua propriedade de ser mensagem (Rosa, 1997, p. 122).

Dessa forma, a psicanálise resguarda a presença do outro no processo de constituição do eu, ou seja, da própria identidade humana.

Além do mais, a abordagem psicanalítica apresenta como epicentro o tema da sexualidade e, apesar do caráter organicista presente no pensamento freudiano, ele defende que o corpo é intimamente ligado à constituição do desejo, o que é constantemente atravessado pelas marcas da relação do sujeito com o outro (González Rey, 2003).

¹ O tema central do mito de Narciso é o amor pela imagem de si mesmo. Freud propõe que “o sujeito começa por tomar a si mesmo, ao seu próprio corpo, como objeto de amor”. De maneira geral, o narcisismo é um integrador da imagem corporal, investe o corpo e lhe dá a possibilidade de uma identidade, de um Eu (Laplanche & Pontalis, 1998, p. 287).

Diante disso, não podemos ignorar, conforme resgata Dejours (2004, p. 29), que “a subjetividade só se experimenta na singularidade irreduzível de uma encarnação, de um corpo particular e de uma corporeidade absolutamente única”. González Rey (2003) alerta-nos que o corpo não pode ser considerado “...uma fonte universal de desejo...”, mas como “...um sistema histórico de relações do sujeito” (p. 26) e, para o autor, o papel do corpo, exaltado na obra de Freud, acaba por evidenciar a relevância dos afetos como processos fundadores na construção da subjetividade e também presentes na gênese da identidade; assunto que trataremos mais adiante.

O conceito de Personalidade, que discutimos agora há pouco, também encontrou expressividade na vertente psicanalítica, estando diretamente associado ao desenvolvimento da clínica e tendo sido apresentado como um “...sistema de elementos que, relacionados entre si, conduziam a verdadeiras dinâmicas psíquicas que estavam na base das diferentes manifestações humanas. O inconsciente aparecia definido como estrutura e ocupava um lugar central na organização da personalidade” (González Rey, 2003, p. 255).

Em relação ao tema da Subjetividade, outro pensador que sustentou ideias inovadoras para sua época e trouxe significativa contribuição para o entendimento desse fenômeno foi Lev Vigotski (1896-1934)² que teve, em sua produção, forte inspiração na dialética marxista.

É a partir de suas formulações que a subjetividade começa a ser pensada dentro de um universo complexo e, em concordância com González Rey (2001; 2003), ela deve ser concebida, em sua própria configuração, como um sistema inseparável das dimensões histórica, social e cultural que permeiam a constituição humana, o que, conseqüentemente, aponta para o desenvolvimento de um pensamento processual complexo.

Em referência ao pensamento dialético, a interpretação de González Rey (2001; 2003) é a de que a abertura e o desenvolvimento do tema da subjetividade na Psicologia apenas advieram a partir do rompimento de uma visão dicotômica, maniqueísta, que resultou na apropriação da dialética pelos psicólogos, como foi o caso de Vigotski (reafirmando aqui a influência da teoria marxista). Em outras palavras, a superação das dicotomias, tão presentes na visão cartesiana, e que envolvia polaridades como individual *versus* coletivo, emoção *versus* razão, intrapsíquico *versus* interativo, “...passa, precisamente, por uma representação dialética da tensão necessária que existe entre elementos contraditórios em um mesmo sistema, que é o sistema da subjetividade humana” (González Rey, 2001, pp. 32-33).

² Há diferentes grafias no que se refere ao sobrenome do autor. Optamos por Vigotski, por ter sido o modo de grafia encontrado pela pesquisadora nas obras do próprio autor. No caso de transcrições, manteremos a grafia que consta no texto original.

Assim, em Vigotski (1934/1998; 1930/2007) e outros autores que o seguiram, enxergamos a necessidade de pensar o fenômeno da subjetividade sob uma nova ótica: a de um processo complexo e dialético, capaz de integrar uma diversidade de dimensões e saberes, tendo como sustentação o tecido histórico e sociocultural em que o sujeito está inevitavelmente intrincado.

Nessa direção, o fenômeno da intersubjetividade está inerentemente presente, podendo ser compreendido como o compartilhamento dos significados simbólicos construídos por meio dos conhecimentos, das experiências e acontecimentos vividos entre os sujeitos que coabitam um mesmo mundo cotidiano.

A essa maneira de fazer psicologia, decorrente da relevância dos conteúdos produzidos por Vigotski e que se desenvolveu em uma teoria própria, deu-se o nome de Histórico-Cultural ou Sócio-Histórica que, segundo Tomanik (2009), adota a concepção de humano como ser relacional e, mais do que isso, agente em sua própria história. É, sem sombra de dúvidas, um olhar revolucionário para a ciência psicológica da época, ainda muito marcada pela mentalidade dualista e fragmentada, em especial quando Vigotski (1930/2007) teoriza sobre o que chamou de “função psicológica *superior*, ou *comportamento superior*” (p. 56, grifos do autor), que são transformações elaboradas e complexas no desenvolvimento humano, derivadas da combinação entre o uso de instrumentos e signos, que se dá por meio da apropriação da cultura, e que funcionam como condutores do comportamento humano (detalharemos, na sequência, as funções dos instrumentos e signos).

Nas palavras de Facci, Barroco e Leonardo (2009), ao se referirem ao progressista pensamento vigotskiano:

O autor afirma que, em sua época, vigorava uma concepção tradicional sobre o desenvolvimento das funções psicológicas superiores que se caracterizava por uma visão unilateral, confundindo o natural e o cultural, o biológico e o social; para ele, o desenvolvimento dessas funções deve ser analisado como fatos do progresso histórico, de forma que o biológico é superado pela apropriação da cultura (p. 122).

Este será o ponto de partida para algumas de nossas próximas reflexões.

1.2 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NO SUJEITO EM CONSTRUÇÃO

Todo ser humano nasce em um pequeno mundo, *a priori* estruturado social e

culturalmente, com seus conjuntos de crenças, normas e costumes próprios. É no contato com esse mundo específico e, obviamente, com as pessoas que dele fazem parte e que tem a missão de apresentá-lo ao seu novo integrante, que este vai se desenvolvendo e se apropriando de tudo aquilo que está ao seu alcance nesse acervo social e cultural.

Segundo Berger e Luckmann (2011), a realidade humana é socialmente construída e o processo de socialização apresenta-se como a via fundamental na formação identitária do sujeito e de sua subjetividade. Trata-se da sua introdução no mundo objetivo de uma sociedade ou de uma camada dela, cuja interação é mediatizada por sujeitos que se tornam para ele relevantes; os outros significativos, nas palavras dos autores. Esse processo ocorre de modo dialético em que a sociedade é, simultaneamente, uma realidade objetiva e subjetiva, e o sujeito, participante ativo dessa sociedade, exterioriza seu próprio ser no universo social, ao mesmo tempo em que o interioriza como realidade objetiva. Nesse movimento, portanto, o homem vai sendo transformado ao mesmo tempo em que vai transformando seu espaço social, tornando-se agente de sua própria transformação e das pessoas do seu convívio.

Logo, é por meio da apropriação desse catálogo sociocultural, segundo Facci, Barroco e Leonardo (2009), que o homem vai internalizando e dominando as características da coletividade humana, que já lhe foram dadas ao nascer e que estão situadas em um momento histórico, tornando-as parte de sua individualidade e que culminam no gradativo e complexo processo dialético de se humanizar/socializar.

Basta olharmos ao nosso redor e, num brevíssimo exercício de observação, poderemos perceber que os objetos, os sons, as atividades que desempenhamos, a noção de temporalidade, os significados que atribuímos, as pessoas que passam por nós (talvez todos esses elementos já fizessem parte desse espaço antes mesmo da nossa presença nele), a relação que estabelecemos com tudo isso e as interpretações que a partir de tudo isso fazemos, de alguma maneira estão embutidos em nós, tendo sido participantes da construção do que somos até aqui e vamos nos tornando, na mesma medida em que, apesar de muitas vezes não percebermos, vamos modificando isso tudo com a nossa forma de ser, pensar, afetar e agir, num constante e ininterrupto espiral que é a existência humana junto com outros humanos.

Para melhor compreendermos, longe de trazer aqui todo o arsenal de formulações que compõe a teoria de Vigotski, tentaremos, grosso modo, explicar alguns dos seus conceitos fundamentais para chegarmos ao desenvolvimento humano e o de suas funções psíquicas³ a

³ As funções psicológicas superiores, termo cunhado por Vigotski (1930/2007), também podem ser chamadas de funções psíquicas, que são os processos característicos do desenvolvimento humano como a fala, o pensamento, a memória, a capacidade de planejar, fantasiar, etc.

partir da inserção na história e da apropriação da cultura, o que faz do homem partícipe ativo de sua própria humanização e socialização, o que nos levará, como já afirmamos, a uma evolução no entendimento dos conceitos de subjetividade e de intersubjetividade.

Vigotski destaca a participação dominante dos elementos históricos, sociais e culturais no desenvolvimento de operações fundamentais para a aquisição de novas aptidões humanas, sendo a linguagem a principal condutora de todo esse processo. Berger e Luckmann (2011, p. 55) definem a linguagem como "...sistema de sinais vocais...", acrescentando ser esse sistema o mais importante da humanidade.

O exercício que fizemos há pouco seria impossível sem o auxílio da linguagem. Como dar nomes às coisas? Como atribuir a elas funções e significados? Como compartilhar estas atribuições? Como expressar o que pensamos, sentimos e fazemos, sem o sistema da linguagem?

Uma criança, no início de sua vida, tem na fala um importante aliado. Ela começa a balbuciar os primeiros sons e as pessoas no seu entorno vão respondendo a eles e provocando novos; logo aparecem as primeiras imitações da fala do adulto, além das risadas e ruídos inarticulados. A fala exerce, nesse período, um papel estritamente externo, de comunicação para fora, para o outro.

Vigotski (1934/1998) aponta que as funções da fala e do pensamento, num primeiro estágio do desenvolvimento humano, operam diferente e independentemente. O próprio balbucio e até mesmo o choro na criança já demonstram que essa etapa do desenvolvimento da fala não tem qualquer relação com a evolução do pensamento, uma vez que, antes disso, a criança já consegue manusear instrumentos, um chocalho por exemplo, para fins propositais (claro que estamos nos referindo aqui a reações intelectuais ainda bastante rudimentares e primitivas). O próprio autor reconhece que o desenvolvimento da fala e do pensamento é um terreno complexo e obscuro.

Mas, a descoberta mais importante é que, num certo momento, mais ou menos aos dois anos de idade, as curvas da evolução do pensamento e da fala, até então separadas, encontram-se e unem-se para iniciar uma nova forma de comportamento (Vigotski, 1934/1998, p. 53).

A partir de então, a criança começa a utilizar a fala de maneira intelectual, ou seja, a acrescentar nela a função planejadora, permitindo ultrapassar uma experiência anterior e planejar uma ação futura. Com isso, seu vocabulário se amplia rapidamente, a criança busca

conhecer o nome dos objetos à sua volta e, mais do que isso, procura saber para que cada um deles serve, o que posteriormente permitirá a ela estabelecer relações. Vigotski (1930/2007) demonstra que, ao resolver um problema simples, como pegar um brinquedo em algum lugar de difícil acesso, a criança utiliza a fala como auxiliadora na solução desse problema, primeiro descrevendo a situação em que se encontra, analisando-a, até chegar no estágio de planejamento, relatando possíveis ações para solucionar o problema, sendo a fala parcela da própria solução: “...fala e ação fazem parte *de uma mesma função psicológica complexa*, dirigida para a solução do problema...” (p. 13, grifos do autor). Ao que tudo indica, primeiro aprendemos a falar, depois a pensar.

Numa fase mais avançada do desenvolvimento, a fala pode ser emudecida, tornando-se interiorizada, adquirindo uma funcionalidade intrapessoal, isto é, a criança passa a contar consigo mesma na solução de seus problemas cotidianos. Mais ainda, além da capacidade de organizar o ambiente, ela produz uma nova forma de organização, a de seu comportamento, operando sobre si mesma e participando ativamente de seu próprio progresso. A internalização é o processo de reconstruir no plano mental uma operação do meio externo, recurso possibilitado pela fala, em que a capacidade de simbolizar passa a fazer parte do repertório humano, isto é, podemos imaginar, fantasiar, transitar no futuro, recorrer ao passado, inventar novas formas de ser e viver (Vigotski, 1934/1998; 1930/2007).

Vigotski (1934/1998) destaca a presença dinâmica e sustentadora dos afetos em todo esse florescimento humano, ao afirmar que a fala interior é, antes de mais nada “...uma atividade intelectual e *afetivo-volitiva*, uma vez que inclui os motivos da fala e o pensamento expresso em palavras” (p. 163, grifo nosso).

Todo esse processo não ocorre de modo direto, imediato, mas por intermédio da mediação: atividade indireta de interação do homem com as coisas do mundo, que pode ocorrer tanto externamente, através do uso dos instrumentos, quanto internamente, por meio dos signos, operando na ordem do simbólico.

Trafegar na dimensão simbólica indica que “...a linguagem é capaz de transcender completamente a realidade da vida cotidiana” (Berger & Luckmann, 2011, p. 58). O sonho, utilizando o exemplo dos autores, é uma realidade distinta e particular que pode ser transferida para a realidade palpável do cotidiano, ou então, o desprendimento do aqui-agora possibilita imaginarmos um futuro coerente com nossas expectativas e vontades mais longínquas, e até mesmo trazer à mente pessoas que ficaram no passado e não estão mais fisicamente presentes. “Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um *símbolo*, e a maneira linguística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada

de linguagem *simbólica*” (p. 59, grifos nossos). Os autores destacam, a propósito, a arte e a filosofia, dentre outros, como sistemas de símbolos historicamente relevantes para nossa sociedade.

Os signos são a representação de algo do mundo concreto nessa dimensão do simbólico, funcionando como uma interposição entre o psíquico e o mundo externo e como auxiliares do homem na resolução de suas atividades psicológicas (recordar algo, decidir sobre algo, comparar coisas, etc.). Vigotski (1930/2007) explica que, mesmo as operações mais simples, em que se utilizam elementos externos, como atar nós ou marcar objetos para auxiliar no ato de lembrar, “...estendem a operação de memória para além das dimensões biológicas do sistema nervoso humano, permitindo incorporar a ele estímulos artificiais, ou autogerados, que chamamos de *signos*” (pp. 32-33, grifo do autor). Seus significados são construídos culturalmente e, portanto, compartilhados. A palavra – unidade fundamental da fala – que compõe o sistema de linguagem, é considerada um signo. Aliás, para Vigotski (1934/1998; 1930/2007), a fala é a principal ferramenta de representação simbólica, composta por agrupamentos de signos.

A mediação externa, que se dá pelos instrumentos, constitui-se como um meio pelo qual a ação humana é direcionada para o controle e domínio da natureza, o que leva a mudanças nos objetos da ação. Um exemplo prático é o ato de utilizar talheres para comer os alimentos. Os talheres servem não apenas para transportar os alimentos até a boca; eles também são usados para um processamento inicial, que envolve separação ou diminuição de tamanho e que auxilia a mastigação, a ingestão e a digestão posterior daquilo que é consumido.

Já a mediação pelos signos é uma operação interna, simbólica, mas como parte da qual o próprio indivíduo poderá gerar um estímulo extrínseco para assessorar seu pensamento e chegar a uma finalidade, como por exemplo, uma criança que conta com os dedos, para concluir mais facilmente um cálculo matemático. Nesse caso, ela utiliza operações externas que ajudam na resolução de um problema interno. Isto caracteriza, na escala do desenvolvimento, uma etapa precedente à fala interiorizada da qual um adulto também pode lançar mão, como no momento em que amarra uma fita no dedo ou faz uma marca na palma da mão para memorizar que precisa pegar determinado objeto (Vigotski, 1930/2007).

No estágio final da fala interior, as operações externas se interiorizam, culminando na atividade no plano simbólico, com signos interiores, como na fase em que a criança pode calcular não mais só com os dedos, mas mentalmente. Passemos a palavra ao próprio autor para completar a explicação: enquanto a mediação por instrumento deve, necessariamente, alterar o objeto da ação, “...o signo, por outro lado, não modifica em nada o objeto da operação

psicológica. Constitui um meio da atividade interna dirigido para o controle do próprio indivíduo; o signo é orientado *internamente*” (Vigotski, 1930/2007, p. 55, grifo do autor).

Até aqui podemos concluir que

a aquisição da linguagem... revolucionou tanto o desenvolvimento do homem como espécie proporcionando a superação da “ditadura” do biológico comum às outras espécies, quanto continua revolucionando de forma rápida o desenvolvimento de cada *novo* integrante. Isto é, cada criança, ao se apropriar da linguagem de seu meio cultural, opera uma revolução em suas funções psicológicas que vão passando, gradativamente, de primitivas a superiores (Tuleski, 2009, p. 159, grifo da autora).

Na fala interior há a atuação tanto dos significados quanto dos sentidos. O significado diz respeito aos conteúdos que a palavra expressa na linguagem comum, tornando possível ao homem sua participação em uma cultura, em um mundo familiar, sendo esses conteúdos compartilhados e redimensionados. Já o sentido, relativo à interpretação e associações que a palavra desperta em cada ser humano, é um elemento ligado às suas experiências singulares e íntimas, quando do trânsito para o interno de todas as suas vivências, cujas elaborações vão tomando uma forma estritamente única e complexa, constituídas também e principalmente pelo afetivo.

O sentido de uma palavra é a soma de todos os eventos psicológicos que a palavra desperta em nossa consciência. É um todo complexo, fluido e dinâmico, que tem várias zonas de estabilidade desigual. O significado é apenas uma das zonas do sentido, a mais estável e precisa. Uma palavra adquire o seu sentido no contexto em que surge; em contextos diferentes, altera o seu sentido. O significado permanece estável ao longo de todas as alterações do sentido. O significado dicionarizado de uma palavra nada mais é do que uma pedra no edifício do sentido, não passa de uma potencialidade que se realiza de formas diversas na fala (Vigotski, 1934/1998 p. 181).

Mais internalizado ainda que a fala interior é o próprio pensamento e este nasce das palavras. É um ciclo vivo, dinâmico e progressivo que abarca as demais funções psicológicas. Falar, pensar, agir e sentir constituem um processo unificado, cuja configuração é concebida no intercâmbio dialético com o universo social, cultural e histórico.

Atravessamos todo esse percurso para destacarmos o conceito de **sentido**, tal como

elucidado por Vigotski (1934/1998) e que, segundo González Rey (2001; 2003; 2004), é o eixo central para entendermos o que é subjetividade, sob o olhar de uma perspectiva histórico-cultural. Para ele, “a categoria de sentido, como aparece na obra de Vygotsky, representa uma *unidade constitutiva da subjetividade*, capaz de expressar processos complexos de subjetivação naquilo que têm de dinâmico, irregular e contraditório” (2004, p. 51, grifos nossos).

A subjetividade funciona como produtora de sentidos, e o sentido, como produção psicológica de caráter diferenciado, mutável e complexa, representa tudo aquilo que é experienciado no âmbito da vida cotidiana e sociocultural convertido para o campo psíquico, o que evidencia também a existência de uma intersubjetividade, no compartilhamento dessas produções. Os sentidos subjetivos são edificados pelos afetos, sendo estes que configuram sua composição, como Vigotski já havia declarado sobre a fala interior, que é repleta de sentidos. A (inter)subjetividade é, simultaneamente, construtora e construída nessa imbricação.

Essa maneira de pensar a subjetividade ata um nó entre tudo aquilo que é vivido dentro de um espaço cultural, situado em um período histórico, preenchido por um conjunto complexo de regras, valores, conhecimentos, hábitos, etc., com tudo aquilo que é elaborado psiquicamente pelo sujeito com a intervenção ativa dos afetos, os sentidos subjetivos, construídos e reelaborados a partir de suas vivências. Estes dois polos são unificados através das relações intersubjetivas. Reiteradamente, o humano singular permeia o social coletivo transformando-o; ao mesmo tempo e num movimento dialético, esse enredo social devolve elementos para a própria transformação humana.

Concordamos, pois, com González Rey (2004) que a subjetividade é “...um sistema permanentemente em processo, mas com formas de organização que são difíceis de descrever e que, portanto, epistemologicamente, não são acessíveis à descrição” (p. 126), e muito menos à medição. É um sistema processual altamente complexo e refinado, cuja compreensão exige que fiquemos cada vez mais atentos à qualidade dos cenários sociais em que os sujeitos atuam e à produção de sentidos subjetivos elaborados a partir de suas interações com e nesses espaços.

González Rey (2003) explica, ainda, que os espaços sociais são subjetivados e o sujeito é incorporado a essa dimensão de sua vida subjetiva através de suas ações criativas e seus efeitos dentro da trama social em que atua, formando, além de uma subjetividade individual, uma subjetividade social. Assim, ao pensarmos no contexto do trabalho, por exemplo, além da produção de sentidos oriunda desse meio social, que forma a subjetividade social do trabalho, vão se integrar também a esse sistema outros componentes advindos de outros territórios da subjetividade social como família, religião, classe social, etc., o que torna ímpar e diferenciada a subjetividade social de cada contexto de trabalho. Ao mesmo tempo, ao se expressar nesse

espaço subjetivado, o sujeito vai delineando sua subjetividade individual e é ela que propicia seu protagonismo e posicionamento singular em cada contexto social ao qual pertence. Além disso, como já abordamos, esses processos são intersubjetivados quando das trocas e intercâmbios entre os sujeitos de todas essas produções e elaborações.

O autor alerta, entretanto, que essa divisão entre subjetividade individual e social não indica, de modo algum, a separação entre essas duas esferas. Pensar assim seria regredir à ideia de um indivíduo isolado, naturalizado, dicotômico.

A subjetividade social e a individual são *momentos diferentes de um mesmo sistema*. Ambas as instâncias da subjetividade são sistemas processuais em desenvolvimento permanente que se expressam através dos sujeitos concretos que se posicionam ativamente no curso desse desenvolvimento. A subjetividade não é um sistema abstrato e impessoal. Ao contrário, seu sistema é formado por sujeitos concretos e ela se constitui nesses sujeitos e eles, por sua vez, vão influenciando constantemente sua trajetória e se configuram subjetivamente através de sua ação nos vários espaços da vida social. A subjetividade individual permite a produção de posições específicas, singulares, diante dos diferentes espaços da subjetividade social. Isso representa um processo permanente que tomará formas diferentes de acordo com as estruturas de poder e das formas de funcionamento que caracterizam esses espaços sociais (González Rey, 2004, p. 145, grifos nossos).

A materialização da subjetividade, tanto individual quanto social (como vimos em González Rey, 2003; 2004), se dá, obviamente, no sujeito, no ser humano concreto, o que torna esses dois fenômenos – sujeito e subjetividade – entrelaçados, mas sem que um se dissolva no outro. No enredo dialético da subjetividade, o sujeito é, ao mesmo tempo, autor e personagem, isso porque ele se desenvolve “...a partir e como parte de processos históricos e sociais” (Tomanik, 2009, p. 50). Ser sujeito, como afirma Tomanik (2009), é produzir constantemente sentidos e significados para o mundo, tanto individual quanto coletivamente; os seres humanos, “nesses processos, humanizam o mundo, organizam-se como grupos e constituem-se como sujeitos” (p. 51).

1.3 DIMENSÕES DO SUJEITO

Embora na linguagem popular possam ser usados indistintamente, no campo das

Ciências Sociais **indivíduo** e **sujeito** não são sinônimos. O primeiro conceito, como vimos, foi produzido em resposta a mudanças econômicas e socioculturais da era moderna, indicando a noção de um ser único, desprendido de seus semelhantes, que só pode ser compreendido como entidade em si mesmo. Já, enxergar o ser humano como sujeito, conforme explicam Guareschi (2001) e Tomanik (2009), é pensá-lo e tratá-lo também como um ser único, mas que representa, de maneira simultânea, uma singularidade e o coletivo, cuja compreensão só é possível em sua dinâmica relacional, na interação dialética com o outro.

As concepções de indivíduo e sujeito não se referem a pessoas diferenciadas. Não existem um ou vários seres humanos que sejam indivíduos e outros que sejam ou possam ser considerados como sujeitos. Estes conceitos indicam concepções diferenciadas sobre o que sejam os seres humanos e estão vinculados a concepções teóricas e políticas muito mais amplas, que incluem também a sociedade e os valores que devem reger os comportamentos individuais e as relações humanas. Guareschi (2001) denominou estas concepções como cosmovisões.

A primeira delas é denominada por ele como cosmovisão liberal capitalista.

O liberalismo, na essência, tem como doutrina, como móvel central, como dogma, que o ser humano é um, e não tem nada a ver com os outros. Os outros que se virem, cuidem de sua vida. A expressão popular disso é: quem pode mais chora menos; cada um por si, ninguém por todos... (Guareschi, 2001, p. 66).

Segundo esta modalidade de concepção, a sociedade seria apenas o resultado da soma das individualidades. Como manifestação concreta dessa concepção nas relações entre as pessoas, o autor destaca a competitividade que, como ele mesmo alerta, não é a competição saudável do mercado, por meio da qual as pessoas buscam fazer o melhor para atender as necessidades umas das outras, mas a competição instaurada entre as próprias pessoas que, para se sustentar, precisa produzir perdedores e excluídos e os produz constantemente, o que só faz gerar ainda mais individualismo. A concretização política, econômica e social desta cosmovisão é o liberalismo, derivado da instauração do sistema capitalista e que hoje se institui com uma nova roupagem, o neoliberalismo⁴.

Há uma outra cosmovisão que, como explica Tomanik (2009, p. 43), "...esteve presente

⁴ Neoliberalismo é uma doutrina político-econômica que apoia a absoluta liberdade de mercado e defende a restrição da intervenção estatal sobre a economia, podendo essa intervenção ocorrer apenas em setores imprescindíveis e em grau mínimo (Heloani, 2011). Trataremos mais à frente sobre as condições do capitalismo atual.

nas fases iniciais do capitalismo e aparece, ainda hoje, em regimes ditatoriais e em várias formas de extremismos nacionalistas, étnicos e religiosos”. É a cosmovisão totalitária, que vê o ser humano apenas como peça de uma grande engrenagem, sobressaindo o todo, o sistema, a organização, como que numa genericidade cerceada, e cujas relações são marcadas pela massificação e coisificação humanas. Aqui o ser humano é também visto de modo individualizado e isolado, mas como inerte e pouco importante. Ele é tido apenas como uma parte necessária, mas que pode e deve ser facilmente substituída, assim que não se mostrar funcional para os interesses da sociedade. Este é, por exemplo o tratamento dispensado ao trabalhador que muitas vezes é comparado à máquina, tendo que se adequar ao ritmo dela, e não o contrário.

Os seres humanos, porém, não vivem num espaço composto unicamente por ideias ou concepções, nem são frutos simples de modos de pensar, sejam eles quais forem. A vida humana ocorre num mundo concreto, ainda que este seja sempre fruto de interpretações elaboradas pelos próprios humanos.

Heller denomina como **cotidiano** o espaço-tempo-histórico em que a materialidade da vida humana acontece, em que o homem produz e reproduz a vida, a si mesmo e a sociedade, isto é, “a vida cotidiana é a vida de *todo* homem” (Heller, 1972, p. 17, grifo da autora). Sua noção de cotidiano diz respeito à todo aquele pequeno mundo dentro do qual cada ser humano parece viver desde que nasce, arquitetado previamente com os elementos sociais e culturais, mediados pela linguagem, onde vão ocorrendo os aprendizados necessários para que cada pessoa possa lidar com as mais diversas situações, desenhando continuamente a tela de sua realidade concreta (Heller, 1972; 1977).

A mesma autora destaca que a vida cotidiana não está fora da história, pelo contrário, está no centro do tecido histórico; vamos apreendendo, em nossa dimensão humana singular, aquilo que é também da esfera da evolução da humanidade. Por esse ângulo, somos seres particulares, isto é, construímos uma subjetividade que nos torna únicos, mas, ao mesmo tempo, somos seres genéricos, ou seja, “...é o homem um ser genérico, já que é produto e expressão de suas relações sociais, herdeiro e preservador do desenvolvimento humano; mas o representante do humano-genérico não é jamais um homem sozinho, mas sempre a integração...” (Heller, 1972, p. 21). Para completar, “dizer que o homem é um ente genérico significa afirmar que ele é um ser social. Ele se objetiva sempre no interior de seu próprio gênero e para o próprio gênero” (Miranda, 1993, p. 62).

Em suma, de acordo com Heller (1972), cada indivíduo é, simultânea e dialeticamente, particular e genérico e é quando o ser humano consegue alcançar a sua genericidade que ele vai

se constituindo enquanto particular, o que se dá obviamente na dinâmica contínua e concreta da cotidianidade.

Heller (1972) nos recorda que, na vida cotidiana, tendemos a observar o indivíduo apenas em sua particularidade, mas tudo aquilo que é parte do humano particular reflete também aquilo que é fruto e parte da ação do gênero humano, porque um é parte inerente do outro. O trabalho, por exemplo, nos mostra que, por mais que estejamos submersos na nossa forma própria de operacionalizar uma tarefa, estamos realizando uma atividade que é humana por excelência e que representa a longa trajetória da evolução da humanidade. Indo além da mera operação manual, quando nos preocupamos em desempenhar um trabalho, por mais simples que possa parecer, que seja digno e que gere resultados a favor de uma coletividade - nas palavras da autora, trabalho “socialmente necessário” (p. 21) -, estamos realizando uma atividade que é sempre do gênero humano e, assim, estamos ultrapassando o nosso ambiente imediato e subindo um degrau na escala da nossa própria humanidade, dando a nós mesmos a oportunidade de voltar ao palco da cotidianidade modificados.

Por outro lado, a vida cotidiana pode nos aprisionar ao seu imediatismo, mantendo-nos na condição estática de humanos particulares, como salienta Guimarães (2002, p. 22): “...o cotidiano ao nível da particularidade pode estar amarrado a todo o tipo de dependência ou escravidão, de formas sutis que muitas vezes nem temos consciência delas...”. Sob esse ponto de vista, não podemos esquecer que estamos submetidos à lógica particular de um sistema capitalista e da sociedade de consumo, cuja tendência parece ser a de negar nossa genericidade (que, mesmo negada, permanece existindo) e que, quando lembrada, se faz apenas de modo restrito, como base para preconceitos e totalitarismos.

O reconhecimento e a aceitação desta dupla dimensão genérica-particular de todos os seres humanos nos permite pensar nele não mais apenas como indivíduo, isolado e fechado sobre si. Podemos passar a considerar, agora, o ser humano como um sujeito. Segundo Guareschi (2001) o sujeito é o ser humano visto como aquele que é único, mas que só existe e só pode existir graças aos contatos que estabelece com outros.

O sujeito se faz na relação, sem deixar de ser singular, construindo continuamente sua subjetividade por meio da junção dos sentidos subjetivos, a partir do intercâmbio com o outro, ou como ilustra o autor, da união de “retalhos”:

Ele é um porque nos milhões de relações que ele estabelece, ele recorta pedacinhos diferentes, e forma uma grande colcha de retalhos com a qual ele constrói a sua subjetividade. A subjetividade, então, é o conteúdo, são os retalhos que compõem seu

ser, é um conjunto total de suas relações; são os outros, o mundo. Enfatiza-se, então, a dimensão da constituição do ser. Somos, assim, misteriosamente, os outros, apesar de sermos singulares... (Guareschi, 2001, p. 73).

Nessa misteriosa composição, como declara o autor, mesmo sendo tão únicos em nossas elaborações e expressões, somos também uma totalidade de “retalhos”, pois não nos fazemos sem a interação com os outros e com nosso meio social, ajudando a formar esse tecido, o coletivo no qual (con)vivemos.

Esta concepção sobre o sujeito humano está associada e faz parte de uma terceira cosmovisão, que Guareschi (2001) denomina comunitário-solidária. Os valores que sustentam essa cosmovisão, segundo o autor, são a solidariedade, a sociabilidade e a cooperação. Segundo Heller (1972), valores como estes já fazem parte do repertório humano, pois estão presentes em nossa história evolutiva, e são eles que permitem que pessoas vejam umas às outras como essenciais para a condução de suas vidas, sem que uma se sobreponha à singularidade da outra, mas que cresçam e prosperem por intermédio da rede de aprendizados que só em conjunto e na convivência é possível existir. Neste tipo de convivência a ideia de sujeito se expressa em plenitude, e o humano particular supera-se em direção à sua autêntica genericidade.

Para isso, Guareschi (2001) sugere darmos atenção à dimensão de comunidade: “...um tipo de vida em sociedade, onde todos são chamados pelo nome, onde todos são identificados, e têm nome” (p. 74), caracterizando, assim, a vida diária, do cotidiano, esse cotidiano que, em Heller (1972; 1977), caracteriza o espaço das normas, da repetição, da imediatividade, mas que só por meio do seu curso, faz com que o humano amplie suas capacidades e potencialidades, modificando a si mesmo e a sua comunidade. Talvez possamos sintetizar essa definição do autor, acrescida da reflexão da segunda autora, na expressão: a comunidade (ou o cotidiano) são os espaços sociais nos quais a identidade de cada um é conhecida e pode ser transformada.

O conhecimento/reconhecimento e as transformações das identidades, por sua vez, envolvem ao menos outros dois processos. Vamos nos deter brevemente, agora, em cada um deles.

O primeiro deles é o que chamamos de consciência.

Certamente, nas conversas e práticas do dia a dia nos deparamos com a expressão “tomar consciência”. O que é ter consciência?

Primeiro, precisamos reforçar a noção de que “o homem como ser ativo e inteligente se insere historicamente em um grupo social através da aquisição da linguagem, condição básica para a comunicação e o desenvolvimento de suas relações sociais e, conseqüentemente, de sua

própria individualidade” (Lane, 1999b, p. 41). Ao assumirmos isso, podemos ser capazes de questionar os papéis que desempenhamos na vida social, bem como as relações sociais das quais fazemos parte, de tomar consciência da vida que vivemos e de cada um de nós, ou seja, de perceber, entender e nos questionarmos sobre o que somos, como vivemos e porque nos construímos assim. Nas palavras de Lane (1981/2006, pp. 23-24, grifo nosso):

Apenas quando formos capazes de, partindo de um questionamento deste tipo, encontrar as razões históricas da nossa sociedade e do nosso grupo social que explicam por que agimos hoje da forma como o fazemos é que estaremos desenvolvendo a *consciência* de nós mesmos.

Lima, Ciampa e Almeida (2009) recordam que o título que Lane sugeriu a uma entrevista dada por ela foi “Parar para pensar... e depois fazer!” (p. 227). Talvez esteja aí uma definição simples, mas profunda do que é ter consciência.

Para Lane (1981/2006; 1999b), a consciência é, ao mesmo tempo, individual e social; nosso pensar é sempre a combinação entre o que já sabíamos e o que nos inquieta; entre o que elaboramos e o que aprendemos. É por isso que a autora enfatiza, ao lado da consciência, o conceito de ideologia, isto é, aquilo que está no campo do falso ideal e do ilusório, e que não raras vezes nos confunde e nos impede de tomarmos consciência de nós mesmos, do outro e dos acontecimentos à nossa volta. Na linguagem de Heller (1972), são estas falsas concepções sobre o real que nos impede de superar a particularidade do cotidiano e de transcendermos ao ser genérico.

Quando, por exemplo, julgamos alguém por aspectos de sua individualidade, por traços que consideramos como herdados geneticamente, sem considerarmos sua história pessoal e as circunstâncias materiais de sua vida social, que também são constitutivas desse sujeito, estamos nos deixando levar pela ilusão de que são aquelas características genéticas que estipulam suas ações, escolhas e sentimentos e que, portanto, estes dificilmente ou jamais serão transformados. Quantas vezes já ouvimos, dissemos e pensamos que “pau que nasce torto morre torto”, como uma explicação ou justificativa para as condutas que consideramos apropriadas de alguém?

É assim que adentramos no plano ideológico. Porém, refletindo sobre nossas opções, é a partir destes equívocos que podemos sair daquele plano. Segundo Lane (1999b), “...o indivíduo pode se *tornar consciente* ao detectar as contradições entre as representações e suas atividades desempenhadas na produção de sua vida material” (p. 41, grifos nossos).

Ao chegarmos até aqui, ratificamos que subjetividade e/ou identidade são objetivadas

na vivência cotidiana e na **ação** do homem, no seu **fazer**, que envolve sempre a interatividade com os outros e conexões inevitáveis e permanentes com seu entorno social e com seus modos de pensar, falar e sentir.

O fazer humano é atividade. Ao fazer algo, o homem também se faz. Este é o segundo processo que devemos considerar em nossa busca de compreensão sobre as construções da identidade e da subjetividade.

A **atividade** é enfatizada por Lane e também entendida por Leontiev (1978) como a categoria fundante da condição e evolução humanas, edificadora do arranjo social entre os homens e do aparecimento da cultura. Dentre as inúmeras atividades humanas, Leontiev (1978) destaca, seguindo as concepções de Marx, o trabalho, entendido como o emprego das capacidades humanas para a transformação da natureza e a obtenção de suas condições de vida, como aquela que é fundamental, já que envolve, simultaneamente, criação e produção, transformações no meio e no próprio sujeito que as executa, individualidades e coletividade.

O trabalho é a atividade primária e fundamental da existência do homem, da formação de seu psiquismo e da criação da sociedade, o que se dá em termos de relação, por meio da interação entre o sujeito, seus semelhantes, e a realidade que os cerca (Leontiev, 1978). “Assim, a *atividade* implica ações encadeadas, junto com outros indivíduos, para a satisfação de uma necessidade comum” (Lane, 1999a, p. 16, grifo da autora).

Desse modo, autores como Lane e Leontiev nos fornecem duas importantes reflexões, que utilizaremos mais à frente: a de que o trabalho é elemento indispensável na construção das subjetividades e identidades humanas, e a de que tudo aquilo que denigre as condições para a realização de um trabalho criativo e produtivo produz no sujeito marcas psíquicas, por vezes, inapagáveis.

1.4 DE VOLTA À IDENTIDADE

As vielas, ruas e avenidas que percorremos até este momento nos trouxeram, mais uma vez, ao conceito de identidade.

Refletimos, no início deste trabalho, que identidade remete ao reconhecimento de nós mesmos, perante o mundo social do qual fazemos parte. Essa afirmação traz, no mínimo, três indagações: como eu me reconheço? Como eu penso que as pessoas me reconhecem? Como as pessoas me reconhecem?

Pollak (1992) chama de sentimento de identidade

...a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros (p. 204).

Àqueles questionamentos procuramos responder com listas de informações e atributos, da maneira que exemplificamos ao descrever, no início do capítulo, dois supostos perfis de identidade. Mas, já nos convencemos de que não é o suficiente.

Essas três questões nos levam a concordar que “a identidade passa pela construção reflexiva do sujeito em espaços que têm sentido para ele. Portanto, é uma categoria necessariamente associada com o campo e os contextos de ação do sujeito...” (González Rey, 2004, p. 159) e que se concretiza na interação com os outros.

Quais são, então, esses contextos e como eles adquirem sentido para o sujeito?

O processo de socialização, como sabemos, acontece em um mundo preexistente, com uma cultura já estabelecida e onde outras pessoas já vivem e convivem: o mundo cotidiano, como já nos apresentou Heller (1972; 1977), sendo que o sujeito se inserirá como parte integrante dele, assumindo-o como seu próprio mundo e participando, junto com seus coabitantes, do tempo e da sequência de situações que são compartilhados objetiva e intersubjetivamente.

Nesse palco da vida cotidiana, os sujeitos apenas reconhecem como objetivo e pertencente a esse mundo comum aquilo que foi subjetivamente elaborado e intersubjetivamente compartilhado; processo chamado por Berger e Luckmann (2011) de **objetivação**. Por seu intermédio, o sujeito elabora e atribui interpretação simbólica a qualquer elemento, recriando-o a partir de sua subjetividade, o que o torna humanizado, sendo as objetivações compartilhadas, no campo da intersubjetividade, que conferem ao homem a percepção desse mundo familiar, desenhando para ele a noção de realidade em reciprocidade com os seus iguais.

“Um caso especial mas decisivamente importante de objetivação é a *significação*, isto é, a produção humana de sinais” (Berger e Luckmann, 2011, p. 53, grifo nosso), o que quer dizer que as objetivações são acompanhadas de significações, podendo as primeiras serem utilizadas como sinais mesmo quando a intenção original de sua produção não era essa, como por exemplo uma pomba que, além de ser objetivada como uma ave muito presente nos centros urbanos, é utilizada em nossa cultura como sinal universal de paz. Esse recurso estritamente humano vai tornando o mundo compartilhado ainda mais representativo e íntimo.

Outro momento desse circuito dialético contínuo, segundo os autores, que funciona como a reintrodução do mundo social objetivado na subjetividade do sujeito – ponto de partida no curso da socialização – é o processo de **interiorização**, que quer dizer “...a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim” (Berger & Luckmann, 2011, pp. 167-168). Nesse processo de interiorização, que se dá por intermédio da dinâmica relacional com aqueles que participam desse mundo tornado comum, é que o sujeito o apreende e assume seus participantes como também pertencentes a ele.

Agora, cada um de nós não somente compreende as definições das situações partilhadas, mas somos capazes de defini-las reciprocamente. Estabelece-se entre nós um nexos de motivação que se estende para o futuro. Mais importante ainda é o fato de haver agora uma contínua *identificação* mútua entre nós. Não somente vivemos no mesmo mundo, mas participamos cada qual do ser do outro (Berger & Luckmann, 2011, pp. 168-169, grifo nosso).

Diante disso, a inserção do ser humano em um mundo sociocultural previamente objetivado, que, a partir daí, contará com esse novo membro para criar novas objetivações e significações, interiorizando-as, sendo compartilhadas e dando forma a teias de relações dotadas de significados e sentidos, remete a uma outra ideia de identidade, descrita por Hall (2006): a de sujeito sociológico. Nessa concepção, a identidade

...preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural (Hall, 2006, pp. 11-12).

“A análise dialética, ao afirmar a unidade dos contrários, leva à superação da dicotomia subjetividade-objetividade no conhecimento do ser humano” (Lane, 1995a, p. 74). Assim, as intersecções entre o interior e o exterior, o pessoal e o público, devem ser analisadas dialeticamente e não como lacunas ou espaços à parte no mecanismo de interiorização.

Também dialeticamente, no processo de socialização, há dois momentos específicos,

embora complementares: a socialização primária, isto é, a primeira forma de socialização que o sujeito experimenta na sua chegada ao mundo, no início de seu desenvolvimento, por meio da qual ele se torna membro de uma dada sociedade; e as secundárias, que se traduzem nas socializações subsequentes, abrindo ao sujeito novas portas do seu mundo social objetivo (Berger & Luckmann, 2011).

É por meio da socialização primária, apinhada de um alto grau de afetividade, que o sujeito, em seus primeiros anos de vida, identifica-se afetivamente com os outros significativos (aqueles responsáveis por cuidar dele, como as pessoas de sua família por exemplo). As identificações afetivas possibilitam que o processo de interiorização se realize e, com ele, também a identificação de si mesmo. Assim, o sujeito em construção torna-se capaz "...de adquirir uma identidade subjetivamente coerente e plausível" (Berger & Luckmann, 2011, p. 171). Diante dessas informações, fica fácil entender o porquê de, muitas vezes, as pessoas trazerem em suas composições de identidade características e valores tão arraigados: eles podem ser derivados de registros das vivências desse princípio de socialização. Lane (1981/2006) afirma que isso acontece porque há uma poderosa identificação emocional do sujeito com os outros significativos, em que se efetiva a ideia da existência de um único mundo possível, o que antecipa a noção que estudaremos mais adiante: a incontestável presença e atuação dos afetos na construção das primeiras ramificações da identidade e durante seu curso.

Já a socialização secundária é a interiorização de micro mundos que estão estruturalmente organizados em instituições, cujos exemplos mais significativos para nós são os espaços da escola e do trabalho. São realidades mais ou menos coerentes e, assim como na socialização primária, assinaladas por ingredientes cognoscitivos, normativos e afetivos, embora esses últimos possam ocorrer em grau menor de intensidade, em comparação com as identificações da socialização primária (Berger & Luckmann, 2011), ou pensando melhor, apresentar modificações em sua qualidade, já que, possivelmente, ocorrerão afetos específicos em cada processo de socialização secundária, que podem conter, inclusive, alto grau de intensidade (trataremos melhor desse ponto no capítulo destinado aos afetos).

Lane (1981/2006) explica que aquela visão única de mundo, que parecia tão sólida no decorrer da socialização primária, será confrontada nas etapas seguintes de socialização, quando da inserção do sujeito em outros espaços e grupos sociais, o que o leva a viver experiências diferentes e a se deparar com novas alternativas, fazendo-o questionar os discursos dos primeiros outros significativos e o mundo que, até então, era incontestável.

No caso do mundo do trabalho, o processo de interiorização vai culminar na identificação subjetiva com as experiências e normas adequadas a esse contexto. Segundo

Berger e Luckmann (2011), há uma grande variabilidade sócio-histórica nas representações implicadas no tipo de socialização secundária, o que nos leva a inferir a ampliação do repertório de conhecimentos e elementos afetivos que será necessária em mundos sociais cada vez mais sofisticados e complexos, como é o caso do mercado de trabalho atual.

Sendo instituições, estas correspondem a conjuntos de tipificações recíprocas de ações habituais (ações frequentemente repetidas, tornadas padrão), por tipos específicos de atores, passíveis de serem partilhadas. As tipificações, por sua vez, são agrupamentos de características supostas a partir do enquadramento em uma categoria, indicando-nos que a realidade da vida cotidiana compõe “esquemas tipificadores” (Berger & Luckmann, 2011, p. 48) que são os modos mútuos através dos quais classificamos os envolvidos nessas categorias. Por exemplo, para a categoria “professora”, podemos construir a seguinte composição de tipos: mulher, brasileira, casada, etc., o que sugere que esta categoria está presente na relação professora-alunos, permitindo, ainda, a cada uma das partes ser capaz de prever as ações do outro.

Isso significa que as tipificações acabam facilitando o trato diário, à medida que ordenam a realidade cotidiana e, quanto mais distantes os envolvidos nesse jogo de tipificações estiverem, mais utilizamos tipos e categorias para identificá-los, o que, por outro lado, pode significar a origem de estereótipos e preconceitos. É nessa linha de pensamento que Mattos e Ferreira (2004) compreendem as designações dirigidas a pessoas em situação de rua como coitadas, vagabundas, preguiçosas, bêbadas, sujas, loucas, perigosas, etc. Na visão dos autores, ao serem socialmente compartilhadas, estas designações interferem na construção das identidades desses sujeitos e, em grau extremo, legitimam relações de dominação e a violência física e psíquica contra eles.

Essas tipificações, ao serem transmitidas aos componentes de uma sociedade e às gerações seguintes, tornam-se institucionalizações, pois implicam na cristalização das significações presentes nesses tipos, isto é, passam a ser percebidas pelas pessoas como conteúdos dados, incontestáveis e imutáveis. “O ápice da tipificação é a completa apreensão da pessoa como um tipo, somente pelos aspectos rotulados, negando sua humanidade e a transformação a ela inerente” (Mattos & Ferreira, 2004, p. 48).

Aqui recordamos os alertas de Lane (1981/2006; 1999b) em tomarmos consciência dos papéis e relações de poder historicamente estabelecidos, que acabam sendo vistos como naturais, exercendo, na verdade, uma função ideológica, distorcida, da realidade.

As instituições devem ser compreendidas em seu curso histórico, porém “...pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que as canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções

que seriam teoricamente possíveis” (Berger & Luckmann, 2011, p. 77). Nessa perspectiva, a família, por exemplo, como um segmento social institucionalizado, tem em sua estrutura e na função de seus membros uma organização bem diferente da de tempos atrás, o que indica que as significações, mesmo cristalizadas, podem ser alteradas no decorrer do tempo e por intermédio das transformações histórico-sociais, o que não quer dizer que as novas significações não sejam, também, institucionalizadas.

Assim, não devemos perder de vista que os processos de construção das identidades devem ser compreendidos em seu período histórico, pois já existe no sujeito uma realidade inicialmente interiorizada no movimento primário de sua socialização, que contém inclusive elementos historicamente evolutivos, à qual vão se agregar novas interiorizações, à proporção em que ele vai se apropriando dos significados de outros contextos instituídos, localizados também no tempo e na história. Isto já lança um alerta para o nosso estudo: as identidades hoje não estão pautadas nas mesmas condições que imperavam em épocas precedentes.

Existem, portanto, várias maneiras de nos manifestarmos em sociedade, dependendo dos diferentes grupos nos quais atuamos: família, amigos, escola, trabalho, classe social e também, é claro, no íntimo da vida privada. González Rey (2004, p. 147) aponta que “a subjetividade social representa, talvez, o elemento mais maleável da constituição do social. Ela permite a existência de movimentos de ajuste no comportamento social diante das situações mais diversas...”, e ainda completa: “cada época vai gerando novas formas de expressão da subjetividade social em todas as esferas da vida” (pp. 147-148). Seria a identidade, então, um conceito que se aproxima à subjetividade social, ou que dela é constituído? Sua forma de expressão?

Berger e Luckmann (2011, p. 171, grifos dos autores) afirmam que “...a identidade é objetivamente definida como localização em um certo mundo e só pode ser subjetivamente apropriada *juntamente com* este mundo”, e completam: “a apropriação subjetiva da identidade e a apropriação subjetiva do mundo social são apenas aspectos diferentes do *mesmo* processo de interiorização, mediatizado pelos *mesmos* outros significativos” (p. 172, grifos dos autores).

Diríamos então que as identidades são, sempre, uma das formas de expressão, ainda que não as únicas, das subjetividades sociais. Cada identidade reflete e só pode existir como parte de uma época, de um contexto social e dos modos de pensar, agir e sentir próprios daquele tempo/espaço coletivos. Por outro lado, ao mesmo tempo em que as subjetividades sociais participam da constituição das identidades, estas contribuem para a reafirmação ou a transformação daquelas.

Aqui precisamos tomar cuidado para não cairmos na armadilha de achar que a

identidade nos é dada ou que ocorre de maneira espontânea. Ao tratarmos da apropriação subjetiva da identidade e do mundo social no mesmo plano de interiorização, estamos considerando que o sujeito é ativo nesse processo, uma vez que ele vai assimilando simbolicamente o social concretizado no decurso dos movimentos de socialização, assentando tijolos para a construção de sua identidade, ao passo que vai, simultaneamente, contribuindo para a arquitetura de toda essa trama que é a sociedade onde vive. Em tudo que há de subjetivo, que é próprio do sujeito, há também o social, que representa, nas formas particulares de ser do sujeito, uma estrutura muito maior, historicamente construída, que também está representada nos outros significativos e em suas identidades.

No avanço do processo de socialização primária, o sujeito não apenas se identifica com outros concretos e íntimos a ele, mas generaliza essa identificação para uma sociedade repleta de outros significativos, estendendo-se para as socializações secundárias. Berger e Luckmann (2011) esclarecem que na mesma medida em que ocorre a interiorização da sociedade e de sua realidade objetiva, sucede a instalação subjetiva de uma identidade coerente e contínua, que também retrata a composição social, atendendo à manutenção das relações que compartilhamos e àquilo que se espera de nós no campo coletivo (o que precisamos distinguir das tipificações estáticas e enraizadas, que já debatemos).

Sobre a edificação de identidades que sejam coerentes e contínuas, González Rey (2004) expressa que o sujeito vai construindo conjuntos de sentidos subjetivos para atuar em cada um dos contextos em que trafega. Os componentes para essa construção advêm destes mesmos contextos, mantendo o sujeito em coerência com o reconhecimento de si mesmo, e ajudando-o a decidir o rumo de suas (próximas) ações. Diante disso, além de formulações a respeito do conceito de subjetividade, nesse mesmo fio condutor, o autor procura especificar o de identidade:

O sentido subjetivo dessas ações se expressa, entre outras coisas, na congruência e continuidade que o sujeito sente nelas e, por sua vez, entre elas e sua condição pessoal. Esse sentido subjetivo das ações humanas define a *identidade*. No curso desse processo são produzidas rupturas, mas se as mesmas não conseguem *romper a identidade*, o sujeito as experimentará como parte daquilo que conseguiu obter, como outro momento de sua vida, *mas sem perder a congruência com os momentos anteriores*. Ele as sentirá com uma sensação de familiaridade e não de estranheza (González Rey, 2004, p. 158, grifos nossos).

O que pode ocorrer, porém, nos casos em que o sujeito se vê confrontado por experiências novas e tão diferenciadas que impossibilitem que ele as reconheça como próprias, rompendo com toda aquela cadeia de sentidos que ele considera como sua experiência de vida?

Vamos refletir um pouco sobre esta indagação.

Podemos usar como exemplo a aposentadoria de um sujeito para quem o trabalho representou, durante toda sua vida produtiva, um encadeamento de sentidos subjetivos, em que foi capaz de usar sua força criativa, favorecendo sua autonomia e a criação de laços sociais, o que contribuiu para a formação, nele, de uma identidade de trabalhador. Se a ruptura dessa condição social de trabalhador for sentida como produtora de incoerência, como capaz de produzir um estranhamento dele sobre si mesmo, é diante dessa situação que ele fará uma revisão crítica de sua identidade, o que poderá romper com o reconhecimento de si e de seu modo de vida, fazendo-o se sentir ameaçado em sua capacidade produtiva e naquilo que a identidade de trabalhador, agora interrompida, antes lhe conferia.

Diferente, por exemplo, de outro trabalhador que, mesmo tendo experienciado uma trajetória de trabalho que possibilitou a ele produzir e criar, a aposentadoria possa ser traduzida como nova chance de experimentar outras oportunidades de, inclusive, continuar utilizando suas habilidades e conhecimentos, sem perder o elo com sua produção de sentidos e, portanto, sem romper com o reconhecimento de si mesmo, mantendo consoante a identidade uma vez construída. Esta será simplesmente repostada, reafirmada e realimentada.

Diante de realidades de confrontos, González Rey (2004) alerta que os meios para a preservação da identidade atuam "...quando o sujeito pode manter seu campo de produção de sentidos diante da nova condição de vida, ou ao contrário, gerar novos sentidos que o permitam reconhecer-se no novo espaço de vida assumido" (pp. 158-159).

Podemos considerar, aqui, que identidades não se rompem, mas passam por constantes transformações que precisam ser sentidas pelo sujeito como partes do todo que é ele mesmo, em seu desenvolvimento frente à vida.

Giddens (1991; 1938/2002) apresenta o conceito de autoidentidade para se referir ao próprio eu, que é constituído por uma trajetória de vida, que depende da duração no tempo e espaço, dando a sensação de continuidade e constância dos ambientes sociais e materiais circundantes. "Cada um de nós não apenas 'tem', mas *vive* uma biografia reflexivamente organizada em termos do fluxo de informações sociais e psicológicas sobre possíveis modos de vida" (Giddens, 1938/2002, p. 20, grifo do autor). Para explicar essa ideia do autor, Abib (2009, p. 25) relata que "...na autoidentidade, a continuidade é construída reflexivamente pelo agente. São as narrativas do eu, ou as histórias que o eu conta sobre si mesmo, que elaboram e

reelaboram a continuidade da autoidentidade”.

Todo esse complexo processo identitário vai sendo construído na relação concreta do sujeito com seu grupo social, em que ambos (sujeito e grupo) estão intrincados.

Pensar a identidade como congruência e manutenção do elo com a cadeia de sentidos subjetivos não significa gerar tipificações fixas e inabaláveis, e é por isso que precisamos ficar cada vez mais atentos a estruturas sociais e discursos falsos que tratam determinadas relações instituídas como naturalmente dadas, ofuscando alternativas de autonomia e transformações singulares e/ou coletivas. Diante disso, cabe anteciparmos uma reflexão: ao mesmo tempo em que presenciamos em nossa sociedade tipificações tão arraigadas que se tornam verdades absolutas, como no caso dos preconceitos, que impedem a autonomia e a transformação humanas, parece que também estamos vivenciando, no cenário atual, situações que ameaçam a plausibilidade das (auto) identidades dos sujeitos o que, em ambos os casos, pode se traduzir em sérios riscos às próprias subjetividades.

Tomando como exemplo o contexto atual de trabalho, presenciamos hoje novos arranjos de organização e gestão, fundamentados em valores como flexibilidade e superação constante, o que pode levar, em alguns casos, a condutas abusivas e desqualificadoras, gerando nos trabalhadores estados elevados de estresse e insegurança que os façam duvidar de suas próprias capacidades. Ou então, quando no cenário atual de supervalorização do consumo e da imagem, as pessoas são convocadas a experimentarem, a todo momento, diferentes identidades associadas aos desejos constantemente produzidos em prol da manutenção de um poderoso mercado consumidor.

Será que, diante de condições como essas, os sujeitos têm conseguido manter coesas suas produções de sentidos sobre si mesmos? Ou, então, será que tem sido possível a eles criar estratégias para gerar novos sentidos, em favor dos seus próprios reconhecimentos?

Berger e Luckmann (2011) voltam a afirmar que “a sociedade, a identidade e a realidade cristalizam subjetivamente no mesmo processo de interiorização. Esta cristalização ocorre juntamente com a interiorização da linguagem” (p. 173). Entendemos **cristalização** como o mecanismo que torna, para o sujeito, as coisas do mundo vividas de maneira verossímil, como se existissem acima e para além dele, como é o caso da visão de mundo dos pais que é tornada para o filho a única possível, principalmente no processo inicial de socialização, conforme já abordamos, e que designa o discernimento de coerência e continuidade.

Os autores retomam a relevância mediadora da linguagem que, a partir daquele mecanismo de interiorização, estabelece uma relação proporcional entre a realidade objetiva e a subjetiva, ou seja, “aquilo que é real ‘fora’ corresponde ao que é real ‘dentro’. A realidade

objetiva pode ser facilmente ‘traduzida’ em realidade subjetiva, e vice-versa”, completando que “a linguagem evidentemente é o principal veículo deste progressivo processo de tradução em ambas as direções” (Berger & Luckmann, 2011, p. 173). Isso corresponde ao trânsito do campo externo para o plano simbólico, fundamental para o desenvolvimento de comportamentos humanos complexos, como vimos em Vigotski.

Segundo Lane (1999c, pp. 32-33),

a linguagem, como produto de uma coletividade, reproduz através dos significados das palavras articuladas em frases os conhecimentos - falsos ou verdadeiros - e os valores associados a práticas sociais que se cristalizaram; ou seja, a linguagem reproduz uma visão de mundo, produto das relações que se desenvolveram a partir do trabalho produtivo para a sobrevivência do grupo social.

A linguagem exerce papel central na formação das identidades humanas, pois é através da conversa diária com as pessoas do entorno coletivo que o funcionamento da vida cotidiana em sociedade vai tomando forma, corporificando hábitos e rotinas, tornando a realidade coerente e dotada de significados e sentidos; o que por outro lado, funciona também como um importante recurso objetivo e (inter)subjetivo de superação, modificação e (re)construção contínuas e simultâneas da realidade objetiva e subjetiva (Berger & Luckmann, 2011).

A linguagem é, portanto, produzida nas relações sociais e é justamente no intercâmbio dinâmico e continuado com os outros que a realidade da vida material vai sendo (inter)subjetivamente reafirmada. Esses outros são

...particularmente importantes para a progressiva confirmação daquele elemento crucial da realidade que chamamos *identidade*. Para conservar a confiança de que é na verdade a pessoa que pensa que é, o indivíduo necessita não somente a confirmação implícita desta identidade, que mesmo os contatos diários casuais poderiam fornecer, mas a confirmação explícita e carregada de *emoção* que lhe é outorgada pelos outros significantes para ele (Berger & Luckmann, 2011, p. 193, grifos nossos).

Além disso, esses autores, assim como Vigotski, Lane e Heller, prenunciam que há expressiva funcionalidade dos afetos na construção das identidades e subjetividades.

Frente a tudo o que argumentamos e, evocando um dos propósitos que nos trouxe até aqui, o de refletir sobre os conceitos de identidade e subjetividade, procurando pensar neles de

maneira conexas, podemos sintetizar que o que estamos chamando de subjetividade seja um complexo, amplo e sofisticado processo de construção humana de sentidos, que tem no campo das relações histórico-sociais sua matéria-prima, enquanto identidade seja a parte mais pública, permeável às relações sociais concretas e mais coerente de sentidos que compõem todo esse processo em construção, e que encontra nos afetos sua base sustentadora. Portanto, não é ora individual ora socialmente, mas na relação histórica e dialética entre sujeito e sociedade, transcorrida no interminável processo de socialização, que o humano se constrói.

É possível separar esses dois conceitos? Talvez didaticamente seja possível, estando certos de que não há argumentos definitivos sobre eles, pois não há consenso. O consenso está na existência desses fenômenos enquanto objetos de estudo das várias vertentes da psicologia e até mesmo de outras ciências sociais e humanas, na tentativa de aprender sobre o homem e suas relações com o outro, com o seu meio e consigo mesmo.

O convite, então, é para avançarmos e, seguindo os passos de Lane, darmos maior ênfase ao fenômeno da Identidade, pois, de acordo com a autora, ele se aproxima da vertente sócio-histórica e da lógica dialética. Deixemos que ela própria apresente nossa próxima jornada: “...Antônio da Costa Ciampa realizava um estudo de caso: a história de Severina, em que o caráter dinâmico da Identidade se apresentava claramente...” (Lane, 1995a, p. 77), e ainda completa, “é também o estudo de Ciampa que aponta para a contradição da Identidade como metamorfose e como cristalização, como vida e morte, como criação e destruição” (p. 77).

É o que iremos conferir a partir de agora.

2 IDENTIDADE-METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO: VISITANDO UMA TEORIA

Nossa viagem não tem sido feita por caminhos planos e retilíneos; temos enfrentado curvas, desvios e ramificações. No entanto, os caminhos que temos percorrido fazem parte de um itinerário que, pretendemos, nos leve longe e recheie de inquietudes e (novos) saberes nossas bagagens. O seguimento que daremos agora é composto por reflexões a respeito da categoria Identidade como indispensável para a compreensão da subjetividade e intersubjetividade humanas, concretizadas no sujeito em permanente interatividade consigo mesmo, com tudo e todos ao seu redor.

A formação da identidade perpassa o círculo socialização-individação em que, a todo momento, vamos construindo e sendo construídos na relação com os outros, buscando nos reconhecer como sujeitos singulares, o que só é possível pelo reflexo devolvido através do espelho do reconhecimento social, assim como pela dialética subjetividade-objetividade, pois é na concretude da vida social, engendrada pelas ações humanas, que a subjetividade se objetiva, fazendo com que os componentes ora objetivados convertam-se em sentidos subjetivos na constituição daquilo que vamos nos tornando.

Busquemos refletir com mais profundidade como toda essa trama é tecida.

2.1 IDENTIDADE ENQUANTO PROCESSOS DE VIDA E MORTE

Ciampa (1987), ao buscar compreender a categoria Identidade, lança mão de duas narrativas: primeiro a de um personagem fictício (Severino), que dá vida a uma relevante obra da literatura brasileira (Morte e Vida Severina, de João Cabral de Melo Neto, publicada em 1955) e, em seguida, de outra, real (Severina) que vai narrando suas experiências de vida repletas de enfrentamentos, afetos, aprendizados e conversões. Ao final desse texto, Ciampa (1987, p. 242, grifos do autor) sintetiza o que é identidade: “Vida... Morte-e-vida... Sim, só há morte porque há vida antes... Então: *vida-morte-e-vida*, a morte mesma é um momento da vida; a morte é o outro da vida; o outro *outro* é vida!”.

Identidade é tudo aquilo que somos, mas também é o que deixamos de ser para podermos ser ou nos tornar outros. Em minhas primeiras casas fui filha, e posso ter sido rebelde ou comportada. Em minha casa atual, sou esposa. Amanhã, talvez, mãe e, como tal, posso ter que ser aquela que irá tentar conformar meus filhos ou filhas, limitar, mas também incentivar e possibilitar suas rebeldias.

Em algumas escolas fui ou sou aluna, mas também aquela amiga-professora que ensina o conteúdo da prova aos colegas. Depois de graduada, passei a ser professora. Em minha atuação profissional sou a trabalhadora compenetrada e cumpridora de regras que, ao final do expediente, dá lugar à contadora de histórias e à companheira que faz rir...

Sou outros **outros** que são eu mesmo, numa trama dinâmica de representações de mim e para, que cada outro **outro** passe a existir, um anterior precisa deixar de ser. Dito de outro modo, quando represento o trabalhador na empresa estou, ao mesmo tempo, ocultando/ negando o filho, o aluno e o amigo que também sou eu e que compõem a minha identidade.

São, portanto, processos de vida-e-morte que cada ser humano vai acumulando, no decurso de sua existência. É só isso? Muito pelo contrário, é tudo isso!

Vamos tentar compreender com mais detalhes.

Ciampa (1987) apresenta-nos o processo de construção da identidade mergulhado em um jogo dialético: morte e vida, diferença e igualdade, passado e futuro, indivíduo e sociedade, substantivo e verbo...

A Dialética é um conceito filosófico amplo, complexo, que vem sendo usado com significados distintos. Originado na Grécia antiga como a arte do diálogo, aquele conceito passou a ser considerado, numa concepção moderna, como "...o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade ... em permanente transformação" (Konder, 2008, pp. 7-8). A partir dessa concepção, todas aquelas palavras, que designam processos ou entidades aparentemente opostos e excludentes (morte e vida, diferença e igualdade, passado e futuro, indivíduo e sociedade, substantivo e verbo) "...são realidades que se transformam umas nas outras" (Konder, 2008, p. 8).

Esse modo de enxergar a realidade, cuja base é a contradição, só é possível quando se considera o fenômeno da totalidade, isto é, que "qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um *todo*" (Konder, 2008, p. 35, grifo do autor), e que as partes do todo não podem ser tomadas isoladamente, já que se articulam e se entrosam na sua constituição. Assim, é a visão de conjunto dos acontecimentos que nos cercam "...que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada" (p. 36).

É como se estivéssemos diante de um quebra-cabeça, cujas partes, ao serem unidas e integradas, formam o todo da figura que o quebra-cabeça quer retratar; além do que, somente a partir da visão do conjunto é que se pode avaliar a dimensão de cada uma das partes para a funcionalidade do todo. A ideia da totalidade, contudo, nunca é definitiva e acabada; há sempre elementos novos e diversificados que contribuem para sua modificação.

Lane (1999c) demonstra aquela visão quando afirma que, para compreender mais profundamente a linguagem humana, é necessário analisá-la “...em um contexto mais amplo considerando-se o ser humano como manifestação de uma *totalidade* histórico-social, produto e produtor de história” (p. 32, grifo nosso).

Portanto, é “...no confronto dos contrários, no processo dialético da contradição, sempre no movimento da totalidade e das partes” (Alves, 2017a, p. 3) que vamos nos tornando sujeitos em busca de (auto)conhecimento e autonomia.

Por intermédio dessa forma de pensar é que tentaremos apreender as lições trazidas por Ciampa (1987) a partir da narrativa histórica de Severina, cujos episódios estão abarrotados de desgostos, lutas, superações e descobertas, reafirmando que “...o empírico (narrado) só pode ser conhecido se considerado no confronto da totalidade e suas partes que se modificam no percurso da história...” (Alves, 2017b, p. 36).

Assim, à medida que o autor vai apresentando os relatos da própria Severina, vamos observando a teia dialética existente na profunda relação entre o sujeito Severina e o coletivo Sociedade, “...afinal na singularidade está também a totalidade” (Lane, 1987, p. 10), integrando aqui a dimensão histórica, já que Severina é herdeira e partícipe do gênero humano e não está desvinculada de seu tempo e espaço, de sua família e dos legados que carrega, dos grupos e seus significados compartilhados e das condições materiais que sedimentam sua vida, constituindo-se simultânea e continuamente como humano particular e genérico (Heller, 1972). Em Severina está contida toda mulher, pobre, migrante, explorada, doméstica... que reflete o retrato de uma sociedade opressiva e desigual.

Na busca por discernir as totalidades que integram a nossa realidade, Konder (2008) afirma que o exercício do pensamento dialético conduz a um caminho: prestar atenção nas contradições e mediações constitutivas de cada totalidade, e isso significa examinar cuidadosamente as partes do todo. Vamos averiguar melhor esses artifícios para conseguirmos pensar a história de Severina a partir deles.

Sobre as contradições, “existem aspectos da realidade humana que não podem ser compreendidos isoladamente: se queremos começar a entendê-los, precisamos observar a conexão íntima que existe entre eles e *aquilo que eles não são*” (Konder, 2008, p. 46, grifos do autor). Aqui é apropriado retomar o exemplo do início do primeiro capítulo em que descrevemos dois formatos de identidade: o primeiro dito normal e desejável; o segundo, desviante, rejeitado ou negado. No entanto, um se define pela existência do outro. O primeiro sujeito de nosso exemplo, ao ser descrito como alguém que se enquadra nos padrões sociais, o que o torna, aos olhos alheios, íntegro e confiável, retrata, simultaneamente, aquilo que não é,

demonstrando que não pertence ao grupo de desprivilegiados da sociedade (segundo perfil). São, portanto, ilusões de realidades opostas: o primeiro perfil é constantemente demarcado pela existência do segundo e vice-versa, o que não garante, para ambos, a permanência em cada uma dessas posições.

Afinal, “dizer quem alguém é, significa dizer de quais grupos faz parte: familiar, religioso, étnico, profissional, etário, sexual, etc. Ao mesmo tempo, dizer quem alguém é, é dizer que ele é ele, e não outro” (Neto & Lima, 2010, p. 93).

Já as mediações são uma dimensão da realidade que, conforme explica Konder (2008), vamos descobrindo ou construindo gradativamente; diferente da dimensão imediata, a qual é percebida de modo instantâneo. A experiência de ler esse trabalho acadêmico é um exemplo dessa dinâmica, no momento em que o leitor se dá conta de que o próprio trabalho pronto é uma realidade tangível, imediata, mas que, para chegar às suas mãos, passou por muitas mediações, dentre elas, a depuração de tudo o que é aqui apresentado por várias pessoas (professor orientador, professores convidados, colegas do programa de doutoramento, etc.). Somente considerando toda essa dimensão mediadora é que se poderá avaliar, de modo mais coerente, o todo que é a produção desse trabalho.

Com isso compreendemos que, no mecanismo da mediação

... nada é isolado porque na expressão das relações concretas estabelece vínculo mútuo e dialético de momentos diferentes de um todo. Estamos sempre em processo numa multiplicidade de relações contraditórias mutuamente. Esse processo implica uma conexão dialética de tudo que existe, uma busca de aspectos afins, manifestos no processo em curso (Alves, 2017b, pp. 36-37).

É nesse ciclo de contradições e mediações que Ciampa (1987) nos convida a conhecer os avanços e retrocessos de Severina, apresentando interpretações das várias identidades que ela vai assumindo ao longo de sua história. A princípio, usaremos o termo **identidade** para demarcar as várias atuações de Severina frente às circunstâncias vividas, mas adiantamos que nesse termo estão inclusas expressões que demonstram toda uma forma dinâmica e construtiva de representações, que em breve iremos especificar.

A infância de Severina foi sublinhada pela ausência do pai ou sua presença ameaçadora e pelo sofrimento da mãe. Ela mesma se dá conta de que sua memória armazenou conteúdos de intenso grau afetivo, que marcaram a Severina de hoje: “...as coisas ruins a gente lembra tudo; parece um filme na mente da gente...” (Ciampa, 1987, p. 42). A identidade de vingadora

aparece após a morte da mãe, ao planejar vingança contra seu pai e a amante que, para Severina, foram os responsáveis, não porque teriam matado a mãe diretamente, mas porque lançaram sobre ela um feitiço cuja intenção era a morte.

A identidade de escrava esteve presente desde o início da vida, já que Severina foi considerada, em todo o tempo, propriedade de alguém: primeiro de seus pais; depois dos patrões nos lugares onde trabalhou; posteriormente, do marido e em toda relação desproporcional em que era vista como mero objeto. A relação com o marido implicou em novas outras identidades, as de esposa/dona de casa/mãe que, num primeiro momento, foram sustentadas pela ilusão de que o casamento resgataria tudo que ela havia perdido: proteção, respeito, dignidade, cuidado. No entanto, a escrava explorada e submissa logo voltou a ser figura principal (Ciampa, 1987).

Aliás, no episódio em que Severina consuma sua identidade de esposa ao se casar, imaginando que sua vida de sofrimento e aflição chegaria ao fim (o que parece ainda estar presente no imaginário coletivo, isto é, a crença compartilhada da realização feminina ao alcançar o casamento e a maternidade), temos um exemplo claro do peso da totalidade das condições reais do mundo material e histórico-social sobre os ombros de Severina, já que a concretização dessa nova realidade "...se dá pela inserção dessas relações no mundo objetivo da sociedade de classes em que vive, onde ocupa – assim como seu marido – uma posição praticamente marginal. A *totalidade* social se impõe decisivamente" (Ciampa, 1987, p. 61, grifo nosso), desmoronando o castelo de areia do casamento feliz e revelando o mesmo cenário desolador de violência e exploração (agora por parte de seu marido) que configura sua vida singular e, na mesma proporção, a sociedade onde vive.

Logo, compreendemos que é na totalidade de cada grupo social dos quais Severina faz parte que vão emergindo e se confirmando as manifestações de identidades que ela vai assumindo no decorrer de sua vida. Podemos tomar como exemplo disto os momentos em que o grupo de vizinhas em sua terra natal e, posteriormente, o grupo das meninas da pensão onde buscou moradia – ambos construídos sob tijolos de uma estrutura social tradicional e opressora – reforçam que as situações concretas de dificuldade e sofrimento pelas quais Severina passava eram da ordem do sobrenatural, "feitiço" ou "encosto" (Ciampa, 1987, p. 56, 62), o que fortalecia suas identidades de vingadora e escrava.

Em outro momento de sua trajetória, Severina assume, ainda, a identidade de doente mental, quando assim é diagnosticada, o que se concretiza pela lógica social de uma racionalidade capitalista, totalmente equipada de laudos, instrumentos e convenções; realidade (ainda) enfrentada em nossos dias. Esta mesma lógica é denunciada por Lima (2010) que, em sua pesquisa, encontrou Severinas e Severinos também designados como doentes mentais, cujas

possibilidades de expressão de suas identidades ficaram reduzidas “...à representação de uma identidade fetichizada, estigmatizada” (p. 230).

Porém, mesmo com todos os estereótipos que acompanham uma doente mental, inclusive o de incapacidade, em um determinado trecho de seu percurso, Severina consegue agregar a identidade de trabalhadora, quando um casal a acolhe em sua casa como empregada doméstica e lhe dá o mínimo de dignidade, além de comida e um pequeno salário. Nessa relação encontra apoio e afeto, o que desperta uma outra nova identidade: a de moleque, criança levada, que relata suas peripécias e permite-se rir de si mesma e de suas criancices (Ciampa, 1987), oportunizando, pela via do reconhecimento e da afetividade, experimentar e saborear outras formas de viver sua identidade, sem deixar de ser a mesma Severina.

Posteriormente, passo a passo, a identidade de trabalhadora possibilita à Severina viver a experiência de manicure, o que acaba levando-a a outros direcionamentos que desembocam no conhecimento de um novo universo, com novos discursos e significados, que a faz repensar suas crenças, sentimentos e atitudes: o de uma organização budista. Severina, conduzida por seu sentimento humano de curiosidade em participar das reuniões desse grupo, vai modificando, paulatinamente, o modo de pensar e formular suas explicações sobre a própria condição em que vive, inaugurando a identidade de budista. “A realidade começa a ser interpretada de forma muito diferente. Não é mais o mundo dos feitiços e encostos... O discurso se modifica e novos significados começam a emergir” (Ciampa, 1987, p. 101). Nessa relação, Severina vai aprendendo, inclusive, que não é espectadora passiva de sua vida, mas participante ativa: “é nesse momento que alguém lhe diz que ela também tem sua parcela de ruindade” (p. 102). Alcança, finalmente, a identidade humana, em que é possível reconhecer não só o outro como humano, mas também a si mesma, sentindo-se pertencente a uma comunidade humana.

Aqui podemos reafirmar o movimento contínuo de socialização elucidado por Berger e Luckmann (2011), no qual a interação com os outros, alicerçada por significados partilhados e carregada de afetos, torna real e objetiva a vida cotidiana, como também a linguagem, em suas funções comunicativa e simbólica, a torna coerente, ou seja, na história de Severina “é uma realidade socialmente compartilhada, que dava sentido ao que acontecia” (Ciampa, 1987, p. 62), e com isso, ao mesmo tempo, ia mantendo ou modificando sua realidade subjetiva.

Agora, chegou o momento de discernirmos a dinâmica teórico-epistemológica, desenvolvida por Ciampa (1987), a respeito das várias representações identitárias encarnadas por Severina, que resumidamente apresentamos. É preciso deixar bem claro, como nos alerta o autor, que a representação da identidade não deve ser vista como dada, como produto pronto; mas como **se dando**, enquanto produção, o que significa que, mesmo que nosso ponto de partida

seja a própria representação (Severina filha, por exemplo), a identidade deve ser compreendida como processo de produção, de movimento, como o próprio processo de identificação. Será, então, que diante de tantas representações de identidades, estamos falando de tantas Severinas?

Severina (assim como cada um de nós) é uma totalidade, um todo singular que é formado por inúmeras partes e cada parte, ao se manifestar, não se mostra incompleta, mas como uma unidade consistente, um representante do todo que é ela mesma, já que é humanamente impossível expressar, em cada circunstância da vida, a totalidade de si.

Em cada momento de minha existência, embora eu seja uma totalidade, manifesta-se uma parte de mim como desdobramento das múltiplas determinações a que estou sujeito. Quando estou frente a meu filho, relaciono-me como pai; com meu pai, como filho; e assim por diante (Ciampa, 1987, p. 170).

Em outras palavras, cada ser humano é uma “unidade da multiplicidade” (Ciampa, 1987, p. 170), em que o múltiplo é o conjunto das experiências vividas que se articula em igualdades e diferenças, objetividades e subjetividades, contradições e mediações, agregado à herança da historicidade humana, mas que, ao se concretizar, o que vai aparecer é uma unidade desse conjunto, isto é, a minha representação individual diante de cada circunstância da vida social que envolve a minha existência (com meu filho sou pai, com meu pai sou filho, sou aluno diante do professor, professor frente aos alunos, etc.): “...compareço perante outrem como *o representante de mim-mesmo...*” (p. 173, grifos do autor), e essas representações, como dissemos no início dessa jornada, são os outros **outros** que sou eu mesmo na trama complexa dos processos de vida e morte que compõem a minha identidade.

Nesse movimento dinâmico, podemos retomar a tese de Heller (1972) de que somos, além de humanos particulares, representantes do humano genérico, já que carregamos em nossas ações e manifestações aquilo que é característico do processo de humanização e, nesse ponto também concorda Ciampa (1987) ao ressaltar que, como seres humanos, somos immanentemente participantes do processo histórico da humanidade que só se faz como sociedade humana, nunca como indivíduos isolados. Logo, sou humanidade (portanto, sou totalidade), embora compareça frente aos mais variados contextos sociais como representante de mim mesmo, de acordo com cada um deles (parcelas daquela totalidade).

2.2 IDENTIDADE E A ARTICULAÇÃO ENTRE PAPÉIS E PERSONAGENS

Em cada uma dessas partes que sou, ou melhor, estou sendo (e que também não-estou sendo) não há como fugir da interferência das determinações típicas do contexto sociocultural ao qual estou submetido e, portanto, de seu jogo de convenções, crenças e normas instituídas. Diante disso, Ciampa (1987) vai traçar distinções na composição das identidades, que não podem ser confundidas tampouco com o próprio conceito de identidade; são os papéis e personagens.

Sobre os papéis, voltemos novamente à Berger e Luckmann (2011) que nos explicam que há forte correlação entre papéis e tipificações. Estas, como vimos, são agrupamentos de características envolvidos em categorias que compartilhamos; é a classificação em tipos, ou na expressão de Ciampa (1987), substantivos: homem, jovem, brasileiro, trabalhador, etc.

Vale lembrar que “a institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de atores” (Berger & Luckmann, 2011, p. 77). Uma vez estabelecida, “...a própria instituição tipifica os atores individuais assim como as ações individuais. A instituição pressupõe que ações do tipo X serão executadas por atores do tipo X” (p. 77). Nesse processo de tipificações os envolvidos são apreendidos não como pessoas únicas, mas como tipos.

Podemos começar propriamente a falar de papéis quando esta espécie de tipificação ocorre no contexto de um acervo objetivado de conhecimentos comuns a uma coletividade de atores. Os papéis são tipos de atores neste contexto. Pode ver-se facilmente que a construção de tipologias dos papéis é um correlato necessário da institucionalização da conduta. As instituições incorporam-se à experiência do indivíduo por meio dos papéis (Berger & Luckmann, 2011, p. 99).

Em resumo, os papéis são a realização de um conjunto de ações padronizadas, previamente estabelecido por uma ordem coletiva, institucionalizada. Lane (1981/2006) explica que os papéis normatizam as relações entre as pessoas: “...os papéis de pai e de mãe se caracterizam por normas que dizem como um homem e uma mulher se relacionam quando eles têm um filho ... e este, no desempenho de seu papel, com os pais” (p. 13). Isso implica, segundo Berger e Luckmann (2011), ir além de adquirir os hábitos característicos para o desempenho de determinado papel. “É preciso que [o sujeito] seja também iniciado nas várias camadas cognoscitivas, e mesmo afetivas, do corpo de conhecimento que é diretamente e indiretamente

adequado a este papel” (p. 103, grifo dos autores).

Também Goffman (1959/1985) já havia feito análise semelhante, ao retratar a observação atenta dos pequenos detalhes das interações humanas no cotidiano. Comparando a vida social a um palco e o indivíduo a um ator/autor/plateia, os variados papéis sociais seriam as encenações que vão sendo articuladas e formatadas a partir das interações e influências recíprocas entre os envolvidos que estão em contato, considerando as expectativas sociais estabelecidas entre eles.

Souza e Ciampa (2017) explicam que Ciampa, em suas formulações, parte da ideia de papel social elaborada por Berger e Luckmann (2011); contudo, dá um passo à frente destes autores quando acrescenta, distingue e relaciona à vivência dos papéis a noção de personagem. De acordo com Ciampa, “...ao desempenhar papéis sociais normativamente definidos por instituições e organizações, cada ator encarna variados personagens, mais ou menos idiossincráticos” (Souza & Ciampa, 2017, p. 3).

Papéis, então, são genéricos, previamente definidos, previsíveis e, para Ciampa (1987), no arranjo da identidade, um papel vai desembocar em uma ou várias personagens. Como define Alves (2017b, p. 39), “as personagens ganham vida no desempenho de seus papéis...”. As várias unidades que represento como parte da minha totalidade são as variadas personagens que manifestam a minha identidade na materialidade da vida. As personagens são as formas diversas de desempenhar os papéis sociais. Lima (2010) corrobora que “...a identidade passa a ser vista, expressa empiricamente, por meio de personagens, e que é a articulação dessas personagens que vai constituir a identidade” (pp. 143-144).

Inspirando-nos no exemplo do próprio Ciampa (1987), podemos dizer que todo professor de psicologia desempenha um papel esperado: o de ministrar aulas em seu campo de especialidade. Mas, cada professor de psicologia, inclusive aqueles que se dedicam ao mesmo campo de especialidade, vai representar personagens distintas e, na verdade, é a personagem que se torna conhecida, que se materializa diante dos alunos. “A identidade então, assume a forma *personagem*, ainda que esta seja chamada pelo nome próprio, por um apelido, por um papel, etc.” (p. 134, grifo do autor).

Assim, mesmo cumprindo um papel já interiorizado no processo de socialização, cada um de nós irá modificá-lo a partir de nossa subjetividade (composta pelo arsenal de sentidos subjetivos), desenvolvendo diferentes personagens, e estas é que são percebidas e identificadas na dinâmica da unidade-multiplicidade.

As várias Severinas que se apresentam na obra de Ciampa (1987) retratam as múltiplas personagens que ela vai encarnando no decorrer de sua história, com base nos papéis

socialmente construídos, e que são a manifestação concreta de sua identidade. Conforme resume Dantas (2017, p. 4), inspirando-se em Ciampa,

...papel é um conceito genérico (todo homem que tem filhos exerce o papel de pai). Já o personagem inclui a forma como cada sujeito encarna esses papéis (há diferentes formas de “ser pai” e o mesmo sujeito pode encarnar diferentes “personagens-pai” ao longo da sua vida).

Recordemos agora aquelas perguntas que fizemos anteriormente: como eu me reconheço? Como eu penso que as pessoas me reconhecem? Como as pessoas me reconhecem? Se compreendemos até aqui que a identidade é concretizada pelas inúmeras personagens que expressamos a partir dos papéis sociais, somente quando essas personagens são reconhecidas pelos outros significativos no jogo social e, em contrapartida, também nós reconhecemos as personagens que esses mesmos outros expressam, é que as identidades se exteriorizam e vão sendo re-edificadas.

Essa conclusão nos faz concordar com Lima (2010, p. 35) que “...a identidade só é passível de ser estudada em sua aparência, através de seu autorreflexo, no jogo de representação entre as diferentes personagens...”, o que não significa que, por ser aparência (podemos traduzi-la como a parte pública), não há movimento, já que **aparentemente** externalizamos o mesmo eu frente aos outros e vice-versa (mais adiante, veremos que identidade é fundamentalmente movimento). Completando nosso raciocínio, mais uma vez concordamos com Lima (2010, p. 35) que “por conta disso, a questão do reconhecimento mostrar-se-á essencial ... uma vez que acreditamos ser justamente nas formas de reconhecimento das identidades que poderemos vislumbrar como as personagens são superadas, articuladas ou condenadas à reposição”.

Queremos reafirmar, portanto, que toda essa dinâmica está inserida no campo da intersubjetividade, uma vez que as (des)construções identitárias vão sendo tecidas no intercâmbio das experiências, conhecimentos e acontecimentos vividos, simbolizados e compartilhados intersubjetivamente, o que significa que a identificação das personagens que apresentamos ao outro, num mundo que é partilhado, e que também recebemos como representação desse outro, só pode ser reconhecida dentro do campo intersubjetivo.

É o olhar do outro que permite fornecer uma sequência de reconhecimentos das personagens que representamos. A propósito, “ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros...” (Pollak, 1992, p. 204).

Dito de outro modo,

é a partir da experiência de reconhecimento (“nós que é eu”) e da relação consigo próprio (“eu que é nós”) que se estrutura a identidade pessoal: o homem depende do outro, seu interlocutor, para confirmar-se como homem (Malvezzi, 2017, p. 2).

Severina experimentou esse olhar algumas vezes: a concepção dos profissionais de saúde que a diagnosticaram como doente mental e que a fizeram considerar-se como tal; a visão dos patrões que a reconheceram como trabalhadora, digna de recompensa não só financeira, mas também simbólica (de acolhimento e afeto) e o modo de ver da catequista budista que, acreditando em seu potencial de persistir e vencer, a reconheceu e auxiliou-a a reconhecer-se como protagonista de sua própria vida. Com isso, não são apenas personagens que vão emergindo, mas as relações de reconhecimento entre o eu e o outro (que se torna o nós) permitem também que (novas) histórias sejam desenhadas, vividas e compartilhadas (Ciampa, 1987; Lima, 2010; Malvezzi, 2017).

Todavia, é também através do olhar do outro que esse reconhecimento pode cristalizar personagens em tipos estáticos e invariáveis, da maneira como declararam Mattos e Ferreira (2004) ao refletirem sobre as classificações nas quais, normalmente, a população em situação de rua é enquadrada (vagabundas, preguiçosas, loucas, etc.).

Os autores denunciam que, muitas vezes, as pessoas em situação de rua são rotuladas como loucas ou doentes mentais em decorrência de um discurso psiquiátrico que acaba sendo difundido no senso comum. Nossa personagem, a Severina, também sofreu julgamento semelhante ao ser diagnosticada como doente mental, o que acabou se confirmando “...pelo critério psiquiátrico de patologia como sinônimo de anormalidade, em contraposição aos indivíduos considerados ‘normais’ ...” (Mattos & Ferreira, 2004, p. 50). Sobre as pessoas que vivem nas ruas, os autores completam que a tipificação delas “...como anormais, carrega em si a comparação com uma ‘normalidade’ vista como forma legítima de vida na sociedade” (p. 50).

Para Lima (2010), esse tipo de reconhecimento é considerado perverso, pois reduz a personagem a uma espécie de fetiche que, também para Ciampa (1987), implica em enxergar o ser humano de forma desumana, puramente como objeto necessário à engrenagem de um sistema dominado pela racionalidade capitalista. O primeiro autor destaca ainda que, no caso de Severina, o reconhecimento perverso acontece não porque ela é considerada como alguém portadora de uma condição problemática (a loucura), mas porque se desconsidera toda a sua história de vida, fazendo-a acreditar que se tratava de um problema exclusivamente individual,

de sua natureza.

Interessa entendermos, então, que é pelo jogo do reconhecimento intersubjetivo que a identidade se constitui, qualquer que seja o direcionamento dado a esta constituição:

A identidade, portanto, é concretizada com base em um processo de significações estabelecidas com outros indivíduos, no jogo do reconhecimento. Isso nos leva a admitir que se identidade se manifesta a partir de uma pluralidade de personagens ou se ela se torna reduzida a uma personagem fetichizada, ainda assim é pela relação de reconhecimento que ela se mantém estruturada (Lima, 2010, p. 167).

Acompanhando essa mesma linha de raciocínio, Sawaia (2006a) aponta que o tema da identidade tem sido recorrente nas análises direcionadas aos problemas sociais, mas que há nele um subtexto paradoxal e dialético:

Numa visão aparential, a explicação dos paradoxos pode estar na existência de duas concepções antagônicas de identidade: a identidade transformação/ multiplicidade e a identidade permanência/ unicidade e na concepção de que um é modelo de normalidade e o outro de patologia. Ledo engano. Uma concepção não anula a outra, e uma não é melhor que outra, ao contrário, a tensão entre ambas permite conceber identidade como “identificações em curso”, isto é, identidade que, ao mesmo tempo que se transforma, afirma um “modo de ser” [*sic*] (p. 121).

A autora também constata, em concordância com Ciampa (1987) e Lima (2010), que o problema está em desconsiderar o processo dialético que existe entre esses dois polos de identidade, o que acarreta a fetichização de um deles, “...com a finalidade de discriminar, excluir e dominar, nas relações de poder” (Sawaia, 2006a, p. 121), ignorando a constituição humana identitária que é sempre movimento, que se dá no terreno das contradições e mediações.

2.3 IDENTIDADE É METAMORFOSE

Já ficou claro que não é somente o nome (substantivo) que define plenamente as personagens, mas suas ações (verbo). “Descobrimos que a noção de uma personagem substancial, traduzível por proposições substantivas, oculta de fato a noção de uma personagem ativa, traduzível por proposições verbais. O indivíduo não mais é algo: ele é o que faz” (Ciampa,

1987, p. 135). O autor ainda completa: "...se o indivíduo não é algo, mas sim o que faz, o fazer é sempre atividade no mundo, em relação com outros" (p. 137).

Essa tradução de identidade como múltiplas personagens que atuam objetiva e intersubjetivamente no palco da vida com outras personagens, construindo assim um enredo, aproxima-se à ideia de performance, isto é, a "identidade passa a ser o conjunto das performances que sustentamos na vida" (Moscheta, 2012, p. 15), e essa descrição da identidade "...enseja uma abertura para possibilidades e para esperança" (p. 15).

Muitas vezes podemos cair na armadilha de pensar que a identidade nos é dada, está pronta e revela uma só personagem; afinal, todos nascemos como partes de um grupo já existente, temos um nome, compartilhamos, desde crianças, certos costumes e regras, entre tantos outros fatores que nos dão a impressão de não-mudança. Em contraposição, Ciampa (1987) vem nos lembrar que "o humano é vir-a-ser humano", "uma porta abrindo-se em mais saídas" (p. 36). Além dele, Moscheta (2012, p. 18) reafirma que "assumir a identidade como conjunto de performances significa reconhecer que 'somos' e que 'nos tornamos' ao mesmo tempo".

Uma vez mais é Severina quem nos explica estas transformações através de uma passagem considerável da sua vida: não foi dado a ela, *a priori*, o título de membro budista para que, a partir de então, pudesse participar desse novo universo. Uma curiosidade, um convite ("você não quer assistir uma reunião?"), um espaço para falar de si e ser ouvida, a prática dos rituais, o empoderamento, as confirmações das pessoas ao redor, as revelações, os significados construídos e compartilhados... a própria Severina conclui: "...a gente não vai mudando de uma hora para outra; vai mudando por etapa, devagarzinho" (Ciampa, 1987, p. 118, grifos do autor).

Em tudo o que registramos até aqui, estamos falando de **metamorfose**: "...a vida em seu movimento de nascer, morrer, trabalhar, mudar de emprego, aposentar, separar, adoecer, chegar e partir" (Moscheta, 2012, p. 11).

Metamorfose - categoria de análise proposta por Ciampa (1987) na composição da identidade - implica nos processos de vida e morte aos quais nos referíamos, ainda que demarcados pelos limites dos muros do universo social e cultural dos quais é praticamente impossível estarmos fora.

Nos vários contextos da estrutura social, as pessoas são produto e produtoras da sua história de vida. Ao ter uma identidade, o sujeito passa a representá-la na realidade social e na articulação entre o diferente e o igual, por meio de várias personagens, em um jogo

interativo de ocultação e revelação. Por meio das escolhas frente às determinações, a pessoa irá constituir uma nova atividade representativa, o que resultará em uma nova personagem (vida) assumindo o papel da outra (morte) (Poker, 2017, p. 2).

Movimentos de metamorfoses, portanto, ocorrem pela via das relações humanas, isto é, pela via dupla de se reconhecer como humano (ou não-humano, através do reconhecimento perverso) e ser reconhecido pelo outro em nossa humanidade (ou não-humanidade), e isso se dá em ações concretas, demarcadas pelos limites da esfera social e coletiva. Em outras palavras, “o conhecimento de si é dado pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social que existe objetivamente, com sua história, suas tradições, suas normas, seus interesses, etc.” (Ciampa, 1999, p. 64). Nessa direção, concebemos “...a metamorfose humana como a progressiva e infundável concretização histórica do vir-a-ser humano, que se dá sempre como superação das limitações das condições objetivas existentes em determinadas épocas e sociedades” (Campos, 2017, p. 2).

Vamos entender mais detalhadamente como essa dinâmica acontece na materialidade da vida cotidiana.

Pense em um sujeito ao assumir o papel social de ser professor (o que se dá primeiro em seu imaginário, antes mesmo de se concretizar, ao se preparar para tal posição), agregando esta característica ao conjunto de sua identidade. Nosso sujeito passa pelo processo de interiorização desse papel, o que permite ir construindo personagens em torno dele e, à medida em que vai vivenciando todas as atribuições e experiências de ser professor, ao mesmo tempo em que elas vão sendo confirmadas pela comunidade de envolvidos (alunos, colegas professores, equipe pedagógica, etc.), ocorre a identificação com essa missão, e aquilo que chamamos comumente de identidade de professor é (ou melhor, parece ser) dada. É o que Ciampa (1987; 1999) denomina de **identidade pressuposta**. Nas palavras de Junior e Lara (2017), trata-se de “uma determinação externa ao indivíduo sobre a qual ele pode agir no sentido de reproduzir ou modificar tal pressuposição” (p. 4).

Essa identidade pressuposta de ser professor, precisa ser constantemente re-posta para que as relações geradas e geradoras desse conjunto de manifestações da identidade se mantenham. Paraphrasing the example of Ciampa (1999), the concretization of the identity of professor will remain as long as it is being re-posted daily, or in other words, as long as it is recognized (inter)subjectively by the subject himself and by other significant figures for him: interaction with students in the classroom and outside of it, conversations in the teachers' room, conversations with family and friends about the assignments of this function, preparation of exams and

atividades acadêmicas, reuniões com a direção, conselhos de classe, etc. Malvezzi (2017) acrescenta, guiando-se naquele teórico, que a identidade pressuposta (no caso, a de professor), “...é aquela que é esperada, ...enquanto algo dado e não se dando...” (p. 4), num permanente identificar-se de si mesmo. Certamente nosso sujeito, se fosse convidado a se apresentar no desempenho de seu papel, diria: “**sou professor**” e não “**estou sendo professor**”.

Aí está a aparência de não-metamorfose, que é necessária para a manutenção das relações cotidianas, afinal como os outros irão saber que eu sou eu e me reconhecer? Mas é apenas aparência, pois a atuação das múltiplas personagens que posso encenar (inclusive na performance do mesmo papel) é a afirmativa de que estamos sempre em movimento: “...as personagens são momentos da identidade, degraus que se sucedem, círculos que se voltam sobre si em um movimento, ao mesmo tempo, de progressão e de regressão” (Ciampa, 1987, p. 198).

Entretanto, essa dinâmica de reposição da identidade pressuposta pode se tornar tão rígida e passível de controle que, mesmo que o sujeito não esteja mais desempenhando formalmente um papel, vivendo outros, inclusive, a representação da personagem em torno daquele fica congelada, exercendo certo poder sobre o sujeito e, assim, mantendo essa identidade enraizada. Quantos de nós, ao encontrarmos a pessoa que em nossa vivência escolar anterior exerceu a função de professor, e mesmo que esta não seja mais a situação atual, podendo a pessoa estar desenvolvendo alguma outra atividade profissional ou ainda estar aposentada, insistimos em chamá-la de professor ou professora? Ciampa (1987), ao citar o poema de João Cabral de Melo Neto, destaca: “Severino é lavrador, mas já não lavra...” (p. 139), e completa: “o indivíduo deixa de ser verbo para se tornar substantivo; ou melhor, na realidade continua verbo, mas o verbo *substantivar-se*...” (p. 139, grifo do autor).

Todo esse trabalho de reposição é o que vai sustentar o mecanismo que Ciampa (1987; 1999) chama de **mesmice**, e este pode ocorrer, segundo Lima (2010, p. 149), “...como consciente busca de estabilidade ou inconsciente compulsão à repetição”. No primeiro caso, a **mesmice** tende a ser positiva, podendo expressar uma atitude benéfica e afetiva frente à vida ou uma atitude de resistência e de contentamento em manter um modo de viver específico. Já no segundo caso, “a **mesmice** de mim é pressuposta como dada permanentemente e não como reposição de uma identidade que uma vez foi posta” (Ciampa, 1999, p. 67). Trata-se da repetição sem reflexão ou sem tomada de consciência, como nos diria Lane (1981/2006; 1999b); é uma espécie de aprisionamento nas grades da **mesmice** (lembramos dos exemplos acima: Severino lavrador que já não lavra e sujeito professor que já não leciona). Na linguagem de Ciampa (1987), é o **fetichismo da personagem** que passa a se instalar.

Voltando ao nosso exemplo do sujeito que representa a identidade de professor. Pode

ocorrer que, além de ministrar aulas, ele está passando pelo processo de doutoramento, portanto, nosso sujeito também é aluno; é um outro **outro** que é ele mesmo, e para que esse outro seja reconhecido em sua representação da identidade de aluno, é preciso que seja negado na sua posição como professor, pois se ele permanecesse apenas como tal, a posição do aluno na etapa de doutoramento (e a relação deste com seus professores, colegas e demais envolvidos), estaria prejudicada. Dessa maneira, “...eu existo como negação de mim-mesmo, ao mesmo tempo que o que estou-sendo sou eu-mesmo” (Ciampa, 1999, pp. 68-69). A esse mecanismo o autor chama de **mesmidade**, e esta é diferente da **mesmice**. “A afirmação da identidade enquanto mesmidade ... emerge no conflito da negação daquilo que nos nega” (Campos, 2017, p. 5). Podemos recordar aqui o sentimento de congruência (González Rey, 2004) e o sentimento de continuidade e de coerência, fundamental para a existência de um sentimento de identidade (Pollak, 1992).

A existência do nosso sujeito (professor-aluno-outros **outros**) concretiza-se na unidade da multiplicidade, como já abordamos, e assim, “...estabelece-se uma intrincada rede de representações que permeia todas as relações, onde cada identidade reflete outra identidade, desaparecendo qualquer possibilidade de se estabelecer um fundamento originário para cada uma delas” (Ciampa, 1999, p. 67). Logo, enquanto representante de mim mesmo, na trama das relações sociais, compareço frente ao outro com todos os elementos que me determinam e que me tornam sujeito concreto.

Nessa lógica, como afirma Sawaia (2006a), o uno e o múltiplo não são excludentes; pelo contrário, um se constitui na conexão com o outro, a ponto de contê-lo. Respalhando-se em Ciampa, a autora acrescenta que, para garantir relações, não só intra e interpessoais, mas relações entre grupos e nações, “é necessário apresentar-se e ser representado como igual a si mesmo...” (p. 125). É aí que a mesmidade se faz necessária já que, dentro do processo de socialização, é esse mecanismo que vai possibilitar “...aprender a se diferenciar do outro para buscar a si mesmo” (Poker, 2017, p. 3).

Vamos retomar as explicações de Konder (2008) sobre a três leis da dialética propostas por Engels, para percebermos o quanto elas se fazem presentes na análise da metamorfose e de todos aqueles desdobramentos que apresentamos. Apesar de a dialética não se reduzir facilmente a regras ou à uma quantidade determinada delas, pois estamos lidando com um conceito que carrega em si mesmo a ideia de movimento e mudança (o que exige todo cuidado de nossa parte), Engels delimita a existência de três leis da dialética que, para ele, são essenciais.

A primeira lei, normalmente denominada como a da passagem da quantidade à qualidade e vice versa, discorre sobre as mudanças pelas quais passam as coisas ao nosso redor

e as que promovemos no mundo e em nós mesmos. Essas mudanças não ocorrem sempre no mesmo ritmo; elas atravessam períodos ora lentos (em que ocorrem pequenas transformações), ora acelerados (em que se precipitam alterações mais radicais). As mudanças de pequeno porte são chamadas de quantitativas, já que alteram características internas, normalmente quantificáveis, dos objetos, processos ou pessoas. As mudanças mais intensas são as que fazem com que passemos a reconhecer os fenômenos como diferenciados de suas formas anteriores. Por isto são chamadas de qualitativas (Konder, 2008).

A todo momento ocorrem mudanças. Aquelas pequenas e quantitativas podem nos dar a falsa impressão de que tudo permanece estático: o cotidiano familiar, com seus momentos comuns de divertimentos e conflitos; as vivências no ambiente de trabalho e o cumprimento de regras e tarefas; o cenário econômico e político com seus discursos e interesses corriqueiros, etc. No entanto, mesmo aí, apesar da aparência de imobilidade, pequenas mudanças ocorrem continuamente e vão se tornar mais claras mais adiante. No exemplo de Campos (2017) podemos visualizar estes processos com mais clareza: “...a criança recém-nascida possui células que se multiplicam e se decompõem a todo instante enquanto seu organismo cresce, transformando-a permanentemente” (p. 3). Não enxergamos a multiplicação, o crescimento e a eliminação das células (mudanças quantitativas), mas são estes processos que produzem o crescimento da criança como um todo e que percebemos, com alegria e, muitas vezes, com surpresa (transformação qualitativa). Essa é a primeira lição sobre metamorfose: “...reconhece-se que a coisa é a mesma, embora esteja sempre mudando” (p. 3).

Certamente mudanças drásticas são mais sentidas e mobilizam muito mais de nossa atenção, nossos afetos e reações: a presença de uma doença grave, a morte de alguém que se ama, a perda do emprego de tantos anos, ameaças econômicas e políticas concretas, entre outras. A conclusão a que se chega é que a mudança não só é uma constante, pode ser também descompassada: ora lenta e quase imperceptível, ora frenética e radical.

Na leitura de Dantas (2017), com base em Ciampa, o processo de transformação (metamorfose), de tornar-se outro personagem em um conjunto inesgotável de possibilidades de atuação, resulta em uma mudança significativa, como a própria Severina observou, mudança de ordem qualitativa, “...que é resultado de um acúmulo de mudanças quantitativas, às vezes insignificantes, imperceptíveis, mas graduais e não radicais” (p. 5).

A segunda lei da dialética, que diz respeito à interpenetração dos contrários, nos recorda que tudo está ligado a tudo e, portanto, os diversos aspectos da realidade são interdependentes e devem ser compreendidos em conexão com outros, aparentemente distintos. É como tentar ver apenas um lado de uma moeda; o outro lado também faz parte dela e é intrinsecamente

contraditório ao primeiro; “os dois lados se opõem e, no entanto, constituem uma unidade...” (Konder, 2008, p. 57).

Sobre isso, Campos (2017) traz uma reflexão interessante ao dizer que, em todo fenômeno, tudo é e não é ao mesmo tempo: “quando é que o dia deixa de sê-lo para virar noite?” Da mesma maneira que se dá a conexão entre a aurora e o pôr do sol, assim também é a metamorfose humana: “não podemos entendê-la como sendo uma coisa e não outra” (p. 3).

Já a terceira lei, denominada como a da negação da negação, advoga sobre o movimento da realidade em um contínuo de afirmações (tudo aquilo que algo ou alguém é) e negações (tudo aquilo que eles não são) que leva a transformações, isto é, teses e antíteses que resultam em sínteses: “a afirmação engendra necessariamente a sua negação, porém a negação não prevalece como tal: tanto a afirmação como a negação são superadas e o que acaba por prevalecer é uma síntese, é a *negação da negação*” (Konder, 2008, p. 57, grifos do autor). Nessa ótica, o embate entre aquilo que está posto (afirmação) e sua oposição (negação) conduz a outras maneiras de pensar, sentir e agir, levando a novas posições e atitudes, ou seja, a transformações (negação da negação). Isso ocorre desde movimentos particulares da vida, como, por exemplo, negar um contexto de trabalho indesejável e negar a negação da capacidade de se reinventar e aprender novas funções, levando a superações; até movimentos coletivos que negam realidades instaladas, negando as negações da força de lutar por novas condições de vida, fazendo romper revoluções.

Está aí o movimento da identidade como metamorfose constante: “...uma identidade humana é sempre negação do que a nega” (Ciampa, 1987, p. 35). O filho, como tal, não é pai; como pai, nega aquela negação, mas não a anula totalmente: o filho que foi continua a existir no pai em que se transformou. Da mesma maneira, o professor daquele nosso exemplo continua a existir no aluno que se tornou a partir da etapa de doutoramento. A síntese não envolve a eliminação da tese nem da antítese, mas implica em transformações das mesmas.

A história que estamos acompanhando, de Severina, contada por Ciampa (1987), assim como as histórias de cada ser humano, são exemplos desse movimento ininterrupto de negação das negações que, nas palavras do autor, se traduzem em metamorfoses. É um outro **outro** que é representante de mim e que quando precisa ser representado, esconde (nega) as várias outras personagens que também sou eu, somando o todo da minha identidade.

A cada mudança de personagem, a metamorfose se manifesta, contudo, as personagens são híbridas, isto é, as personagens são sínteses de outras pelo processo de *negação da negação*, de modo que, uma nova personagem carrega consigo tantas outras já vividas

e ou projetadas (Alves, 2017b, p. 40, grifos nossos).

Pensar a identidade como metamorfose é, pois, admitir a capacidade humana de se transformar a todo momento: inventar atalhos quando não há caminhos, abrir janelas quando fecham-se as portas, improvisar apetrechos quando não há ferramentas, recuar, avançar, enfrentar, seguir. É estar sendo, numa infundável construção de si e do mundo.

De acordo com essa lógica, diferente da reflexão apresentada anteriormente por González Rey (2004) de que diante de rupturas severas as identidades podem se romper, optamos por ficar do lado de Ciampa, ao aceitarmos a ideia de que identidades não se rompem e sim (sempre) se transformam.

2.4 POLÍTICAS DE IDENTIDADE E IDENTIDADES POLÍTICAS

Não podemos crer, no entanto, que a plasticidade humana em continuamente se metamorfosear conduza necessariamente a movimentos de liberdade, autonomia e transformações humanizadoras. A própria Severina é um visível exemplo de que muitas das metamorfoses pelas quais passou em sua trajetória de vida geraram heteronomia e ainda mais sofrimento.

Antes de mais nada, quando é negada a qualquer sujeito essa capacidade humana de se transformar, atrofiando o movimento de negar tal negação, a identidade-metamorfose pode estar ameaçada. Ciampa (1999) alerta que, quando o sistema de negação (antítese), que resulta em ser um outro de mim mesmo (síntese), é bloqueado, quando o reconhecimento humano recíproco é ausente ou perverso (Lima, 2010), aprisionando o sujeito a uma única identidade pressuposta, tipificada, a mesmice (e não a mesmidade) pode prevalecer, o que sugere a representação da identidade como algo estático, mero produto, representada e não representando.

Ciampa (1987) traz um exemplo bem claro na narrativa de Severina, quando conta que, ainda na mocidade, arrumou um namorado, que queria ficar noivo dela: “uma escrava, *filha de ninguém*, não pode ser a noiva de um rapaz de família, principalmente numa cidade *severa e dura*”. Ele conclui que esta “é uma alternativa de identidade que lhe é socialmente negada” (p. 52, grifos do autor). Ao ser rejeitada como noiva, tipificada como “filha de ninguém”, Severina foi sentenciada a se manter no engessamento da identidade de escrava, anulando a possibilidade de vir a ser “outra” Severina.

É esse o mesmo procedimento que abre espaço para as fetichizações que tanto podem dominar, discriminar e excluir, da maneira como nos mostrou Lima (2010) ao discorrer sobre o reconhecimento perverso por meio do qual tantos doentes mentais são oprimidos; reconhecimento sustentado no discurso daqueles que deveriam ser os primeiros a lutar contra esse tipo de desumanidade, os médicos, psicólogos, etc.

Aqui podemos imaginar tantas outras situações que impedem as pessoas de negarem a si mesmas e protegerem sua mesmidade, como as de exploração, abusos, preconceitos, rigidez em posições conservadoras, interesses egoístas, etc., encarcerando-as na mesmice e aniquilando transformações, o que infelizmente pode permear as relações em qualquer espaço coletivo e institucional, seja no trabalho, na família, na escola, em movimentos sociais, grupos de referências ou mesmo em simples relacionamentos interpessoais.

Essas situações, que tendem a gerar tipificações enraizadas e personagens enclausuradas, materializam-se coletivamente naquilo que Ciampa (2006) apresenta como **política de identidade**, um conceito utilizado por Goffman (1963/2004) em sua análise de indivíduos estigmatizados, que indica o conjunto de comportamentos-padrão, previamente estabelecido, que visa unificar as identidades pressupostas dos portadores de características tidas como degradantes e que não necessariamente condiz com os modos de ser dessas pessoas.

De acordo com uma prescrição desse tipo é esperado, por exemplo, que a população em situação de rua, de modo geral, seja mal-cheirosa, mentalmente confusa e avessa a trabalhar, “...e isso é a única coisa que se pode esperar, já que o que um indivíduo é, ou poderia ser, deriva do lugar que ocupam os seus iguais na estrutura social” (Goffman, 1963/2004, p. 97).

As políticas de identidade funcionam mais ou menos como políticas de gerenciamento da vida em coletividade. Alves (2017a) esclarece que se trata de um conjunto de fatores reunidos em torno dos sujeitos, seja de ordem grupal ou institucional, estruturado em perspectivas sobre quem cada um deve ser e como deve agir, numa tentativa de homogeneização do coletivo. Isso significa que são as políticas de identidade que fundamentam as identidades pressupostas. As instituições, como a escola e as organizações de trabalho, os movimentos e os grupos sociais, entre outros, são exemplos de políticas de identidade, responsáveis, em grande parte, pelas cadeias de reconhecimentos necessárias à (trans)formação das identidades dos sujeitos.

Entendendo que as políticas de identidade servem à constituição e manutenção identitárias no plano coletivo, Lima (2010, p. 194) esclarece que tais políticas

...podem representar um sentido emancipatório ou então regulatório; emancipatório

quando ampliam a(s) possibilidade(s) de existência na sociedade, garantindo direitos para os indivíduos; regulatório quando criam regras normativas que muitas vezes aprisionam os indivíduos numa única representação possível de sua identidade, impedindo sua diferenciação.

Esta última refere-se àquela advertência de Goffmann (1963/2004) direcionada ao sujeito que sofre estigmas, e que fica preso à mesmice de uma só personagem imóvel.

Para Dantas (2017, p. 3, grifos nossos),

entretanto, a história e a observação do cotidiano nos dão vários exemplos que desmistificam esses “pré-conceitos”, mostrando que essas *políticas de identidade* são muito mais um elemento de dominação e controle do que um destino natural e inevitável para aquele sujeito.

Nesse ponto, também Sawaia (2006a) vem nos alertar sobre o uso que fazemos do conceito de identidade e também as indagações em torno dele, tomando o cuidado para não reforçar “...a tese de que identidade é uma categoria política disciplinadora das relações entre pessoas, grupo, ou sociedade, usada para transformar o outro em estranho, igual, inimigo ou exótico” (p. 123). A própria autora recomenda que é necessário usar de pensamento crítico e de recursos analíticos ao tratar do tema e suas vertentes, além de investigar não só a motivação de se perguntar sobre identidade, mas conhecer aquele que pergunta e suas intenções e sentimentos ao perguntar.

É preciso admitir que as políticas de identidade estão presentes também na dinâmica aparentemente simples do cotidiano, inclusive, incitadas por nós mesmos. Não era esperado que Severina, ao ser tipificada socialmente como escrava e filha de ninguém - o que sugere ser uma pessoa de origem pobre e sem instrução - se tornasse noiva de um rapaz “de família” da cidade, supostamente abastado. Muitas vezes, essas políticas de identidade, de caráter regulatório e discriminador, são impostas por grupos sociais e/ou institucionais, acarretando o encapsulamento das identidades e cerceando a liberdade humana. O mais preocupante é quando nos associamos a essas práticas, acreditando que elas são o caminho que nos mantém socialmente seguros ou que, até mesmo, nos conduzirá a alcançar nossos objetivos (como no caso dos moradores de rua, ao fecharmos os olhos para todo o drama vivido por eles, acreditando que não nos diz respeito, ou dando esmolas para nos sentirmos mais confortáveis ou generosos, ao passarmos por eles). Conforme, mais uma vez, alerta Sawaia (2006a, p. 125),

“o perigo está na fetichização desses traços”.

Vimos, desde Berger e Luckmann (2011), que os processos de socialização estão estruturalmente organizados em instituições e, portanto, as políticas de identidade, socialmente construídas, estarão presentes na constituição identitária dos sujeitos, sendo elas fonte do reconhecimento intersubjetivo necessário na condução desse processo.

Como fazer, então, com que políticas de identidade possam estar a serviço da autonomia e transformação humanizadora dos sujeitos e não de sua ignorância e clausura?

A resposta certamente não é simples, mas se direciona para o que mencionamos no início desse capítulo, o circuito dialético socialização-individação, ou seja, as políticas de identidade, que corporificam os processos de socialização, não podem impedir o seu contrário: as **identidades políticas** (Ciampa, 2006), que correspondem ao movimento de individuação, e que envolvem “...a criação de uma concepção de identidade única que, ao mesmo tempo em que se vincula a determinados modelos oferecidos pela sociedade, possa se diferenciar, numa atitude reflexiva, para seguir assumindo novos projetos e novas pretensões de reconhecimento” (Miranda, 2017, p. 7). Tomando emprestado o exemplo de Ciampa (2006), na relação que se estabelece entre professor e aluno, o primeiro contribuirá com a educação do segundo e com a composição de sua identidade política quando for se tornando desnecessário, na medida em que o aluno for adquirindo condições de pensar por si mesmo e de também se tornar professor.

Ter uma identidade política é romper com as mesmices irredutíveis e inquestionáveis e superar-se para a mesmidade, negando aquilo que me nega e reconhecendo-me dialeticamente como o eu e como o nós. É também “...romper com as homogeneizações sociais pela busca dos significados reais na identidade que envolvam a autonomia e a autenticidade no modo de se representar” (Poker, 2017, p. 4). É ser sujeito que consegue, a partir dos papéis sociais que desempenha, inventar e reinventar personagens. É estar em busca da emancipação.

2.5 O SINTAGMA IDENTIDADE-METAMORFOSE-EMANCIPAÇÃO

A concretização das identidades políticas torna-se possível na negação de uma identidade pressuposta, dada permanentemente (mesmice), aprendendo a ser um outro de mim mesmo (mesmidade), na negação daquilo que me nega, “...entendida como deixar de presentificar uma apresentação de mim que foi cristalizada em momentos anteriores – deixar de repor uma identidade pressuposta – ser movimento, ser processo, ou ..., *ser metamorfose*” (Ciampa, 1999, p. 70, grifos do autor); ciclo dialético que pode fazer romper as políticas de identidade dominadoras.

Retomemos novamente a ideia de identidades enquanto processos de vida e morte. É no ato contínuo e dialético de vida e morte que a existência é humanizada, quando morrem velhas e surradas personagens, dando vida a outras, novas e desafiadoras e, com elas, novas histórias nascem, permitindo a cada sujeito aprender a ser outros, sem deixar de se reconhecer como si mesmo, num permanente movimento de se metamorfosear.

Ciampa percebeu que o conceito de metamorfose em si mesmo não seria suficiente para compreender a extensão e complexidade que envolvem a composição das identidades no também complexo panorama social da atualidade, já que presenciamos sujeitos capturados o tempo todo pelas políticas de identidade que, em nome de propostas libertadoras, os levam a prisões ainda mais alienantes. Só para ilustrar, citamos novamente o atual cenário do consumo, que tem levado as pessoas a consumirem cada vez mais em busca de satisfação e (auto)aceitação e, com isso, as torna cada vez mais insatisfeitas e isoladas. Diante disso, ampliando ainda mais seu pensamento, em um encontro de psicologia social realizado em 1999⁵, Ciampa propôs a concepção do **sintagma: identidade-metamorfose-emancipação** (Filho & Santos, 2017; Lima, 2010).

Na definição dicionarizada, a ideia de **sintagma** aponta para um conjunto de palavras, subordinadas a um eixo nuclear, integrador. Pensemos, por exemplo, na expressão: pessoa honesta e trabalhadora. O elemento central da expressão é a pessoa; os demais atributos se referem a ela, gravitam em torno dela. O conjunto (elemento central + atributos) compõe um sintagma. Na proposta de Ciampa, a ideia do sintagma **identidade-metamorfose-emancipação**, assinala que a primeira palavra – identidade – é qualificada e significada pelas outras duas, indicando que esses três fenômenos são articulados e interdependentes. Assim, a identidade é um processo contínuo de construção, por meio do qual só poderão ocorrer metamorfoses autênticas se ao sujeito forem abertos horizontes de emancipação.

Emancipar-se é realizar-se enquanto sujeito singular, tomando consciência de que essa façanha só é possível na solidariedade com os demais, no jogo saudável do reconhecimento intersubjetivo, sem que o coletivo se sobreponha ao individual e vice-versa. É, ainda, alcançar autonomia e participação na sociedade, superando imposições e condições de vida opressivas, ou seja, ter a liberdade de modificar o desempenho de determinados papéis, inovando e renovando personagens, desenvolvendo, assim, uma identidade política. Portanto, a partir da

⁵ 10º Encontro Nacional da ABRAPSO (Associação Brasileira de Psicologia Social), realizado na USP (Universidade de São Paulo), São Paulo, em 1999. "Identidade: um paradigma para a psicologia social?" Disponível em: <https://bit.ly/2RBOPQK> Acessado em outubro de 2019.

noção de sintagma, compreendemos a “...identidade como metamorfose que busca a emancipação, em que a articulação da socialização e da individualização permite a concretização de uma vida que mereça ser vivida por todos, de uma vida que faça sentido para cada um” (Souza & Ciampa, 2017, p. 3).

Todavia, a capacidade humana de viver metamorfoses contínuas não garante o alcance de projetos de emancipação. Além disso, outra reflexão nos vem à mente: se, em algum momento de nossa história de vida, conseguíssemos alcançar a emancipação, ela seria plena e para toda a vida dali em diante?

Precisamos estar atentos para não colocar o fenômeno da emancipação apenas no plano das ideias, das abstrações e dos sonhos futuros. Almeida (2017) alerta-nos que ela não pode ser pensada

...como algo abstrato ou como uma promessa utópica, mas sim como inscrita na realidade social e na existência das pessoas e grupos, referida à liberdade subjetiva, ao reconhecimento nas relações interpessoais, ao acesso a direitos e à cidadania, à superação de situações de heteronomia, ou seja, de situações de sujeição a uma lei exterior ou à vontade de outrem. Só aí a emancipação pode ganhar sentido (p. 2).

O próprio Ciampa (2006) adianta que a emancipação é um processo contínuo, não linear, de luta permanente, na qual, muitas vezes, podem ocorrer tropeços e retrocessos. Ao nos emanciparmos de alguma condição impeditiva, sempre haverá o risco de outros desafios despontarem, no decorrer do caminho.

Além disso, se considerarmos que cada indivíduo nunca é integrante de uma única categoria social, mas expressa o entrecruzamento de distintas contradições sociais, certas superações de ordem pessoal não implicam que os sujeitos deixem de sofrer outras formas de dominação, injustiças e discriminações (Almeida, 2017, p. 5).

Por isso, parece ser mais prudente, em concordância com o autor, falarmos em fragmentos de emancipação e em movimentos emancipatórios, o que de modo algum significa nos acomodarmos perante situações que impeçam esses fragmentos/movimentos emancipatórios de se concretizarem. Aliás, Ciampa (2006) acredita ser condição fundante da metamorfose humana o processo de emancipação, já que, como espécie, o homem se emancipou de sua condição animal, por intermédio da atividade humana (o trabalho), das interações e da

linguagem, tornando-se capaz de se superar e progredir. Em termos pessoais, os movimentos de emancipação são a marca que cada sujeito procura imprimir a seu projeto de vida para tentar ser quem ele quer ser, elevando-se a um estado de autonomia e de alteridade.

Não nos esqueçamos de que processos de metamorfose-emancipação não acontecem apenas em momentos de grande ruptura, por meio dos quais há drásticas alterações na relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo, mas nas práticas mais usuais e nos relacionamentos do cotidiano.

Mesmo em situações de aparência de não metamorfose-emancipação, como discutimos, que nos levam a acreditar que a identidade estaria estagnada, Ciampa (1999; 2006) nos lembra que a construção de identidades é inerentemente metamórfica e emancipatória, isto é, mudança e autonomia são condições *sine qua non* da existência humana e, mesmo nos casos em que a presença desses fenômenos não é sentida, estaria ocorrendo o movimento de reposição de identidades, de *mesmice*. Aliás, para o autor, em determinadas condições, o movimento de reposição é mais trabalhoso e exige maior esforço do sujeito do que deixar fluir o que já é próprio dele (Ciampa, 2006; Dantas, 2017). Nesse ponto de vista, é mais viável ao sujeito buscar não a reposição da *mesmice*, mas a *mesmidade* que, como vimos, “é sermos o Um e um Outro, para que cheguemos a ser Um, numa infundável transformação” (Ciampa, 1999, p. 74).

Um tópico que pode viabilizar todo esse processo é a noção de **projeto de vida**. Ao lado da história de vida de cada sujeito, que compreende o caminho percorrido por ele e os valores que guiaram suas atitudes, é preciso identificar também seus projetos de vida, o que permite enxergar a postura diante de sua história: se de protagonismo ou de mero espectador ou vítima, ou ainda, se de resistência ou conformidade às políticas de identidade, e nessa via, contemplar um futuro a ser construído, refletindo sobre quem ele é (está sendo) e quem quer ser (Alves, 2017b; Ciampa, 2006; Dantas & Ciampa, 2014; Dantas, 2017).

Em suma, “...um projeto de vida autônomo, suportado por uma identidade política, favorecem o aparecimento da emancipação no indivíduo” (Dantas & Ciampa, 2014, p. 150). De modo mais detalhado:

quando o sujeito passa a ter maior consciência de seus projetos de vida (os quais possuem, pelo menos parcialmente, um caráter autêntico), deixa de reproduzir automaticamente aquilo que as políticas de identidade apresentadas impõem como “necessário” e o [*sic*] passa a experimentar uma certa sensação de autonomia. ... Além desse projeto de vida orientado para sua autonomia, é preciso desenvolver uma identidade política que lhe dê suporte, pois, apenas assim, o sentido de suas decisões de

vida estará pautado na consciência de seu papel ativo (de protagonista, e não de refém) na busca por sua emancipação (Dantas & Ciampa, 2014, p. 150).

E nossa Severina? Na mesma proporção em que vão ocorrendo transformações em sua identidade, permitindo a ela viver personagens de si mesma, Severina vai tomando consciência de quem está se tornando, dos grupos sociais dos quais vai decidindo participar e do mundo onde vive, transformando também a qualidade de suas ações e relações e, nessa jornada que nunca termina, ela vai experimentando movimentos de emancipação.

É claro, segundo Ciampa (2006), que a condição empírica emancipatória, oportunizada pelos projetos de vida autonomamente construídos, modificou-se ao longo da evolução da humanidade, já que está atrelada aos determinantes sociais e culturais, localizados no tempo e na história, e que materializam a vida cotidiana. Mas, mesmo limitado a essas influências, é requisito elementar do sujeito humano participar de sua própria construção e lutar por sua transformação individual, o que se reflete, conseqüentemente, na construção e transformação da sociedade onde vive. Isto significa afirmar, junto ao autor, que toda luta pela emancipação apresenta, necessariamente, uma dimensão coletiva e esta, quando negada ou dominante, produz mazelas e sofrimentos individuais e sociais.

Discursos, práticas e relacionamentos que impossibilitam à pessoa humana lutar por sua emancipação e, assim, exercer sua essência de se humanizar, tem nos inquietado e constituem um dos temas do próximo capítulo.

3 VEREDAS DAS IDENTIDADES NA SOCIEDADE ATUAL

Presenciamos, na sociedade atual, profusas e aceleradas transformações. Sim, já nos convencemos de que a condição inerente aos seres humanos - que não apenas habitam o mundo, mas também o constroem - é a de transformação constante, tanto das esferas da vida concreta quanto de si mesmos, em suas dimensões psíquicas e sociais. Também nos parece claro que as sociedades humanas sempre passaram e passarão por transformações.

Em qual etapa, no processo de transformação da humanidade, estaríamos vivendo? Se fizéssemos a tentativa de nomear a época atual, que nome daríamos a ela? Poderíamos tomar denominações emprestadas dos pesquisadores, dentre eles filósofos e sociólogos, que já fizeram essa tentativa: pós-modernidade, modernidade tardia, modernidade líquida, hipermodernidade, ou ainda, contemporaneidade... Cada um deles a seu modo, obedecendo (ou não) à divisão dos períodos históricos e com sua lente teórica, em alguns casos com visões antagônicas, contribui para compreendermos os contornos do nosso tempo. Seria correto dizer que estamos vivendo uma nova era ou seria mais prudente admitir que estamos atravessando uma nova fase de uma mesma era histórica, que vem mudando? A essa última pergunta, optamos por concordar com Moscheta (2014) que se refere ao momento - que ele chama de pós-modernidade, mas admite a variedade de nomes para caracterizá-lo - como "...um processo recente, ainda emergente e, portanto, com contornos muito menos definidos" (p. 32).

Harvey (1996) é um dos teóricos que buscou traçar as origens das mudanças que hoje estamos experimentando, talvez em seu grau mais acentuado, e designar as características marcantes do que ele chama de condição pós-moderna. Para o autor,

quanto ao sentido do termo, talvez só haja concordância em afirmar que o "pós-modernismo" representa alguma espécie de reação ao "modernismo" ou de afastamento dele. Como o sentido de modernismo também é muito confuso, a reação ou afastamento como "pós-modernismo" o é duplamente (p. 19).

Com isso, queremos esclarecer que a nossa intenção nesse capítulo não é a de discutir com esses autores qual seria o termo mais adequado para qualificar o tempo vigente nem tampouco refutar ou corroborar suas teorias, mas refletir, a partir de suas descrições, sobre as mudanças que estão pairando sobre nossas cabeças e que estão ocorrendo em ritmo cada vez mais veloz (já que a concordância sobre a existência desta intensa mutabilidade é ponto comum

entre aqueles pensadores), e ainda, quais os impactos delas nas composições identitárias atuais.

Se há diferentes maneiras de pensar as atuais conjunturas que têm formatado nossos modos de vida, há também distintas compreensões a respeito das configurações de identidades a partir desses vieses. Isso posto, reconhecemos que poderá haver, nos escritos que seguem, exemplos dessas discordâncias, mas as tomaremos como enriquecimento para as nossas discussões.

Por ora, basta-nos a definição que Santos (1993) propõe sobre o que também adotaremos como pós-modernidade:

...é o nome aplicado às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1950... nasce com a arquitetura e a computação nos anos [19]50. Toma corpo com a arte Pop nos anos [19]60. Cresce ao entrar pela filosofia, durante os anos [19]70, como crítica da cultura ocidental. E amadurece hoje, alastrando-se na moda, no cinema, na música e no cotidiano programado pela *tecnociência* (ciência + tecnologia invadindo o cotidiano com desde alimentos processados até microcomputadores), sem que ninguém saiba se é decadência ou renascimento cultural (pp. 7-8, grifo do autor).

Daqui em diante, interessa-nos debater os desdobramentos dessas mudanças nas formações, manutenções e transformações identitárias.

3.1 IDENTIDADES GLOBALIZADAS

Na sociedade em que vivemos hoje, as atividades cotidianas parecem obedecer, ritualisticamente, a um movimento que mais parece uma corrida em círculo, em que as pessoas se fecham em torno de si mesmas, frequentemente ocupadas com suas vidas superestimuladas pelo vasto universo que existe por trás e além das telas de seus computadores ou celulares, ou em pequenos grupos isolados, tendo suas vidas formatadas pelos imperativos de um mercado globalizado.

Assim, temos visto que as políticas de identidade apresentadas por Ciampa, que funcionam como fontes de reconhecimento intersubjetivo para a condução dos processos identitários, podem estar acopladas ao universal dominante que na atualidade é o capital e “com isso, a relação de dominação exercida sobre o indivíduo submetido a uma política de identidade é ‘compensada’ pela promessa de inclusão no mercado” (Lima, 2010, p. 191). Aliás, este autor aponta que o próprio Ciampa chama a atenção para a cooptação da ideia de metamorfose pelos

novos ditames do mercado globalizado, “...o que traz consequências profundas para a análise da identidade entendida como metamorfose em busca de emancipação” (p. 195).

Autores que listaremos a seguir vêm se mostrando preocupados com constatações de que, em nosso tempo, as pessoas acabam transferindo para outras fontes a busca por referenciais que são fundamentais na construção de suas identidades e subjetividades. Isto vem resultando, ao que tudo indica, no afastamento da realização de projetos de emancipação.

Nas palavras de Hall (2006), estamos vivendo uma “crise de identidade” que é explicada “...como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (p. 7). Também Lasch (1986, p. 27) utiliza a expressão “crise de identidade” para se referir aos novos arranjos sociais, que deixam livre ao sujeito a direção de sua própria existência, mas uma liberdade às cegas, sem a solidez dos suportes tradicionais.

Bauman (2001; 2005) faz uma análise sociológica detalhada sobre os rumos das identidades nos tempos atuais, que ele denomina modernidade líquida. Para este autor (2005), as identidades são definidas a partir da existência de comunidades, que devem ser divididas em dois tipos. O primeiro é composto pelas comunidades de vida e de destino, isto é, comunidades fechadas, que oferecem e exigem união e ligação absolutas, nas quais os sujeitos permanecem toda sua vida, podendo, inclusive, prever seus destinos. Para exemplificarmos, podemos retornar à ideia que trouxemos no primeiro capítulo sobre a estrutura sócio material do mundo ocidental no período da Idade Média, na qual o sujeito nascia, crescia e morria dentro de um mesmo estrato da sociedade, seja como servo, seja como nobre, tendo pouca ou nenhuma mobilidade (Tomanik, 2009). Nesse tipo de comunidade, haveria pouquíssimos problemas ou dúvidas que envolvessem a noção de identidade; cada um recebia sua posição social e seu projeto de vida como uma decorrência da posição social de seus pais. A imensa maioria das indagações possíveis sobre o que cada pessoa era ou viria a ser provavelmente já era respondida pelo seu nascer, ou mesmo antes dele. Como consequência, cada um sabia o seu lugar social e ali permanecia (ou era compelido a permanecer).

Já o segundo tipo envolve as comunidades “...fundidas unicamente por ideias ou por uma variedade de princípios” (Bauman, 2005, p. 17), sendo essas as que convocam a pensar na identidade, uma vez que estão inseridas em um mundo de pluralidade cultural e diversidade.

Em contraste à modernidade líquida, Bauman (2001; 2005) usa a expressão modernidade sólida para designar o período histórico que se seguiu à era medieval. Esse mesmo período é também denominado, por outros, como a Modernidade. Nele ocorreram significativas

transformações de cunho político, cultural e científico nas sociedades ocidentais, instaurando-se então o modelo capitalista de economia e de vida.

Neste período, livres das amarras de um poder central e unificado e de concepções deterministas sobre os destinos dos seres humanos, uma grande quantidade de comunidades estabelecidas com base em ideias e princípios passou a substituir as antigas comunidades de vida e destino: família, escola, trabalho, Estado, classe social, religião, vizinhança etc. Estas novas comunidades constituíam os espaços sociais dentro dos quais as pessoas cresciam, viviam e a partir dos quais podiam e tinham que construir suas imagens pessoais.

Estas novas comunidades abertas, demarcadas pelos contornos de cada contexto cultural, passaram a ser as responsáveis pelos processos de socialização primária e secundárias (Berger & Luckmann, 2011), das âncoras sociais (Hall, 2006), os suportes tradicionais (Lasch, 1986), e das políticas de identidade (Ciampa, 2006), que davam ao sujeito uma ao menos aparentemente sólida localização de si no mundo (Bauman, 2005). Os papéis sociais estabelecidos de modo relativamente rígido por essas ordens institucionalizadas é que mediavam e guiavam a construção das representações de identidades, cujas produções de sentidos subjetivos a partir das vivências desses papéis e suas interações, desembocando em personagens, teciam as subjetividades.

Por um lado, as possibilidades de escolha e de mudanças nos modos de vida e de atuação profissional e mesmo nas representações das identidades eram muito mais amplas que no fechado período medieval: filhos de operários ou de trabalhadores rurais podiam perfeitamente sonhar, lutar por isto e eventualmente ascender a níveis socioeconômicos bem distantes dos de seus pais; profissionais de uma área de atuação poderiam migrar para outra e, se tivessem competência, tornarem-se bem sucedidos nela. A ideia de destino dava lugar à crença nos desejos e nos esforços pessoais.

Por outro lado, a aparente solidez e a importância das comunidades modernas, solidificadas em instituições, contribuía para que toda aquela possibilidade de mobilidades se mostrasse, na prática, muito mais restrita do que poderia ser. Assim, era muito comum ver filhos que seguiam os passos dos pais e praticamente repetiam seus padrões de vida, a maioria sem sair de suas cidades ou estados de origem: assumiam as profissões paternas, sustentavam suas próprias famílias, comungavam das mesmas crenças; como os filhos de agricultores, por exemplo. Também era muito numeroso e valorizado aquele grupo de trabalhadores que iniciava sua carreira profissional em uma determinada empresa e ali se mantinha até a aposentadoria (tida como uma quase certeza).

Para as mulheres, o quadro de opções era mais restrito, cabendo a elas, mesmo quando exerciam uma profissão, assumir as tarefas do lar e da educação dos filhos.

As instituições, portanto, cumpriam a função de marcadores sociais, moldando as maneiras de manifestação das identidades. Eram distintas comunidades, que apresentavam vários direcionamentos na composição das identidades; porém, todas eram marcadas por ideias e princípios bem claros e definidos, permitindo ou impondo, aos sujeitos que delas fizessem parte, sensações de estabilidade e continuidade, “lugares em que o sentimento de pertencimento era tradicionalmente investido...” (Bauman, 2005, p. 37).

Ao destacar esta aparente solidez das instituições, capaz de produzir uma também aparente condição de estabilização das identidades – como destaca o próprio Bauman (2005) –, não estamos ignorando as proposições de Ciampa (1987; 1999, 2006) sobre a vivência múltipla de personagens a partir dos papéis sociais estabelecidos que, no sintagma identidade-metamorfose-emancipação, pode funcionar como uma luta do sujeito por diferenciar-se, mesmo vinculado aos modelos predeterminados oferecidos pelas comunidades de ideias e princípios. Apenas queremos destacar que, ao longo do chamado período moderno, essas comunidades, de várias formas, tendiam a tolher os movimentos de socialização-individação dos sujeitos (suas possibilidades de emancipação), a torná-los pouco visíveis e a retratá-los como desnecessários ou mesmo indesejáveis.

Nessa perspectiva, relembremos o conceito de identidade pressuposta, elucidado por Ciampa (1987; 1999), referindo-se àquela identidade que é esperada no campo do jogo social, como algo dado ao sujeito (e não se dando) e que, para se manter, precisa ser continuamente re-posta.

Além disso, nossa intenção é chegar ao panorama da sociedade de hoje e, para isso, estabelecer marcos comparativos nos ajudarão a demarcar as mudanças e a refletir sobre seus efeitos na atuação das identidades.

Vamos, então, começar a pensar no cenário atual.

Quais os impactos dos estilos de vida ofertados na sociedade de hoje para as identidades, consideradas metamorfoses em busca de emancipação?

De início, ousamos nos referir a esse cenário no singular e não em sua pluralidade, que sublinharia a múltiplas sociedades com suas variadas paisagens, culturas e diferenciações, já que a atual parece ter se tornado ou vir se tornando uma sociedade homogênea, uma única grande vitrine de produtos prontos para serem consumidos, cuja base regulamentadora é o mercado.

A esse fenômeno Hall (2006, p. 76) chama de “homogeneização cultural”, em que

praticamente todas as nações se curvam a um mercado global, modelado por um consumismo global, e com isso,

...as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade*, ficam reduzidas a uma espécie de *língua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas (pp. 75-76, grifos do autor).

Nesses termos, as várias possibilidades de representações identitárias estariam fadadas à redução e a formatos desenhados pelas leis do mercado. Podemos verificar esse fenômeno hoje entre as pessoas do nosso convívio, em práticas cotidianas - nós mesmos estamos nele incorporados - em especial os mais jovens, que consomem roupas, conteúdos, séries de televisão, músicas, filmes, leituras, alimentação, etc.; produtos uniformizados, ditados pela indústria do consumo, acessíveis no vasto supermercado cultural global, hoje facilitado e estimulado pelo conjunto mundial de rede integrada de computadores: a Internet.

Sobre isso, Harvey (1996) prenuncia que um dos aspectos da condição pós-moderna é a manipulação de gostos, desejos e opiniões a partir de imagens que podem ou não ter ligação com o produto a ser comercializado e, assim, "...a publicidade e as imagens da mídia... passaram a ter um papel muito mais integrador nas práticas culturais, tendo assumido agora uma importância muito maior na dinâmica de crescimento do capitalismo" (p. 259).

Hall (2006) observa que até mesmo em países pobres, que abrigam lugares aparentemente remotos, as pessoas recebem, "...na privacidade de suas casas, as mensagens e imagens das culturas ricas, consumistas, do Ocidente, fornecidas através de aparelhos de TV ou de rádios portáteis, que as prendem à 'aldeia global' das novas redes de comunicação" (p. 74).

Tudo isso pode ser sintetizado em um termo que vem associado à pós-modernidade: a **globalização**, que corresponde a complexos processos, atuantes numa escala mundial, como a fusão dos mercados de diferentes países, com a quebra de suas barreiras comerciais e econômicas, que possibilitam ao capital circular livremente, formando um vultoso mercado financeiro planetário (Bauman, 1999; Hall, 2006). Hall (2006, pp. 68-69) destaca que "...desde os anos [19]70, tanto o alcance quanto o ritmo da integração global aumentaram enormemente, acelerando os fluxos e os laços entre as nações".

De acordo com Rolnik (1997), esse efeito homogeneizador da globalização vai sendo inculcido nas pessoas de forma drástica, nas manifestações de suas identidades, até chegar na reconfiguração das próprias subjetividades:

...a mesma globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades, implica também na produção de *kits* de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente de contexto geográfico, nacional, cultural, etc. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade (p. 19, grifo da autora).

Mas, será que podemos afirmar que o mundo se tornou, de modo integral, homogeneizado culturalmente?

Vale lembrar que, ao longo da Modernidade, as diferenças culturais contribuía para que as identidades, concretizadas por meio dos papéis sociais, tivessem colorações locais: operários, filhos, mulheres, professores... não eram exatamente iguais, não recebiam os mesmos graus de valoração social e nem deveriam agir dos mesmos modos, dependendo do país, do período e mesmo da região onde vivessem e atuassem.

Podemos supor, a partir de nossas vivências cotidianas, que algo semelhante ainda persiste. No entanto, na medida em que as práticas sociais e especialmente as relações de trabalho passam a ser rapidamente transformadas, mesmo aquelas denominações vêm perdendo ou sendo drasticamente reformulados seus significados e seus poderes de definição e atuação identitárias. Independente de serem diferentes, elas vêm deixando de ser importantes.

Na visão de Bauman (1999), a globalização é um caminho sem volta. Segundo ele, estamos imersos em uma “nova desordem mundial”, já que “o significado mais profundo transmitido pela ideia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle...” (p. 67).

Um dos efeitos nefastos da globalização, revelados pelo autor, é que, diferente do que se possa imaginar, global e local são duas faces da mesma moeda. Na verdade, ao lado da tendência de homogeneização global, há outra, em direção ao interesse em explorar a diferenciação local. Como nos alerta Hall (2006, p. 77), “...ao invés de pensar no global como ‘substituindo’ o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre ‘o global’ e ‘o

local””. Aqui precisamos retomar o exercício dialético da contradição que nos mostra que aspectos da realidade aparentemente opostos constituem uma unidade.

É por causa dessa coincidência e desse entrelaçamento das duas tendências aparentemente opostas, ambas desencadeadas pelo impacto divisor da nova liberdade de movimento, que os chamados processos “globalizantes” redundam na redistribuição de privilégios e carências, de riqueza e pobreza, de recursos e impotência, de poder e ausência de poder, de liberdade e restrição (Bauman, 1999, pp. 77-78).

Isso significa que os processos locais atuam no interior da lógica globalizante e, nessa perspectiva, no que concerne à homogeneização cultural, a direção de seu fluxo é desequilibrada, pois “...continuam a existir relações desiguais de poder cultural entre ‘o Ocidente’ e ‘o Resto’...” (Hall, 2006, p. 78), o que nos leva a acreditar que “...a globalização - embora seja, por definição, algo que afeta o globo inteiro - seja essencialmente um fenômeno ocidental” (p. 78).

Sibilia (2008) denuncia que, em meio ao entusiasmo das novidades virtuais e midiáticas que hoje presenciamos, oportunizadas pela globalização, alguns dados são contrários à estimativa de que todos poderão ter acesso a esse novo plano de “inclusão digital” (p. 23). Enquanto muitas pessoas, de lugares privilegiados do globo, usufruem da euforia tecnológica, outras milhões de pessoas “...tampouco dispõem de uma tecnologia bem mais antiga e reconhecidamente mais básica: o vaso sanitário” (Sibilia, 2008, p. 23). Poderíamos destacar, ao lado desta defasagem tecnológica, uma profunda diferenciação de recursos uma vez que, para uma considerável parcela da população mundial, um mero prato de comida pode ser uma necessidade quase inalcançável e o aprendizado da leitura, da escrita e da compreensão de um texto, uma raridade.

Diante disso, a autora aponta que “...as brechas entre as regiões mais ricas e mais pobres do mundo não estão diminuindo. Ao contrário: talvez paradoxalmente, pelo menos em termos regionais e geopolíticos, essas desigualdades parecem aumentar junto com as fantásticas possibilidades inauguradas pelas redes interativas” (Sibilia, 2008, p. 24).

Apesar disso, nessa imensa ilha que se tornou o mundo globalizado, não há excluídos - o que nos cobra mais um exercício mental de dialética. Sawaia (2006b) denuncia e detalha a existência dessa “dialética exclusão/inclusão” (p. 8), afirmando que a exclusão “...é processo sutil e dialético, pois só existe em relação à inclusão como parte constitutiva dela” (p. 9). Dessa

maneira, ninguém é excluído pela globalização, muito pelo contrário, todos são incluídos em seu jogo, cujas regras se estendem a todos os aspectos da vida diária.

Em suma, todos estão incluídos (inclusive os excluídos) pois, para que haja um grupo global (e menor) de privilegiados, com acesso a essas inovações e à liberdade para delas usufruírem, precisa haver o restante local, a se contentar com seu “destino indesejado e cruel” (Bauman, 1999, p. 8).

3.2 IDENTIDADES PRONTAS PARA O CONSUMO

O grande impulsionador de todo esse mecanismo globalizante é o consumo. Sempre consumimos, é verdade, mas a sociedade de consumo a que estamos submetidos hoje não é mais aquela por meio da qual era possibilitado aos sujeitos o suprimento de suas necessidades humanas básicas. Agora, não mais são os objetos e/ou serviços que são criados para satisfazer necessidades; necessidades são criadas, convertidas em desejos, para alimentar toda a produção. Com isso, consumidores são criados. Para aumentar a prática do consumo de modo que seu ciclo seja vigorante, os consumidores precisam ser “...continuamente expostos a novas tentações, num estado de excitação incessante - e também, com efeito, [ser mantidos] em estado de perpétua suspeita e pronta insatisfação” (Bauman, 1999, p. 91).

De acordo com Fontenelle (2008, p. 80),

...a necessidade de o mercado produzir uma nova demanda do público consumidor levou-o a investir pesadamente em novas formas de consumo que traduzissem ou formatassem estilos de vida associados a produtos, serviços e, fundamentalmente, marcas publicitárias, tornando a produção de mercadorias um fenômeno cultural.

Diante disso, o que parece caracterizar a sociedade atual, de acordo com os autores com os quais estamos dialogando, é o gradual esfacelamento ou drástico remodelamento das instituições sociais que serviam como condutores para os processos de articulação das personagens que compõem as identidades e para as produções de sentidos subjetivos, dando lugar às infinitas possibilidades engendradas pelas bases de consumo.

Não mais monitorados e protegidos, cobertos e revigorados por instituições em busca de monopólio – expostas, em vez disso, ao livre jogo de forças concorrentes –, quaisquer hierarquias ou graus de identidades, e particularmente os sólidos e duráveis, não são

nem procurados nem fáceis de construir. As principais razões de as identidades serem estritamente definidas... e de manterem o mesmo formato reconhecível ao longo do tempo, desapareceram ou perderam muito do poder constrangedor que um dia tiveram. As identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno vôo, usando os seus próprios recursos e ferramentas (Bauman, 2005, p. 35).

Ao que tudo indica, agora, a responsabilidade das escolhas frente à vida (seja da profissão, de uma crença, de um conhecimento, da experiência de um relacionamento, etc.), antes apoiada por sinalizadores sociais que serviam de fontes para o reconhecimento intersubjetivo, foi transferida estritamente para o ombro dos próprios sujeitos, submersos em um mercado de consumo que apresenta uma variada oferta de comunidades de ideias e princípios, onde todas as escolhas são possíveis, mas são também instáveis, superficiais e pouco duráveis. Em outras palavras, "...o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto as nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados" (Bauman, 2005, pp. 18-19).

Se no mundo onde atuavam as comunidades de vida e de destino as composições e os movimentos das identidades não eram sequer cogitados ou eram apenas eventualmente lembrados, na sociedade atual as identidades são indagações fundamentais e urgentes e as subjetividades convocadas a se reestruturarem, confirmando a constatação de Sawaia (2006a) de que a identidade passou a ser tema recorrente nas análises sociais e que se deve investigar criticamente quais motivações levam a questionamentos sobre o tema, já que "o enfraquecimento da tradição pode favorecer a autonomia das escolhas, quando acompanhado de atitude reflexiva, mas, quando a reflexão é impedida, pode gerar sofrimento de diversas ordens e mecanismos defensivos..." (pp. 120-121). Relembremos Lane (1981/2006; 1999b), que chama a atenção para o processo identitário de tomada de consciência por meio do qual nos tornamos capazes de questionar a vida que vivemos e os papéis que desempenhamos por imposição.

Pensando nisso, como as pessoas tem sido seduzidas tão intimamente a novos estilos de vida - arriscamos a dizer que a partir de pouca ou talvez nenhuma atitude reflexiva - a ponto de permitirem reconfigurações intensas nos modos de produção de suas identidades, por vezes distanciando-se de oportunidades de emancipação?

Harvey (1996) nos dá uma pista ao afirmar que "o retrato do pós-modernismo ...parece depender, para ter validade, de um modo particular de experimentar, interpretar e ser no

mundo...” (p. 56).

Vamos tentar compreender essa dinâmica. Para isso, partiremos de alguns eixos indicadores.

O primeiro deles é que a prática de consumo avançou para um outro estágio, transformando-se, na expressão de Lipovetsky (2007), em **hiperconsumo**, cujo direcionamento se dá pela busca incessante, por parte do sujeito, da sua realização interior, da felicidade e prazer individuais, que são buscados no ato de consumir e só assim podem ser alcançados. Para o autor, o consumo se tornou emocional e invadiu o que há de mais íntimo no ser humano: a procura por tendências e sentidos de vida, pelo bem estar, por experiências inusitadas, sensações aprazíveis, ideias de expectativa (em que a espera acaba se tornando mais atraente, consumindo o que ainda nem está materializado), e até mesmo por formatos de identidades, na tentativa de encontrar aquele que mais se adéque ao modelo de ser ideal para o momento presente.

Como a tática propulsora do consumo é a permanente insatisfação, “quanto mais infelizes consigo mesmos os consumidores estiverem, mais necessidades surgirão de buscar novos meios de conquistar a felicidade...” (Polon, 2015, p. 47).

Isto se dá porque a experiência do reconhecimento intersubjetivo e o de si próprio, pela qual se estruturam as identidades, é hoje fornecida pela relação com o objeto consumido. Em outras palavras, o sujeito tende a “...reconhecer-se naquilo que coloca no carrinho e leva para casa” (Silva & Carvalho, 2014, p. 254) ou no que consegue encomendar através da Internet.

Esse tipo de consumo apresenta, como recurso poderoso de encantamento, a criação de imagens, culminando na “...substituição de um mundo confiável de objetos duráveis por um mundo de imagens oscilantes que torna cada vez mais difícil a distinção entre a realidade e a fantasia” (Lasch, 1986, p. 13). Tal como previa Hobsbawn (1995), as campanhas que movimentam o mercado consumidor destinam-se a comercializar “...não o sabonete, mas o sonho de beleza, não as latas de sopa, mas a felicidade familiar...” (p. 496).

Assim,

...a publicidade vende sonhos, ideais, atitudes e valores para a sociedade inteira. Mesmo quem não consome nenhum dos objetos alardeados pela publicidade como se fossem a chave da felicidade, consome a imagem deles. Consome o desejo de possuí-los. Consome a identificação com o “bem”, com o ideal de vida que eles supostamente representam (Kehl, 2015, p. 83).

É inegável o quanto o impacto avassalador da tecnologia da informação e seu universo

virtual em todas as esferas da vida humana, desde as íntimas e particulares às formais e públicas, tem favorecido práticas e estilos de vida guiados por esse formato de consumo. Esse é o nosso segundo indicador.

Kohn e Moraes (2007, p. 5) esclarecem que,

as tecnologias digitais possibilitaram uma nova dimensão dos produtos, da transmissão, arquivo e acesso à informação alterando o cenário econômico, político e social. Porém, a dimensão mais importante do computador não é ele em si mesmo, mas a capacidade de interligação, de formação de rede. Assim, com o surgimento da internet no final dos anos 1960, as ideias de liberdade, imaterialidade passam a revolucionar a leitura e a comunicação em rede, possibilitando arquivar, copiar, desmembrar, recompor, deslocar e construir textos, exibi-los e ter acesso a todo tipo de informação, de qualquer variedade, a todo instante.

Atualmente, as possibilidades tecnológicas disponíveis são quase incontáveis: redes sociais, jogos e aparelhos eletrônicos, conexões de áudio e vídeo, os mais diversos serviços *online*, aplicativos eletrônicos – inclusive de relacionamentos amorosos, etc. É preciso, evidentemente, reconhecer que há inúmeras vantagens no advento da tecnologia e do mundo virtualmente conectado. Só para listar algumas: pessoas que vivem distantes geograficamente podem se relacionar, pessoas com as quais não se tinha contato ou até mesmo desaparecidas são encontradas com maior facilidade, atividades de trabalho, acadêmicas e de outros gêneros podem ser otimizadas e encurtadas em seu tempo de duração, descobertas importantes para a existência e sobrevivência da espécie humana podem ser agilizadas, a quantidade de informações disponíveis é multiplicada quase que ao infinito (embora sua qualidade nem sempre seja adequada) entre tantas outras.

No entanto, toda essa vasta comunidade virtual tem feito com que interações pessoais e espontâneas sejam, cada vez mais, substituídas por falsas sensações e pela ilusão de pertença a um grupo e/ou de intimidade, que chegam até o sujeito por vias imagéticas.

Nos dias de hoje, em todos os lugares que frequentamos, praticamente todas as pessoas possuem um aparelho celular, através do qual podem se conectar virtualmente a qualquer outro ambiente e com qualquer outra pessoa, e o fazem em detrimento de experienciar o ambiente onde estão, presencialmente, e as pessoas imediatamente ao redor. É cada vez mais comum estarmos em um restaurante, por exemplo, e as pessoas da mesma mesa estarem em silêncio entre elas, mas intimamente em polvorosa, imersas em seus próprios pensamentos derivados

das conversas virtuais que estão mantendo, das notícias que acabaram de ser veiculadas ou da informação sobre o modelo de qualquer coisa de última geração que acabou de ser ou ainda vai ser lançado.

Algo semelhante acontece com os relacionamentos de amizade ou amorosos. Aplicativos de relacionamento, hoje, têm substituído o primeiro encontro, que, normalmente, vem acompanhado da ansiedade de ver a pessoa pela primeira vez, do olhar no olho, do tato e do olfato, de se encabular por não saber como começar a conversa, enfim, que exige que a espontaneidade e os estados afetivos conduzam esse momento de interação. Nesses aplicativos, ao contrário, escolhe-se, em um catálogo de perfis *à la carte*, a pessoa com quem quer se relacionar, correndo o risco de a foto e/ou as informações pessoais exibidas terem sido adulteradas, não correspondendo ao real, com o intuito de impressionar o(a) parceiro(a), podendo esses encontros não passarem de contatos mediados por imagens na tela do computador ou celular, sem nunca se tornarem presenciais. A diferença entre essas duas modalidades de relacionamento, a presencial e a virtual, tende a ser a construção e manutenção na primeira e a ausência ou precariedade na segunda, de um senso de comprometimento com o outro.

Nas redes sociais, as interações são ainda mais frouxas e fugazes. Exposições de pessoas em suas vidas integralmente felizes e com suas privacidades tornadas públicas mais parecem uma galeria virtual, na qual as pessoas passam seus olhares e numa brevíssima avaliação, como que hipnotizados, consomem as imagens uma a uma, descartando-as afetivamente, logo em seguida. Essas avaliações são concretizadas e anunciadas por meio de *likes* (ou curtidas), meros toques digitais numa tecla virtual predefinida; um gesto rápido e nem sempre acompanhado dos sentimentos de aprovação ou prazer que ele convencionalmente parece expressar. Isso tem pouca importância: “quando a qualidade o deixa na mão ou não está disponível, você tende a procurar a redenção na quantidade” (Bauman, 2005, p. 37), ou seja, nessa rede de conexões, o número de curtidas passa a ser o principal critério de aceitação (e de autoaceitação) e, por consequência, de (auto)reconhecimento.

Como desabafa Harvey (1996, p. 49), “...o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo...”.

Dentro e fora desse universo virtual, mas sempre associada a ele, a vida se torna espetáculo (Debord, 2003), representado pelo consumo e contemplação de imagens que são muito mais coloridas, prazerosas e cheias de perspectivas que a própria vida real. “A vida na telinha diminui e tira o charme da vida vivida: é a vida vivida que parece irreal, e continuará a parecer irreal enquanto não for remodelada na forma de imagens que possam aparecer na tela”

(Bauman, 2001, p. 99).

Sibilia (2008) alerta que todo universo de possibilidades encontrado na internet, desde *blogs*, *sites* de compartilhamento de vídeos, como o *YouTube*, ou redes sociais de relacionamento, como o *Facebook* e o *Instagram*, tem se convertido em uma vitrine ilimitada, em que a intimidade é tornada espetáculo e a celebridade é o sujeito comum: eu e você.

A autora lança uma pergunta bastante oportuna: hoje, “como alguém se torna o que é?” Em seguida, vem a resposta, ao menos parcial: “...a internet parece ter ajudado bastante” (Sibilia, 2008, p. 27). Ela completa:

Milhões de usuários de todo o planeta - gente “comum”, precisamente como *eu* ou *você* - têm se apropriado das diversas ferramentas disponíveis on-line, que não cessam de surgir e se expandir, e as utilizam para expor publicamente a sua intimidade. Gerou-se, assim, um verdadeiro festival de “vidas privadas”, que se oferecem despididamente aos olhares do mundo inteiro. As confissões diárias de *você*, *eu* e todos *nós* estão aí, em palavras e imagens, à disposição de quem quiser bisbilhotá-las; basta apenas um clique do mouse. E, de fato, tanto *você* como *eu* e todos *nós* costumamos dar esse clique (Sibilia, 2008, p. 27, grifos da autora).

Talvez a preocupação maior esteja na conduta de crianças e adolescentes, frente a esse turbilhão de dispositivos *on-line*. As crianças estão cada vez mais magnetizadas por jogos eletrônicos ou vídeos que podem ser manuseados e assistidos a qualquer hora e em qualquer lugar, o que as torna, no caso dos jogos, extremamente habilidosas na coordenação óculo-manual (capacidade de realizar ações que requerem o uso simultâneo das mãos e dos olhos), mas deficitárias em correr e brincar usando o corpo e a imaginação, fazer amigos face a face, compartilhar seus pertences. Em uma viagem de férias, por exemplo, pais acabam se entregando ao silêncio da criança enfeitiçada pela paisagem virtual exibida através da tela de um aparelho eletrônico, ao invés de estimulá-la a apreciar a paisagem real ao seu redor ou a planejar seus próximos dias longe de casa. Com isso, evitam ter de lidar com ansiedades, curiosidades, impaciências e aborrecimentos.

Como se isso não bastasse, crianças são vítimas fáceis de conteúdos maliciosos, sejam aqueles que visam despertar nelas os desejos de consumo, sejam aqueles que visam transformá-las em objetos deste tipo.

Já adolescentes tem se especializado em relacionamentos virtuais; inclusive muitos desses jovens têm iniciado sua vida amorosa pela mediação eletrônica. De posse de um celular,

eles enviam, uns aos outros, mensagens retiradas de qualquer lugar (inclusive, de seus próprios pensamentos), sem qualquer censura, com conteúdos amadurecidos e ardentes e até compartilham *nudes* (fotos e vídeos de pessoas – com frequência eles próprios - nuas), mas são inábeis nos encontros presenciais, na conversa franca e direta, e em lidar com as frustrações que esses encontros, eventualmente, geram. “Ligados no celular, desligamo-nos da vida” (Bauman, 2005, p. 33).

O que esses autores querem nos avisar é que os relacionamentos humanos mediados por esses apetrechos virtuais, ao que parece, têm sido a alternativa salvadora para os sujeitos que vivem em pleno enfraquecimento das estruturas de referência sociais e afetivas, quando não de sua ausência, e pior ainda, tendo deficitárias as posturas de reflexão frente a essas dinâmicas relacionais. O que talvez seja mais trágico é o fato de que alternativa salvadora seja, ao mesmo tempo, a possibilitadora deste enfraquecimento.

Polon (2015) alerta que o risco desse tipo de consumo intermediado por imagens “...reside na sobreposição do sujeito pelo objeto, ou seja, na anulação ou dissolução do indivíduo em favor de uma imagem construída pelo objeto consumido” (p. 40).

Silva e Carvalho (2014) advertem para o fenômeno que eles chamam de “dessacralização do Outro” (p. 253) que pode acarretar em “...um tipo de relação baseada na utilização do Outro unicamente enquanto objeto de satisfação, sem levar em conta a sua existência enquanto ser singular e possuidor também de determinadas necessidades e desejos” (p. 253).

Nessa lógica, não podemos esquecer que “a sociedade de consumo é a sociedade do mercado. Todos estamos *dentro* e *no* mercado, ao mesmo tempo clientes e mercadorias” (Bauman, 2005, p. 98, grifos do autor), e isso se aplica, inclusive, ao consumo de valores, de relações humanas, de identidades e subjetividades que acabam “...imitando o ciclo que se inicia na aquisição e termina no depósito de supérfluos” (p. 98).

Sibilia (2008) adota uma postura ainda mais crítica ao declarar que todos esses recursos, repletos de alternativas tecnológicas até pouco tempo atrás impensadas, estão subjugados a um mercado consumidor resistente e próspero, o que fez desatar o nó de “...uma revigorada eficácia na instrumentalização dessas forças vitais, que são avidamente capitalizadas a serviço de um mercado capaz de tudo devorar para convertê-lo em lixo” (p. 11).

Assim, em todos os exemplos que ilustramos e na análise dos autores aqui expostos, o que tem nos inquietado é que os relacionamentos interpessoais não passam de contatos simplesmente, e as trocas sociais tem se tornado instrumentais, fracionadas e imediatistas.

Outro ponto em comum é a ênfase na descartabilidade que, segundo Harvey (1996), tem ultrapassado os limites materiais, o que significa

...mais do que jogar fora bens produzidos (criando um monumental problema sobre o que fazer com o lixo); significa também ser capaz de atirar fora valores, estilos de vida, relacionamentos estáveis, apego a coisas, edifícios, lugares, pessoas e modos adquiridos de agir e ser (p. 258).

No plano dos relacionamentos, a facilidade do descarte pode ser encarada pelos adeptos como benção, mas que, ao mesmo tempo, carrega uma maldição. Como benção está a isenção do compromisso, do longo prazo, de ter que dar uma satisfação ao outro, já que ele pode ser recusado, bloqueado ou descartado. Por maldição: se as relações têm se tornado virtuais e, portanto, superficiais e, resgatando a compreensão de que os processos de composição das identidades são constituídos pelo fazer em relação mútua, afetiva e duradoura com os outros significativos no jogo social (Ciampa, 1987; 1999; Lima, 2010; Sennett, 2008), onde está a matéria-prima para o reconhecimento humano intersubjetivo, necessário na edificação das identidades-metamorfose em busca de emancipação?

As características que hoje se apresentam são a liberdade de escolha, o individualismo e a mutabilidade, a partir da variedade de ofertas: seja você mesmo! Ou seja, quem você quiser ser! Ou, ainda: seja aquilo que for conveniente ser! Afinal, “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam” (Bauman, 2005, p. 33). Trata-se, na visão de Sawaia (2006a), da captura dos sujeitos por um individualismo massificador, através do qual aquelas máximas, constantemente repetidas e vendidas em livros de autoajuda (que se tornam *best sellers*), servem para fazer com que as pessoas se sintam únicas e especiais por serem iguais a todo mundo.

No ambiente virtual das redes sociais, os usuários praticam uma espécie de editorialização de suas próprias identidades, cortando as cenas nas quais aparecem seus erros e as decepções, além daquilo que está feio ou precário, e acrescentando cenas que mostrem beleza, felicidade e euforia, delineando a imagem que querem (ou que imaginam que devem) projetar. Como não há testemunhas da realidade, as representações de identidades vão sendo permanentemente editadas, para se encaixarem numa competição de identidades “perfeitas” e desejadas para o momento presente.

Há aí uma estratégia pós-moderna: a quase imperceptibilidade na diferença entre aquilo que é original e a sua cópia. “Na medida em que a identidade depende cada vez mais de imagens, as réplicas seriais e repetitivas de identidade (individuais, corporativas, institucionais e políticas) passam a ser uma possibilidade e um problema bem reais” (Harvey, 1996, p. 261).

Esse é o retrato mais nítido da sociedade atual que, nas palavras de Trevizan (2014, pp. 81-82, grifos do autor), tem produzido identidades líquidas:

...o indivíduo da vida líquida também não precisa fixar-se em padrões identitários únicos. Transita-se facilmente de roqueiro, para *hippie*, de *emo* à surfista, de ateu à candomblecista, de *junkie* à vegetariano. Nossa identidade líquida se conforma facilmente de acordo com o novo molde que nos é oferecido como a sensação do momento.

Radical ou não, o que observamos é que toda essa liberdade de escolha e individualismo, que convida o sujeito a ser tudo o que ele quiser ser, ou ser ele mesmo, dentro dos limites do mercado consumidor, claro, “...passou a significar a possibilidade de as identidades serem adotadas ou descartadas como se troca de roupa” (Lasch, 1986, p. 29).

Essas drásticas reconfigurações na produção das identidades na sociedade pós-moderna também contam com um fenômeno que, muitas vezes, nem percebemos: a ideia da compressão tempo-espaço. Esse é o nosso terceiro eixo indicador.

Para Hall (2006), essa noção de que a dimensão tempo-espaço está comprimida, considerada por ele um dos impactos evidentes da globalização sobre as identidades, se dá no terreno das sensações, isto é, na “...aceleração dos processos globais, de forma que se *sente* que o mundo é menor e as distâncias mais curtas, que os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância” (p. 69, grifo nosso). Também Harvey (1996) compartilha dessa proposição, ao afirmar que temos vivido “...uma intensa fase de compressão do tempo-espaço que tem tido um impacto desorientado e disruptivo sobre... a vida social e cultural” (p. 257).

Já Polon (2015) acredita que a diluição dos laços afetivos e duradouros tem ocorrido e vem se acelerando devido não só ao uso de parafernalias tecnológicas que se sobrepõe às relações humanas diretas (olho no olho), mas também por conta do ritmo frenético vivido pelas pessoas nos dias atuais, diante da flexibilidade da rotina estabelecida a partir do tempo.

Vivenciamos, no que se refere à dimensão tempo-espaço, mudanças bastante enérgicas, como efeito de todas as transformações políticas, econômicas, científicas, socioculturais e,

principalmente, tecnológicas, em nível global, que aqui estamos considerando. Nesse ponto, estamos de acordo com Harvey (1996) quando observa, a partir de uma perspectiva materialista, que “...as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à reprodução da vida social” (p. 189).

Mocellim (2008, p. 6) explica que

...nas sociedades pré-modernas, espaço e tempo estavam plenamente relacionados, sempre foram vinculados no agir cotidiano. Com o advento da modernidade, com a invenção de relógios, de um calendário padronizado, e com a possibilidade de se deslocar por longos espaços em tempo reduzido, o tempo e o espaço se desconectaram, tiveram a dependência de um em relação ao outro reduzida. E assim, as ações humanas, com o espaço flexibilizado, passaram a repercutir fora dos contextos locais, atingindo o global...

Isto se acentua ainda mais hoje, com o acesso à internet que, como vimos, possibilita a qualquer um de nós se conectar com quem quer que seja, em qualquer lugar do mundo, num instante, através de um clique.

Em uma análise mais acurada sobre as mudanças na concepção tempo-espaço como consequências da modernidade e, em ritmo progressivo, dos dias atuais, Giddens (1991, p. 22, grifo do autor) confirma que:

o advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais *fantasmagórico*: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza.

Lipovetsky (2007) aponta, inclusive, a libertação tempo-espaço a favor do hiperconsumo, na qual não é necessário ao consumidor se deslocar até uma loja, por exemplo e, muito menos, ter contato com o vendedor, já que tudo pode ser feito rapidamente no ciberespaço de possibilidades, a partir de um clique.

Giddens (1991), ao questionar por que a separação entre tempo e espaço seria tão necessária para o intenso dinamismo do período moderno, estendendo-se para os dias de hoje, nos apresenta como resposta o processo que chamou de “desencaixe”, que é justamente o “‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (p. 24).

Um dos tipos de mecanismo que define o desencaixe é o que o autor denomina de “fichas simbólicas” que se referem a “...meios de intercâmbio que podem ser ‘circulados’ sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular” (Giddens, 1991, p. 25). Nesse caso, o dinheiro pode ser o exemplo mais esclarecedor, pois “o dinheiro não se relaciona ao tempo (ou, mais precisamente, ao tempo-espaço) como um fluxo, mas exatamente como um meio de vincular tempo-espaço associando instantaneidade e adiamento, presença e ausência” (p. 28). Conforme completa Harvey (1996, p. 268), “pela primeira vez na história, o mundo passou a se apoiar em formas imateriais de dinheiro...”.

O exemplo antes citado, de fazer compras sem a necessidade de deslocar-se a um lugar específico, nem tampouco pagar pelo produto consumido de forma física, em espécie, o que se dá em tempos e espaços completamente desconexos, não seria possível sem esse mecanismo.

Aliás, o próprio Giddens (1991, p. 108) constata que “com a globalização acelerada dos últimos cinquenta anos mais ou menos, as conexões entre vida pessoal do tipo mais íntimo e mecanismos de desencaixe se intensificaram”.

Além disso, para Harvey (1996, p. 58),

essa ruptura da ordem temporal de coisas também origina um peculiar tratamento do passado. Rejeitando a idéia de progresso, o pós-modernismo abandona todo sentido de continuidade e memória histórica, enquanto desenvolve uma incrível capacidade de pilhar a história e absorver tudo o que nela classifica como aspecto do presente.

No que se refere especificamente à relevância do lugar na constituição das identidades e produções subjetivas (entende-se aqui a ligação inseparável entre lugar/espaço e tempo, não necessariamente o tempo cronológico), Bosi (1994) e Pollak (1992) nos mostram que o lugar é o enraizamento, é a conexão com nossa história vivida e, portanto, elemento vital no funcionamento da nossa memória, com o qual a composição de nossas narrativas de identidades está estritamente vinculada.

Com a redução das experiências de vida a episódios comprimidos no tempo-espaço-

lugar, a dimensão do presente passa a significar uma experiência cada vez mais imediata e poderosa, afinal, “a imagem, a aparência, o espetáculo podem ser experimentados com uma intensidade (júbilo ou terror) possibilitada apenas pela sua apreciação como presentes puros e não relacionados no tempo” (Harvey, 1996, p. 57).

Contrário a isto, Hall (2006) destaca que as narrativas que formam nossas identidades traduzem os eventos experienciados em uma sequência espaço-temporal. Estaríamos, então, fadados a nos desvincular do passado e a nos perder de nossas histórias em nome da manutenção e progresso de um mercado consumidor?

3.3 EFEITOS INDIVIDUAIS E COLETIVOS SOBRE AS IDENTIDADES

Sobres as consequências sentidas no próprio ser humano, ao menos aquelas que conseguimos visualizar, relativas ao panorama até aqui retratado, Bauman (2005) declara que o sentimento presente nos sujeitos, frente às possibilidades de reconfiguração de suas identidades, nesses tempos que ele denomina como líquidos, é a **ambivalência**: ao mesmo tempo em que se recordam dos tempos sólidos do passado com saudosismo, precisam concordar veementemente com o tempo atual e a maneira como está estruturada a “modernidade líquida” (p. 13), usufruindo ao máximo (quando estão incluídos no grupo de favorecidos) de suas benesses.

Ainda como consequência dessa ambiguidade, advinda também da necessidade de fazer escolhas a partir de uma gama de alternativas de representações de identidades, Lasch (1986, p. 27) alega a origem de “sentimentos persistentes de descontentamento”.

A ambivalência, portanto, é acompanhada de um frequente desconforto e forte ansiedade. Segundo Bauman (2005, p. 35),

o anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo, cheio de promessas e premonições vagas de uma experiência ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadoramente, “nem-um-nem-outro”, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade. Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades também não é uma perspectiva atraente. Em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, desimpedido, é o herói popular, “estar fixo” – ser “identificado” de modo inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto.

Diferente do processo de mesmidade, explicado por Ciampa (1987; 1999), no qual o sujeito cria e vive diversos personagens que compõem sua identidade, mas que não deixa de ser ele mesmo, experimentando a sensação de coerência e operando a favor de sua identidade-metamorfose-emancipação, na sociedade considerada líquida, por outro lado, o sujeito consome e experimenta várias representações de identidades, mas o faz perdendo-se de si mesmo, fragilizando a produção de sentidos subjetivos congruentes, cada vez mais descontínuos de sua condição pessoal. Não agrega, assim, as experiências dos momentos anteriores já vividos às novas e, com isso, distancia-se de uma efetiva transformação em favor de movimentos de emancipação, já que o reconhecimento que recebe é materializado em objetos de consumo, portanto, é simulacro⁶, não corresponde ao real, é pura imagem, fomentando reconhecimentos opacos e geradores de insatisfação.

Parece ser ponto de concordância entre os autores que a formação dos processos de identidade se dá por referência aos vínculos que enlaçam as pessoas umas nas outras, além da confiança de que esses vínculos sejam ao menos relativamente duráveis com o passar do tempo (Bauman, 2005; Ciampa, 1987; 1999; Sennett, 2008). Pela análise de Bauman (2005), a novidade que se apresenta nessa nova era é, contraditoriamente, “viver livre de vínculos” – de relacionamentos “sem compromisso” (p. 69) e, mais uma vez, ele destaca a ambivalência presente nos vínculos atuais: “nós os cobizamos e os tememos ao mesmo tempo” (p. 69). Aqui também Sawaia (2006a) observa o descompromisso social alimentado pelo valor básico da sociedade nos tempos atuais, o individualismo.

Pensando em seus efeitos no campo coletivo, Hall (2006) aponta para o risco da globalização levar ao fortalecimento de identidades locais, que “...pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas” (p. 85). O autor exemplifica que esse fenômeno pode ser encontrado, atualmente, em partidos e em movimentos políticos e sociais extremistas.

Rolnik (1997) também se refere ao enrijecimento de identidades locais como uma paisagem da atual sociedade globalizante e cita como exemplo as ondas de reivindicações identitárias das chamadas minorias sociais: “étnicas, religiosas, nacionais” (p. 21), etc., que ela considera como um tipo de vício: “ser viciado em identidade nestas condições é considerado politicamente correto, pois se trataria de uma rebelião contra a globalização da identidade” (p.

⁶ “Por ‘simulacro’ designa-se um estado de réplica tão próxima da perfeição que a diferença entre o original e a cópia é quase impossível de ser percebida” (Harvey, 1996, p. 261).

21). A própria autora defende a importância de movimentos coletivos como esses, para combater as injustiças que vitimizam esses grupos. No entanto, no plano da subjetividade, alerta para a falsa ilusão que nessa situação está embutida: “o que se coloca para as subjetividades hoje não é a defesa de identidades locais contra identidades globais...; é a própria referência identitária que deve ser combatida...” (p. 21) e, diante disso, “...reivindicar identidade pode ter o sentido conservador de resistência a embarcar em tais processos” (p. 22).

Sawaia (2006a) contribui com essa discussão quando analisa que “a ênfase em traços identitários culturais locais também é estratégia de resistência, por parte de países excluídos da globalização econômica, à macdonaldização do mundo, habilitando-lhes uma inserção competitiva global” (p. 125). Contudo, na sequência, a autora chama a atenção, novamente, para o risco da fetichização desses traços identitários, já que “o permanecer igual a si pode cristalizar-se na luta pelo poder, tornando-se política identitária - excludente e discriminadora”. (pp. 125-126).

Já para Bauman (2005, p. 66, grifos do autor), trata-se de “...uma busca desesperada, embora vã, por *alternativas de solução local para problemas gerados globalmente*, numa situação na qual não se pode mais contar com a ajuda das forças convencionais do Estado”.

O que precisamos combater, de um jeito ou de outro, utilizando os mesmos termos de Sawaia (2006a, p. 121), é a “...esquizofrenia da ‘identidade volátil’, que impede relações”, ou do lado oposto, a “...cristalização da ‘identidade clichê’ que ...torna-se marca que separa e discrimina”.

Se pararmos para pensar em ambas as esferas, tanto individual quanto coletiva, as consequências sobre a produção de identidades, geradas pela nova era do mercado global pós-moderno, movido pela supervalorização do consumo, têm sido as mesmas, ou seja, o individualismo e o isolamento, marcados pela noção de indivíduo apartado do coletivo (negando a dimensão da genericidade humana) e fechado sobre si mesmo ou, no máximo, sobre um pequeno grupo excludente - muito distinta das noções de humano particular e genérico, e de sujeito, antes apresentadas por Heller (1972) e Guareschi (2001), respectivamente. Tais consequências conduzem a outras, ainda mais devastadoras:

É a desestabilização exacerbada de um lado e, de outro, a persistência da referência identitária, acenando com o perigo de se virar um nada, caso não se consiga produzir o perfil requerido para gravitar em alguma órbita do mercado. A combinação desses dois fatores faz com que os vazios de sentido sejam insuportáveis. É que eles são vividos como esvaziamento da própria subjetividade... (Rolnik, 1997, p. 20).

Esses efeitos, gerados pelos desarranjos na produção de representações de identidades e, conseqüentemente, na extensão das subjetividades, são experienciados pelo sujeito, seja na esfera singular ou coletiva, no campo dos **afetos**, ao mesmo tempo em que é nesse campo que as estratégias de captura dos sujeitos aos imperativos do consumo são mais eficazes: sensações positivas de prazer, satisfação e bem estar, que as pessoas procuram avidamente no ato de consumir, e as contrárias a essas, de descontentamento, ansiedade e vazios de sentido, que as pessoas tendem a evitar, mas que insistem em aparecer diante da ambivalência do cenário social da pós-modernidade. Até mesmo o sentimento de vazio é um afeto, segundo Heller (1993).

Não estariam, então, no terreno dos afetos as alternativas para a construção de identidades metamórficas mais emancipadas?

Já construindo uma resposta (que, evidentemente, não está acabada e muito menos é definitiva), procuraremos seguir os conselhos de Sawaia (2006a) de olhar a identidade como um processo contínuo de configuração de significações e, “nesta perspectiva, identidade, sem abrir mão de seu modo de ser, acolhe a multiplicidade em *encontros afetivos*, que geram prazer, alimentados pela diversidade e sem temer o estranho” (p. 126, grifos nossos).

Uma das dimensões institucionais fortemente geradoras de encontros e de referências identitárias, marcadoras na composição de sentidos subjetivos para o ser humano é (ou ao menos foi) o **trabalho**, cujas vivências, alinhavadas pelos formatos de organização, produção e gestão são (ou foram) fontes por excelência de afetos variados e, frequentemente, intensos.

Aliás, cabe aqui abrir um parêntese para traçarmos uma conclusão, ainda que não garantida, da classificação desses tempos atuais que estamos vivendo e, nessa tentativa, talvez Harvey (1996) tenha razão: “...concluo que há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo” (p. 111), embora, concordamos com o autor, a pós-modernidade tenha levado as coisas longe demais.

Nos tempos modernos (que ainda não deixaram totalmente de se fazer presentes), a identidade de qualquer sujeito era delimitada, em grande parte, pelo papel produtivo exercido por ele na sociedade da qual fazia parte. Será que isso ainda tem acontecido, nos dias de hoje? Até que ponto usar o trabalho, como definidor de identidades, não estaria a serviço de justificativas de exclusão no mercado de trabalho? Quais as participações, nos processos de (trans)formação de identidades, das condições que estamos vivendo no atual mundo do trabalho?

Seguiremos, no próximo trecho de nossa próxima jornada, por essa direção.

4 AS TRANSFORMAÇÕES DO CAPITALISMO: SURGIMENTO DE (NOVOS) MUNDOS DO TRABALHO

Em que você trabalha?

Como já citamos no primeiro capítulo, esta pergunta é bastante comum nos primeiros encontros entre as pessoas, e ela envolve, normalmente, uma tentativa de decifrar identidades. Embora tenhamos discutido, no decorrer desses escritos, sua insuficiência para a compreensão do ser humano em toda sua complexidade, aqui ela volta a merecer nossa atenção.

Quando alguém que trabalha (ou trabalhou) responde a essa pergunta, está possibilitando ao seu interlocutor abrir as portas de um horizonte social e cultural em grande parte estruturado e organizado em torno do trabalho humano, o que, por consequência e dialeticamente, dá acesso (de modo parcial, embora significativo) ao retrato da vida individual e afetiva do nosso respondente.

Na vida sociocultural, a articulação entre indivíduo e coletivo passa, obrigatoriamente, pela dimensão do trabalho, e sua importância e exaltação na sociedade ocidental concedem ao papel de trabalhador um lugar de destaque entre os diversos papéis sociais representativos do eu. Assim, atualmente, pensar o homem é, necessariamente, pensar o trabalho e vice-versa. E mais do que isso, pensar o trabalhador é pensar o homem ligado ao trabalho por laços materiais, morais, ideológicos, socioeconômicos e psicológicos (Santiago & Hashimoto, 2015, p. 245).

É indiscutível a relevância do trabalho na e para a (re)produção da humanidade e, com base nas discussões do capítulo anterior, o trabalho tem sido considerado um dos principais balizadores sociais nas composições identitárias dos seres humanos; sua forma privilegiada de expressividade. Como expressam Magalhães e Bendassolli (2013, p. 435, grifo dos autores), “...o trabalho faz parte da construção de nossa identidade, pois, ao mesmo tempo em que ele nos permite ter um lugar ou *status* social, ele também nos possibilita organizar nossas narrativas pessoais acerca de quem somos...”. Isso ainda se mantém nos tempos atuais?

Pensemos na figura de um trabalhador ou trabalhadora. É bem provável que a imagem que venha à nossa cabeça seja a de uma pessoa que acorda de manhã bem cedo, veste-se adequadamente e dirige-se a um determinado lugar, onde passa, pelo menos, seis a oito horas de seu dia exercendo tarefas condizentes com o cargo que desempenha e gerando resultados

observáveis e passíveis de serem contabilizados. Para sermos ainda mais detalhistas, imaginemos que essa pessoa tem folgas e/ou descanso nos fins de semana, seus direitos trabalhistas assegurados e relativa estabilidade a ponto de progredir em sua carreira e construir vínculos socioafetivos no trabalho.

Nesse exercício mental, poderia se encaixar a figura de um operário ou operária de uma fábrica, de um(a) assistente de algum escritório, de um vendedor ou vendedora de uma loja, de um gestor ou gestora de uma empresa, etc. A história do mundo do trabalho nos dá a impressão de um cenário homogêneo, já que boa parte de nós viveu num mundo composto por modelos de produção, organização e gestão do trabalho que funcionavam a partir da standardização de seus processos. Mas, certamente, mesmo em meio a esses modelos que nos pareciam estáticos e à aparente previsibilidade do cotidiano laboral, existiam variações nos modos de operar o trabalho, da mesma maneira que diversos outros tipos de trabalho - o professor, por exemplo, apresenta, desde épocas remotas, especificidades no exercício de sua atividade: horários diferenciados ou, ainda, resultados que não são produtos materiais facilmente contabilizados, advindos do trabalho intelectual.

O que queremos propor como reflexão é que, em momentos anteriores da nossa história, decerto existiram modalidades distintas de participação no mundo do trabalho. No entanto, havia uma tendência maciça em vivenciarmos condições de trabalho e reconhecermos os trabalhadores a partir de características comuns que delineavam essa macrocategoria e que, sem dúvida, foram também resultado das lutas dos próprios trabalhadores, ao longo da história, para obterem condições adequadas de trabalho: profissões regulamentadas, jornadas preestabelecidas, tarefas prescritas, rotinas previsíveis, locais definidos, resultados tangíveis, grupos coletivos atuantes, direitos conquistados...

Hoje, temos observado que essa tendência não existe mais, ou vem sendo aceleradamente transformada. Quem de nós garante que um estudante jovem, ao ler esse trabalho acadêmico daqui a alguns anos, conseguirá identificar, como parte de seu mundo, a imagem de trabalhador que sugerimos acima?

Estamos assistindo a criação e a disseminação, nos dias atuais, de vários formatos de trabalho que, inclusive, poderão ser superados no futuro e substituídos por outros, em decorrência das mudanças velozes dos acontecimentos. Estamos, pois, nos referindo não mais ao mundo do trabalho, mas a **mundos** do trabalho, sublinhando sua pluralidade.

Para chegarmos ao panorama pós-moderno que descrevemos no capítulo anterior, que abarca as numerosas possibilidades de atuação nesses variados mundos do trabalho, precisamos dar alguns passos para trás e compreendermos as transformações do capitalismo, em grande

medida, responsáveis pelo *big bang* que originou esses (novos) mundos.

4.1 DO CAPITALISMO INDUSTRIAL AO CAPITALISMO FLEXÍVEL

Já está claro que a existência e sobrevivência humanas decorrem da intervenção do trabalho. Mas não é só isso. Pelo trabalho podemos nos tornar capazes de imprimir significados a tudo aquilo que produzimos, construindo-nos enquanto pessoas singulares, pertencentes a um grupo social. São dimensões que se imbricam e se desenvolvem simultânea, dialética e intersubjetivamente: produzimos modos concretos de existir e subsistir, e nos tornamos (outros) humanos, particulares e genéricos, nesse processo.

Portanto, o trabalho deve ser compreendido como um fenômeno social e, para garantir, por seu intermédio, a sobrevivência dos seres humanos e a construção das sociedades, ele foi assumindo, ao longo de cada momento histórico e suas transformações, determinados formatos de produção, organização e controle (Magalhães & Bendassolli, 2013).

Não é intenção, nesse capítulo, discorrer sobre as primeiras concepções de trabalho materializadas nas antigas sociedades, e que, certamente, carregam complexidades, divergências e mutações que foram se dando em extensos períodos e estágios históricos. Basta-nos o breve resumo escrito por Guareschi (2006, p. 142):

Nos inícios de nossa história, supomos, os seres humanos sobreviviam através da apropriação dos produtos da terra, da caça e da pesca. Ainda há grupos humanos cuja sobrevivência é conseguida basicamente desse modo. O desenvolvimento da agricultura, isto é, a descoberta de que se podia plantar sementes e colher os frutos, foi um avanço significativo na história da humanidade.

Assim, continua o autor, “...a maneira mais comum de as pessoas conseguirem as coisas para viver era através da agricultura, da fabricação de objetos manufaturados e em parte, através do comércio desses bens” (Guareschi, 2006, p. 142).

Para encurtar a história, posteriormente, o aumento da prática comercial e a aceleração da produção contribuíram para que as antigas oficinas fossem gradativamente dando lugar às indústrias, o que culminou no marco institucional do trabalho, a chamada Revolução Industrial (datada de 1776, inicialmente na Inglaterra, e que depois se espalhou por outros países) acompanhando a supremacia do capitalismo - sistema econômico que tem no acúmulo particular do capital, o lucro, seu principal objetivo (Huberman, 1981).

A história do trabalho interessa-nos a partir daqui. No tocante à

...emergência da sociedade industrial nos séculos XVIII e XIX, podemos ver uma forma nova e dominante de divisão e controle social do trabalho. Nesta, o trabalho é institucionalizado em torno da fábrica e do operário. A industrialização desarticulou a organização tradicional baseada no trabalho artesanal e no artesanato e promoveu um deslocamento do lugar e do significado do trabalho (Magalhães & Bendassolli, 2013, p. 436).

Com isso, nasce um novo modelo de relações sociais, baseado numa cisão entre as pessoas, e que vai sendo intensificado em cada transformação progressiva do trabalho nos moldes capitalistas: “...algumas se tornaram ‘donas’, proprietárias; outras, passaram a oferecer a única coisa que possuíam: o trabalho” (Guareschi, 2006, p. 143).

Nessa época, a influência do ideário iluminista, assentado na valorização da razão e no desenvolvimento científico, colaborou para que surgisse a necessidade de melhor organizar o trabalho no interior das fábricas, tornando as relações entre os trabalhadores mais sistemáticas e complexas. De acordo com Borges e Yamamoto (2014, p. 36), “esse conjunto de fatos socioeconômicos e políticos criou o contexto favorável ao incremento na profissionalização da gerência do trabalho e das empresas (administração) e levou à elaboração de uma sustentação científica para a concepção e a organização do trabalho”.

Assim, nasce a Administração Científica, cunhada por Frederick Taylor (1856-1915), entre os séculos XIX e XX, também conhecida por Taylorismo, que propunha um modelo de administração e gerenciamento do trabalho na indústria baseado na racionalidade e difusão de métodos de estudo e de treinamento científico. A concepção de Taylor era a de que o trabalhador, sempre que tivesse oportunidade, fazia menos do que o necessário e os métodos de atuação provenientes de sua experiência prática seriam uma das causas de delongamento no trabalho. Diante disso, ele propôs a substituição daqueles métodos pelos científicos, através do controle de tempos e gestos, que eliminaria os movimentos lentos e desnecessários, aumentando a agilidade e a produção (Borges & Yamamoto, 2014; Heloani, 2006; 2011).

Para a implementação das ideias tayloristas, “...seriam necessárias a decomposição das tarefas em suas operações mínimas e a cronometragem dos movimentos do trabalhador na execução das operações. [Taylor] radicalizou a divisão entre concepção e execução do trabalho ou entre gerência e trabalhadores” (Borges & Yamamoto, 2014, p. 36).

Taylor, de fato, propunha o estabelecimento de uma divisão nítida e profunda entre

aquele que concebe e planeja o trabalho (a figura do gerente), e aqueles que simplesmente o executam (os trabalhadores). Em suas próprias palavras: “está claro, então, na maioria dos casos, que um tipo de homem é necessário para planejar e outro tipo diferente para executar o trabalho” (Taylor, 1911/1970, p. 50).

Nos planos tayloristas, capital e trabalho devem constituir uma relação recíproca e cooperativa, isto é, procura-se “criar um espírito de profunda cooperação entre a direção e os trabalhadores, com o objetivo de que as atividades se desenvolvessem de acordo com os princípios da ciência aperfeiçoada” (Taylor, 1911/1970, p. 21). Heloani (2006) completa que, no projeto administrativo de Taylor, “...o estudo das melhores condições de economia de tempo permite benefícios mútuos para ambas as partes: maiores salários, maior produtividade” (p. 17).

Contudo, estamos aqui diante de uma visão ideológica, no sentido que Lane (1981/2006; 1999b) nos apresentou: a de uma ideia falsa, que não representa a realidade sócio-histórica e pode confundir nossa consciência. Vamos explicar.

Em conjunto com Marx (1867/s/d), admitimos a centralidade e o papel estruturante do trabalho na e para a condição humana, bem como seu caráter de construtor da vida em sociedade. Fundamentando-nos nesse princípio, torna-se insustentável a concepção de uma harmonia entre os interesses capitalistas e as necessidades dos trabalhadores; isto porque, para o filósofo, a acumulação do capital - processo inerente ao capitalismo - só é possível por meio da exploração do trabalho, mediante à criação e apropriação, pelo capitalista, do que chamou de **mais-valia**, o que acaba impedindo a humanização do trabalhador e, portanto, deixando marcas nocivas na composição de sua identidade.

Arriscando definir um conceito tão crucial e complexo de maneira simplificada e breve, podemos dizer que mais-valia é o excedente gerado na diferença entre o valor final de uma mercadoria e a soma do valor do trabalho (executado pelo trabalhador durante sua jornada), e o valor dos meios de produção (Marx, 1867/s/d). Em outras palavras, com o auxílio de Borges e Yamamoto (2014, p. 29), “...a mais-valia é o prolongamento do processo de formação de valor, ou seja, resulta de um excedente quantitativo de trabalho na duração prolongada do processo de produção”, acrescentando que, “ao capitalista interessa, pois, ampliar a mais-valia” (p. 29).

Borges e Álvaro (2013), também inspirando-se na análise antagônica entre os interesses do trabalhador e os do capital, feita por Marx, completam que

a exploração se desenvolve por meio da aplicação de estratégias de aumento da produção (seja pelo simples aumento na jornada de trabalho, seja pela introdução de

técnicas e instrumentos que permitem produzir mais na mesma quantidade de tempo). O capitalista persegue o baixo custo da produção, efetivando o menor pagamento possível ao trabalhador, de modo que aquele que muito produz pouco pode consumir (p. 88).

Nesse quadro, a exploração está estampada e Taylor, ao enunciar um discurso de prosperidade, não só nega a dependência entre o mecanismo de acumulação do capital e o processo de exploração do trabalhador (através do acréscimo da mais-valia), como a intensifica à medida em que radicaliza a monotonia e a separação entre o pensamento e a execução do trabalho (Borges & Yamamoto, 2014).

Uma outra proposta de gestão da produção surgiu paralela e independentemente às tendências administrativas do taylorismo, embora guiada pelas mesmas preocupações e propósitos, o que a levou, inclusive, a ser tratada como complementar, mas que tornou ainda mais acentuada a relação ideológica entre capital e trabalho. Trata-se do Fordismo, em menção ao seu criador, Henry Ford (1863-1947). A novidade aqui é a introdução, no interior do processo produtivo, da linha de montagem sobre uma esteira rolante.

O fordismo reformula o projeto de administrar individualmente as particularidades de cada trabalhador no exercício dos tempos e movimentos. Para tal fim, preconizará limitar o deslocamento do trabalhador no interior da empresa. O trabalho será dividido de tal forma que o trabalhador possa ser abastecido das peças e componentes através de esteiras, *sem precisar movimentar-se*. A administração dos tempos se dará de forma coletiva, pela adaptação do conjunto dos trabalhadores ao ritmo imposto pela esteira (Heloani, 2006, p. 45, grifos nossos).

Na análise de Harvey (1996, p. 121), “Ford... fez pouco mais do que racionalizar velhas tecnologias e uma detalhada divisão do trabalho preexistente, embora, ao fazer o trabalho chegar ao trabalhador numa posição fixa, ele tenha conseguido dramáticos ganhos de produtividade”.

Diante dessas explicações, é impossível não lembrarmos do famoso filme de Charles Chaplin, **Tempos Modernos**, lançado em 1936 nos Estados Unidos, que retrata o trabalhador da fábrica fordista que, sem a necessidade de se deslocar e realizando um único movimento durante todo o tempo de trabalho, é completamente dominado pelo ritmo das máquinas, demonstrando de forma bem humorada, mas crítica, que não é o trabalhador quem tem o

controle sobre as máquinas, mas o inverso.

Fica visível aqui a renovação do antagonismo entre capital e trabalho, uma vez que a produção ainda depende da atuação do trabalhador, isto é, persiste a dependência do capital em referência ao trabalho vivo. O modelo de gestão fordista, de rearranjo das ações através do parcelamento das tarefas e sistemas rolantes de abastecimento de peças, acabou por revelar uma tática implícita que visava encobrir essa dependência, criando, a partir da esteira, uma estrutura de **trabalho morto** (Heloani, 2006; 2011), ou seja, de trabalho realizado por máquinas, sem a necessidade do trabalhador se movimentar.

O discurso ideológico de Ford vai ainda mais longe. Segundo ele, a ligação que deveria ser estabelecida entre patrão e empregados era a de sociedade, no sentido comercial deste termo. Além disso, acreditava que a prosperidade seria alcançada na medida em que os salários dos trabalhadores fossem proporcionais à produtividade. Como consequência, “o aumento geral da produtividade, ao ser repassado para os salários, permitiria o aumento do consumo e do investimento” (Heloani, 2006, p. 48), tornando os trabalhadores não apenas sócios, mas consumidores dos automóveis produzidos na fábrica fordista, o que foi possível devido ao excelente resultado no crescimento da produtividade a partir do uso da linha de montagem, que foi suficiente para baixar o custo dos veículos, apesar do aumento salarial dos trabalhadores. “Desse modo, o fordismo transcende um método de gestão microeconômico e se converte em um projeto de regulação da economia”.

Ford não parou por aí. Sua política de aumento salarial atendeu também a outra finalidade: “...visava enfrentar os problemas internos da empresa referentes ao gerenciamento de pessoal” (Borges & Yamamoto, 2014, p. 38). Tais problemas envolviam indisciplina por parte dos trabalhadores, aumento do absenteísmo e da rotatividade, desinteresse pela produção, dentre outros. Todavia, Ford não se limitou a tratar os problemas disciplinares de seus empregados apenas no interior da fábrica, ou seja, “o pagamento integral ao empregado dependia não só da sua produção como também de seus hábitos de vida em geral” (p. 38). Os autores contam que Ford chegou a implantar um departamento social em sua empresa, composto por uma enorme equipe de investigadores que fazia o levantamento dos hábitos de vida dos empregados, não só no interior da fábrica, mas fora dela, incluindo visitas domiciliares. “Os empregados eram avaliados quanto à dedicação à família, aos cuidados com a casa, à aplicação do salário, aos hábitos de poupança, ao uso de bebidas alcoólicas, entre outros aspectos” (p. 39).

Heloani (2011) destaca o quão extremo era o projeto de gerenciamento de pessoal de Ford, pois, se fossem encontrados indícios de alcoolismo ou ainda “desarmonia conjugal” (p.

53), os trabalhadores “...seriam punidos mediante rebaixamento salarial, num autêntico processo de ‘modelização’ e ‘docilização’ fabril” (p. 53). Com tudo isso, Ford assegurava não apenas a produção de seus veículos em larga escala, mas também trabalhadores disciplinados e totalmente dependentes da empresa, tanto financeira quanto afetivamente.

O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era a sua visão, seu reconhecimento explícito de que produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista (Harvey, 1996, p. 121).

Antunes (2011) conclui que o fordismo, como processo de trabalho, junto com o taylorismo, predominou na grande indústria capitalista do século XX, ampliando as bases de sustentação da concepção capitalista tradicional em torno do trabalho, o que significou afirmar a afinidade entre capital e trabalho, negando as visíveis incompatibilidades entre o capitalista e a classe trabalhadora analisadas por Marx e levando as pessoas a acreditarem, ideologicamente, que seria possível a convivência entre eles, em iguais condições e rumo à prosperidade.

Como vimos, a manutenção desse plano ideológico se deu por meio da submissão do trabalhador a um verdadeiro reajustamento de seu estilo de vida, de suas representações identitárias, imprimindo nele atitudes, percepções e valores condizentes com os interesses do capitalismo vigente. Vale frisar, em concordância com Borges e Yamamoto (2014), que as abordagens taylorista e fordista, ao funcionarem como suporte ideológico ao capitalismo tradicional, “...conseguiram a adesão por parte dos empresários fabris e rejeição pelos trabalhadores” (p. 40).

A história conta-nos que foi a partir da década de 1960 que os primeiros sinais de desestrutura da base taylorista-fordista começaram a aparecer, culminando na crise desses modelos, o que não quer dizer que eles desapareceram por completo. Inúmeros foram os fatores que levaram a esse cenário de crise, mas não é nossa preocupação aqui apresentá-los nem tampouco detalhá-los. Queremos apenas enfatizar o percurso das intensas mudanças pelas quais o trabalho atravessou para, então, chegarmos ao que estamos chamando de **mundos** do trabalho.

Como ponto de partida para o próximo estágio do capitalismo, apontamos o notável crescimento da concorrência internacional sofrida pelos Estados Unidos, considerados a grande potência capitalista (inclusive, berço dos modelos de gestão que há pouco descrevemos),

aproximadamente, entre os anos de 1950 e 1973. Já em 1973, a crise do petróleo conduziu a economia mundial a uma séria desestabilização: não só os Estados Unidos, mas também a Europa e o Japão padeceram diante de profundos déficits comerciais, entrando em recessão, o que culminou no desemprego e na redução do consumo. Essa recessão (1974-1975), ao favorecer a diminuição acelerada do emprego, somada à difusão de novas tecnologias poupadoras de mão de obra, resultou na contenção dos investimentos decorrente da queda da produção e produtividade, fazendo com que a sociedade de consumo de massa, oportunizada pelo fordismo, se tornasse insustentável (Heloani, 2006; 2011).

Na visão de Harvey (1996, p. 121),

a profunda recessão de 1973, exacerbada pelo choque do petróleo, evidentemente retirou o mundo capitalista do sufocante torpor da “estagflação” (estagnação da produção de bens e alta inflação de preços) e pôs em movimento um conjunto de processos que solaparam o compromisso fordista. Em consequência, as décadas de [19]70 e [19]80 foram um conturbado período de reestruturação econômica e de reajustamento social e político...

A fase que vem a seguir, denominada por Heloani (2006; 2011) como Pós-fordismo, é assinalada por um movimento de transição no interior do processo de acumulação do capital. Para Harvey (1996), esse novo processo de acumulação bate de frente com a rigidez da era fordista, pois passa a se apoiar na flexibilidade dos processos e mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Na expressão do autor, passamos para a era da **acumulação flexível**. Esta “caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional” (p. 140).

Nas palavras de Heloani (2011, p. 116), “...a acumulação é chamada flexível, quando é possível mudar o produto, a fim de atender às demandas do mercado, sem que haja grande mudança de equipamentos, o que só se tornou possível em função da microeletrônica conectada às máquinas”.

Uma metodologia inovadora, que passou a adotar a flexibilização da produção e novos padrões de alcance de produtividade nasceu no Japão, mais precisamente na *Toyota Motor Company*, que obteve, em meio ao furacão da crise do petróleo, índices bem menos alarmantes de decréscimo produtivo e queda nos lucros, comparados a outras empresas do Japão e de outros lugares do mundo; trata-se do sistema de produção batizado de *Toyotismo* (Ohno, 1997). Este,

também conhecido como Sistema Toyota de Produção, foi criado pelo engenheiro industrial Taiichi Ohno (1912-1990), nos anos de 1950 (Pinto, 2013), disseminando-se em escala mundial a partir da década de 1970.

Seus traços constitutivos básicos podem ser assim resumidos: ao contrário do fordismo, a produção sob o toyotismo é voltada e conduzida diretamente pela demanda. A produção é variada, diversificada e pronta para suprir o consumo. É este quem determina o que será produzido, e não o contrário, como se procede na produção *em série e de massa* do fordismo. Desse modo, a produção sustenta-se na existência do *estoque mínimo* (Antunes, 2011, p. 33, grifos do autor).

A premissa desse sistema, portanto, é produzir o estritamente necessário, por meio da eliminação consistente e completa do desperdício. Para diminuir os custos de produção, ao mesmo tempo em que se mantém a produtividade em alta, adicionada à qualidade e variedade dos produtos, o próprio criador do sistema, Ohno (1997), explica que o toyotismo possui dois pilares de suporte: o *just-in-time*, “apenas-a-tempo” (p. 131), e a autonomia. No primeiro, “...os insumos são entregues diretamente na linha de montagem, reduzindo a necessidade de estoques intermediários e em processamento” (Souza & Peixoto, 2013, p. 131), o que depende de métodos de produção e entrega mais velozes e precisos, já que todo produto deve ser fabricado, transportado ou comprado na hora exata.

Para viabilizar a produção *just-in-time*, utiliza-se um “...sistema de informações que controla a quantidade de produção em cada processo e substitui as ordens tradicionais de fabricação” (Alves, 1998, p. 175), denominado *kanban*. Este nada mais é que um esquema de instruções de produção, uma espécie de senha de comando, uma forma de comunicação efetuada por meio de etiquetas que são repassadas ao trabalhador (Alves, 1998; Heloani, 2011; Pinto, 2013). O próprio Ohno (1997) revela que a ideia do *kanban* nasceu dos supermercados americanos e se refere a um método de operação cuja forma mais frequentemente utilizada é a de um pedaço de papel dentro de um envelope que contém a informação em três categorias: coleta, produção e transferência, fornecendo, assim, as informações que ligam os processos anterior e posterior em todos os níveis.

O segundo alicerce toyotista, a autonomia, “...significa a transferência de inteligência humana para uma máquina” (Ohno, 1997, p. 129). Não é automação simplesmente, mas automação com um traço humano. Esse tipo de máquina é acoplado a um dispositivo de parada automática e também a vários outros dispositivos, como sistemas à prova de erros, chamados

baka-yoke (à prova de defeitos). Esses dispositivos *baka-yoke* funcionam de modo que, se há um erro de fabricação, o material não serve no instrumento, ou se há alguma irregularidade no material, a máquina não funciona; se há um erro de trabalho, a máquina não inicia seu processo de maquinização, ou ainda, se algum passo é esquecido, a etapa seguinte não é iniciada, entre outros benefícios. É a máquina que passa a pensar pelo homem.

De acordo com Ohno (1997), a autonomia também modifica o significado da gestão, de maneira que um único trabalhador pode atender a diversas máquinas, já que não é necessária a presença de um operador enquanto a máquina estiver funcionando normalmente. Isso torna possível reduzir o número de operários e aumentar a eficiência da produção, simultaneamente.

Aliás, é justamente essa a preocupação do toyotismo: produzir mais com menos trabalhadores. Para isso, há uma dinâmica minuciosamente coreografada por meio do trabalho em equipe, em sintonia com as habilidades individuais de cada trabalhador. O *just-in-time* e a autonomia - as duas bases do sistema toyotista - conectam-se pela seguinte fórmula: enquanto a autonomia corresponde à habilidade individual de cada operador, o *just-in-time* é o trabalho da equipe envolvida em atingir um objetivo preestabelecido, assim como acontece em um time de vôlei, beisebol ou, como ilustra Ohno (1997), em um barco com oito remadores: “a melhor forma de fazer com que o barco vá mais rápido é fazendo com que todos distribuam a força igualmente, remando parelho e à mesma profundidade” (p. 43). Ele ainda completa que a quantidade de pessoas, jogadores ou operários, não é necessariamente vantagem; é o trabalho em equipe, combinado com outros fatores, que pode permitir que um time menor vença. O mesmo é verdadeiro no ambiente de trabalho.

A flexibilização exigida pela doutrina toyotista perpassa um nível bem mais profundo que somente o da organização e produção do trabalho. “Outro ponto essencial do toyotismo é que, para a efetiva flexibilização do aparato produtivo, é também imprescindível a flexibilização dos trabalhadores” (Antunes, 2011, p. 34).

Nessa perspectiva, segundo o próprio fundador do toyotismo, Ohno (1997), é indispensável uma revolução na consciência humana, uma mudança de atitude que exige coragem, ou melhor, bom senso em buscar apenas o que é necessário, quando for de fato necessário e na quantidade exata. É aqui que entra um conceito apropriado a toda essa mobilização para a mudança de atitude e que serve de aperfeiçoamento contínuo à estratégia toyotista, o *kaizen*, que quer dizer **melhoria** no dicionário japonês. Sua aplicabilidade dentro da empresa diz respeito a um movimento contínuo de melhoramento processual, técnico, humano, que engloba todos os seus níveis hierárquicos.

O *kaizen* é, substancialmente, uma filosofia de vida. Lima (2006), em sua pesquisa de

doutoramento, acompanhou a experiência de implantação da metodologia de gestão toyotista na segunda unidade de produção da empresa *Toyota Motor Company*, instalada na cidade de Indaiatuba, São Paulo. Nessa ocasião, teve acesso ao Manual de Integração da Toyota, em que está registrado todo receituário que compõem o *kaizen*, revelando-se muito mais do que uma estratégia empresarial, mas um modo de vida que deve ser praticado dentro e fora do trabalho, na família, na escola e em toda a esfera pessoal. No que se refere ao manual, o processo de melhoria contínua exige diariamente do trabalhador atributos como disciplina, senso de equipe, gerenciamento do tempo, comprometimento, desenvolvimento de múltiplas habilidades, participação nas decisões em grupo, administração de conflitos, sensibilidade para entender as pessoas, etc.

Esse mecanismo é “um investimento em pessoas”, porque promete melhoramentos no *status quo*, como resultado dos esforços contínuos” (Lima, 2006, p. 128, grifos da autora). Entretanto, a autora denuncia uma das táticas ideológicas encobertas: “tal definição propicia uma falsa apreensão do significado real do *kaizen* pelo trabalhador, pois ele faz sugestões com o objetivo de melhorar o seu trabalho, e a empresa as examina buscando elementos que resultem na diminuição de custos” (p. 128).

O que percebemos até aqui é que o controle do capital sobre o trabalhador, antes exercido pela equipe de investigadores de Ford - reforçando os mais disciplinados e punindo aqueles que não se adequavam ao perfil ideal da era fordista - agora torna-se introjetado, tornando ainda mais arduo o esquema de acumulação de capital. À vista disso,

tal como sob o taylorismo-fordismo, os trabalhadores permanecem subsumidos como engrenagens semoventes dessa acumulação, mas num grau de complexidade muito maior, pois não estão subordinados a esse processo por formas coercitivas, físicas ou intelectuais, impostas por uma organização que se lhes defronta objetivamente e com regras frias e racionalistas. Mais do que regras claras, certamente ainda presentes, o que a gestão flexível impõe aos trabalhadores, em especial a toyotista, são transmutações de costumes, paixões e caracteres mais profundos, mediante uma introjeção subjetiva de princípios de conduta moral, de um *ethos* (Pinto, 2013, p. 178, grifo do autor).

Os autores apontam que a sensação do trabalhador é a de que a cisão entre execução e planejamento do trabalho, extremamente demarcada na gestão taylorista-fordista, parece ter sido extinta na nova era da gestão flexível. No entanto, o trabalhador, ao ser atraído para o envolvimento e participação nas decisões e no negócio da empresa, pensando estar sendo

valorizado, contribui ainda mais para o incremento do controle sobre o trabalho e para a apropriação de seu fazer e de seu saber por parte do capital, mantendo-se ingenuamente submisso aos interesses deste (Alves, 1998; Antunes, 2011; Heloani, 2006; 2011; Lima, 2006; Pinto, 2013) permitindo, assim, a formação de identidades colaborativas e resignadas.

Enquanto isso, o kit composto por *just-in-time*, *kanban*, autonomia, *kaizen*, equipe, participação, flexibilização... propaga-se intensamente.

4.2 DO CAPITALISMO FLEXÍVEL AO CAPITALISMO IMPRODUTIVO

Vimos acompanhando as transformações do capital que resultaram na reestruturação capitalista de amplitude global que apresentou densas mudanças nos processos de produção, organização e gestão do trabalho, “...a denominada ‘empresa enxuta, flexível’, com seu receituário que, se não altera a forma de ser do capital, modifica em muitos aspectos as engrenagens e os mecanismos da acumulação...” (Antunes, 2018, p. 103). As consequências dessas reformulações sobre o trabalhador são sentidas nas representações de suas identidades, “...por meio da identificação das *personificações* do trabalho como *personificações* do capital” (p. 103, grifos do autor), por isso, segundo o autor, as empresas hoje preferem utilizar denominações como “colaboradores”, “parceiros” ao invés daquelas mais tradicionais: “operários”, “funcionários”, entre outras.

Com isso, verificamos que a sujeição do trabalhador ao “espírito” toyotista, como retrata Antunes (2011, p. 39), é de muito maior intensidade e qualitativamente distinta da existente na era taylorista-fordista, isto é, não mais movida por uma lógica despótica e opressora, mas agora por uma lógica envolvente, participativa e, francamente, mais manipulatória. A disseminação desse sistema para outros países, levando consigo o valor da flexibilidade, o que vemos em pleno vigor ainda nos dias de hoje, “...conformaria em verdade uma decisiva aquisição do capital *contra* o trabalho” (p. 39, grifo do autor).

No interior da empresa flexível, para que toda a dinâmica do processo produtivo, ancorada no *just-in-time* e na autonomia, aconteça e seja efetiva, os “colaboradores” precisam ser **polivalentes**, isto é, assumirem cada vez mais tarefas, nem sempre condizentes com suas funções legítimas, como limpeza dos escritórios, das máquinas e até do próprio local de trabalho. Como essas atividades acontecem durante a jornada de trabalho regular, não há qualquer recompensa diferenciada por realizá-las (Pinto, 2013).

Todavia, a polivalência não é exigida de todos aqueles que fazem parte da empresa - aí está mais uma estratégia da gestão flexível - apenas os contratados de forma efetiva devem ser

treinados para a polivalência. Já o restante da força de trabalho é composto por trabalhadores temporários que não apenas barateiam o processo, mas flexibilizam a gestão. Trata-se do “enxugamento” (Pinto, 2013, p. 171) ou redução do quadro de trabalhadores efetivos. De maneira geral, funciona assim:

em períodos de baixa demanda do mercado, há um aproveitamento extensivo dos trabalhadores efetivos, no qual até os mais qualificados assumem atividades menos sofisticadas. Numa primeira escala da demanda, esse corpo de efetivos é chamado a realizar horas extras... Quando a demanda atinge o pico, os efetivos concentram-se nas atividades mais complexas, tanto nas jornadas normais quanto nas extras, e as outras atividades são repassadas aos trabalhadores temporários... Ora, como o grupo de temporários depende do auxílio dos trabalhadores efetivos (e mais experientes) para cumprir e superar os padrões de custo do trabalho destes últimos, uma vez que a demanda cai e os temporários são dispensados, os ganhos de produtividade obtidos são absorvidos pelos próprios efetivos, que os treinaram (Pinto, 2013, pp. 171-172).

A necessidade de contratação de trabalhadores temporários é facilitada por um fenômeno que tem se alastrado imensamente no cenário profissional, chegando hoje, como veremos mais adiante, ao seu grau mais extremado: a **terceirização**, que diz respeito à prática empresarial de contratação de outras empresas ou trabalhadores autônomos (sem vínculo empregatício) para o desempenho de funções e tarefas que costumavam ser realizadas internamente, pelo pessoal com contratos estáveis. Conforme explica Alves (1998, p. 143), é “...um modo de descentralização produtiva, voltado para a desverticalização das empresas e de externalização das atividades...”. A partir desse recurso, as empresas contratantes começaram a concentrar suas ações em atividades ligadas ao núcleo principal de seus negócios (as atividades-fim), delegando as etapas secundárias de seus processos produtivos (as atividades-meio) às empresas ou profissionais terceirizados (Heloani, 2006; 2011; Rifkin, 1995), viabilizando a contenção de custos com pessoal, através da redução de quadros ou das horas de trabalho que precisam ser contratadas, o que acabou radicalizando o tratamento do trabalho como mercadoria (Borges & Yamamoto, 2014).

Além disso, Borges e Yamamoto (2014) enfatizam que a terceirização, dentro das empresas, começou a atingir outros setores e funções, não apenas o produtivo, na mesma proporção com que as novas tecnologias passaram a permitir ganhos cada vez maiores de produtividade e otimização nos processos.

Pochmann (2010) relata que a terceirização no Brasil foi uma das medidas, no caso de gestão de pessoal, direcionadas a aumentar a intensificação do trabalho com o propósito de redução salarial e subordinação dos trabalhadores aos objetivos de lucro tanto do setor estatal, quanto das empresas privadas e privatizadas.

Essa direção leva-nos a um desvio fundamental, sendo necessário retomarmos aqui o que Guareschi (2001) nomeou como cosmovisão liberal capitalista, cuja concretização se dá pelo liberalismo, originado da instauração do sistema capitalista, e que hoje se apresenta como **neoliberalismo**, seu sucedâneo contemporâneo, na expressão de Teixeira (1998).

Vamos entender com mais detalhes.

Os novos tempos, após o período de profunda recessão em meados da década de 1970, anunciam o crescente processo de internacionalização da economia, ao passo que a hegemonia norte-americana vinha perdendo força, já que, em 1980, ela estava sendo desafiada por novos concorrentes globais, armados com estruturas organizacionais mais bem equipadas para tirar proveito das novas tecnologias que começavam a surgir (Borges & Yamamoto, 2014; Heloani, 2006; 2011; Rifkin, 1995).

Toda essa situação exigia a diminuição progressiva das atribuições do Estado, “...a fim de que as empresas pudessem dispor de mais recursos para investir em novos produtos mais adequados à internacionalização da economia” (Heloani, 2011, p. 95), revelando a proposital abertura ofensiva do capital contra as atribuições estatais.

Sendo assim, diversos serviços privados começam a ser difundidos, apresentados como mais baratos e eficientes para o consumidor, que os serviços ofertados pelas instituições públicas. “É o projeto de ‘modernidade’ dos serviços públicos que começa a moldar-se, juntamente com o projeto neoliberal” (Heloani, 2011, p. 95). Serviços em áreas tão distintas como as da saúde, educação básica, previdência social, geração e transmissão de energia, comunicações e infraestrutura de transportes, só para citar alguns, antes de responsabilidade restrita dos Estados, passam agora a ser ofertados e explorados também por empresas privadas (Pavão, 2015).

Antunes (2011), não nos deixa esquecer que o modelo toyotista de gestão flexível está bem sintonizado com a lógica neoliberal.

Para Martin e Schumann (1998, p. 17), o neoliberalismo é uma “doutrina redentora da economia”, que acompanha a integração global e apresenta, como principais características, a desregulamentação das atividades econômicas em vez de seu controle pelo Estado, a liberalização do comércio e a privatização das empresas estatais, enaltecendo a abertura de um mercado mundial. Teixeira (1998, p. 196) completa que “seu programa de ação, que é fazer do

mercado a única instância a partir de onde todos os problemas da humanidade podem ser resolvidos, torna-se, por isso mesmo, um credo mundial que deve ser abraçado por qualquer país”.

A mobilidade do capital, unida à flexibilidade produtiva, tecnológica e psicossocial, além de fortalecida pelo projeto do neoliberalismo, oportunizou a mercantilização de praticamente tudo, derrubando as fronteiras e soberanias nacionais e fazendo com que os investimentos da produção fossem deslocados para o setor de **serviços**, também chamado de setor terciário, que envolve a comercialização de produtos em geral e a prestação de serviços às empresas e aos consumidores, ainda mais a partir da privatização de operações estatais. O foco agora é o serviço ao mercado consumidor (Harvey, 1996; Heloani, 2006; 2011).

A propósito, lembremos que o consumo é hoje **hiperconsumo**, não só personalizado, mas tornado estilo de vida e prática de intimidade.

A acumulação flexível foi acompanhada na ponta do consumo, portanto, por uma atenção muito maior às modas fugazes e pela mobilização de todos os artifícios de indução de necessidades e de transformação cultural que isso implica. A estética relativamente estável do modernismo fordista, cedeu lugar a todo o fermento, instabilidade e qualidades fugidias de uma estética pós-moderna que celebra a diferença, a efemeridade, o espetáculo, a moda e a mercadificação de formas culturais (Harvey, 1996, p. 148).

Com o favorecimento do setor de serviços, as práticas de terceirização ampliam-se desmedidamente e esse fenômeno fica ainda mais robusto. Como as relações de trabalho, no caso da terceirização, passam a ser regidas por contratos comerciais, equiparando a comercialização do trabalho à de qualquer outra mercadoria (Borges & Yamamoto, 2014), constatamos que as relações trabalho *versus* capital tornam-se não só mais radicais como também mais cruéis, pois o trabalhador não possui sequer seus direitos assegurados por um contrato de trabalho, que é o ajuste entre empregador e empregado reconhecido por lei, no qual o segundo se compromete a prestar pessoalmente serviços ao primeiro em troca de remuneração e benefícios.

Recentemente, no Senado brasileiro, foi aprovado o PLC 30/2015 (Projeto de Lei da Câmara) que dá abertura para que todas as modalidades de trabalho estejam sujeitas à terceirização, eliminando de uma só vez a disjunção existente entre as atividades-meio e as atividades-fim nas organizações de trabalho. O PLC 30 é o novo nome dado ao PL 4.330/2004,

Projeto de Lei que tem como principal objetivo derrubar qualquer limite à terceirização, liberando-a para todas as atividades da empresa, permitindo redes de subcontratação e eximindo a empresa contratante de qualquer responsabilidade com o trabalhador terceirizado (Antunes, 2018).

Para Antunes e Druck (2018) está claro que o fenômeno da terceirização liga-se diretamente à precarização do trabalho. Nas palavras dos autores, "...a terceirização é o fio condutor da precarização do trabalho no Brasil" (p. 163). Aquele fenômeno tem se tornado onipresente em todos os campos e dimensões do trabalho e, segundo suas pesquisas, vem desenhando um quadro de visíveis desigualdades: "...os terceirizados recebem menos, trabalham mais, têm menos direitos e benefícios, são mais instáveis, estão crescendo mais do que os demais trabalhadores e são aqueles que com maior frequência sucumbem a acidentes fatais" (p. 163).

Além de toda essa condição degradante, não podemos esquecer que o trabalhador terceirizado é formalmente contratado por uma determinada empresa, a prestadora de serviços, mas vai exercer suas atividades em outro local, na empresa contratante. Certamente, isso pode gerar, no sujeito, sentimentos de ambiguidade em relação aos jogos de reconhecimento, tão essenciais para a composição das representações identitárias, bem como confundi-lo no senso de pertencimento a grupos coletivos que conduz à criação de laços sociais, uma vez que o trabalhador passa a assumir um duplo contrato de trabalho, o formal e o psicológico (Perissé & Alevato, 2012).

Este último, o contrato psicológico, como explicam Magalhães e Bendassolli (2013), refere-se ao não dito, àquilo que não está escrito no contrato formal de trabalho, mas que se evidencia na compreensão subjetiva do trabalhador sobre o relacionamento de reciprocidade estabelecido entre ele e o seu empregador, e também nas suas expectativas em torno do que pode esperar dessa troca. "No entanto, a nova lógica de mercado desestabilizou os princípios de reciprocidade e comprometimento de longo prazo e pôs em cheque as preocupações sobre equidade que os fundamentavam" (p. 443).

A terceirização, de exceção passou a ser regra e, diante disso, concordamos com o anúncio de Antunes e Druck (2018, p. 156, grifos dos autores) que,

...estamos, portanto, diante de uma nova fase de desconstrução do trabalho sem precedentes em toda a era moderna, aumentando os diversos modos de ser da informalidade e da precarização. Se no século XX presenciamos a vigência da *era da degradação do trabalho*, na transição para o século XXI passamos a estar diante de

novas modalidades e *modos de ser* da precarização, da qual a *terceirização* tem sido um de seus elementos mais decisivos.

À medida que vamos avançando em nossas reflexões sobre a história do trabalho, vamos compreendendo a ascensão do capital e seus ataques contra a centralidade que o trabalho exerce na vida humana singular e social, o que nos faz admitir, junto aos autores, as várias tentativas de desconstrução do trabalho. Este, na impossibilidade de ser eliminado, vai sendo conformado em distintas e apartadas modalidades de existência, dando origem a **mundos** do trabalho cada vez mais efêmeros. É o que buscaremos aprofundar na continuidade de nossa jornada.

Por enquanto, voltemos ao panorama do consumo.

O trabalho e as organizações que o constituem foram (e continuam sendo) intensamente afetados pelas novas realidades históricas e socioculturais que converteram a sociedade de base industrial em sociedade flexível, propícia para o progresso do (hiper)consumo. Ou foi o contrário? Longe de cairmos na velha dúvida sobre “quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha?”, devemos considerar que as transformações culturais, psicossociais, econômicas e laborais são todas partes de um mesmo processo. Qualquer separação entre aquelas dimensões será apenas um recurso didático.

Tomando este cuidado, podemos afirmar que o desenvolvimento atual de todo o contexto que envolve o trabalho “...se volta para o problema do consumo e não mais para o da produção. Esse é um ponto essencial” (Enriquez, 1999, p. 59).

Contaminado pelos ditames do consumo, o novo cenário dos mercados de trabalho, no ápice do regime capitalista, exhibe novos arranjos laborais e uma acelerada transição de um contexto industrial e formal, em que predominava o emprego nos moldes tradicionais, por meio do qual era muito provável o trabalhador se desenvolver e permanecer toda a sua vida produtiva envolvido em atividades semelhantes e com algumas perspectivas de continuidade, para novas formas de criação, produção, gestão e relações de trabalho flexíveis, facilmente mutáveis e, não raras vezes, precarizadas. Bendassolli (2007) destaca algumas dessas novas modalidades de atuação, muitas delas operando pelo mecanismo da terceirização,

...dentre os quais chamam a atenção, principalmente no Brasil, o trabalho de tipo autônomo-informal; o crescimento do trabalho doméstico ou de cuidados à pessoa; os empregos temporários; o crescimento do empreendedorismo, principalmente no formato de pequenas empresas...; os trabalhos de consultoria, que incluem desde grandes firmas com vínculos autônomos de trabalho até indivíduos agindo e

inteiramente dependentes de rede de relacionamento pessoal e conhecimento adquirido; os empregos no chamado mercado virtual, onde a *flexibilidade* é intensa... (p. 20, grifo nosso).

Essas novas configurações de trabalho estão absolutamente vinculadas à ascendência do setor de serviços e ao panorama social de (hiper)valorização do consumo, já que, resgatando o que certifica Fontenelle (2008), para criar novas demandas dos consumidores hoje customizados, o mercado precisa estar, o tempo todo, investindo em novas modalidades de consumo traduzidas em produtos, serviços, marcas, experiências, etc., que passam a ditar novos estilos de vida. Resumindo: “...tudo se transforma em mercadoria” (p. 51).

Também não podemos esquecer que “...com o desenvolvimento fantástico das novas tecnologias, a maneira de se produzir as coisas e a maneira de se executar os serviços sofreram uma transformação profunda” (Guareschi, 2006, p. 144). Enquanto robôs e processadores eletrônicos executam a maioria das tarefas que eram feitas por mãos humanas, programas de computador e sistemas de processamentos de dados (*softwares*) têm substituído mentes humanas, em suas capacidades de elaborar, planejar e articular informações.

Para Antunes (2018), a principal consequência de toda essa invasão tecnológica nos contextos atuais de trabalho tem sido “...a ampliação do *trabalho morto*, tendo o maquinário digital - a ‘internet das coisas’ - como dominante e condutor de todo o processo fabril, e a consequente redução do *trabalho vivo*...” (pp. 37-38, grifos do autor), o que se dá, como já descrevemos, pela substituição das tarefas manuais e operacionais por máquinas. Se, no período fordista, a participação das máquinas nos processos de produção era decisiva, mas limitada e dependente da participação humana, hoje, robôs e ferramentas automatizadas, atuando sob comandos informacionais-digitais limitam e quase libertam-se desta participação.

Além disso, no avanço das forças do capitalismo sobre o trabalho, o autor acresce que o espaço produtivo tende a ser cada vez mais ocupado por esse aparato robotizado e digital, culminando nas TICs (Tecnologias da Informação e Comunicação), que serão “...o suporte fundamental dessa nova fase de *subsunção real do trabalho ao capital*” (p. 38, grifos do autor).

Impulsionado, portanto, pelo avanço extraordinário da tecnologia da informação e dos meios de comunicação, o setor de serviços parece desenhar um novo quadro econômico e social, em relação às possibilidades de desempenho do trabalho. Estamos vivendo “a transição para uma economia baseada na informação...”, nas palavras de Mansano (2015, p. 169), e “...a demanda por informação aumenta a cada dia em uma sociedade que, inclusive, é denominada como *sociedade da informação*” (Silva, 2017, p. 322, grifos do autor), significando que “...as

informações precisas e atualizadas são agora uma mercadoria muito valorizada” (Harvey, 1996, p. 151). Este último autor acrescenta, ainda, que

...o conhecimento da última técnica, do mais novo produto, da mais recente descoberta científica, implica a possibilidade de alcançar uma importante vantagem competitiva. O próprio saber se torna uma mercadoria-chave, a ser produzida e vendida a quem pagar mais, sob condições que são elas mesmas cada vez mais organizadas em bases competitivas (Harvey, 1996, p. 151).

A propósito, o regime toyotista já considerava o saber dos trabalhadores sobre o trabalho um bem vital para potencializar o processo produtivo, incentivando-os a participar das decisões em grupo e a dar sugestões de melhorias, seguindo as orientações do *kaizen*, para assim, utilizar-se do intelecto do trabalhador (Antunes, 2018).

Pochmann (2001; 2010) explica que os processos de trabalho na produção industrial e na esfera das operações de serviços tendem a ser bastante distintos, não só porque no setor de serviços há uma variedade de atividades (comércio, ensino, comunicação, lazer, transporte, finanças, etc.), mas porque o trabalho (que na era industrial era caracterizado por ser material, concreto e tangível), passa a ser **imaterial**, isto é, seus resultados não são constituídos por produtos concretos e palpáveis e sua realização não depende de um local próprio ou de uma jornada de tempo predeterminada.

Esse tipo de trabalho imaterial, que hoje parece ser bastante cultivado pelo mercado, é composto, de acordo com Gorz (2005), não só pelo conhecimento dos conteúdos formalizados e objetivados, mas pelo saber humano constituído de experiências da vida singular, práticas do cotidiano tornadas evidências intuitivas, além da capacidade de auto-organização e disposição de estabelecer contatos sociais e afetivos. Nessa lógica, o que hoje se espera do trabalhador é “...o discernimento, a capacidade de enfrentar o imprevisto, de identificar e de resolver os problemas” (p. 18). Nas palavras de Malvezzi (1999, p. 65), “o trabalhador é chamado a realizar contínuos diagnósticos da situação e propor soluções, muito frequentemente novas, ainda não previstas nos manuais”.

A tese de Gorz (2005) parece ter gerado controvérsias com outras formas de pensamento, como a de Antunes (2018). Em termos bem sintéticos, isso acontece porque o primeiro teórico defende que o trabalho de perfil predominantemente imaterial não seria mais passível de mensuração conforme os padrões predefinidos nas fases anteriores do capital (taylorismo e fordismo) devido à sua intangibilidade, uma vez que “...o saber que se tornou a

fonte mais importante da criação de valor é particularmente o saber vivo, que está na base da inovação... *O trabalho do saber vivo não produz nada materialmente palpável*” (Gorz, 2005, p. 20, grifos nossos).

Antunes (2018), por sua vez, reconhece que há sim uma tendência crescente do trabalho imaterial, mas argumenta que este não é dominante e que expressa diversificadas modalidades de trabalho vivo na complexidade que caracteriza a produção do trabalho atual. Em seu entendimento,

...a forma social criadora do trabalho vivo assume tanto o papel ainda dominante do trabalho material como a modalidade tendencial do trabalho imaterial, uma vez que a própria criação do maquinário informacional-digital avançado é resultado da interação ativa entre o saber intelectual e cognitivo do trabalho com a máquina informatizada (Antunes, 2018, p. 83, grifos do autor).

Com isso, este autor vem nos mostrar a imbricação progressiva e dialética entre trabalho material e imaterial, e, ainda, que estamos presenciando o advento de novas formas de extração da mais-valia, por parte do capitalismo, também nas esferas da produção imaterial, que tanto demarcam as funções do setor de serviços. Afinal, seria possível prescindir completamente do trabalho físico, concreto, mesmo perante as mais abstratas atribuições, como aquelas vinculadas às TICs, as virtuais, por exemplo? (Antunes, 2018).

Também Amorim (2013) defende essa proposição ao afirmar que o capital aprofundou sua dominação sobre as capacidades intelectuais do trabalhador, e o trabalho imaterial - aquele que é divulgado como social, mas que depende de qualificação individual - ainda que não possa ser restringido pela lógica capitalista, acabou por circunscrever-se mais uma vez à sua valorização.

Nas atuais circunstâncias vislumbramos uma paisagem dividida em partes compostas pelos mais distintos, variados e fluidos modos de participação e inserção no trabalho; um cenário de informalidade. É o que Antunes (2018) vem chamando de nova morfologia do trabalho.

Nessa paisagem de instabilidades, Malvezzi (1999) sustenta o argumento de que é o **empreendedorismo** a proposta atual de trabalho que surge como alternativa para o trabalhador; um novo subterfúgio, “...no qual todas as esperanças são apostadas e cujo desfecho nunca se sabe qual será” (Antunes, 2018, p. 38). Já que “os negócios estão sendo pulverizados, os empregos são criados pelas pessoas e os resultados dependem de ajustamento aos eventos que

recriam as regras do jogo naquele momento” (Malvezzi, 1999, p. 66). Isso significa que ser empreendedor é tornar-se o próprio sujeito a empresa, adaptando seus interesses e afetos a projetos profissionais cada vez mais imprevisíveis e breves, tendo que “...reorientar sua *identidade*, suas atitudes, metas, rotinas e redes sociais” (p. 66, grifo nosso). É o argumento mais poderoso do discurso neoliberal, o do esforço individual para o alcance do sucesso.

Aparece aqui o fenômeno da **pejotização**, em alusão ao termo PJ (Pessoa Jurídica), cujo regime de trabalho designa um profissional que possui uma empresa registrada e arca sozinho com todos os encargos para o desempenho de um serviço. Antunes (2018) comenta que a pejotização espalhou-se por todas as profissões, em especial no setor de serviços: professores, médicos, advogados, psicólogos, bancários, eletricitas, cuidadores, entre outros, o que, inclusive, vem revelando uma colossal proletarização de trabalhadores intelectuais, reconhecidos como de alta qualificação. Além do mais, parte considerável desses trabalhadores atua através do teletrabalho ou *home office*, o qual, por conta da tecnologia, “...se utiliza de outros espaços fora da empresa, como o ambiente doméstico, para realizar suas atividades laborativas” (p. 37).

Por falar no uso da tecnologia, a TIC ou Tecnologia da Informação e Comunicação é, certamente, o veículo propício, sedutor e veloz, para a aplicabilidade e divulgação dos mais variados tipos de empreendimentos. Para recordarmos a discussão do capítulo anterior sobre as infinitas possibilidades do e no universo tecnológico, concordamos com Moscheta (2014, p. 35) que “no plano da informação, o computador expande exponencialmente a secularização do conhecimento... Ao custo de um clique, podemos saber sobre o que quisermos”.

Sem restrições de tempo, espaço e distância, o “trabalho pontocom” (Silva, 2017, p. 319) vem ganhando cada vez mais adeptos, que enxergam na vitrine virtual oferecida pela Internet a chance promissora (e ideológica) de liberdade e realização profissionais.

Quem de nós nunca assistiu a um canal do *Youtube*?

Trata-se de uma plataforma *online* que possibilita a postagem e o compartilhamento de conteúdos audiovisuais que até recentemente eram inimagináveis. Com tamanha repercussão e funcionalidade virtual, a partir dela, uma nova categoria profissional emerge e vem crescendo de maneira avassaladora: o *youtuber*, um produtor de conteúdo independente, atuando no campo da telecomunicação, cujo objetivo é exibir seus próprios conteúdos de conhecimentos e informações, compartilhá-los e, com isso, colecionar inscritos, isto é, aqueles que se inscrevem nos canais dessa plataforma e passam a receber notificações quando há novos conteúdos à disposição (Sammur, Silva & Cortez, 2018).

Mais uma vez nos deparamos com os dois poderosos artifícios de captura pelo recurso

da virtualização, invadindo mais profundamente a dimensão do trabalho: o consumo e a imagem.

Se no vasto e encantado universo virtual todas as escolhas são possíveis e acessíveis, e o sujeito pode ser tudo o que ele quiser ser, no que se refere ao trabalho, Silva (2017) chama a atenção para um fenômeno denominado

... “profissionalização da identidade”, que, sob a égide da imagem, esfumaça a diferenciação entre o espaço interno da identidade (quem sou eu?) e o espaço público do sucesso (o que eu faço?). Dessa forma, a sociedade assimila a identidade e sua aparência de modo a definir que: “sou o que eu pareço” - já que a imagem da performance é a única coisa que importa (p. 338).

De agora em diante, a tendência é o próprio trabalhador administrar “...a sua empregabilidade através do desenvolvimento de sua identidade profissional, que é o capital com o qual ele negocia sua participação em novos cargos, missões e projetos” (Malvezzi, 1999, p. 67), inclusive no ciberespaço de trabalho que se tornou a Internet.

Para Silva (2017), estamos a todo momento sendo convidados (quando, é claro, podemos optar pela escolha de aceitar ou não o convite) à “... empresarização da vida, postura que define um tipo de ator inteiramente individualizado, que deve encontrar em si mesmo as próprias referências, sendo, ao mesmo tempo, a questão e a resposta - puro indivíduo” (p. 350).

Talvez, nesse momento, tenhamos chegado à condição mais individualizante e precarizada nas vias do empreendedorismo. Há um fenômeno que vem atraindo a atenção de teóricos, pesquisadores e leigos, que buscam compreender os rumos do trabalho em nossos tempos, a **uberização**.

Trata-se de uma terminologia derivada da palavra *Uber*; nome de uma empresa multinacional norte-americana de serviços de transporte, que os consumidores acionam por um aplicativo de celular. A uberização indica, portanto, o oferecimento de serviços ou de produtos através do acionamento de plataformas disponíveis nos aparelhos celulares e que, ao atravessar o mercado de trabalho em amplitude global, tem chances de generalizar-se pelas relações de trabalho em diversos setores (Abílio, 2017a; Antunes, 2018).

Embora esse tipo de engenho tenha sido largamente facilitado pela expansão do universo digital, que viabilizou trabalhos na modalidade *online* e a utilização de aplicativos, para Abílio (2017a; 2017b), esse não é o motivo do aparecimento da uberização, uma vez que suas bases estão em formação já há muito tempo no cenário do trabalho - bases vinculadas à

precarização do trabalho por parte do capital, o que não é novidade - e agora puderam se materializar e se tonificar no campo das novas tecnologias.

Antunes (2018) alerta sobre um quadro de precariedade total promovido por este tipo de trabalho:

...trabalhadores e trabalhadoras com seus automóveis, isto é, com seus instrumentos de trabalho, arcam com suas despesas de seguridade, com os gastos de manutenção dos veículos, de alimentação, limpeza etc., enquanto o “aplicativo” - na verdade, uma empresa privada global de assalariamento disfarçado sob a forma de trabalho desregulamentado - apropria-se do mais-valor⁷ gerado pelo serviço dos motoristas, sem preocupações com deveres trabalhistas historicamente conquistados pela classe trabalhadora. Em pouco tempo a empresa se tornou global, com um número espetacularmente grande de motoristas que vivenciam as vicissitudes dessa modalidade de trabalho instável (pp. 34-35).

Na prática, todo o processo é programado e gerenciado por meio de *softwares*, seus algoritmos, e plataformas *online*, de propriedade da empresa-aplicativo, os quais conectam os usuários trabalhadores aos usuários consumidores, ditando e administrando as regras dessa conexão e apoderando-se de uma parcela considerável dos valores monetários movimentados a partir dela. A esfera do consumo passa a ser a certificadora sobre o trabalho, já que o consumidor desse serviço se torna o fiscalizador direto e permanente do trabalhador e ambos passam a ser perfis virtuais. Além do mais, a uberização acaba por complementar-se com as terceirizações, pois a transferência dos riscos e custos, que seriam das empresas terceirizadas, agora vai sem desvios para a multidão de trabalhadores autônomos, empreendedores, com disponibilidade para o trabalho (Abílio, 2017a; 2017b).

Venco (2019) concorda com a precariedade acerca do trabalho, gerada por esse fenômeno que, segundo ela, tornou-se a expressão máxima da agudização da desregulamentação do trabalho. “Motoristas sem contrato, sem direitos vinculados ao trabalho, sem qualificação específica para o exercício da ocupação e pagadores de percentual expressivo sobre cada corrida à empresa chegam a 25% do total” (p. 7).

A não necessidade de qualificação específica para o desempenho do trabalho, citada por Venco (2019), é analisada também por Abílio (2017a; 2017b) como um dos fatores que leva a

⁷ O termo mais-valor significa o mesmo que mais-valia (Marx, 1867/s/d, p. 102).

uma ausência da forma concreta do trabalho - a forma socialmente regulada e estabelecida do trabalho; afinal, o motorista Uber não precisa ser um motorista profissional, nem apresentar experiência requerida, nem mesmo passar por processo seletivo, muito menos ter contrato ou preocupar-se com demissão, apesar de que, quanto a este último fator, outras preocupações surgem no lugar, a de ser mal avaliado pelos usuários consumidores por exemplo, ou ainda, a de ser banido do programa (*software*), já que há sim um processo de desligamento, mas diferenciado, sem o esteio dos direitos pós-demissionais.

Com a uberização, presenciamos a passagem do trabalhador para o microempreendedor e deste para o trabalhador amador. “Ele pode ser um desempregado fazendo um bico, ele pode ser um trabalhador que complementa a renda, são milhares de exemplos” (Abílio, 2017a, p. 23). Na verdade, todos somos potenciais trabalhadores amadores.

Diante dessa escancarada flexibilidade e maleabilidade do trabalho, uma pergunta nos vem à mente: como fica a composição das representações identitárias em torno do trabalho e da vida produtiva dos sujeitos? Ser um trabalhador amador é exercer um trabalho que não é trabalho ou como ilustra Abílio (2017a, p. 23), “...um trabalho que é trabalho, mas que não confere identidade profissional...”, pois elimina os elementos sociais fundamentais que estruturam a identidade do trabalhador enquanto tal. A autora compreende a identidade do motorista *Uber* como identidade flexível. Seria isso?

Se, com o toyotismo, a flexibilização da produção se tornou concreta e potente pela metodologia *just-in-time*, com a uberização é o próprio sujeito que se transforma em trabalhador *just-in-time*, isto é, “...um trabalhador disponível ao trabalho e que pode ser utilizado na exata medida das demandas do capital” (Abílio, 2017a, p. 21), o que significa que o capital conta com a disponibilidade do trabalhador, mas não o recompensa por isso. Para a autora, “é como se a flexibilização finalmente chegasse ao resultado almejado que está em processo há décadas...” (p. 21).

Pochmann (2016), em uma entrevista, ressaltou a instabilidade e flexibilização às quais o trabalhador uberizado está exposto, tendo que ficar integralmente disponível até receber um chamado para atuar. Ele menciona, ainda, o tipo de contrato que vem ocorrendo na Inglaterra, o **contrato a zero hora** ou *zero hour contract* que, sem determinação de horas, faz o trabalhador ficar disponível 24 horas para a empresa, que pode usar nada ou muito, e cuja remuneração depende da sua disponibilidade. Também Antunes (2018) destaca esse tipo de modalidade que viceja no Reino Unido e tem se esparramado por todo o mundo; nele “...trabalhadores das mais diversas atividades ficam à disposição esperando uma chamada. Quando a recebem, ganham estritamente pelo que fizeram, nada recebendo pelo tempo que ficaram à disposição da nova

‘dádiva’” (p. 34).

Em tempos extremos, Antunes (2018, p. 30, grifos do autor) denuncia que “...estamos vivenciando o *crescimento exponencial do novo proletariado de serviços*, uma variante global do que se pode denominar *escravidão digital*. Em pleno século XXI”.

O mesmo autor recorda-nos que a precarização não é algo estático, mas um modo de ser inerente ao capitalismo, e é justamente isso que o fenômeno da uberização tem renovado. Também concorda Abílio (2017a, p. 24) que “...a combinação entre precarização e desenvolvimento tecnológico está no cerne do desenvolvimento capitalista, é isto que a uberização deixa evidente”. Assim, esse modo de ser trabalhador, que, na verdade, é ser um empreendedor, ou melhor, um trabalhador amador exercendo um trabalho sem forma, instável e intermitente, tendo sob sua exclusiva responsabilidade a administração de seu trabalho - o que não quer dizer que não há formas de controle e expropriação sobre o que produz, só que agora pouco localizáveis - bem como os encargos sobre os próprios custos e os riscos, mostra-nos a óbvia centralização do capital, acompanhada por novos e perversos meios de intensificação do trabalho.

O que se apresenta diante de nossos olhos é que “quanto mais se expande o capitalismo, mais o trabalho assume múltiplas configurações, recobertas por contraditórias *aparências...*” (Fontes, 2017, p. 47, grifo da autora), em nossas palavras, por novos e complexos mundos.

Dentre estes, há um mundo em particular que, em decorrência das fases evolutivas de transformação do capital, vem crescendo e fortificando seu poderio: o do capital financeiro. Aqui, não se compra ou se vende apenas as mercadorias tradicionais; o que se negocia é o valor das empresas, transformado em títulos e contratos, ou até mesmo o valor das moedas. Em resumo, é o capital que exerce o papel de mercadoria. De acordo com Dowbor (2017, p. 22), “a partir dos anos de 1980 o capitalismo entra na fase de dominação dos intermediários financeiros sobre os processos produtivos...”, o que, na visão de Harvey (1996, p. 181) “...foi o que permitiu boa parte da flexibilidade geográfica e temporal da acumulação capitalista”, nem tanto pela concentração de poder em instituições financeiras, mas mais pela “...explosão de novos instrumentos e mercados financeiros, associada à ascensão de sistemas altamente sofisticados de coordenação financeira em escala global” (p. 181).

Para Antunes e Druck (2018), os efeitos são devastadores, pois,

trata-se de uma hegemonia da “lógica financeira” que, para além de sua dimensão econômica, atinge todos os âmbitos da vida social, dando um novo conteúdo aos modos de trabalho e de vida, sustentados na volatilidade, na efemeridade e na descartabilidade

sem limites (p. 153).

Dizemos ser um mundo à parte - o que se comprova devido à peculiaridade de seu funcionamento e à sua capacidade de inserção restritiva - mas que se mostrou sagazmente interconectado aos demais mundos do trabalho que hoje se descortinam, já que estimula a permanente inovação no terreno da tecnologia, dos novos produtos financeiros e também da força de trabalho, ao mesmo tempo em que depende de precárias modalidades de contratos de trabalho, "...em que terceirização, informalidade, precarização, materialidade e imaterialidade são mecanismos vitais, tanto para a preservação quanto para a ampliação da sua lógica" (Antunes & Druck, 2018, p. 154). Isto sem falar no desemprego que hoje se tornou estrutural e que no Brasil, segundo Pochmann (2015), apesar de sua ampliação não ser homogênea, vem acompanhando as alterações substanciais na estrutura da economia nacional que culminou, a partir da década de 1990, na integração passiva da economia nacional à globalização financeira.

Não é nossa intenção, muito menos é de nossa alçada, fazermos aqui uma análise econômica referente à era da financeirização e seus desdobramentos. Todavia, queremos propor algumas reflexões que serão úteis às nossas análises posteriores.

Em termos econômicos, Dowbor (2017) esclarece que houve uma mudança na lógica da acumulação de capital. Os recursos que, em última instância, saem do bolso do cidadão, já que os custos financeiros estão nos preços e nos juros que pagamos, não são (mais) reinvestidos produtivamente nas economias, ou seja, não geram lucro, nem novos investimentos e empregos, não estimulam o consumo, etc. Ao invés do ciclo de reprodução do capital seguir seu curso, o sistema trava o desenvolvimento da economia, o que, em outras palavras, significa que o lucro se desloca da cadeia produtiva e "cada vez menos é o produtor - e aqui nos referimos ao trabalhador mas também ao empresário produtivo - que se apropria do resultado do valor agregado de um determinado produto..." (p. 93); quem o faz é cada vez mais o intermediário financeiro. É o que o autor denomina **capitalismo improdutivo**.

O impacto econômico deste processo é simples: do lado do produtor, o lucro é insuficiente para desenvolver, ampliar ou aperfeiçoar a produção, e em consequência a oferta não se expande. Do lado do consumidor, o preço é muito elevado, o que faz com que o consumo também seja limitado. Quem ganha é o intermediário, com margens muito elevadas sobre um fluxo relativamente pequeno de produto (Dowbor, 2017, p. 96).

Os intermediários, de acordo com o autor, são hoje imensas redes de comercialização que passam a ditar preços, com ganhos financeiros de oligopólio (situação em que um grupo menor de empresas detém o controle da maior parcela do mercado) e economia de pedágio (basicamente, as taxas cobradas pelo processo de intermediação, restringindo acessos).

Este é claramente um círculo vicioso que se aplica no centro da economia pois, se os rendimentos financeiros forem sempre mais elevados que o aumento de produção permitido pelo acesso aos recursos financeiros, o sistema financeirizado impactará negativamente no setor econômico, tornando-se um parasita dos processos produtivos e, em última análise, estimulando o capitalismo improdutivo. Dowbor (2017, p. 269) nos dá um exemplo simples e claro: “...se o dinheiro emprestado para uma costureira comprar uma boa máquina de costura custa mais do que o aumento de produtividade correspondente, não é mais um processo de investimento, e sim de captura financeira”. Aí está o desafio: como ser um trabalhador produtivo em um capitalismo improdutivo?

Para Antunes (2018) a financeirização, apoiada na lógica neoliberal, cria uma forte tendência à intensificação dos níveis de precarização e informalidade do trabalho, por um lado, e ao direcionamento do trabalho intelectual, informacional, especialmente mediados pelas TICs, por outro, quando não da simbiose desses dois lados. Dowbor (2017) também concorda que, ao fim e ao cabo, toda essa trama se tornou um mecanismo sistêmico e poderoso de extração de mais-valia. Além disso, esse mesmo autor enfatiza que toda essa dinâmica financeirizada aprofunda ainda mais a desigualdade social, que já é gritante, uma vez que “...o aumento da riqueza no topo se deve essencialmente ao rendimento de aplicações financeiras, capital improdutivo” (p. 23).

Queremos concluir (o que talvez seja inconclusivo) que estamos vivenciando a existência de variados, complexos e, até obsoletos mundos do trabalho: trabalho despótico da fábrica taylorista, trabalho “morto” da fábrica fordista, trabalho flexível e envolvente do sistema toyotista, trabalho terceirizado dos dias de hoje, trabalho como prestação de serviços, trabalho para o hiperconsumo, trabalho tecnológico, trabalho digital, trabalho informacional, trabalho imaterial, teletrabalho, empreendedorismo, PJ, cibertrabalho, trabalho-aplicativo, trabalho intermitente, trabalho amador, trabalho improdutivo, trabalho...

A sensação de ler esse parágrafo e ficar até mesmo confuso com tantas possibilidades de existência e inserção nos mundos do trabalho - que inclusive ora se afastam ora se misturam, ao mesmo tempo em que, para muitos trabalhadores esses mundos estão longe de ser atingíveis e habitáveis e outros se desdobram para apresentar o perfil ideal de um ou vários deles - deve ser a mesma que envolve o trabalhador na concretude de sua realidade. Afinal, o trabalho

continua sendo o que era? Quem é o trabalhador hoje e quais elementos compõem sua identidade?

Ainda que os mundos do trabalho sejam múltiplos, heterogêneos e, por vezes, opostos, é possível identificar entre eles pontos em comum: a precarização do trabalho e o isolamento do trabalhador, que se materializam pelo enfraquecimento das relações e vínculos socioafetivos. Sem dúvida, é pela via dos afetos que essas condições e seus efeitos são experienciados pelo sujeito que sente e sofre as mazelas enfrentadas todos os dias.

Ao chegarmos até aqui em nossas reflexões, a leitura que fazemos é a de que todo esse processo de mudanças e transformações nos mundos do trabalho tem levado o ser humano a acreditar que ele não precisa do outro para viver, trabalhar e alcançar seus propósitos, e o que é ainda mais perverso, faz com que ele enxergue o outro, aquele que está na mesma situação, como seu adversário. Diante desse quadro, quais serão os afetos que permeiam o corpo, os sentidos e as relações dos sujeitos, nesse enredo instável e precário que procuramos descrever?

No plano da afetividade, os sujeitos podem se deixar subjugar ou, ao contrário, buscar movimentos de emancipação. Como os afetos podem ser emancipadores?

São estes os questionamentos que nos guiarão no próximo capítulo.

5 A PARTICIPAÇÃO DOS AFETOS NAS COMPOSIÇÕES IDENTITÁRIAS

O que é ser? Ser eu, ser você, ser humano? Vimos que possuir um nome, pertencer a uma família, ocupar uma posição na sociedade e até mesmo ter um corpo não bastam. A construção daquilo que somos e vamos nos tornando ao longo da nossa existência passa pela complexa teia de relações que vamos tecendo e que, ao mesmo tempo em que vai movimentando e alterando as situações materiais e sociais vivenciadas, vai desenhando os sentidos subjetivos, responsáveis pela constituição, no campo psíquico, de um mundo inteligível, da representação de um eu e de um nós que pertencem a esse mundo.

À medida que vamos nos relacionando conosco, com as coisas e com as pessoas, dando vida à dinâmica das intersubjetividades, nossos corpos e mentes vão sendo mobilizados, ao passo que também mobilizamos o outro, e é no campo dessas afetações que vamos todos nos humanizando. Portanto, a massa que recheia e dá forma aos sentidos subjetivos, sustentando sua composição, na mesma proporção em que também incita, sustenta e formata nossas trocas intersubjetivas, é constituída pelos **afetos**. O próprio jogo do reconhecimento intra e intersubjetivo, que constitui e concretiza nossas identidades, tem nessa massa seu sustentáculo: é pelo sentir que compreendemos que somos únicos, mas que também somos iguais aos nossos semelhantes.

No final das contas quando respondemos perguntas como **quem sou eu** ou **em que trabalho**, por mais complexas que sejam e por mais incompletas que nossas respostas possam parecer, estas vão sendo construídas no campo do **sentir**, indicando que aquilo que importa é a maneira como nos sentimos frente ao outro, no tipo de acolhimento recebido nos grupos sociais aos quais pertencemos, na atenção oferecida, nas atividades que realizamos, nos objetivos que projetamos, etc. Tudo isso nos levar a crer, concordando com Sawaia (2003, p. 55), que “a alegria, a felicidade e a liberdade são necessidades tão fundamentais quanto aquelas, classicamente, conhecidas como básicas: alimentação, abrigo e reprodução”.

No entanto, se retomarmos aqui aquele percurso da história da humanidade que traçamos no primeiro capítulo, que nos levou a compreender os direcionamentos das concepções de identidade, subjetividade e sujeito, e buscarmos nele considerações sobre os afetos, veremos que, por muito tempo, esse tema não foi considerado da maneira como descrevemos há pouco. Pelo contrário, ele foi renegado ou deturpado pelas ciências, já que emoções, sentimentos e afetos eram vistos como perturbadores do comportamento virtuoso, da busca do conhecimento e da ordem social.

A propósito, desde os tempos da filosofia grega antiga, já se buscava refletir sobre os fenômenos humanos não diretamente observáveis. Naquele momento histórico, estas reflexões conduziram à concepção de que corpo e alma seriam duas instâncias cindidas, da mesma forma que razão e emoção, sendo esta última atrelada ao plano da irracionalidade, impulsividade e subversão. A influência desse pensamento levou-nos à noção, até hoje adotada, da dicotomia entre razão e emoção e de que a primeira deve se sobrepor à segunda, para que o homem alcance a verdade e a moral, garantindo o ajustamento de suas atitudes. Brandão (2012, pp. 28-29) explica que

...este modo de ver, pois, as emoções como perturbações da alma tornou-se uma certeza que veio a imperar durante séculos e que, por sua vez, alimentou uma segunda, a saber: que a razão pode ser vencida pelo desejo e pelas paixões e que, por este motivo, a afetividade deve ser submetida ao controle das faculdades superiores.

Na era moderna, como pudemos constatar, o olhar para o homem passou a ser o de um indivíduo particular, racional, capaz de tomar suas próprias decisões, motivado pelo pensamento iluminista da época, cujo fundamento era a busca pela liberdade, inclusive rompendo com a obediência às tradições, o que só seria possível por meio do pleno exercício da razão; daí a crença obstinada no conhecimento científico.

Embora fosse um tempo de profusas criações artísticas e produções no campo da Ciência, a concepção de razão e emoção continuava a ser a de entidades isoladas e antagônicas. Neste confronto, o lugar da emoção acabou sendo o de subserviência ao processo de conhecimento. Privilegiava-se a racionalidade, já que as emoções deformariam a reflexão do homem acerca de sua realidade e da manutenção da ordem social (Brandão, 2012; Lane, 2003; Miura & Sawaia, 2013).

Assim, a modernidade “...priorizou o pensamento científico, a tecnologia, as invenções e o trabalho organizado, enfim, o que foi considerado *progresso*, talvez uma ilusão que persiste até os nossos dias” (Lane, 2003, p. 104, grifo da autora).

Foi durante esse período, com a instauração do regime capitalista, que nasceram os modelos de produção, organização e gestão do trabalho (taylorismo e fordismo) totalmente alinhados à lógica científica que, conforme acompanhamos, visavam tornar a ação do trabalhador cada vez mais veloz e eficiente em prol da máxima produtividade, numa clara tentativa de subordinação da emoção à razão, buscando eliminar qualquer vestígio afetivo na execução do trabalho. Diante da impossibilidade de que isso acontecesse totalmente, entravam

em cena os processos de docilização do trabalhador.

Já com os novos direcionamentos da economia mundial, a gestão flexível (como é o caso do sistema toyotista) passou a ser mais estratégica para os rumos tomados pelo capitalismo e, com ela, a percepção de que não seria possível prescindir do trabalho humano para os processos de acumulação. A alternativa passou a ser, então, apropriar-se não só do fazer, mas também do saber do trabalhador, envolvendo-o afetivamente nos interesses do capital (Pavão, 2015).

Paralelamente, o mundo sociocultural se abre ao (hiper)consumo, associado ao projeto neoliberal, sem contar as mudanças trazidas pelos avanços tecnológicos, tornando o estilo de vida mais veloz, flexível, volátil e espetacularizado. Não é preciso muito esforço para percebermos que a conduta das pessoas e seus afetos continuam a ser moldados a favor do progresso da economia capitalista e consumista, embora de outros modos, “...pois os desejos de posse, que antes eram reprimidos e denegridos, passam a ser mais permitidos, valorizados e até estimulados para que as pessoas consumam mais e mais” (Miura & Sawaia, 2013, p. 333).

Com tudo isso, vemos os formatos de trabalho modificarem-se profundamente, tornando-o mais abstrato, flexibilizado, informal, individualizado e precarizado, o que sugere, na mesma proporção, intensificações nos processos de sentir e compartilhar afetos.

Hoje, no período que (talvez provisoriamente) chamamos pós-modernidade, assistimos a uma espécie de “epidemia de receitas para melhor sentir”. Se antes era proibido sentir e inadequado expressar estados afetivos, especialmente nos períodos e locais de trabalho, agora não só é permitido sentir, como há uma infinidade de ofertas de como sentir mais e melhor. Sawaia (2000a; 2000b) considera que a afetividade se tornou um conceito *fashion*, que está na moda, e isto pode ser constatado pela multiplicação de lançamentos de livros novos ou reeditados, além de cursos e acessos na internet que abordam e exploram o tema. A crítica da autora é a de que todo esse destaque dado ao tema da afetividade não vem como uma recuperação justa pelo tempo em que os afetos foram desprezados pelo conhecimento científico, mas o que vem ocorrendo é “...a exploração da emoção e sua subordinação aos interesses, exclusivamente, econômicos” (Sawaia, 2000a, pp. 8-9).

Podemos levantar a hipótese de que, ao longo da história da humanidade, a afetividade foi frequentemente condenada à submissão, seja à razão, na tentativa de eliminá-la ou aviltá-la, seja ao capital, na tentativa de explorá-la e manipulá-la. Talvez isso aconteça devido ao seu gigantesco potencial de produzir identidades emancipatórias.

5.1 TENTANDO ENTENDER O QUE É AFETO

Além de carregar em sua bagagem histórica momentos de exclusões, contradições e extremos, o tema dos afetos é, frequentemente, ponto de discordância entre seus pesquisadores. Isto se dá, por exemplo, na tentativa de diferenciar denominações que, no conhecimento do senso comum, fazem parte de nosso vocabulário e costumam, aleatoriamente, definir o que sentimos na prática da vida diária: ora são emoções, ora sentimentos, ou ainda, e mais raramente, afetos.

Como uma entre muitas propostas de definição e de diferenciação Sawaia (2000a; 2006c) propõe que a afetividade corresponde ao todo, sendo entendida como a tonalidade e a cor emocionais que impregnam a existência humana. Como totalidade, a afetividade abarca a emoção e o sentimento: a primeira compreendida como um fenômeno intenso, breve e centrado em objetos que interrompem o fluxo normal da conduta, e o segundo como as reações moderadas de prazer e desprazer, que não se refere, necessariamente, a objetos específicos.

Outras autoras e autores usam aquelas denominações de modo diferente. Lane (2003), por exemplo, adota o termo emoções para designar o conjunto mais amplo. Heller (1993) agrupa todos os processos afetivos sob a denominação de sentimentos, colocando os afetos e as emoções como subconjuntos específicos. Ela mesma esclarece, porém que a adoção desta classificação é uma escolha pessoal, e que as denominações poderiam ser outras.

Como vamos lançar mão das formulações de diferentes estudiosos, optamos por utilizar os termos afetos, sentimentos e emoções como equivalentes e como abrangentes de todo o conjunto dos processos afetivos, a não ser naqueles casos em que os autores os adotam em um sentido específico.

Para guiar nossas discussões acerca do tema, tomaremos como bússola as proposições de Heller (1993), por acreditarmos, em consonância com suas ideias, que afetos não são instâncias puramente biológicas, mas transcendem o corpo e constituem-se como implicações a partir dos relacionamentos que experienciamos e simbolizamos, além de ser fenômenos complexos e multidimensionais. Buscaremos propor diálogos com outros autores que se aproximam da teoria de Heller (como é o caso de Sawaia) e/ou dela se afastam, na busca por diversificar e engrandecer nossas reflexões, assumindo desde já nossa incapacidade de trazer respostas definitivas ou teses acabadas, muito menos de esgotar um assunto tão profícuo, desafiador e urgente.

Os afetos, de acordo com Heller (1993), são os efeitos causados em mim por qualquer relação minha com as coisas do mundo, com tudo aquilo que está ao meu redor. Sentir é estar

implicado em algo, que pode ser qualquer coisa, real ou imaginária: uma pessoa, um lugar, um acontecimento, um objeto, eu mesmo, uma fantasia, um sonho, etc. Tudo aquilo com que entramos em contato, física ou mentalmente, nos afeta.

Quando penso em algo - no meu trabalho, por exemplo - o conteúdo do pensamento me afeta. Isto indica que estamos falando de funções unificadas e não concorrentes: pensar envolve inevitavelmente a produção e a experiência de afetos: não pensamos sem sentir (e vice-versa). Da mesma maneira, falar e agir jamais ocorrem sem a presença de um ou mais afetos.

A partir daquela definição a autora nos lança em um jogo dialético, em que o afeto ora pode ocupar a posição de figura, ora de fundo:

...posso estar *implicado* em algo ou implicado em *algo*. Quer dizer, o centro de minha consciência pode ser ocupado pela própria implicação ou pelo objeto com o qual estou implicado. Segundo o que se encontra no centro de minha consciência o sentimento (implicação) pode ser “figura” ou “fundo”.⁸ (Heller, 1993, p. 21, grifos da autora).

Sendo assim, se a ênfase está na implicação, o sentir está ocupando o lugar de figura (o centro da consciência), logo, o objeto (o algo) com o qual se está implicado assume a posição de fundo; ou pode ocorrer o contrário: este passa a preencher o centro da consciência, à mesma proporção que agora o sentimento é direcionado ao fundo. Heller (1993) ilustra que o medo é um sentimento que tende a ser figura, muito mais que o objeto que o incitou. De modo geral, nesse jogo dialético dos afetos, a figura só é percebida porque há fundo, da mesma forma que o claro é identificado em contraste com o escuro. O fundo é também ativo, seja por que altera e contribui para a percepção da figura, seja por que pode, a qualquer momento, passar a ocupar posição de destaque.

Além dessa dinâmica de configurações, por mais que, em alguns momentos ou períodos priorizemos alguns afetos, sempre estamos lidando com vários deles, simultaneamente. Cada um destes pode passar a ocupar o centro das nossas preocupações, em algum momento seguinte.

A composição das representações de nossas identidades tem a ver, portanto, com a construção do que e como sentimos sobre o eu, o outro e o mundo. “O homem está afetivamente presente no mundo. A existência é um fio contínuo de sentimentos mais ou menos vivos ou difusos, os quais podem mudar e contradizer-se com o passar do tempo e de acordo com as circunstâncias” (Le Breton, 2009, p. 111). Em outros termos, “a realidade externa alcança

⁸ Todas as citações são traduzidas livremente pela autora.

visibilidade e sentido para o homem por meio de suas experiências afetivas, construídas nas relações com o mundo dos objetos e no convívio interpessoal” (Miura & Sawaia, 2013, p. 333).

Parece simples: afeto é implicação. Mas, essa aparente simplicidade esconde o desenvolvimento de uma trama complexa e progressiva.

O processo de sentir começa pelo corpo. Imediatamente ao nascer, o ser humano é tão somente guiado por seus impulsos, cuja função é assegurar sua homeostase biológica: a fome, a sede, o sono, por exemplo, são necessidades que precisam ser satisfeitas para garantir a sobrevivência e a preservação desse pequeno humano.

É claro que, em coerência com a espécie humana, sempre sentiremos fome, sede e sono. Contudo, já nos primeiros instantes de vida, esses impulsos começam a ser moldados socialmente e o ser humano passa a reagir não mais a eles, mas ao aprendizado social sobre eles. Graças àquele aprendizado, logo as reações corporais difusas e imprecisas do recém-nascido vão dando lugar a manifestações bem mais específicas, desenvolvidas a partir de sucessivas interações com a mãe ou a pessoa cuidadora e que permitem que esta distinga os choros de fome ou de dor do bebê, provocando e reforçando esses aprendizados.

Além disso, os impulsos passam também a ser direcionados. “O recém-nascido tem simplesmente fome. A criança de peito e a criança pequena vão sentindo fome de algo: do que o meio social lhes oferece para saciar a fome” (Heller, 1993, p. 86). Assim, muito cedo, os impulsos biológicos são transformados em **sentimentos impulsivos**. Podemos dizer que estes são o primeiro grau de humanização dos impulsos.

Desse modo, “...é no momento do contato com outros seres e com o mundo que o corpo, enquanto materialidade, irá ser afetado e afetar” (Miura & Sawaia, 2013, p. 333). Ao mesmo tempo “...é antes de tudo pelo seu corpo que o sujeito investe no mundo para fazê-lo seu, para habitá-lo” (Dejours, 2004, p. 29).

Mesmo que haja a integração dos determinantes sociais aos impulsos, não podemos anular totalmente o caráter impulsivo desses sentimentos, o que pode ser comprovado em situações extremas, como nas histórias que conhecemos de pessoas que, para sobreviverem à fome até mesmo praticam o canibalismo, ainda que isto seja rigorosamente proibido por seus códigos sociais. Ademais, segundo Heller (1993), há algumas particularidades dos sentimentos impulsivos: sua intensidade não diminui com o hábito (o fato de estarmos frequentemente com fome ou sede não faz com que nos acostumemos com essas carências e muito menos com sua não satisfação); um sentimento impulsivo não pode reprimir outro (quando estamos sonolentos, de nada adianta comer ou beber; será necessário dormir).

De qualquer maneira, como afirma Le Breton (2009), o ser humano chega ao mundo

premature, aberto, em formação e “esse inacabamento não é tão-somente físico, mas também psicológico, social e cultural” (p. 15). Logo, os modos como satisfazemos nossos impulsos são organizados e controlados por padrões culturais, característicos de cada comunidade social, sendo atualizados ao longo da história e, portanto, aprendidos nos processos de socialização. O ato de comer, por exemplo, é repleto de costumes e rituais, assim como as necessidades de higiene pessoal, que hoje tem formas de satisfação ritualizadas e até mesmo personalizadas.

Com isso, no decorrer do processo de desenvolvimento humano, por meio do intercâmbio com o universo social e cultural, sobre os sentimentos impulsivos vão sendo construídos hábitos que dão forma às nossas preferências de comer, beber, cuidar da higiene pessoal, vestir, etc., e que atendem não mais às necessidades puramente biológicas, mas a desejos e convenções que são socialmente moldados e compartilhados.

A assimilação destas normas é tão plena que se torna impossível distinguir as necessidades biológicas das convenções socioculturais e históricas. Apenas como um exemplo, nossos hábitos atuais de alimentação (que incluem não apenas o que comemos mas também como o fazemos), de higiene pessoal e coletiva e nossas regras de vestir e de nos relacionar vão sendo constantemente produzidos e alterados pela indústria do consumo, que hoje marca tão profundamente nossa sociedade.

Cabe aqui abrir um parêntese para enfatizar, conforme expõe Lane (2003, p. 107), que as emoções, “...de forma direta ou indireta, estão vinculadas às instituições que constituem a sociedade em que vivemos, e elas também têm um código racional e afetivo, transmitido pelos papéis sociais prescritos” que, ao serem por nós assumidos, nas representações de nossas identidades, correspondem, muitas vezes, àquilo que é socialmente esperado.

Heller (1993) detalha um segundo grupo de sentimentos, aos quais chama de **afetos**. Segundo ela, os sentimentos impulsivos “...são o resultado da demolição das reações animais instintivas a estímulos internos, enquanto os afetos são o resultado da demolição de reações instintivas a estímulos externos” (p. 93).

Diferente dos sentimentos impulsivos, que cumprem a função de homeostase biológica, os afetos estão a serviço da homeostase social, buscando a manutenção e o equilíbrio das relações. Assim, os afetos são comunicativos e suas expressões são sinais para o outro, possibilitando que sejam reconhecidos e identificados. A vergonha, por exemplo, pode ser facilmente percebida pela ruborização da pele ou por algum gesto correspondente.

Todavia, mesmo com alguns afetos sendo considerados universais (como o medo, a raiva, e a vergonha), sua expressividade pode se modificar devido às convenções construídas sobre eles. Podemos manobrar, de alguma maneira, as expressões dos afetos segundo

prescrições sociais ou decisões singulares. Além do mais, o estímulo (material ou imaginário) que provoca o aparecimento de um afeto específico é diferente em cada modelo cultural.

Heller (1993) esclarece que uma das particularidades dos afetos é que a sua intensidade pode diminuir sobremaneira com o hábito ou repetição. Situações que nos causam vergonha podem ser atenuadas pela constante exposição a elas. Podemos pensar aqui no afeto de indignação que sentimos (ou deveríamos sentir) pelas condições precárias nas quais se encontram moradores de rua e que, em decorrência de se repetirem em nossa estrutura social, tendem a fazer com que aquela indignação seja diminuída ou mesmo eliminada.

Além de tudo, um afeto pode ser reprimido por outro: a indignação que acabamos de exemplificar pode ser moderada pelo contentamento de consumir algum produto da moda que desejávamos.

Outro aspecto particular dos afetos é que eles são permanentemente conectados com a fantasia, já que a relação que estabelecemos com eles e com o objeto que os provoca é baseada nas representações mentais que elaboramos sobre ambos (o objeto e o próprio afeto) e sobre a situação que estamos vivenciando (Heller, 1993). A alegria que sentimos ao receber um presente pode variar muito, dependendo das avaliações que fizemos sobre o presente, a pessoa que o ofereceu, o tipo de relação que mantenho com ela e o conjunto dos acontecimentos que envolvem aquela oferta.

Podemos afirmar, então, que ao nos relacionarmos (ao nos afetarmos) com o outro e com tudo que nos rodeia, inclusive com nós mesmos - fenômeno que ocorre o tempo todo - não fazemos isso de modo puro e direto, mas a partir de uma dinâmica que envolve a interpretação simbólica que atribuímos a essas experiências (como vimos em Berger & Luckmann, 2011), isto é, dos sentidos subjetivos, que são também abarrotados de afetos⁹.

Um terceiro conjunto elencado por Heller (1993) é o dos **sentimentos orientativos**, que “...são sentimentos afirmativos ou negativos a respeito de qualquer aspecto da vida, incluindo a ação, o pensamento, os conceitos, etc.” (p. 108). Eles vão sendo construídos nas etapas das socializações secundárias, que passam a ocorrer, em nossa sociedade, quando a criança passa a conviver com pessoas que não fazem parte de seu grupo familiar, conforme acompanhamos em Berger e Luckmann (2011). “A formação de sentimentos orientativos é consequência da demolição completa dos instintos. São as objetivações sociais que moldam e guiam totalmente os sentimentos orientativos. É totalmente certo que não nascemos com eles” (Heller, 1993, p.

⁹ Embora Heller (1993) utilize o termo **afetos** para designar um grupo específico e o termo **sentimentos** para denominar o conjunto geral, continuaremos a usar a palavra **afetos** para designar o conjunto, o todo, uma vez que esta palavra remete à lembrança de que eles são transformações causadas em nós por nossas relações.

109).

Outra característica desses sentimentos, que reforça a ideia de que são produzidos nas vivências sociais é que “não é possível desenvolver nenhum tipo de sentimentos orientativos sem adquirir experiência, acumular conhecimento prévio” (Heller, 1993, p. 110).

Eles estão presentes nas mais variadas atividades cotidianas, nos relacionamentos interpessoais (como as relações de amizade, acadêmicas e amorosas), no desempenho de tarefas profissionais, etc. Quanto mais complexas, amplas e sofisticadas forem essas experiências, tão mais necessários são os sentimentos orientativos para o direcionamento de nossas decisões e escolhas.

Sawaia (1995b), referendando-se em Heller, confirma que “...os sentimentos são orientadores da vida cotidiana, eles guiam os contatos humanos, ao mesmo tempo em que são orientados por estes” (p. 164).

Como exemplo, o sentimento de probabilidade

é o que nos guia na maior parte de nossas atividades diárias (quando despertamos, como chegar a tempo ao trabalho, como atravessar a rua, etc.). Sem a guia do sentimento de probabilidade seríamos incapazes de desenvolver inúmeras atividades, e nossa própria reprodução seria impossível (Heller, 1993, p. 111).

Vamos imaginar que um trabalhador seja cobrado a cumprir uma meta de desempenho um pouco mais elevada do que a atingida anteriormente. Ele possui os conhecimentos prévios para alcançar esse objetivo, mas o novo desafio exigirá que mobilize ainda mais de seus recursos internos (capacidade cognitiva, habilidades técnicas e comportamentais, etc.). Nesse caso, os sentimentos orientativos agem como bússola, conduzindo seus pensamentos e decisões: “sinto que se me esforçar mais um pouco, conseguirei alcançar o objetivo”; “sei que sou capaz de conseguir”, “sinto que se desejar e acreditar, eu vencerei”.

Talvez possamos afirmar que temáticas de autoajuda, materializadas em livros, cursos e mídias, hoje tão presentes e consumidas no nosso cenário social e profissional, têm como base a orientação desse tipo de sentimento, o que pode se converter em formas ideológicas de adestramento emocional, cuja intenção é bem diferente da função de orientar decisões e escolhas do dia a dia.

Importa-nos considerar que as decisões tomadas na vida cotidiana, inclusive, e talvez especialmente, no trabalho, por mais lógicas e racionais que possam parecer, são constituídas por afetos.

“Mesmo as decisões mais racionadas ou mais ‘frias’ envolvem a afetividade. São processos embasados em valores, significados, expectativas, etc.” (Le Breton, 2009, p. 112).

Nos processos de aprendizagem os sentimentos orientativos também estão presentes e são atuantes pois, para que algum novo conteúdo seja acrescentado ao nosso repertório de conhecimentos, é necessário que atraia nosso interesse, ou seja, que nos afete favoravelmente. Em outras palavras, o aprendizado não é um processo puramente intelectual; ele decorre e se efetiva a partir de sentimentos que indicam o que deve ou não ser assimilado e armazenado em nosso universo cognitivo. Ou seja, aprendemos sentindo, além de aprendermos a sentir.

À medida que evoluímos na interação com nosso mundo social, vamos aprendendo a reagir aos estímulos, condições e situações desse meio, o que nos permite assimilar e desenvolver uma certa padronização na expressividade de nossos afetos. Nessa linha progressiva, ao lidarmos com situações e relações cada vez mais complexas e inusitadas, com a sofisticação dos elementos culturais e com mudanças histórico-sociais, nosso repertório afetivo também vai sendo ampliado e tornando-se mais complexo, possibilitando, inclusive, nosso ajustamento perante às mais diversas circunstâncias da vida coletiva, ajudando-nos nas tomadas de decisão que favorecem nossa convivência em sociedade.

É nessa interminável construção que nossas identidades vão se metamorfoseando: somos, ou melhor, estamos sendo permanentemente. Nossa existência é uma busca por nos humanizar e, como reflete Heller (1993), isso é uma contradição, pois esse projeto nunca poderá ser resolvido por completo. “Somos seres finitos, finitos no espaço e, o que é mais importante, no tempo. Somos também finitos em nossa capacidade de armazenar informação” (p. 31).

Sendo incompletos e finitos, estamos o tempo todo, individual e coletivamente, escrevendo nossa história e escolhendo os elementos que vão preenchê-la, e nessa perspectiva criativa, Moscheta (2012) nos desafia ao afirmar que as escolhas que fazemos são ponto de partida e não de chegada: “na ‘lógica da chegada’, as escolhas ganham um caráter definitivo” (p. 16). A partida, porém, é processo, indica que estaremos sempre no começo, mesmo quando acreditamos ter chegado a algum ponto.

Todo esse complexo (e sempre inacabado) processo afetivo é composto pela aprendizagem social, mas, ao mesmo tempo, pela síntese que cada um de nós elabora dessa vivência e que é estritamente pessoal, o que configura nossa subjetividade. Ao tipo de afeto que busca retratar o mais autêntico e íntimo de nós, Heller (1993) batiza de **sentimentos cognoscitivos-situacionais ou emoções propriamente ditas**.

A autora chama a atenção para a consideração de que nem todas as emoções estão presentes da mesma maneira em diferentes culturas ou estruturas sociais, e algumas se

desenvolvem melhor em condições distintas. Uma pesquisa com o povo indígena xavante¹⁰, cuja cultura é bem diferente da nossa, registrou que, nas situações de constrangimento e vergonha vivenciadas por eles, a culpa e o remorso não estão presentes. Também a saudade é vivenciada de modo distinto: para nós ela está mais ligada à solidão como desamparo; já para os xavantes, aproxima-se da ideia de uma forte comoção, mais terna, uma recordação dolorosa de um acontecimento muito triste, causando melancolia (Lane, Coelho, Lima & Sawaia, 2018), o que talvez nos impedisse de identificar esse sentimento como saudade.

Há também diferenciações em relação a períodos históricos. Assim “...não podemos supor que todas as emoções que existem atualmente existirão necessariamente no futuro, mesmo no que diz respeito às emoções que de alguma forma têm existido em todas as culturas, ou na maior parte delas” (Heller, 1993, p. 120). Utilizando o exemplo da própria autora, o amor era sentido e manifestado de formas bem diferentes na Antiguidade, na Idade Média e durante a Idade Moderna.

Sawaia (2006c) compartilha dessa proposição ao afirmar que “por serem sociais, as emoções são fenômenos históricos, cujo conteúdo e qualidade estão sempre em constituição” (p. 102). A autora defende que no século passado a emoção predominante era a vergonha do olhar do outro e que, historicamente, ela foi substituída pela culpa (talvez daí decorra a associação com a culpa, observada pelos pesquisadores ao comparar o que nós nomeamos como vergonha com a vergonha tal como sentida pelo povo xavante). Diante disso, e das condições que vivemos, somos levados a indagar: e hoje, qual afeto estaria na ordem do dia?

Voltando ao exemplo de Heller (1993), nos dias atuais, com toda mediação tecnológica e imagética que tem envolvido nosso cotidiano e nossas relações, o amor certamente apresenta outros formatos de expressão e conteúdo, assim como a vergonha e a culpa. Além disso, o caráter idiossincrático desse tipo de afetos nos leva a compreender que eles podem ser sentidos distintamente por pessoas diferentes, e ainda, de diferentes maneiras pela mesma pessoa, em decorrência das múltiplas circunstâncias da sua vida.

Nossa capacidade humana pode criar infinitas emoções e, em conjunções favoráveis de aprendizagens e (con)vivências, estas podem ser cada vez mais complexas, individuais e também altruístas. Por outro lado, conforme nos alertou Sawaia (1995b), cada momento histórico prioriza determinados afetos que podem ser “...apresentados como próprios da natureza humana, quando na verdade envolvem formas de exploração e dominação” (p. 164).

¹⁰ Atualmente, o povo indígena xavante tem seu território demarcado, abrangendo da serra do Roncador ao norte, ao rio Garças ao sul, tendo como limite, à oeste, o rio Paranatinga e, à leste, o vale do rio das Mortes (MT). Hoje, são mais de 10.000 membros (Lane, Coelho, Lima & Sawaia, 2018).

Isso nos leva a questionar, então, que tipos de conteúdos afetivos estão sendo produzidos a partir do estilo atual de vida, cada vez mais mediado por relacionamentos virtuais e assentado em padrões de intenso consumo? E ainda, quais afetos estão sendo vivenciados pelos trabalhadores de nosso tempo, submetidos a condições frequentemente instáveis e precarizadas?

Um ponto específico das emoções, de acordo com Heller (1993), é o de que elas não requerem um estímulo atual para serem desencadeadas, podendo referir-se ao passado, o presente ou ao futuro. O luto, por exemplo, refere-se à perda de alguém (ou algo) que ocorreu no tempo passado. As emoções são também integrativas, o que significa que não é possível separar seu conteúdo daquilo que o produziu e da interpretação feita por aquele que sente.

5.2 O AFETO AFETA

Ao agir sobre o mundo, sobre o outro e sobre si mesmo, o sujeito está constantemente comunicando e vivenciando sua afetividade. Diante disso, é necessário retomar o papel de ancoradouro conferido à linguagem, pois é ela a mediadora dos sistemas interpretativos e organizadora das funções humanas interiores em conexão com o universo social e cultural. Aliás, ao lado da linguagem e do pensamento, Lane (1995b; 2003) constata também a presença das emoções como mediadoras na constituição psíquica humana; fenômenos em mútua interdependência.

Observando o modo como nos comunicamos no dia a dia, notaremos que utilizamos a linguagem como se ela fosse uma representação das coisas do mundo, de nossos pensamentos, emoções e conceitos. Dizemos, por exemplo, “a árvore é alta”, “vou te dizer como me sinto”, “na minha opinião...”, “não era isso o que eu queria dizer” ou “já te falei para não fazer mais isso”. Ao falarmos assim, estamos utilizando a linguagem como expressão do que apreendemos do mundo e *do que se processa dentro de nós...* (Moscheta, 2014, p. 41, grifos nossos).

Pensando nisso, seria possível sentir aquilo que não tem nome? Resta-nos concordar com Pinheiro e Bomfim (2009, p. 58) que “os sentimentos dependem da existência, na língua e na cultura de cada povo, de palavras que possam codificar este ou aquele estado afetivo. Esses aspectos caracterizam a dimensão social e cultural do afeto”.

Logo, uma coisa é certa: todo afeto é, em maior ou menor medida, expressão, e toda

expressão comunica algo do sujeito. “A expressão de sentimento é sempre um signo que envolve algum significado” (Heller, 1993, p. 72). Isto reafirma que os afetos são relacionais, pois devemos aprender os significados dos afetos para conservarmos nossa homeostase social, ou seja, mantermos em dia nossa convivência conosco e com as pessoas que nos cercam, e “não aprendemos isto por nós mesmos (diante do espelho), mas no rosto, nos gestos, no tom de voz, nos tipos de reação, no comportamento dos outros” (p. 72).

Em outros termos, cada ser humano “...requer a atenção e a afeição das pessoas a seu entorno para poder desenvolver-se, para descobrir o gosto de viver, e para apropriar-se dos sinais e dos símbolos que lhe permitirão compreender o mundo e comunicar com os outros” (Le Breton, 2009, p. 15).

Como diz Heller (1993, p. 73), “a expressão do sentimento é uma das fontes principais de informação que temos a respeito de outra pessoa. Os olhos são o espelho da alma”. Por mais incontestável que seja essa assertiva, já que toda nossa vida social depende do intercâmbio de relações afetivas e das trocas mútuas entre os sujeitos, ela carrega uma contradição: é impossível assegurar que a expressão dos afetos corresponda à sua totalidade, ou ainda, que seja totalmente autêntica.

Muito frequentemente nós mesmos não sabemos colocar em palavras o que sentimos, daí recorremos ao suporte das metáforas: “estou sentindo uma bola no estômago”; “eu fico engolindo sapo”; “sinto um frio na barriga”; “meu sangue ferve”, etc. Isto não quer dizer que, a partir delas, fique mais claro para nós de que emoções se tratam, ainda que consigamos compartilhar dessas expressões. Do mesmo modo, muitas vezes não conseguimos compreender o que o outro nos informa como manifestação dos seus sentimentos.

Por outro lado, “...precisamente porque o conhecimento forma parte do próprio sentimento, a qualidade do sentimento experimenta uma mudança quando uma pessoa constata o que sente realmente” (Heller, 1993, p. 123), o que nos leva a inferir que só reconhecemos os afetos que pertencem à nossa base conceitual-linguística. Isto sem contar, como relata Lane (1995b), que as palavras que compõem a matéria-prima do nosso pensamento já possuem, no seu significado, conteúdos emocionais.

Sobre isso, Moscheta (2014, p. 43) esclarece: “já que dispomos de uma linguagem que contém um signo para amor (uma palavra e um conceito), podemos experimentar o amor. A linguagem não expressa, mas enquadra e delimita nossa experiência do mundo”, o que sugere que, ao emoldurar um afeto em uma categoria linguística previamente estabelecida, estamos também modificando sua qualidade: minhas relações comigo mesmo, com o mundo e até com meu próprio estado afetivo serão muito diferentes se eu considerar que o que estou sentindo é

tristeza ou depressão, por exemplo.

Portanto, para Heller (1993, p. 123), no que se refere às emoções, “precisamente devido à sua natureza situacional, cognoscitiva e idiossincrática, é elementar que não dispomos de conceitos emocionais suficientes para sua expressão, e só aproximativamente podemos classificá-las em alguns conceitos”.

Os recursos da linguagem não atuam transformando ou conformando nossas relações e interpretações apenas diante das emoções; eles são responsáveis pelo direcionamento de todos os nossos conhecimentos e convicções. Por isto não podemos e não devemos considerar a linguagem apenas

...como meio passivo de expressão e transmissão de informações, mas... em seus aspectos performáticos, de construção ativa do mundo. À medida que se descrevem determinadas situações usando um vocabulário e uma forma específica, daí decorrem diferentes ações e construções do real (Rasera & Japur, 2005, pp. 23-24).

O que sinto e o que sei e penso sobre o que sinto direcionam tudo o que penso e faço, o que pretendo e como me relaciono com as pessoas e o mundo à minha volta. De modo complementar, sou continuamente impactado por tudo o que acontece ao meu redor e pelas interpretações que elaboro sobre isto, que produzem em mim novos sentimentos. Afeto e sou afetado; construo, compartilho e interfiro na produção de sentimentos de outros que, por sua vez, também podem me afetar. Meus sentimentos, então, não são processos puramente meus, isolados dos demais seres e que se extinguem em meu próprio corpo. Eles fazem parte da dinâmica das relações sociais e são decisivos para a existência e os direcionamentos delas.

Quando entendemos isto, percebemos que a capacidade humana de sentir e construir (novos) sentimentos e sentidos sobre o mundo alcança outro patamar: a potência que possuímos, não só para persistir na nossa existência, como também para nos expandir enquanto humanos que somos, singulares e coletivos, e buscarmos condições de vida mais emancipatórias.

Com isso, elevamos os afetos - interconectados ao pensar, falar e agir - a elementos indispensáveis para a constituição e sobrevivência humanas: da mesma maneira que um sujeito padece pela falta de comida ou abrigo, também pode padecer pela falta de amor, reconhecimento e dignidade, uma vez que seu corpo, “...além de ser determinado pelo universalismo do biológico, é antes uma realidade simbólica” (Sawaia, 1995b, p. 157).

Sobre isso, em pesquisa com mulheres faveladas que viviam em situação subumana, Sawaia (1995b) comprova que, ao adoecer, a pessoa é atingida tanto em sua integridade física

quanto psíquica, sendo impossível dizer qual sofrimento é mais relevante e, para promover a saúde, tão fundamental quanto ministrar medicamentos ou ensinar novos conhecimentos e comportamentos frente à vida, também é preciso atuar nas necessidades e afetos que medeiam esses conhecimentos e ações, isto é, no encadeamento das condições materiais de existência ao pensar, fazer e sentir.

Muitos dos autores aqui mencionados, como Brandão (2012), Sawaia (1995b; 2000a; 2000b; 2003; 2006c), Lane (1995b; 2003), Pinheiro e Bomfim (2009) e a própria Heller (1993), inspiraram-se em dois pensadores que ampliaram suas visões referentes à dimensão afetiva e os ajudaram a enxergar o ser humano em sua inteireza, conectado simultânea e dialeticamente consigo mesmo e com seu semelhante: Vigotski e Espinosa.

O primeiro, considerado como o principal nome da Psicologia Sócio-Histórica, rompeu com as dicotomias fortemente presentes na ciência hegemônica da época e concebeu o fenômeno psicológico como intimamente intrincado às dimensões social, cultural e histórica. O ser humano, para ele, era visto como produto e produtor de sua historicidade.

Baruch de Espinosa (1632-1677), filósofo do século XVII, merece ser aqui mencionado, ainda que indiretamente. Foi fonte de inspiração também para Vigotski, pois, muito antes dele, subvertendo todo o pensamento dominante de seu tempo, que era tido como inquestionável, já rejeitava a visão dualista de corpo e alma/mente, concebendo-os, ao contrário, como dois lados de uma mesma substância. Com isso, compreendeu a razão como afeto, a alegria de ser livre para alcançar o conhecimento. Grosso modo, para Espinosa, afeto são as afecções do corpo (este imbricado à mente), ou seja, as afetações que atravessam corpos e mentes e por meio das quais a potência de agir pode ser aumentada/favorecida ou reduzida/bloqueada, o que vai depender dos encontros com os outros corpos e mentes. Logo, afeto e ação são duas faces da mesma moeda, e o afeto está no plano do encontro, da troca, da experiência interativa com as pessoas no mundo ao qual compartilhamos (Brandão, 2012; Lima, Bomfim & Pascual, 2009; Sawaia, 2000a, 2000b, 2004, 2009).

Outra lição deixada por Espinosa é a de que a afetividade está na essência do ser humano e que não adianta ignorá-la ou reprimi-la. Além disso, se o afeto possui também a capacidade de afetar, estamos inexoravelmente passando por transformações, pois nos afetamos e nos transformamos uns aos outros. Nas palavras de Brandão (2012, p. 107): “estamos, pois, condenados à afetividade da mesma maneira que estamos condenados à finitude. Quanto mais afetamos e somos afetados, mais exercemos o nosso direito natural de perseverar na existência”.

Ambos os pensadores defenderam a indissolubilidade entre corpo e mente, razão e emoção e, mais do que isso, concederam à afetividade um caráter transcendente, o que significa

não mais reduzir o processo de sentir exclusivamente ao corpo e/ou ao psíquico, mas também entrelaçá-lo à vida social, aos encontros, ao movimento das intersubjetividades, como condição vital de ser, existir e resistir, já que sua força está, não no nosso íntimo ou na autodeterminação, mas na coletividade.

Apoiando-se nas ideias daqueles pensadores e também em Heller, Sawaia (2000a; 2006c) traduz a afetividade como **ético-política**, em primeiro lugar porque afeto e ética são indissociáveis, já que é pelo afeto que nos unimos aos outros, pois somente no encontro com outros seres é que podemos nos fortalecer enquanto humanos, passando de uma condição passiva para a atividade, o que nos compromete socialmente: “nada é mais útil ao ser humano do que o seu semelhante. É no bom encontro entre os homens que a liberdade se realiza mais plenamente” (Brandão, 2012, p. 124). Infelizmente, o contrário também é verdadeiro. Portanto, “é impulsionados pelos afetos que decidimos se algo é bom e que determinada ação deve ser evitada” (Sawaia, 2003, p. 59).

Unir afeto à ética e também à política significa reconhecer o poder que temos de afetar pessoas e grupos e sermos também afetados, o que implica no poder de pensar, desejar e agir em prol de soluções mais emancipatórias para todos, promovendo transformações sociais, já que o afeto sentido e manifestado não reverbera apenas no eu, mas no nós, indicando que “os homens realizam-se com os outros e não sozinhos, portanto, os benefícios de uma coletividade organizada são relevantes a todos... e o coletivo é produto do consentimento e não do pacto ou do contrato” (Sawaia, 2006c, p. 116).

Isso tudo perpassa a construção daquilo que somos e vamos nos tornando. Nestes processos de construção coletiva e de autoconstrução, ao mesmo tempo em que nos igualamos àqueles que, assim como nós, também sentem, pensam e agem no e sobre o mundo, batalhamos por nos diferenciar e sermos reconhecidos em nossa singularidade. É no pensar e agir afetivos que vamos vivenciando as metamorfoses que formatam e sustentam as personagens que compõem nossas identidades, rumo a movimentos de emancipação. Há íntima ligação entre o ser, o sentir e o transformar a si mesmo e a própria realidade.

Contudo, nas relações que estabeleço ao longo da minha existência, por meio das quais concretizo minhas representações de identidade, posso sofrer afetações que, ao invés de promover bem estar e autonomia, conduzem à passividade e submissão. Por essa via, o sofrimento que pode ser gerado é qualificado por Sawaia (2000a; 2006c) como **sofrimento ético-político**, que é diferente dos demais sofrimentos a que todos nós estamos sujeitos no percurso da vida, como por exemplo, o sofrimento de um amor não correspondido ou por não ter alcançado uma meta desejada ou até mesmo o sofrimento de luto, por ter perdido alguém

que se ama. O sofrimento ético-político nasce do padecimento de ser impedido de ser o que se quer ser e de agir a partir de suas próprias convicções, mantendo-se em um permanente estado de servidão afetiva.

A propósito, Heller (1993) faz a distinção entre sofrimento e dor, ajudando-nos a entender essa dimensão do sofrimento. A dor é um aspecto inevitável da vida, inclusive necessária, pois faz parte da condição humana, do funcionamento do corpo; ela é inerente ao processo de sentir. Já o sofrimento é um tipo de dor que vem de fora, mediado pelas mazelas sociais. Como seres sociais que somos, estamos submetidos à fome, às guerras e à opressão, mas nem todas as pessoas sentem-nas como dor. Para a autora, a maioria da humanidade sofre. No entanto, aqueles que não sentem as desigualdades e injustiças sociais como dor, não reconhecem a existência desses sofrimentos, percebendo-os como externos, apartados de si, como quando dizemos “não tem a ver comigo”. Daí a conclusão da autora de que devemos aprender a sentir, convertendo o sofrimento em dor para que assim possamos nos envolver verdadeiramente com a causa da humanidade. Em outras palavras, sentir com implicação ético-política.

Sawaia (2006c, p. 104) explica que “...o sofrimento ético-político abrange as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas...”. Ele “...retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade” (p. 104). Na pesquisa realizada pela autora com mulheres faveladas, as mesmas classificaram esse tipo de sofrimento como um “tempo de morrer” (Sawaia, 1995b, pp. 158-159) definido “...pela falta de recursos emocionais, de força para agir e pensar e pelo desânimo em relação à própria competência. É um auto-abandono aos próprios recursos internos, e a consciência de que nada se pode fazer para melhorar seu estado” (p. 159).

Ao pensarmos nos variados mundos do trabalho que hoje se apresentam em nosso cenário social e profissional, não nos parece demasiado perguntar: seria o “tempo de morrer” a marcação temporal afetiva que descreve os dias enfrentados pelos trabalhadores hoje, em meio às circunstâncias tão instáveis e precárias a que estão submetidos?

5.3 O EU-TRABALHADOR E SEUS AFETOS

Ainda que seja submetido a interesses, mutações e ordenamentos que o afastam sobremaneira do seu potencial de humanização e de autorrealização, o trabalho continua ocupando um lugar central em nosso sistema social. Além de seu papel como definidor e

modelo para o estabelecimento de todas as demais relações, ele é fonte de renda, o lugar do sustento, do suprimento de necessidades básicas. Mas não é só isso. Seu valor é também simbólico. Ele é, sobretudo, o lugar das possibilidades: dos relacionamentos, da realização pessoal, da busca de satisfação e do exercício contínuo de sentir e gerar sentidos, de se humanizar e de se reconhecer como humano em meio a outros. Possibilidades estas que, como vimos, parecem vir se tornando gradativamente menos prováveis.

Diante deste quadro, o debate que propomos aqui é se o trabalho ainda é o grande condutor dos afetos nos nossos tempos, e se continua sendo o principal responsável pelas definições das representações identitárias.

Em uma análise da conjuntura socioeconômica em diferentes períodos históricos, Heller (1993) enfatiza que foi na Modernidade - época em que as noções sobre o indivíduo como ser racional e livre passaram a ser centrais, como já vimos, que o homem passou a vivenciar o que a autora denomina de “gestão doméstica dos sentimentos” (p. 255), ou seja, a ideia de que os afetos, em seu foro íntimo e particular, precisam ser geridos.

Ao longo da maior parte da Idade Média, a vida social de cada um era predeterminada e restrita a uma categoria desde o seu nascimento e, por conseguinte, “a hierarquia de valor dos sentimentos” (Heller, 1993, p. 256), ou seja, a escala do quê, como sentir e com qual prioridade, era tida como naturalmente dada e estabelecida de modo permanente. Com o advento da Modernidade, aquela hierarquia passa a ser aberta para múltiplos outros componentes e possibilidades, o que traz, para cada um, a possibilidade, mas também a necessidade de gerir seus afetos.

Assim, o foco principal de definição, tanto das identidades quanto das hierarquias de afetos tidas como adequadas para cada um, deixa de ser composto pela origem familiar e passa a ser derivado da atividade ocupacional. Muitos não exercem atividades reconhecidas formalmente como trabalho e, por isto, Heller (1993) refere-se à **tarefa**, que podemos traduzir como ocupação, para tratar daquilo que produzimos na e para a sociedade. São as tarefas previstas e ou executadas que permitem a atribuição de um papel social a cada sujeito, e é este papel atribuído que abarca, no decurso de seu desempenho, as múltiplas personagens interpretadas no arranjo das identidades (Ciampa, 1987; 1999).

Mesmo aquelas tarefas que não são reconhecidas formalmente como trabalho (estudar, cuidar da casa, criar os filhos...) são influenciadas e estruturadas a partir dos modelos vigentes de trabalho ou dependem destes.

A partir disso, o lugar que o sujeito ocupa no(s) mundo(s) do trabalho ou ao redor dele, delimita suas possibilidades de gestão dos afetos: quais podem ou não ser experienciados, em

que objetos podem ou não ser investidos e com que intensidades, quais podem ou não ser combinados, etc.

Ao longo da Antiguidade e da maior parte da Idade Média, a constituição e o reconhecimento sociais de cada ser humano era basicamente unidimensional: cada um era aquilo para o que havia sido destinado pelas condições de seu nascimento. Em contrapartida, o sujeito moderno exerce ou pode exercer várias ocupações (nem sempre coerentes entre si): trabalhador (em uma modalidade específica de atuação ou em várias), participante mais ou menos ativo em um ou mais grupos informais ou organizações sociais, inserido (ou não e quanto) em um ou mais grupos familiares... Cada uma dessas modalidades de inserção social envolve conjuntos possivelmente diferentes de tarefas, das quais derivam variados afetos ou conjuntos deles, por vezes intensos e também dissonantes. Diante dessas várias possibilidades, “a tendência da gestão dos sentimentos é que uma pessoa crie uma hierarquia de diversas tarefas (selecionadas ou re-selecionadas), e forme de acordo com isso sua hierarquia de sentimentos” (Heller, 1993, p. 257), podendo as hierarquias influenciarem-se mutuamente.

Aqui precisamos sublinhar que estamos lidando com as representações subjetivas dos afetos, bem como com as representações das hierarquias tarefas-afetos, o que significa que toda essa gestão dos sentimentos passa pelas interpretações singulares de cada um dos sujeitos, mas que são, concomitantemente, influenciadas pelos significados históricos e culturais apreendidos e valorizados por eles no e a partir do universo coletivo ao qual pertencem, e que forma suas visões de mundo.

Isso nos leva a pensar que nossos afetos, embora sejam sentidos individualmente e a gestão afetiva seja considerada um exercício de liberdade individual, eles são também produzidos e condicionados por idealizações coletivas. Uma delas envolve a suposição e a expectativa coletivas de que todos aqueles que desempenham as mesmas ocupações devem desenvolver e expressar as mesmas hierarquias afetivas.

De acordo com Heller (1993), esta contradição entre a necessidade e a possibilidade de uma gestão individual dos afetos, por um lado, e de processos ou de tentativas de padronização afetiva, por outro, é capaz de gerar confusões e intolerâncias, o que certamente interfere nas elaborações e manifestações identitárias.

Podemos tomar como exemplo desse tipo de dissonância, o relato das vivências construídas na atuação profissional de agentes penitenciários de uma unidade prisional fechada no interior do Paraná (Santiago, Zanola, Hisamura Jr & Silva, 2016). Nas discussões sobre o cotidiano de trabalho nessa instituição, foi apontada, pelos próprios agentes, no que se refere ao ideário social sobre o trabalho que eles realizam,

...a presença de processos de generalização em que se toma o todo pelas partes, replicando posturas e opiniões de ódio dirigidas ao sistema prisional e aos servidores que diariamente ali se inserem. Temos aí um jogo de impressões permeadas/nutridas pela falta de informação ou confiança quanto aos servidores prisionais - perceptível quando, a partir de frase pelos trabalhadores citada, a relação “quem trabalha com bandido, bandido também é” é proferida e reproduzida em alguns espaços públicos que associam indesejáveis (apenados) com outros indesejáveis (trabalhadores da vigilância prisional) em um jogo que articula os sentidos da função de agente penitenciário com algo desonroso, algo vergonhoso que necessita ser escondido (Santiago, Zanola, Hisamura Jr & Silva, 2016, p. 169).

Fica nítida, nesse exemplo, a intolerância a que podem levar determinadas construções sociais. Nesse caso, o estabelecimento ou a expectativa de uma hierarquização de tarefas e afetos, baseada numa visão maniqueísta de modos de inserção social, chega a ser aceita e assumida por aqueles que mais teriam condições de refutá-la. No caso do trabalho dos agentes, o reconhecimento deficitário devolvido pelo seu grupo social tem perpassado o sujeito em seu processo de autorreconhecimento e no reconhecimento de sua própria atuação enquanto trabalhador, como no momento em que comentaram que, ao serem questionados sobre sua profissão, eles preferem responder apenas que são servidores públicos ou profissionais da área de segurança, sem especificar que estão alocados no sistema prisional, evitando “...serem atingidos pelas construções sociais negativas direcionadas aos trabalhadores do sistema, tais como a de que seriam trabalhadores corruptíveis e prontos a se envolverem em atos ilegais” (Santiago, Zanola, Hisamura Jr & Silva, 2016, p. 169).

Ao que parece, portanto, nossas ocupações designam não só nosso lugar no espaço social e nossos modos de nele atuarmos como também todo o encadeamento hierárquico de tarefas e afetos, centralizando nosso repertório afetivo e de valores.

É possível que, para muitas pessoas, talvez a maioria, o trabalho não seja considerado uma escolha pessoal ou vocação e sim apenas um meio de subsistência, em resposta à inescapável condição da vida real, ainda que exija altos graus de investimento afetivo. No entanto, Heller (1993) propõe que a vivência no trabalho pode ser promotora de realização e satisfação pessoais, dependendo da sua qualidade para o trabalhador, ou seja, do quanto possibilite a ele adquirir e desenvolver potencialidades, harmonizando-se com outras tarefas que ocupam um lugar mais elevado dentro da sua escala de valores, correspondendo, assim, a

um valor nuclear na composição de sua identidade.

Sobre isso, Miura e Sawaia (2013) apresentam uma pesquisa com catadores de materiais recicláveis, cuja atividade, hoje reconhecida como profissão, possibilitou a esses sujeitos o resgate de sua própria dignidade, ao se inserirem nesse mundo do trabalho e serem nele reconhecidos socialmente como trabalhadores.

Mesmo diante da regularização da profissão e crescente aumento no número desses profissionais, as autoras sinalizam que os catadores ainda sofrem discriminações em nossa sociedade, por vários motivos, seja pela aparência suja e desarrumada, seja por mexerem com lixo, entre outros. Isto que causa evidente sofrimento, por se sentirem estigmatizados e invisibilizados pelo entorno social; sofrimento que é ético-político. Só para termos uma ideia, um dos catadores conta que “...é preciso ter coragem, pois coragem diz respeito à superação do medo da rejeição e discriminação do outro” (Miura & Sawaia, 2013, p. 335). Ainda assim, os benefícios advindos da realização dessa tarefa, não só o de poder pagar as contas, alimentar e vestir os filhos, mas também o sentimento de esperança de um dia alcançar o reconhecimento de toda a sociedade pelo trabalho digno realizado, afetaram a vida desses trabalhadores.

De acordo com as autoras, para esses catadores, o lixo é ressignificado: de sujeira e humilhação vai sendo convertido em oportunidade de vida e satisfação de necessidades, tanto as físicas quanto as psicossociais e afetivas. Na mesma proporção, esses sujeitos também vão sendo ressignificados e transformados já que, por exercerem essa ocupação é que conseguem ser reconhecidos como seres humanos que marcam o mundo, assumindo e afirmando suas identidades. “O trabalho para eles é o encontro que promove mudanças, que compõe ou decompõe, é sempre um grande encontro” (Miura & Sawaia, 2013, p. 340).

Dejours (2004; 2005; Dejours, Dessors & Desriaux, 1993), em sua teoria denominada Psicodinâmica do Trabalho, também defende o elo indissolúvel entre trabalho e subjetividade, o que quer dizer que nossas produções de sentidos sobre nós mesmos e sobre tudo ao nosso redor são impactadas pela relação com o trabalho. Ele confirma que “trabalhar não é somente produzir; é, também, transformar a si mesmo e, no melhor dos casos, é uma ocasião oferecida à subjetividade para se testar, até mesmo para se realizar” (Dejours, 2004, p. 30).

Para o autor, a vivência do sujeito no e com o trabalho passa por um nexo dialético entre prazer e sofrimento, que é inerente a qualquer contexto profissional, mas que é constituído de embates, pois envolve, de um lado, o sujeito com suas necessidades psicoafetivas e expectativas, e de outro, a organização do trabalho, com suas normas instituídas, sistemas hierárquicos, divisão de tarefas e padrões de comportamentos a serem seguidos. Por isso, o autor afirma que é improvável o sofrimento ser abolido da experiência humana com o trabalho,

não significando que seja necessariamente fonte de padecimento, a depender da conciliação entre a estrutura singular do sujeito, seus anseios e história pessoal, com as condições sociais oferecidas, isto é, a organização do trabalho e sua dinâmica de relações interpessoais e de poder. Assim, o processo de sofrer pode adquirir sentido para o sujeito, desde que ele próprio participe da gestão de seu sofrimento a favor de sua produção criativa, autorrealização e bem estar psicossocial.

Porém, o autor também adverte que o sofrimento pode seguir pela via oposta, gerando continuamente frustrações, sentimentos de insegurança e/ou injustiça, instalando um embrutecimento tal que pode levar o trabalhador a um estado de inércia afetiva, tornando o trabalho nocivo para sua saúde psíquica (Dejours, 2004; 2009; Dejours, Abdoucheli & Jayet, 2011).

A chave para a condução de experiências saudáveis e prazerosas no trabalho é, para o autor, o reconhecimento. Voltamos aqui a falar de identidade e o próprio autor admite isso: “o reconhecimento do trabalho ... pode depois ser reconduzido pelo sujeito ao plano da construção de sua *identidade*. E isso se traduz *afetivamente* por um sentimento de alívio, de prazer, às vezes de leveza d’alma...” (Dejours, 2005, p. 34, grifos nossos).

Ao resgatarmos nossas reflexões anteriores de que as personagens que compõem nossas identidades vão sendo estruturadas e articuladas no terreno das intersubjetividades, ou melhor, na cadeia de reconhecimentos fornecidos e recebidos, assumimos que o trabalho é fonte por excelência de reconhecimentos, o que significa que apresenta grande potencial de gerar mútuas afetações.

Segundo a psicodinâmica do trabalho de Dejours, o reconhecimento refere-se, portanto, à retribuição de caráter simbólico, fundamental para ativar a via do sofrimento criativo, e seu mecanismo de operação vai depender de dois tipos de julgamento, o de utilidade e o de beleza. O primeiro é realizado por aqueles que ocupam uma posição hierárquica em relação ao sujeito, seus líderes, subordinados, clientes, etc., em atendimento à necessidade de ser e se sentir útil na realização de uma tarefa. Já o segundo ocorre com base em critérios estéticos pelos pares, conferindo ao sujeito, simultaneamente, o sentimento de pertença a um coletivo e o autorreconhecimento, fazendo-o assumir sua singularidade e originalidade. O autor enfatiza que esses julgamentos não recaem sobre a pessoa em si, mas sobre o fazer, o trabalhar do sujeito; um elemento poderoso de solidariedade, pois é graças ao registro do fazer que se pode respeitar e manter a cooperação entre as pessoas, até mesmo entre aquelas com as quais há certa antipatia, reforçando, assim, a comunidade de pertencimento (Bendassolli, 2012; Dejours, 2004; 2005).

Na prática, via de regra, aquele que trabalha procura se esforçar para fazer o seu melhor,

investindo seus recursos físicos, intelectuais e afetivos no desempenho de sua tarefa, sendo parte de uma teia de relações que vai se desenhando no ambiente onde está inserido e que se configura na reciprocidade entre os envolvidos. Toda essa contribuição depende de e espera por reconhecimento e, quando ele é negado, passa despercebido ou é perverso, tende a acarretar um terrível sofrimento ao trabalhador (Dejours, 2005).

O tipo de sofrimento, que é da ordem do não-reconhecimento, podendo ser traduzido como a interdição do sujeito em enxergar-se naquilo que ele próprio produz (que se torna algo estranho a ele) e, conseqüentemente, em reconhecer-se como humano e sentir-se parte da genericidade humana, já foi há muito tempo identificado por Marx (1844/2004) no conceito de **alienação**.

Não nos atreveremos a trazer detalhes conceituais da densa obra escrita por esse filósofo e, ainda que saibamos que, dentre seus estudiosos, há aqueles que defendem a diferenciação entre os conceitos de alienação e estranhamento, para nós basta lançarmos a reflexão do quão longe pode chegar o sofrimento do trabalhador, submetido a situações degradantes de trabalho a partir do cenário capitalista, em que o sujeito é reduzido à condição de coisa, mercadoria. Segundo Bendassolli (2007, p. 194) Marx, já em sua época, “...chamavamos a atenção para os problemas decorrentes de uma situação de trabalho em que os indivíduos são impedidos de expressar suas potencialidades, interesses e liberdade”, anulando a capacidade humana genuína de afetar e ser afetado.

Nos tempos atuais, dominados pelo neoliberalismo, temos presenciado nos mundos do trabalho - seja em empresas formais ou em atividades informais, presenciais ou virtuais - um clima de individualismo e acirrada competitividade em que, retomando a observação de Sawaia (2000a; 2000b), a afetividade tem se tornado estratégia de gestão e de consumismo.

Nesse direcionamento, Sawaia (2003) alerta para uma crescente “valorização” da afetividade, da busca pela felicidade individual a qualquer custo, facilitada pela explosão de imagens belas e sem defeitos postadas nas redes sociais, exibindo identidades prontas para consumo, que acenam com a possibilidade ao mesmo tempo em que cobram obediência cega e impensada ao imperativo: seja feliz em tempo integral!

Essa tática de administrar as emoções, ou como diria Heller (1993) as hierarquias tarefas-afetos, adestrando-as aos interesses profissionais, econômicos e/ou do mercado consumidor, numa espécie de cartilha contendo o quê e como se deve ou não agir/sentir, é sintetizado no que Sawaia (2000a; 2003; 2004) chama de **políticas de afetividade**.

Na gestão flexível, por exemplo,

a investida das empresas em políticas de afetividade é um exemplo das políticas racionalizadas, cujas propostas aos seus “colaboradores” sugerem que esses vivam as suas emoções de forma equilibrada e sejam despojados das tristezas, ou seja, eles são orientados a deixar os seus problemas em casa ou do lado de fora da empresa. Trata-se de uma política do contentamento geral, da falsa alegria em tempo integral, o que por si só constitui uma tarefa impossível (Freitas, Heloani & Barreto, 2011, p. 63).

Outro exemplo bem próximo de nós e que tem sido bastante disseminado, em especial, no universo do empreendedorismo e das carreiras profissionais, são as formações em inteligência emocional, que constituem uma clara instrumentalização das emoções, de modo que seus adeptos possam enriquecer suas performances, fomentando as emoções positivas e expulsando as negativas (Bendassolli, 2009; Freitas, Heloani & Barreto, 2011).

Sawaia (2003) adverte, contudo, que é preciso ficar muito atento à ideologia embutida nas políticas de afetividade. A mensagem por detrás dessas técnicas é a de que ninguém precisa de ninguém e só você se basta, mantendo vivos e mais fortes do que nunca o individualismo e a competitividade. “Essa política da afetividade gera e reforça o sofrimento ético-político: quem sofre, passa a sentir-se ainda mais culpado por não conseguir reagir, por ‘não se bastar’” (p. 60).

Como que fechando um círculo, Heller (1993) propõe que, ainda que o trabalho possa ser alienante e, conseqüentemente negativo, do ponto de vista da gestão doméstica dos sentimentos, “...a falta de trabalho [o que não quer dizer desemprego], sempre que implique uma falta da tarefa social, é necessariamente alienante” (p. 262). Isto porque a inexistência de uma ocupação reduz as orientações para a eleição e a hierarquização dos afetos, fazendo com que o sujeito fique reduzido puramente a si mesmo.

Dejours, Dessors e Desrioux (1993) também contribuem para essa discussão, apontando que há perigos para a saúde do sujeito quando este se encontra na situação de não-trabalho. Estes autores mencionam brevemente que o desemprego também tem gerado patologias e, assim, desmistificam a ideia de que a felicidade seria nada ter para fazer: “...quando um sujeito não faz nada, não quer fazer nada, e se mantém em uma inatividade quase total, geralmente é sinal, do ponto de vista psiquiátrico, que ele está doente” (p. 102).

Bendassolli (2007), ao examinar a centralidade do trabalho e os rumos histórico-sociais das concepções do trabalho até chegar nos tempos atuais, também declara que

ao mesmo tempo em que oferece ao indivíduo uma renda, fundamental para a

sobrevivência e a obtenção de *status*, o trabalho oferece rotinas, organiza o tempo, estabelece relacionamentos e oferece aos indivíduos um senso de pertencimento a projetos de valor e reconhecimentos sociais. A não-atividade, quer dizer, o não-trabalho, passa a ser associada a possíveis desequilíbrios psíquicos, depressão, dificuldade de determinar a auto-identidade e outros transtornos similares (p. 193, grifo do autor).

Assim, para o bem ou para o mal, tudo que o sujeito faz/ produz e, em decorrência pensa e sente, é insumo na constituição daquilo que ele foi, é e vai se tornando. Concordamos, pois, com Heller (1993, pp. 264-265) que

...a condição para uma gestão doméstica normal dos afetos é o trabalho socialmente necessário, considerado como tarefa para o desenvolvimento de capacidades, que é ao mesmo tempo objetivo e valor para o sujeito e processo eleito ou objeto de investimento de afetos.

Então, a questão que precisa ser levantada hoje, emprestando-a dos autores, é: “qual trabalho?” (Dejours, Dessors & Desrioux, 1993, p. 102), isto é, qual a qualidade da relação estabelecida entre o sujeito e sua tarefa? Ou como perguntaria Heller (1993): como tem sido vivida a dinâmica da gestão doméstica dos afetos diante dos formatos de trabalho que hoje tem se apresentado?

Estamos cientes de que são questões complexas e que talvez não consigamos respondê-las nos limites dessa pesquisa (se é que há respostas), mas podemos propor alguns debates e, nesse caminho, a própria Heller (1993) nos dá pistas valiosas.

De acordo com a autora, como vimos, o trabalho oferece tarefas especiais que promovem a satisfatória e positiva gestão doméstica dos sentimentos, quando possibilita a realização pessoal, o desenvolvimento afetivo por meio dos contatos harmoniosos com outras pessoas e a associação com outras tarefas sociais. Entretanto, se esse processo falhar, isto é, se o nosso mundo dos sentimentos for regulado somente pelo lugar que ocupamos na pirâmide social do trabalho, ou pior, se fizermos parte de um mero ajuste econômico-social, então toda a estrutura dos afetos específica, determinada pelo trabalho, se dissocia do conjunto da nossa estrutura subjetiva humana e também dos processos de constituição de nossa identidade (Heller, 1993).

Heller (1993) ainda deixa claro que quando o sujeito desempenha tarefas alternadas, que não tem relação e integralidade entre si, também sua estrutura concreta dos sentimentos irá

variar alternadamente, correndo o risco de não se aprofundar, já que vai exigir o ajuste afetivo não a uma, mas a várias, distintas e desintegradas tarefas. “Essas tarefas requerem implicações sentimentais completamente heterogêneas: quanto maior o número de tarefas ao qual tenhamos que nos ajustar mais superfícies sentimentais igualmente superficiais se desenvolvem” (p. 294).

Diante disso, a autora analisa que nossos sentimentos passam a operar como papéis, que são atuações sociais específicas, e desconectadas, a cada atividade: “...cada papel é específico, mas esses papéis não formam um conjunto, já que cada um deles é independente dos demais” (Heller, 1993, p. 294). Não há, nesse caso, integralidade e, portanto, não há um princípio de organização que estruture a gestão doméstica dos sentimentos.

Na materialização de nossas identidades, desempenhamos papéis que são previamente normatizados pelas instituições sociais, no entanto, é por meio das personagens que vamos construindo e interpretando a partir dos papéis que vamos assegurando nossa individualização, podendo, assim, nos aproximar de identidades emancipatórias (Ciampa, 1987; 1999; 2006; Souza & Ciampa, 2017). Ao que tudo indica, esse movimento é o oposto do que Heller (1993) está descrevendo: os sujeitos estão vivenciando puramente os papéis, sem a mobilidade de produzirem, manejarem e agregarem suas próprias personagens, seus próprios eus, e, com isso, estamos diante de identidades fragmentadas e superficiais, o que talvez aproxima da definição de identidades líquidas, de Bauman (2005).

Para completar sua análise, Heller (1993) acrescenta outro agravante: na falta de uma adequada gestão dos sentimentos, derivada da escassa ou inexistente integralidade das tarefas e, portanto, pela deficitária hierarquia de tarefas-afetos, o sujeito passa a imitar afetos: “o lugar da gestão do sentimento ocupa a *imitação de modelos de sentimento*, e esses modelos são produzidos em grande escala pelo cinema, pela mídia” (p. 295, grifos nossos). Assim, os sujeitos tornam-se presa fácil das políticas de afetividade.

Se pensarmos nos trabalhadores de hoje, em especial naqueles que atuam em atividades intermitentes, que ficam esperando ser chamados para desempenharem tarefas das mais diversas modalidades, tendo que se submeter a períodos de atividade-inatividade sem quaisquer garantias, parece que Heller (1993) tinha mesmo razão: estamos experimentando uma séria precarização na gestão dos sentimentos, já que diante de tantas tarefas distintas e desconexas e, ao mesmo tempo, nenhuma, estaríamos cada vez mais inautênticos, ao buscar saída nas imitações afetivas, além de sozinhos, desorientados e à mercê das armadilhas das políticas de afetividade.

Ao afetarmo-nos uns aos outros nos encontros que nos fortalecem e nos comprometem socialmente, estamos exercendo nossa condição de existir como humanos particulares e

genéricos que somos. Porém, se no “grande encontro”, como Miura e Sawaia (2013, p. 340) referiram-se ao trabalho, as afetações tem sido cada vez mais precarizadas, fracionadas e instáveis, em termos de repertório afetivo, quais afetos têm sido predominantes e quais os efeitos na vida intra e intersubjetiva dos sujeitos?

Podemos dizer que até aqui percorremos uma longa jornada e cada trecho nos possibilitou o amadurecimento dos conceitos que nos propusemos a refletir: a identidade, em conexão com a subjetividade, o trabalho e os afetos. Mas aquela jornada também gerou inquietações. Agora, o nosso desafio é encontrar um ponto de convergência nesses caminhos, que possa nos levar um pouco mais longe, no sentido de buscarmos alternativas de emancipação.

6 SOBRE DORES E FENDAS

Nesse momento em que já percorremos longos e intrincados caminhos, “digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispôs para a gente é no meio da travessia” (Guimarães Rosa, 2006, p. 64).

Justamente essa é a lição mais primorosa que carregamos em nossas bagagens ao chegarmos até aqui, a de que é na travessia da vida que as identidades vão se (trans)formando.

Se é na travessia que a concretude da vida humana se (re)faz, seria incoerente de nossa parte trazer respostas definitivas ou verdades absolutas sobre os temas que nos propusemos a refletir e que apresentamos nos capítulos anteriores, já que eles tratam do sujeito em movimento, em um constante (des) (re) construir-se.

Por outro lado, sabemos que o exercício de nosso pensamento afetivo pode ajudar a direcionar a travessia para outros rumos que renovem expectativas ou, então, provoquem desconfortos. Portanto, tentaremos, nesse capítulo, fazer uma análise (ainda que breve, ainda que inacabada) de pontos convergentes, divergentes e emergentes ligados àqueles temas, no intuito de buscar paisagens e perspectivas mais promissoras e, quem sabe, emancipatórias.

Nossa trajetória nos levou a indagar sobre identidades e subjetividades. Ambas constituem-se como fenômenos ou como conceitos que, embora, não raras vezes, sejam pensados e estudados isoladamente na academia e no campo das ciências humanas e sociais, são entrecruzados na (re)produção da vida humana, sem que seja possível garantir - mesmo didaticamente - as origens, peculiaridades e fronteiras de um e de outro. Na tentativa de uma síntese e diferenciação, reiteramos que **subjetividades** abarcam complexos processos de construção de sentidos subjetivos a partir da materialidade da existência, isto é, dos elementos históricos, sociais e culturais que aprendemos e apreendemos nas interações com os outros e com o mundo que nos cerca.

Identidades, por sua vez, são as manifestações públicas do eu, um modo de expressividade das subjetividades e, para tal, cada sujeito se apresenta, nas mais variadas experiências da vida social cotidiana, como um representante de si mesmo que, para ser assim reconhecido e legitimado pelas suas comunidades de outros significativos, vai compondo e sendo composto por um repertório de sentidos coerentes e relativamente duráveis. Elas são consideradas aqui como metamorfoses em busca de emancipação, em que cada ser humano, abastecido da solidariedade do e com o outro, procura imprimir sua marca no mundo.

Com isso, as subjetividades constituem as identidades na mesma medida em que estas

contribuem para a edificação, sustentação e transformação daquelas.

Sou o que sou, ou penso que sou, porque vivo e convivo dentro de um mundo tornado familiar e composto também por outros que se diferenciam de mim, ao mesmo tempo em que são iguais a mim, e que, a todo momento, (re)afirmam a minha existência, questionam o que penso ser, (re)direcionam ou re(im)põem o que devo ou deveria ser. Somos iguais e diferentes uns dos outros porque além de particulares (parte), pertencemos ao gênero humano (totalidade), estando inseridos na história da humanidade, e é no decorrer de toda experiência humana no mundo que vamos criando e recriando culturas, coletividades e modos de subsistir, resistir e persistir.

Na espiral dialética da vida humana, vamos nos apoderando dos elementos oferecidos pelo acervo histórico, social, cultural e relacional de nosso meio para convertê-los em elementos simbólicos que serão as peças-chave de nossa vida interior, os sentidos subjetivos que compõem nossa subjetividade, devolvidos ao mundo concreto, das interações e relações sociais, no formato de representações de identidades. Não há segregação entre singular e social: somos o um no todo e essa totalidade atravessa nossa unicidade.

Isso deixa claro que as identidades são produzidas sempre a partir dos referenciais sociais, que fornecem modelos aos nossos modos de ser, pensar, agir e sentir. Isto não significa, porém, que sejamos apenas passivos assimiladores daqueles referenciais. Participamos, individual e coletivamente, de suas criações e transformações, mesmo sem nos dar conta disto. Ao mesmo tempo, somos seus representantes e divulgadores. É no intercâmbio cotidiano das experiências compartilhadas (concretas e simbólicas) que as relações de (re)conhecimento, independente de suas direções, vão sendo construídas. É no jogo contínuo de sermos (re)conhecidos pelo outro e a este (re)conhecermos que vamos conformando e/ou modificando nossas personagens identitárias.

Aqui defendemos dois tópicos fundamentais: o primeiro é que a massa que recheia os sentidos subjetivos que vão desenhando nossas subjetividades são os **afetos** e, por consequência, são eles que estão na base das personagens que dão vida e contorno às nossas identidades e que vão se dirigir a movimentos ora de heteronomia, ora de emancipação. Afetos aqui são compreendidos como implicações, como os efeitos em nós das nossas (con)vivências cotidianas no decurso dos processos de socialização, indicando que eles não nascem e cessam exclusivamente no corpo, mas na dinâmica da relação entre os corpos.

O outro tópico, inerentemente ligado ao primeiro, refere-se à materialidade, historicidade e coletividade que envolvem a construção da vida humana e suas afetações, e que, desde o princípio da humanidade, são organizadas e manifestadas pela atividade do **trabalho**,

levando-nos a alegar que cada identidade só pode existir e externar aquilo que diz respeito a uma época, a uma conjuntura social e ao seu conjunto de crenças, princípios e modos de pensar, agir e sentir, em que o trabalho se constitui como meio central e privilegiado.

6.1 UMA NOVA ÉTICA. SERÁ ÉTICA?

Em face do exposto, nossas preocupações têm se voltado para o tempo atual e o rol de mudanças que vem abalando estruturas antes vistas como pontos sólidos e seguros de referências para as identidades, como é o caso do trabalho, que hoje se fragmenta em variados e complexos mundos.

O balanço feito pelos autores que discutimos nos capítulos antecedentes, resumido por Bendassolli (2007, p. 141), é o de que “...o trabalho já não parece mais garantir uma expressão segura da identidade, tendo em vista que seus próprios referentes foram sendo transformados, bem como as instituições que o sustentavam”. Em contrapartida, continua o autor,

...ao mesmo tempo em que ele [o trabalho] não responde mais pela construção total da identidade, ele continua a ser a forma principal pela qual os indivíduos adquirem renda e organizam sua vida pessoal e social. Consequentemente, há um descompasso entre a permanência de uma tradição que fez do trabalho uma entidade central e a necessidade de mudanças na forma de concebê-lo atualmente, notadamente a diminuição das expectativas sobre sua participação como um *fundamento seguro* para a ancoragem da identidade pessoal (pp. 141-142, grifos do autor).

Estamos diante de uma dura ambiguidade: de um lado o trabalho, mesmo acompanhado de sofrimentos e desafios a ele característicos, é ainda fonte de sustento, de vínculos afetivos e reconhecimentos, reafirmando sua centralidade na produção da vida humana. Entretanto, de outro, está cada vez mais desintegrado, tornando o sofrimento uma espécie de redemoinho, que tudo arrasta para seu interior e que devasta a possibilidade de o trabalho servir de base para realizações pessoais.

O que resta para os sujeitos?

Tendemos a responder que, em termos de realizações, dignidade, reconhecimentos, expectativas... resta muito pouco. Se é assim, por que então os sujeitos, com frequência, se deixam capturar pelas armadilhas neoliberais, a ponto de naturalizarem os acontecimentos que

estão à sua volta e suas condições de vida e de trabalho? Isto quando não se tornam fiéis adeptos, aceitando ser esse o caminho para o alcance de uma vida bem sucedida, pelo qual se deve lutar.

Ao que tudo indica, essas drásticas mudanças têm ocorrido em nível muito mais profundo do que simplesmente na estrutura, organização e gestão do trabalho. Tem penetrado a dimensão dos valores humanos, daquilo que orienta a conduta das pessoas em prol de uma vida que preserve o bem para si mesmas e para os seus semelhantes, isto é, a dimensão **ética**.

Convém lembrar, aqui, o entendimento de Guareschi (1995, p. 14) de que “a ética ... é individual e social ao mesmo tempo. Ninguém é ético para si; somos éticos em relação aos outros...”. De modo mais detalhado,

quando falamos de ética, falamos de ética de relações, pois é somente às relações (conosco, com os outros seres humanos, com a natureza) que se pode aplicar o adjetivo *ético*; um ser humano é ético porque as relações que ele estabelece são éticas. Não existe, é incompreensível o *puro indivíduo*, isolado e separado de tudo. Nós nos fazemos e nos constituímos através de relações, e a essas relações se atribui especificamente o adjetivo *ético*. Alguém é *ético* ou *anti-ético* se age bem ou mal em relação a algo ou a alguém (Guareschi, 1995, pp. 14-15, grifos do autor).

É sob este ângulo que Sawaia (2000a, 2006c) declarou, e com ela concordamos, ser a afetividade inseparável da ética, pois é no encontro com o outro que afeto e sou afetado, e os efeitos dessa dinâmica relacional não são aleatórios, mas ocorrem em encadeamento, ou seja, o bem para o outro, no plano coletivo, reverbera no bem para mim e me fortalece. Assim, não importa apenas a maneira como nos sentimos frente às nossas atitudes, escolhas e decisões, mas também como contribuimos com o sentir do outro nesses processos. É nessa trama ético-afetiva que vamos nos tornando potentes e transformando a nós mesmos e a nossa realidade ou, ao contrário, nos embotando, isolando e nos afastando dos encontros fortalecedores.

Se antes era mais comum a valorização do sujeito trabalhador com caráter “... expresso pela lealdade e o compromisso mútuo, pela busca de metas a longo prazo, ou pela prática de adiar a satisfação em troca de um fim futuro” (Sennett, 2008, p. 10), preocupado com a construção de uma vida edificante e com o bem estar, não só para si, mas para as pessoas de seu convívio e para a humanidade em geral; em nosso tempo um outro tipo de sujeito é enaltecido, atrelado a uma nova ética.

Nas trilhas do mercado consumidor, hoje beneficiado pelo paraíso (ou inferno) virtual que se tornou a internet, e mediante o progressivo desmantelamento das instituições de trabalho

tradicionais, a aventura do empreendedorismo tem sido encarada pelo trabalhador como oportunidade redentora e, em sua esteira, a **uberização**. Em nossas análises, isso configura um novo tipo de trabalhador, submetido a uma política de identidade de nível bem mais abrangente, acoplada a uma nova ética, que acaba se sobrepondo a outras versões: “o empreendedor foi erigido como modelo de vida heroica porque ele resume um estilo de vida que põe no comando *a tomada de riscos* numa sociedade que faz da concorrência interindividual uma justa competição” (Ehrenberg, 2010, p. 13, grifos do autor).

Assim, os diversos mundos do trabalho hoje, cada qual com suas particularidades, em alguma medida, dobram-se a essa nova ética, a do ciclo precarização-competitividade-individualismo, interpretada por Ehrenberg (2010) no cenário que ele chama de **culto da performance**, produzindo um tipo de sujeito que, ideologicamente, vê no empreendedorismo sua chance de vencer e busca, por si mesmo, superar-se o tempo todo, pois aquele é o único resultado possível. Só os melhores vencem, ainda que vencer esteja em um horizonte longínquo, só atingível após um percurso a ser vencido a duras penas, sem apoio e sem garantias.

Aqui, o discurso ideológico do mercado parece finalmente atingir o sonho dos alquimistas sobre a transmutação, a transformação de um elemento em outro. Os obstáculos (concretos) passam a ser chamados de desafios, o que parece, magicamente, fazer com que a superação dos mesmos se torne dependente apenas da vontade e das habilidades do empreendedor. Além disso, o discurso ideológico é muito generoso em destacar os poucos mas retumbantes casos de sucesso e extremamente hábil em minimizar os incontáveis casos de fracasso: o sucesso é fruto da genialidade do empreendedor (que passa a ser modelo); o fracasso é consequência da incompetência do fracassado. Nos dois casos, todos os condicionantes são omitidos, inclusive o fato de que os bem sucedidos são um dos elementos que impedem o sucesso de outro. Resta, como causa única, o indivíduo e sua (in)competência.

Esse é o retrato do empreendedor: alguém sozinho, que arca integralmente com os riscos que corre e com a responsabilidade por suas ações e escolhas, e celebra tudo isso, acreditando que finalmente poderá se guiar por seus próprios desejos, ritmos e liberdade. Um adepto da nova Ética.

No entanto, a advertência de Guareschi (1995, p. 15, grifo do autor) é clara: “a ideia de que existe alguém que pode ser justo *sozinho* é uma fantasia do individualismo, fundamentada na ideologia [neo]liberal de um ser humano separado de todo o resto, absoluto...”. Como estamos vendo, as consequências desta fantasia para a vida singular e coletiva dos sujeitos são desastrosas.

Preso às armadilhas do culto da performance, o trabalhador crê que “...será bem sucedido à medida que conseguir uma identidade pessoal que não dependa de nenhuma outra coisa que não seja sua própria ação pessoal” (Bendassolli, 2009, p. 46). Isso resulta em representações de identidade cuja referência é o próprio eu, já que os outros são sempre vistos como adversários ou suspeitos que, em última análise, “... deixam de ser outros ‘eus’ e passam a ser simples instrumentos” (Wood Jr. & Paula, 2010, p. 202).

Contando apenas consigo mesmo como (auto)suporte para a construção de sua identidade empreendedora, o sujeito é cooptado por um discurso de que precisa se autoconhecer, saber quais são seus verdadeiros atributos e valores, a fim de descobrir o seu perfil e, com isso, fazer as melhores escolhas e obter o sucesso que almeja. É nesse momento que o mercado surge como salvador, oferecendo fórmulas que prometem ao sujeito não só promover seu autoconhecimento como também desenvolver as competências pessoais que lhe faltam para ser bem sucedido.

Entram em cena as políticas de afetividade (Sawaia, 2000a; 2003; 2004) e seus quase incontáveis propagadores: livros de autoajuda, revistas corporativas, consultorias, cursos e seminários de aperfeiçoamento, gurus da gestão, especialistas comportamentais, vídeos na internet sobre temas direcionados ao desenvolvimento pessoal e profissional, testes de perfil, formações em inteligência emocional, etc. (Bendassolli, 2007; 2009; Braz, 2019; Gaulejac, 2007; Sawaia, 2006a; Wood Jr. & Paula, 2010). Todos disseminam o mesmo discurso: tudo é possível, só depende de você.

Aliás, a internet tem sido o espaço frequentemente buscado para esse fim, devido à facilidade e velocidade do acesso e às múltiplas possibilidades existentes no ilimitado universo virtual. Múltiplas, mas manipuladas: os algoritmos que compõem os programas de buscas na internet (como o Google e similares) também criam perfis dos usuários, a fim de tentar maximizar a interação destes com a rede. Os programas como que mapeiam e registram os interesses do usuário, que vão sendo identificados por suas opções de cliques.

Com base naquele mapeamento, o internauta acaba recebendo, em sua grande maioria, conteúdos e imagens que estejam alinhados com suas preferências, que provavelmente serão acessados e consumidos, realimentando o catálogo e o processo. Assim, o uso inadvertido da internet poderá prender o sujeito ainda mais em suas próprias tendências e provocar a sensação de que está seguro em suas posições, graças à falsa ilusão de que “todos” pensam como ele. Isso vem sendo chamado, corriqueiramente, de bolhas, e as pessoas, em geral, se prendem nelas.

No final das contas, o sujeito, ao confiar que está buscando seu autodesenvolvimento e adquirindo habilidades especiais que reforçam sua singularidade, sente-se único, mas estará

tornando-se ainda mais igual a todos os outros, pois quem dita as regras desses processos é o mercado.

O mais dramático é que o jogo do reconhecimento intersubjetivo, que fornece insumos para as personagens que interpretamos na representação de nossas identidades, fica cada vez mais empobrecido de afetos, condenando as personagens à reposição de suas mesmices, ainda que o sujeito consuma vários formatos de identidades, que, inclusive, vão se alterando ao sabor dos ventos do mercado, mas que em nada o enriquecem cognitivamente, afetiva ou socialmente, pois, como vimos, são simulacros, imagens somente. Há aqui um campo aberto para o fenômeno que Heller (1993) descreveu, a partir da falta de integração das tarefas e da ausência de uma adequada gestão dos sentimentos: a imitação afetiva, cujos exemplos, certamente, não faltam.

No interior das empresas, especialmente as multinacionais, conforme avalia Braz (2019), o trabalhador assalariado é também convidado/convocado a ser o empreendedor de si mesmo, atuando como seu próprio patrão, autocontrolando-se e auto-explorando-se e, assim, ajustando-se às estratégias dos gigantes competitivos.

De acordo com Gaulejac (2007), as lógicas de produção nessas corporações estão submetidas cada vez mais às pressões do capital financeiro, o que significa um novo tipo de gestão para se adequar às exigências do mercado, o que acarreta novas relações entre trabalhadores e líderes. É preciso frisar, como alerta o próprio autor, que “a gestão não é um mal em si. É totalmente legítimo organizar o mundo, racionalizar a produção, preocupar-se com a rentabilidade. Com a condição de que tais preocupações melhorem as relações humanas e a vida social” (p. 29). Entretanto, “a gestão se perverte quando favorece uma visão do mundo na qual o humano se torna um recurso a serviço da empresa” (p. 63), fenômeno que o autor denomina **ideologia gerencialista**, em que “... o caráter ideológico da gestão é mostrar que, por trás dos instrumentos, dos procedimentos, dos dispositivos de informação e de comunicação, encontram-se em ação certa visão do mundo e um sistema de crenças” (p. 65), que corporificam a nova ética.

Assim, segundo Braz (2019), a ideologia gerencialista obtém a adesão dos trabalhadores através de um discurso atrativo, que reforça os preceitos da nova ética: “a celebração do mérito, o gosto de empreender e o culto da performance. Ela carrega consigo a promessa de destaque social e superação, de rentabilidade e excelência, que vem ao encontro de profundas aspirações do indivíduo contemporâneo” (p. 117). Se há um modelo a ser afetivamente imitado é o do *manager*, “... figura ideal do homem que empreende, capaz de assumir riscos, decidir, resolver problemas complexos, suportar o estresse, desenvolver sua inteligência cognitiva e também emocional...” (Gaulejac, 2007, p. 179).

Para o trabalhador imbuído nessa nova ética, a lógica financeira e a metodologia de gestão praticadas pelas corporações são sentidas como inevitáveis e justificáveis, já que é preciso sobreviver em meio ao mercado competitivo e implacável. Logo, as exigências despóticas em se superar continuamente não são mais do que uma consequência óbvia de seu próprio desejo de ser bem sucedido. Nessa perspectiva, “... rejeitar o discurso gerencial implicaria, necessariamente, contestar um poder que opera na interioridade do indivíduo, o que o leva, por conseguinte, a contestar a si próprio” (Braz, 2019, p. 126).

Foi o que observou Braz (2019) nas entrevistas que realizou com trabalhadores de diversas companhias multinacionais, localizadas na região metropolitana de São Paulo: um tipo de cobrança interna e sem limites, produzido e reforçado por uma nova linguagem gerencialista, que usa da funcionalidade dos sentimentos orientativos (Heller, 1993), e que acaba por justificar o cenário de pressões e opressões a que estão submetidos através dos mantras da nova ética: “...‘não temos escolha’, ‘o mercado é competitivo e agressivo’, ‘joga-se o jogo’, ‘animais feridos devem ser deixados para morrer’, ‘a única coisa que importa são os números’, ‘sou pago para trazer soluções, não problemas’” (Braz, 2019, p. 195).

6.2 AMEAÇAS AO SENTIDO DO TRABALHO

Não podemos ignorar que, no jogo da competitividade, na arena do culto da performance, há o grupo daqueles que ganharam, que são tidos como competentes e que possuem veia empreendedora, como capazes de assumirem riscos e se aventurarem em nome de suas carreiras profissionais, e que conseguem, de um jeito ou de outro, manter suas posturas de competidor. Mas há, necessariamente, o (crescente) grupo dos perdedores, dos sem-competências, para os quais assumir a tarefa de autogerir-se não é nada fácil, já que “...nem todos têm condição, financeira ou cultural, para aceder ao comando de sua própria vida” (Bendassolli, 2009, p. 148).

Para estas pessoas, tomar exclusivamente sobre si o peso de existir significa “...afastar-se do ‘direito’ a um lugar social reconhecido, afastar-se do jogo de trocas e proteções coletivas e mesmo do bem-estar social...” (Bendassolli, 2009, p. 154). Isto não quer dizer que os membros do primeiro grupo, o dos “ganhadores”, conquistaram esse direito ao se aliarem ao time do empreendedorismo. Pelo contrário, eles estão cada vez mais solitários e auto-exigentes, pois sentem, lá no fundo, que a qualquer momento, se não mais se adequarem às regras e imposições da política de identidade do grande patrocinador, o mercado, poderão também passar a ser vistos como perdedores.

É por essa via que admitimos a dimensão do trabalho (ainda) como suporte referencial das definições identitárias. Ele é o organizador da vida cotidiana, econômica e social e, por conseguinte, da vida subjetiva, norteador do sujeito na (trans)formação dos modos de vida que ele quer para si, que façam sentido para sua existência.

Seja pelo motivo que for, quando o sujeito não exerce mais a atividade de trabalho que antes exercia, ou quando precisa superar o tempo todo no jogo da competitividade para desempenhar tarefas que, paulatinamente, se tornam mais árduas e desafiadoras, ou ainda, quando vive a inconstância de desempenhar atividades desintegradas, sem o mínimo de planejamento prévio, não é só a tarefa (na expressão de Heller, 1993) que se esfacela, “...mas toda uma vida que é quebrada: sentimento de desvalorização de si, ruptura das redes de solidariedade, perda dos elementos constitutivos da identidade profissional, ... fechamento sobre si...” (Gaulejac, 2007, p. 201).

Se o sujeito, antes empregado em uma instituição de trabalho formal, hoje encontra-se desempregado - drama vivido por uma grande massa de trabalhadores em nosso país - a justificativa da nova ética é a de que não se trata da “...consequência da defasagem estrutural entre o número de empregos criados pelo sistema econômico e o número de pessoas ativas suscetíveis de ocupar esses empregos” (Gaulejac, 2007, p. 184). A propósito, Braz (2019) conta que seus entrevistados relataram várias vezes o ambiente de tensão e incoerência que experimentam todos os dias no trabalho, condição alimentada pelo excedente maior de desempregados qualificados, cuja explicação está, em grande parte, na abertura desenfreada e não planejada das fronteiras nacionais à economia.

Segundo Gaulejac (2007), o discurso ideológico proclamado pela nova ética é o de que o desemprego “...resulta de ‘falhas de empregabilidade’ de uma parte da população e, portanto, de sua ‘falta de adaptação’ diante das necessidades da empresa” (p. 184). Com isso, a culpa recai, mas uma vez, sobre o próprio trabalhador que retroalimenta o ciclo mercadológico ao acreditar que basta buscar seu autodesenvolvimento e o gerenciamento de suas competências para alcançar uma posição no mercado, seja em empregos formais, seja nas vias do empreendedorismo, mesmo que aquele desenvolvimento nunca se torne satisfatório. Nessa lógica, a nova ética apregoa ser a “... desigualdade uma *justa* diferença, amparada no modelo da concorrência e sustentada pelos ‘talentos’ pessoais” (Bendassolli, 2009, p. 164, grifo do autor).

Na leitura de Seligmann-Silva (2003), um dos efeitos subjetivos desse novo fundamento ético é o apagamento da justiça como valor fundamental, mesmo que ela seja compreendida como o núcleo da própria ética e historicamente consolidada. Aqui voltamos a nos referir à

Guareschi (1995, p. 15) ao revelar que “o passo mais difícil, e mais obscurecido e negado, muitas vezes propositadamente, é a ligação entre ética e justiça”. De acordo com o autor, essas duas realidades são unidas por um elo necessário e inquebrantável. Ele mesmo explica: “já começa pelo fato de que justiça é uma relação. Ninguém é justo sozinho. Somos justos quando estabelecemos e quando passam a existir relações *justas*, igualitárias, entre dois seres” (p. 15, grifo do autor). Se, nas palavras do autor, ninguém é justo sozinho, como valorizar a justiça se passo a depender cada vez mais da minha individualidade?

Tudo o que discutimos até aqui nos leva à confirmação de que estamos vivenciando uma fase aguda de precarização do trabalho, materializada na desintegralização das tarefas, na ausência de vínculos afetivos e contratuais, na desproteção social, na flexibilidade sem limites, nos imperativos do culto da performance, no apagamento da ética. Diante disso tudo, o preço subjetivo a se pagar é bastante oneroso.

Sem exceções, todo esse contexto desemboca em um individualismo massificador (Sawaia, 2006a), além de fazer surgir ameaças e ataques à preservação do sentido que o trabalho proporciona às formações identitárias. Para Braz (2019, p. 179), o sentido no trabalho “...é definido como o produto de uma tripla elaboração: ação, sentir e significar”, o que está na fundação dos processos de identidades.

Especificamente dentro da empresa, a ameaça e/ou ataque ao sentido do trabalho tem se revelado na ausência de uma das principais utilidades da gestão que era produzir mediações, de maneira a auxiliar os trabalhadores a gerenciar e elaborar as dificuldades e os conflitos que atravancavam a realização qualitativa de suas tarefas. Outra forma se dá na imposição de metas e procedimentos que são estranhos ou contrários à dimensão ética, anteriormente associada a esse tipo de trabalho (Braz, 2019), evidenciando que “o que faz sentido para ‘os mercados’ faz com que o trabalho humano perca suas significações primeiras” (Gaulejac, 2007, p. 148).

No caso, por exemplo, do fenômeno da uberização, a organização do trabalho torna-se fluida e virtual, e o sentido igualmente se fluidifica, já que em suas estruturas alicerçadas por programas de computador, “...cada um não sabe mais muito bem quem faz o que, quem é quem, onde está quem...” (Gaulejac, 2007, p. 151), e a noção de tempo livre é progressivamente dominada por preocupações de produtividade e rentabilidade.

Recordemos Heller (1993), sobre quanto a tarefa, compreendida como ocupação útil à sociedade, é capaz de promover satisfações e realizações, não só ao próprio sujeito, mas ao coletivo ao qual pertence, engrandecendo a vida humana. Assim, produzir sentidos do e no trabalho é, em última instância, produção de afetos e condição basilar para a gestão afetiva. Quando essas produções são relegadas, colocadas em segundo (ou terceiro) plano, quando há a

inversão da ética que as fundamenta e quando o individualismo impera, é o próprio jogo do reconhecimento intersubjetivo que está sendo atacado e, com ele, os arranjos identitários, o que gera efeitos nocivos às subjetividades e resulta em níveis extremos de sofrimento.

6.3 É PERMITIDO SENTIR

Como é possível criar e alimentar o individualismo, que se sobrepõe aos ideais de solidariedade, mesmo quando estamos em meio às pessoas, frequentamos os mesmos lugares e participamos dos mesmos e variados grupos? Uma das respostas possíveis, de acordo com Balduino (2018), é a instalação da frieza, um distanciamento afetivo na esteira da indiferença, em que a consideração pelo outro é simulada e o sujeito assume para si o isolamento e a solidão como um modelo de existência.

O que torna suportável esse (insuportável) modo de vida, de acordo com a autora, é o refúgio nos meios de comunicação de massa, como a televisão e, em especial, a internet, acessada a qualquer momento e em qualquer lugar, através dos mais diversificados equipamentos tecnológicos (smartphones, tablets, notebooks) e que, atraindo os sujeitos a mergulharem no “mar de encantamento” (Balduino, 2018, p. 71) das mídias e redes sociais, “... passaram a reproduzir as atitudes calorosas por meio de imagens, na tentativa de suprir e mascarar a ausência real dessas ações na vida cotidiana dos indivíduos” (p. 29). Imagens, que como bem lembra a autora, não são exatamente escolhidas por eles próprios.

No plano da afetividade, Balduino (2018) destaca o empobrecimento afetivo intensificado pelo funcionamento da frieza: na dinâmica do reconhecimento, os referenciais não são mais as pessoas em suas relações, experiências e histórias, mas o objeto que se consome, tornado imagem. Como consequência, a autora destaca o vazio emocional, ou melhor, o não sentir como estratégia ilusória de afastar qualquer sofrimento. Nesta mesma linha de raciocínio, Seligmann-Silva (2003) aponta para a evitação dos sentimentos, uma espécie de bloqueio afetivo que torna o sujeito insensível à vida.

Ao que parece, os sentimentos só são levados em conta quando vistos como subsídios para desenvolver competências, melhorar o desempenho e ascender na carreira empreendedora. Conforme pontua Braz (2019, p. 251), “...em um universo massivamente lógico, falar de sentimentos e sofrimento traduz uma exposição negativa, apreendida como fraqueza e fragilidade”. Assim, sentimentos e emoções são reificados “...de modo que somente são passíveis de verbalização as emoções que se colocam a serviço da produção” (p. 271).

Seria possível a vida humana sem sentir? Conseguiríamos o controle absoluto de nossos afetos?

Em nosso entendimento, os afetos funcionam como fendas na composição das identidades. Fendas são fissuras, brechas, aberturas que permitem passagens, e que, muitas vezes, denunciam o que está cheio, ao transbordar. O uso desse termo pode até mesmo sugerir defeito, falha, mas, justamente nessas desregulações é que se revela o humano; insumos na produção das várias personagens que dão vida às nossas identidades, mas que, no decorrer da história, diante das conveniências, imposições sociais e, hoje, dos valores da nova ética, manifestados pelas formulações que criamos e narramos, tendemos a ocultar, para conservar uma imagem reta e sem desvios, na ilusão de que nos manteremos à salvo:

o conceito de identidade pode ser então formulado como uma conquista discursiva, ou seja, a noção de que nossa história se dá com uma certa linearidade decorre da produção de uma narrativa que empresta à vida uma dada organização. Ao narrarmos nossa resposta à pergunta “quem sou eu?”, produzimos um enredo que obedece a regras de temporalidade e causalidade. Editamos aquilo que não combina com a história: somem os becos, os atalhos, as ruas sem-saída, as hesitações, as vagueações em círculos... Fica apenas uma história passada a limpo. E é desta história editada que derivamos a ilusão de uma única personagem (Moscheta, 2012, pp. 12-13).

Braz (2019, p. 39) salienta que “... a heteronomia completa não pode existir. Um discurso, por mais totalitário que seja, não possui um caráter hegemônico sobre os indivíduos. Cedo ou tarde, ele provoca fenômenos de rejeição”. Estamos convencidos de que aqueles fenômenos de rejeição citados pelo autor são da ordem da afetividade.

Mesmo na representação de uma personagem pressuposta fria e indiferente, que parece ser intocável, os afetos nos denunciam e fazem emergir aquilo que queremos esconder. Uma das fendas afetivas que se rompe com frequência no atual cenário do culto da performance tem sido o medo: o medo de se tornar incompetente, o medo de não corresponder aos perfis de herói e popular impostos pelos mundos do trabalho e pela mídia (Seligmann-Silva, 2003), o medo de ser descartado, o medo de sofrer, o medo do futuro, o medo de sentir e de revelar o medo...

Nessa dinâmica afetiva, o medo passa a ser experienciado pelo sujeito como um sentimento orientativo (Ohara, 2017), que funciona como sinalizador daquilo que não é aceitável para a harmonização dos processos identitários e que tem afastado os sujeitos da construção de uma identidade política, que conduza à vivência de projetos de emancipação. Por

mais que pareça ser ou que seja visto como um sinal de fraqueza individual, o medo, nesses casos, é de caráter social, moral e político. Reconhecê-lo em todas essas dimensões pode nos auxiliar a ressignificá-lo e a ressignificar o mundo em que vivemos e nossa participação nele.

De acordo com Dejours (2005, p. 142), “o medo pode ser também um ponto de partida: o ponto de partida das estratégias defensivas contra o sofrimento de ter medo...”. Não só o medo, mas outros afetos como insegurança, ansiedade e incerteza (Bendassolli, 2007; Braz, 2019; Seligmann-Silva, 2003), produzidos no panorama social atual, antes de se transformarem em quadros de adoecimento, podem funcionar como sinalizadores afetivos, abrir rachaduras, provocar incisões. Podem mostrar que o modo de vida beira o intolerável. Podem servir para alertar o sujeito de que ele deve se mobilizar e lutar a favor de sua identidade e, em decorrência, de sua saúde.

Por outro lado, infelizmente, dependendo das alternativas escolhidas pelo sujeito para sobreviver, ou na negação de que já está sofrendo, podem levá-lo a estados ainda mais extremos de sofrimento.

Não é à toa que as pessoas, hoje, têm usado indiscriminadamente medicamentos psicoativos para tentar amenizar seus sentimentos de mal estar. Esta, aliás, tem se tornado a alternativa comum, na cultura da performance (Ehrenberg, 2010; Seligmann-Silva, 2003). Em decorrência, Braz (2019, p. 48) comenta que “hoje em dia, os transtornos mentais representam a terceira maior causa de longos afastamentos do trabalho por doença”. Imagine o sujeito que não pode (mais) contar com os benefícios previdenciários para tratar de sua saúde.

Atualmente, tem chamado a atenção o crescimento do número de casos da síndrome de *Burnout* em vários segmentos de trabalho. A palavra em inglês *burnout* pode ser traduzida “...como apagar-se ou queimar-se, lembrando, de certo modo, a imagem de uma vela ou fogueira apagando-se lentamente” (Mendes & Cruz, 2004, p. 46). Trata-se de um crítico esgotamento profissional (portanto, que nasce das condições de trabalho), caracterizado por sua natureza afetiva, já que é do envolvimento afetivo excessivo ou do esforço demasiado para atingir um fim irrealizável que essa síndrome surge (Braz, 2019; Gaulejac, 2007; Seligmann-Silva, 2003). Talvez estejamos diante da consequência mais elevada da atuação dos afetos como fendas.

Quando o modo de vida passa a ser, de fato, intolerável, o suicídio é visto como a única saída, já que elimina todos os problemas e alivia todas as dores (Braz, 2019). É o caso muito provável dos sujeitos que ignoram por completo as fendas afetivas ou utilizam estratégias defensivas que apenas mascaram o sofrimento, mas que, internamente, nada resolvem. Dejours e Bègue (2010) oferecem sustentação a esta hipótese:

contrariamente ao que se pode pensar, não são apenas os trabalhadores acostumados aos “atestados médicos” que se suicidam no trabalho, um número significativo de vítimas está centrado nos trabalhadores dedicados, queridos pelos colegas e pela chefia, gozando de grande estabilidade efetiva no espaço privado, entre os membros de sua família, entre os próximos e os amigos (p. 29).

Segundo Braz (2019, p. 59), o suicídio associado ao contexto de trabalho “...traduz a emergência de um tipo de sofrimento ocupacional inteiramente novo, reflexo de um aviltamento profundo do viver, e indica uma degradação dos laços sociais no trabalho”. Dejous e Bègue (2010) são bem enfáticos ao declararem que, quando um trabalhador se suicida por razões ligadas ao trabalho, “...é toda a comunidade de trabalho que já está sofrendo” (p. 21).

Os autores são unânimes em afirmar que o maior agravante para o sofrimento no trabalho ser tão avassalador é a solidão. Ainda, para Dejous e Bègue (2010, p. 21), “...um único suicídio no local de trabalho - ou manifestamente em relação ao trabalho - revela a desestruturação profunda da ajuda mútua e da solidariedade”. Afinal, como diz Merlo (2013, p. 96), “todas as pessoas não se suicidam”.

6.4 É O FIM DA LINHA?

O que fazer diante de todo esse quadro desolador, em que a qualidade das intersubjetividades estão tão precarizadas?

Infelizmente, estamos vivendo um momento histórico em que o individualismo tem sido exaltado como valor supremo da nova ética; um individualismo que, de longe, parece prezar pela autonomia e emancipação do sujeito, mas que, visto de perto e em profundidade, produz sua submissão e doutrinação.

Estamos subordinados à política de identidade por excelência, o mercado do consumo, que ataca as identidades políticas, embotando-as em nome de seu progresso. Diante disso, estamos cada vez mais distantes das possibilidades de emancipação, daquilo que representa o que queremos para as nossas vidas; uma vida que realmente mereça ser vivida.

Refletimos aqui que ser singular e nos identificarmos em nossa diferença é, antes de tudo, estar em sintonia com o outro, pois dependemos uns dos outros para fazer girar a ciranda do reconhecimento, que vai confirmando e transformando as nossas existências. Além disso, no terreno da afetividade, é o sujeito individualmente que sente, mas a força que faz romper as

fendas afetivas provém dos ingredientes que emergem do espaço coletivo e das intersubjetividades engendradas socialmente, o que intensifica a necessidade dessas fendas serem olhadas de frente, vistas, vividas e compreendidas multidimensionalmente.

Se cada vez mais estivermos desacostumados com a alteridade, com a ajuda mútua e com as trocas dos encontros solidários, cada vez mais estaremos condenando nossa capacidade de reflexão crítica, e as fendas afetivas poderão se direcionar para estados de intenso sofrimento e, no limite, adoecimentos. Estaremos rejeitando as oportunidades que só os encontros potentes promovem, de nos fortalecer e emancipar. Afinal, quanto mais nosso repertório de aprendizagem social estiver recheado de elementos históricos e culturais mais amplos e solidaristas, tanto mais nosso repertório de afetos poderá ser ampliado e aprimorado, orientando-nos aos ajustes da convivência em sociedade, sem perder de vista a consecução de projetos de vida autônomos.

Sendo assim, uma outra ética precisa ser (re)inaugurada. Usando a expressão de Balduino (2018, p. 116), precisamos promover o “...resgate e efetivação social de uma ética voltada ao cuidado e entendida como um exercício de suprema alteridade, que evoca e convida cada indivíduo ao cuidado e a sensibilidade consigo e com o outro...”. A autora destaca como valores da ética do cuidado o amor e a reflexão crítica.

Como alternativa de concretização dessa ética, Silva (2018) sugere a **amizade**, considerada “...um tipo de laço caracterizado pela densidade, amorosidade e, principalmente, pela diferença” (p. 123). O autor reforça que não se trata daquele tipo de amizade das redes sociais em que se tem “milhões” de amigos, ou dos encontros casuais em lugares públicos, como na mesa de um bar por exemplo. Muito menos de grupos isolados, em que todos os membros são iguais entre si a ponto de afastarem e excluïrem os que são diferentes.

A amizade ... torna-se um tipo de enfrentamento, e sua configuração implica em um exercício continuado de experiências com/do outro que ultrapassam a mera convivência em um mesmo espaço geográfico e/ou virtual. Portanto, os laços de amizade podem oferecer um ponto de segurança em meio à fluidez e à ambivalência às quais os indivíduos estão expostos na contemporaneidade (Silva 2018, p. 123).

Acreditamos também na amizade e no cultivo das relações como resposta possível nesses tempos nebulosos que estamos enfrentando. Em nossa compreensão, laços de amizade poderão ser construídos em espaços de micro emancipações, que podem ser pequenos grupos, seja dentro dos ambientes de trabalho ou fora deles, desde que haja acolhimento solidário,

responsabilidade compartilhada e alegria nos encontros, podendo se expandir à medida que o respeito à diversidade for uma prática cotidiana, geradora de fragmentos de emancipação.

Diante disso, depositamos nossas esperanças nas palavras de Guimarães Rosa (2006, p. 23), que iniciou e encerrará esse capítulo: “...o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior”.

Referências

- Abib, J. A. D. (2009). Quem sou eu? In Tomanik, E. A.; Caniato, A. M. P. & Facci, M. G. D. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade* (pp. 13-32). Campinas, SP: Editora Alínea.
- Abílio, L. C. (2017a, 24 de abril). Uberização traz ao debate a relação entre precarização do trabalho e tecnologia. In A “uberização” e as encruzilhadas do mundo do trabalho. *IHU on-line - Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. (503), 20-27. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2HQvQvm>
- Abílio, L. C. (2017b, 19 de fevereiro). *Uberização do trabalho: subsunção real da viração*. Recuperado a partir de <http://passapalavra.info/2017/02/110685>
- Almeida, J. A. M. (2017). Identidade e emancipação. *Psicologia & Sociedade*, 29, e170998, 1-7. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2Tbj1kv>
- Alves, C. P. (2017a). Políticas de identidade e políticas de educação: estudo sobre identidade. *Psicologia & Sociedade*, 29, e172186, 1-9. Recuperado a partir de <https://bit.ly/32lPHwb>
- Alves, C. P. (2017b, janeiro/junho). Narrativas de história de vida e projeto de futuro no estudo do processo de identidade. *Textos & Debates*, 1(31), 33-41. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3c1FXeR>
- Alves, G. (1998). Nova ofensiva do capital, crise do sindicalismo e as perspectivas do trabalho – o Brasil nos anos noventa. In Teixeira, F. J. S. & Oliveira, M. A. (Orgs.). *Neoliberalismo e reestruturação produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho* (2a ed., pp. 109-161). São Paulo: Cortez; Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará.
- Amorin, H. (2013). O trabalho imaterial no debate contemporâneo. In Antunes, R. (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil II* (1a ed., pp. 105-117). São Paulo: Boitempo.
- Antunes, R. (2011). *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. (15a ed.). São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp.
- Antunes, R. (2018). *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. (1a ed.). São Paulo: Boitempo.
- Antunes, R. & Druck, G. (2018). A precarização do trabalho como regra. In Antunes, R. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. (1a ed., pp. 153-168). São Paulo: Boitempo.
- Balduino, N. V. (2018). *Uma análise psicopolítica sobre os impactos da frieza burguesa na subjetividade dos indivíduos contemporâneos* (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá – PPI/UEM, Maringá, PR, Brasil. Recuperado a partir de <https://bit.ly/37XJCXK>
- Bauman, Z. (1999). *Globalização: as consequências humanas*. (M. Penchel, Trad.). Rio de

Janeiro: Zahar.

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bauman, Z. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bendassolli, P. F. (2007). *Trabalho e identidade em tempos sombrios: insegurança ontológica na experiência atual com o trabalho*. Aparecida, SP: Idéias & Letras.

Bendassolli, P. F. (2009). *Os fetiches da gestão*. Aparecida, SP: Idéias & Letras.

Bendassolli, P. F. (2012, janeiro/março). Reconhecimento no trabalho: perspectivas e questões contemporâneas. *Psicologia em Estudo*, 17(1), 37-46. Recuperado a partir de <http://www.scielo.br/pdf/pe/v17n1/v17n1a04.pdf>

Berger, P. L. & Luckmann, T. (2011). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (33a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Bittencourt, R. N. (2014, março). Stuart Hall e os signos da identidade cultural na pós-modernidade. *Revista Espaço Acadêmico*. (154). Recuperado a partir de <https://bit.ly/2vTRzQt>

Bock, A. M.B, Ferreira, M. R., Gonçalves, M. G. M & Furtado, O. (2007). Sílvia Lane e o projeto do “compromisso social da psicologia”. *Psicologia & Sociedade*; (19), Edição Especial 2, 46-56. Recuperado a partir de <https://bit.ly/38TvUX9>

Borges, L. O. & Álvaro, J. L. (2013). O psicólogo e as relações de trabalho. In Borges, L. O. & Mourão, L. (Orgs.). *O trabalho e as organizações: atuações a partir da psicologia* (pp. 85-118). Porto Alegre: Artmed.

Borges, L. O. & Yamamoto, O. H. (2014). Mundo do trabalho: construção histórica e desafios contemporâneos. In Zanelli, J. C., Borges-Andrade, J. E. & Bastos, A. V. B. (Orgs.). *Psicologia, organizações e trabalho no Brasil* (2a ed., pp. 25-72). Porto Alegre: Artmed.

Bosi, E. (1994). *Memória e sociedade: lembrança dos velhos* (3a ed). São Paulo: Companhia das Letras.

Brandão, I. R. (2012). *Afetividade e transformação social: sentido e potência dos afetos na construção do processo emancipatório*. Sobral: Edições Universitárias.

Braz, M. V. (2019). *Paradoxos do trabalho: as faces da insegurança, da performance e da competição* (1a ed.). Curitiba: Appris.

Campos, A. O. (2017). Metamorfose humana e memória. *Psicologia & Sociedade*, 29, e172075. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2TbjbID>

Ciampa, A. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Editora brasiliense.

- Ciampa, A. C. (1999). Identidade. In Lane, S. T. M. & Codo, W. (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento* (pp. 58-75). São Paulo: Editora brasiliense.
- Ciampa, A. C. (2006, dezembro). Entrevista. *Construção Psicopedagógica*. 14(11), Recuperado a partir de <https://bit.ly/37QKptx>
- Dantas, S. S. & Ciampa, A. C. (2014, julho/dezembro). Projeto de vida e identidade política: um caminho para a emancipação. *Revista de Psicologia*, 5(2), 138-152. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2wGABpa>
- Dantas, S. S. (2017). Identidade política e projetos de vida: uma contribuição à teoria de Ciampa. *Psicologia & Sociedade*, 29, e 172030, 1-9. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SQyKGQ>
- Debord, G. (2003). *A sociedade do espetáculo e outros textos*. Recuperado a partir de <https://bit.ly/32kYgah>
- Dejours, C. (2004, setembro/dezembro). Subjetividade, trabalho e ação. *Revista Produção*, 14(3), 027-034. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3bZU0I2>
- Dejours, C. (2005). *A banalização da injustiça social*. (6a ed.). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Dejours, C. (2009). Uma nova visão do sofrimento humano nas organizações. In Chanlat, J-F (Coord.). *O indivíduo na organização: dimensões esquecidas*. (3a ed., pp. 149-173). São Paulo: Atlas.
- Dejours, C. & Bègue, F. (2010). *Suicídio e trabalho: o que fazer?* Brasília: Paralelo 15.
- Dejours, C., Adboucheli, E. & Jayet, C. (2011). *Psicodinâmica do trabalho: contribuições da Escola Dejouriana à análise da relação prazer, sofrimento e trabalho*. São Paulo: Atlas.
- Dejours, C., Dessors, D. & Desriaux, F. (1993). Por um trabalho, fator de equilíbrio. *RAE: Revista de Administração de Empresas*, 33 (3), 98-104. Recuperado a partir de <http://www.scielo.br/pdf/rae/v33n3/a09v33n3>
- Dowbor, L. (2017). *A era do capital improdutivo: Por que oito famílias tem mais riqueza do que a metade da população do mundo?* São Paulo: Autonomia Literária. Recuperado a partir de <https://bit.ly/384QCCD>
- Ehrenberg, A. (2010). *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Enriquez, E. (1999, julho/dezembro). Perda do trabalho, perda da identidade. *Cad. Esc. Legisl.*, 5(9), 53-73. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3c3m2ME>
- Facci, M. G. D., Barroco, S. M. S. & Leonardo, N. S. T. (2009). A historicidade na constituição do sujeito: considerações do marxismo e da psicologia histórico-cultural. In Tomanik, E. A., Caniato, A. M. P. & Facci, M. G. D. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade* (pp. 107-131). Campinas, SP: Editora Alínea.

- Ferreira, A. B. H. (2014). *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa* (5a ed.). Curitiba: Positivo Editora.
- Filho, J. A. S. & Santos, B. O. (2017). O sintagma identidade-metamorfose-emancipação e sua relação com o construto mundo da vida. *Psicologia & Sociedade*, 29, e170491, 1-9. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3c1wjJb>
- Fontenelle, I. A. (2008). *Pós-modernidade: trabalho e consumo* (Coleção debates em administração). São Paulo: Cengage Learning.
- Fontes, V. (2017, janeiro/junho). Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho. *Marx e o Marxismo*, 5(8). Recuperado a partir de <https://bit.ly/2PgubTW>
- Freitas, M. E., Heloani, J. R. & Barreto, M. (2011). *Assédio moral no trabalho* (Coleção debates em administração). São Paulo: Cengage Learning.
- Gaulejac, V. (2007). *Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social* (Coleção Management, 4). Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Giddens, A. (1991). *As consequências modernidade*. (R. Fiker, Trad.). São Paulo: Editora UNESP. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2wAYIFz>
- Giddens, A. (1938/2002). *Modernidade e identidade*. (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3cbqau6>
- Goffman, E. (1959/1985). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Goffman, E. (1963/2004). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. (M. Lambert, Trad.). Coletivo Sabotagem. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2HQq3Go>
- González Rey, F. L. (2001). Os desafios teóricos da psicologia social e suas implicações para as ações e o compromisso social. In Caniato, A. M. P. & Tomanik, E. A. (Orgs.). *Compromisso social da psicologia* (pp. 27-59). Porto Alegre: ABRAPSOSUL.
- González Rey, F. L. (2003). *Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F. L. (2004). *O social na psicologia e a psicologia social: a emergência do sujeito*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- González Rey, F. L. (2005). *Pesquisa qualitativa em psicologia: caminhos e desafios*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F. L. (2010). *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Cengage Learning.
- Gorz, A. (2005). *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume.
- Guareschi, P. A. (1995). Ética e relações sociais entre o existente e o possível. In Jacques, M. G. C. et al. (Orgs.). *Relações sociais e ética* (pp. 13-18). Porto Alegre: ABRAPSO -

Regional Sul.

- Guareschi, P. A. (2001). Compromisso social da psicologia. In Caniato, A. M. P. & Tomanik, E. A. (Orgs.). *Compromisso social da psicologia* (pp. 61-97). Porto Alegre: ABRAPSOSUL.
- Guareschi, P. A. (2006). Pressupostos psicossociais da exclusão: competitividade e culpabilização. In Sawaia, B. B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social* (6a ed., pp. 141-156). Editora Vozes.
- Guareschi, P. A. (2008). Ética e paradigmas na psicologia social: Ética e paradigmas. In Ploner, K. S., et al. (Orgs.). *Ética e paradigmas na psicologia social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais (pp. 18-38). Recuperado a partir de <https://bit.ly/32kYOWR>
- Guimarães, G. T. D. (2002). O não-cotidiano do cotidiano. In Guimarães, G. T. D. (Org.). *Aspectos da teoria do cotidiano: Agnes Heller em perspectiva* (pp. 11-25). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Guimarães Rosa, João. (2006). *Grande sertão: veredas*. (1a ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. (T. T. da Silva, G. L. Louro, Trad.). (11a ed). Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Harvey, D. (1996). *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural* (6a ed.) São Paulo: Editora Loyola.
- Heller, A. (1972). *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra.
- Heller, A. (1977). *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Peninsula.
- Heller, A. (1993). *Teoria de los sentimientos*. Ciudad de México: Coyoacán.
- Heloani, J. R. (2006). *Organização do trabalho e administração: uma visão multidisciplinar* (5a ed.). São Paulo: Cortez.
- Heloani, J. R. (2011). *Gestão e organização no capitalismo globalizado: história da manipulação psicológica no mundo do trabalho* (1a ed., 4a reimp.). São Paulo: Atlas.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Huberman, L. (1981). *História da riqueza do homem: do feudalismo ao século XXI*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Júnior, N. L & Lara, A. P. S. (2017). Identidade: colonização do mundo da vida e os desafios para a emancipação. *Psicologia & Sociedade*, 29, e171283, 1-10. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SQz2NW>

- Kehl, M. R. (2015, julho). O espetáculo como meio de subjetivação. *Concinnitas*, 1(26). Recuperado a partir de <https://bit.ly/2Pw2XcJ>
- Kohn, K. & Moraes, C. H. (2007, 29 de agosto/2 de setembro). O impacto das novas tecnologias na sociedade: conceitos e características da sociedade da informação e da sociedade digital. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Anais do *XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação* – Santos, SP, Brasil. Recuperado a partir de <https://bit.ly/32kGhRh>
- Konder, L. (2008). *O que é dialética*. (6a reimpr.). (Coleção Primeiros Passos). São Paulo: Brasiliense. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2VjyXE7>
- Lane, S. T. M. (1981/2006). *O que é psicologia social*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lane, S. T. M. (1987). Prefácio. In Ciampa, A. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social* (pp. 9-11). São Paulo: Editora brasiliense.
- Lane, S. T. M. (1995a). Avanços da psicologia social na América Latina. In Lane, S. T. M. & Sawaia, B. B. (Orgs.). *Novas veredas da psicologia social* (pp. 67-81). São Paulo: Editora Brasiliense: EDUC.
- Lane, S. T. M. (1995b). A mediação emocional na constituição do psiquismo humano. In Lane, S. T. M. & Sawaia, B. B. (Orgs.). *Novas veredas da psicologia social* (pp. 57-63). São Paulo: Editora Brasiliense: EDUC.
- Lane, S. T. M. (1999a). A Psicologia social e uma nova concepção do homem para a psicologia. In Lane, S. T. M. & Codo, W. (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento* (pp. 10-19). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lane, S. T. M. (1999b). Consciência/alienação: a ideologia no nível individual. In Lane, S. T. M. & Codo, W. (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento* (pp. 40-47). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lane, S. T. M. (1999c). Linguagem, pensamento e representações sociais. In Lane, S. T. M. & Codo, W. (Orgs.). *Psicologia social: o homem em movimento* (pp. 32-39). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lane, S. T. M. (2003). Emoções e pensamento: uma dicotomia a ser superada. In Bock, A. M. B. (Org.). *A perspectiva sócio-histórica na formação em Psicologia*. (Vol. 1). (pp. 100-112). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Lane, S. T. M., Coelho, M. H. M., Lima, M. S. & Sawaia, B. B. (2018). A emoção em culturas indígenas - o povo xavante. In Sawaia, B. B. & Purin, G. T. (Orgs.). *Silvia Lane: uma obra em movimento*. (pp. 21-70). São Paulo: EDUC.
- Laplanche, J. & Pontalis (1998). *Vocabulário da psicanálise*. (P. Tamen, Trad.). (3a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Lasch, C. (1986). *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. (J. R. M. Filho, Trad.). (1a ed.). São Paulo: Editora Brasiliense.

- Le Breton, D. (2009). *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. (L. A. S. Peretti, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Leontiev, A. N. (1978). *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Lima, E. (2006). Toyota: a inspiração japonesa e os caminhos do consentimento. In Antunes, R. (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil* (pp. 115-145). São Paulo: Boitempo.
- Lima, D. M. A., Bomfim, Z. A. C. & Pascual, J. G. (2009, julho/setembro). Emoção nas veredas da psicologia social: reminiscências na filosofia e psicologia histórico-cultural. *Psicol. Argum.*, 27(58), 231-240. Recuperado a partir de <https://bit.ly/37R20Ib>
- Lima, A. F., Ciampa, A. C. & Almeida, J. A. M. (2009, julho/dezembro). A psicologia social como psicologia política? A proposta de psicologia social crítica de Sílvia Lane. *Psicologia Política*. 9(18). 223-236. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2ST4fjJ>
- Lima, A. F. (2010). *Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica*. São Paulo: FAPESP, EDUC.
- Lipovetsky, G. (2007). *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lopes, J. R. (2002, janeiro/junho). Os caminhos da identidade nas ciências sociais e suas metamorfoses na psicologia social. *Psicologia & Sociedade*; 14 (1), 7-27. Recuperado a partir de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v14n1/v14n1a02>
- Louro, G. L. (2000, julho/dezembro). Corpo, escola e identidade. *Educação e Realidade*. 25 (2), 59-76. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2wI4IIB>
- Maffesolli, M. (2007, janeiro/abril). Tribalismo pós-moderno: da identidade às identificações. (J. I. Follmann, Trad.). *Ciências Sociais*; 43(1), 97-102.
- Magalhães, M. O. & Bendassolli, P. F. (2013). Desenvolvimento de carreiras nas organizações. In Borges, L. O. & Mourão, L. (Orgs.). *O trabalho e as organizações: atuações a partir da psicologia* (pp. 433-464). Porto Alegre: Artmed.
- Malvezzi, S. (1999). Empregabilidade e carreira. Mercado informal, empregabilidade e cooperativismo: as transformações das relações de trabalho no mundo contemporâneo. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 2(1), 55-72. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SQAjEQ>
- Malvezzi, M. (2017). Identidade e sustentabilidade: os caminhos do homem-fronteira na atualidade. *Psicologia & Sociedade*, 29, e171993, 1-10. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3a2umuh>
- Mansano, S. R. V. (2015). “Em que posso ajudá-lo?” Considerações sobre o trabalho imaterial afetivo na contemporaneidade. In Heloani, R., Souza, R. M. B. & Rodrigues, R. R. J. (Orgs.). *Sociedade em transformação: estudo das relações entre trabalho, saúde e subjetividade*. (Vol. 2). (pp. 169-185). Londrina: Eduel.

- Martin, H. P. & Schumann, H. (1998). *A armadilha da globalização: o assalto à democracia e ao bem-estar social* (4a ed.). São Paulo: Globo.
- Marx, K. (1844/2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. (J. Ranieri, Trad.). São Paulo: Boitempo Editorial. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2RtzcdU>
- Marx, K. (1867/s/d). *O capital*. (Livro 1, Vol. 1). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SPnpH0>
- Mattos, R. M. & Ferreira, R. F. (2004, maio/agosto). Quem vocês pensam que (elas) são? - Representações sobre as pessoas em situação de rua. *Psicologia & Sociedade*; 16 (2), 47-58. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2Vgi79l>
- Mendes, A. M. B. & Cruz, R. M. (2004). Trabalho e saúde no contexto organizacional: vicissitudes teóricas. Em: Tamayo, A. (Org.). *Cultura e saúde nas organizações* (pp. 39-55). Porto Alegre: Artmed.
- Merlo, A. R. C. (2013). Sofrimento silenciado, patologia da solidão e suicídio no trabalho: a questão da atenção à saúde. In Merlo, A. R. C., Mendes, A. M. & Moraes, R. D. (Orgs.). *O sujeito no trabalho: entre a saúde e a patologia* (pp. 93-99). Curitiba: Juruá.
- Miranda, I. L. (1993, 5 de agosto). Considerações sobre o indivíduo representativo. *Paidéia*, FFCLRP-USP. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2vcTI9M>
- Miranda, S. F. (2017). Políticas de identidade no contexto da discussão racial: a academia negra no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, 29, e171201, 1-11. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2T3EL1S>
- Miura, P. O. & Sawaia, B. B. (2013). Tornar-se catador: sofrimento ético-político e potência de ação. *Psicologia & Sociedade*, 25(2), 331-341. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3c1n7nY>
- Mocellim, A. (2008, agosto/dezembro). A questão da identidade em Giddens e Bauman. *Em Tese*, 5(1), 1-31. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2ukqLIC>
- Moscheta, M. S. (2012, dezembro). Performance e identidade: apontamentos para uma apreciação estético-relacional do desenvolvimento. *Nova Perspectiva Sistêmica*, (44), 9-20. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2T7jzIq>
- Moscheta, M. S. (2014). A pós-modernidade e o contexto para a emergência do discurso construcionista social. In Lorenzi, C. G., Moscheta, M. S., Corradi-Webster, C. M. & Souza, L. V. *Construcionismo social: discurso, prática e produção do conhecimento*. Rio de Janeiro: Instituto Noos.
- Neto, J. U. G. & Lima, A. F. (2010). Reconhecimento social, identidade e linguagem: primeiros fragmentos de uma pesquisa sobre perspectivas teóricas atuais no contexto da psicologia social. *Revista Psicologia e Saúde*, 2(1), 90-97. Recuperado a partir de <https://bit.ly/340TvC4>

- Ohara, T. (2017). *Do cotidiano do medo ao medo do cotidiano: as representações sociais do medo em um município de pequeno porte*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá – PPI/UEM, Maringá, PR, Brasil. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3c9voGw>
- Ohno, T. (1997). *O sistema Toyota de Produção: além da produção em larga escala*. Porto Alegre: Bookman.
- Pavão, A. C. (2015). *Muito além da ação: um estudo sobre emoções no mundo do trabalho*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá – PPI/UEM, Maringá, PR, Brasil. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3a21ulM>
- Pereira, M. E. M. & Gioia, S. C. (1988). Do feudalismo ao capitalismo: uma longa transição. In Andery, M. A. et al. *Para compreender a Ciência: uma perspectiva histórica* (pp. 157–174). Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC.
- Perissé, N. B. & Alevato, H. M. R. (2012, 8 a 9 de junho). Impactos da terceirização na subjetividade do trabalhador. *Anais do VIII Congresso Nacional de Excelência em Gestão*. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2PyatUb>
- Pinheiro, G. R. & Bomfim, Z. A. C. (2009, março). Afetividade na relação paciente e ambiente hospitalar. *Revista Mal - estar e Subjetividade*; IX(1), 45-74. Recuperado a partir de <https://bit.ly/38Sl8Rb>
- Pinto, G. A. (2013). Gestão global e flexível: trabalho local e adoecido. In Antunes, R. (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil II* (1a ed., pp. 165-181). São Paulo: Boitempo.
- Pochmann, M. (2001). *A década dos mitos: o novo modelo econômico e a crise do trabalho no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Pochmann, M. (2010). *Desenvolvimento, trabalho e renda no Brasil: avanços recentes no emprego e na distribuição dos rendimentos*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Pochmann, M. (2015). Ajuste econômico e desemprego recente no Brasil metropolitano. *Estudos Avançados*. 29(85). Recuperado a partir de <https://bit.ly/38UT8MB>
- Pochmann, M. (2016, 9 de novembro). *A uberização leva à intensificação do trabalho e da competição entre os trabalhadores*. [Entrevista]. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio. Recuperado a partir de <https://bit.ly/374RAYw>
- Poker, T. C. D. (2017). Políticas de identidade no sistema de acolhimento a crianças: a história de vida de uma pós-abrigada. *Psicologia & Sociedade*, 29, e171345, 1-9. Recuperado a partir de <https://bit.ly/32jQA8l>
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212. Recuperado a partir de <https://bit.ly/39YK2hW>
- Polon, L. C. K. (2015, setembro/dezembro). Identidade e consumo: reflexões “pós-modernas”. *Sociais e Humanas*, 28(3), 36-48. Recuperado a partir de <https://bit.ly/32kPid7>

- Rasera, E. F. & Japur, M. (2005). Os sentidos da construção social: o convite construcionista para a psicologia. *Paidéia*, 15(30), 21-29. Recuperado a partir de <https://bit.ly/37StIhx>
- Rifkin, J. (1995). *O fim dos empregos: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho*. São Paulo: Makron Books.
- Rolnik, S. (1997). Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In Lins, D. (Org.). *Cultura e subjetividade: Saberes nômades* (pp.19-24). Campinas: Papirus. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2VmHVjQ>
- Rosa, D. R. (1997). *A psicanálise frente à questão da identidade*. Belo Horizonte: ABRAPSO. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2T8uIZp>
- Sammur, J. T. E., Silva, P. E. A. L & Cortez, P. F. (2018, 5 a 7 julho). Profissão Youtuber: uma revisão crítica sobre os impactos do ciberespaço nas definições de profissão e trabalho em comunicação social. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. *Anais do XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Juazeiro – BA*. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SRwEX9>
- Santiago, E. & Hashimoto, F. (2015). Trabalho e temporalidade: contribuições aos estudos da transmissão psíquica entre gerações. In Heloani, R., Souza, R. M. B. & Rodrigues, R. R. J. (Orgs.). *Sociedade em transformação: estudo das relações entre trabalho, saúde e subjetividade*. (Vol. 2, pp. 243-264). Londrina: Eduel.
- Santiago, E., Zanola, P. C., Hisamura Jr, R. S. & Silva, I. Y. M. (2016). O sentimento de medo no cotidiano de trabalho na vigilância prisional e seus impactos sobre a subjetividade dos agentes penitenciários. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 19(2), 161-175. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2Pjlvwf>
- Santos, J. F. (1993). *O que é pós-moderno* (11a ed.). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Santos, B. S. (1993, editado novembro 1994). Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, 5(1-2), 31-52. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2VgIr3a>
- Sawaia, B. B. (1995a). Psicologia social: aspectos epistemológicos e éticos. In Lane, S. T. M. & Sawaia, B. B. (Orgs.). *Novas veredas da psicologia social*. (pp. 45-53). São Paulo: Brasiliense: EDUC.
- Sawaia, B. B. (1995b). Dimensão ético-afetiva do adoecer da classe trabalhadora. In Lane, S. T. M. & Sawaia, B. B. (Orgs.). *Novas veredas da psicologia social*. (pp. 157-168). São Paulo: Brasiliense: EDUC.
- Sawaia, B. B. (2000a). *Por que investigar afetividade?* Texto apresentado para concurso de professor titular de Sociologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2vURIDp>
- Sawaia, B. B. (2000b, 16 a 20 julho). A emoção como *locus* de produção do conhecimento - Uma reflexão inspirada em Vygotsky e no seu diálogo com Espinosa. *Anais da III*

Conferência de Pesquisa Sócio-cultural - Cultura: a dimensão psicológica e a mudança histórica e cultural, Campinas, SP, Brasil. Recuperado a partir de <https://bit.ly/37s0ExK>

- Sawaia, B. B. (2003). Fome de felicidade e liberdade. *Muitos Lugares para Aprender*. Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária - CENPEC – São Paulo (pp. 53-63); CENPEC, Fundação Itaú Social, Unicef. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2HPDlmk>
- Sawaia, B. B. (2004). Uma análise da violência pela filosofia da alegria: paradoxo, alienação ou otimismo ontológico crítico? In Souza, L. & Trindade, Z. A. (Orgs.). *Violência e exclusão: convivendo com paradoxos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Sawaia, B. B. (2006a). Identidade - uma ideologia separatista? Em: Sawaia, B. B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. (6a ed, pp. 119-127) Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sawaia, B. B. (2006b). Introdução: exclusão ou inclusão perversa? Em: Sawaia, B. B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. (6a ed, pp. 7-13). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sawaia, B. B. (2006c). O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. Em: Sawaia, B. B. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. (6ª ed, pp. 97-118). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Sawaia, B. B. (2009, setembro/dezembro). Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*. 21(3), 364-372. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SUKPuS>
- Seligmann-Silva, E. (2003). *Psicopatologia no trabalho: aspectos contemporâneos*. Recuperado a partir de <https://bit.ly/3c4BCr9>
- Sennett, R. (2008). *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. (13a ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Sibilia, P. (2008, 12 setembro). O show do eu: a intimidade do espetáculo. *Filigrana*, 4. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SSVzKb>
- Silva, G. E. (2017). As relações de trabalho em tempo de aventura e performance: modelo de gestão estratégica e a atividade dos jogadores profissionais de poker. In Peres, R. S., Hashimoto, F., Casadores, M. M. & Braz, M. V. (Orgs.). *Sujeito contemporâneo, saúde e trabalho: múltiplos olhares*. (pp. 317-354). São Carlos: EdUFSCar.
- Silva, R. B. & Carvalho, A. B. (2014). Educação, ética e experiência na contemporaneidade. *ECOS. Estudos Contemporâneos da Subjetividade*. 4(2). Recuperado a partir de <https://bit.ly/3a0A93c>
- Silva, R. B. (2018, janeiro/março). Amizade, diferença e educação: reflexões a partir de Zygmunt Bauman. *Educação & Realidade*. 43(1), 115-129. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2VnR1wQ>

- Souza, A. M. M. & Ciampa, A. C. (2017). “Devemos continuar?” Identidade, história e utopia do educador de rua. *Psicologia & Sociedade*, 29, e171957, 1-11. Recuperado a partir de <https://bit.ly/32mgxEj>
- Souza, J. J. & Peixoto, A. L. A. (2013). Os novos modelos de gestão. In Borges, L. O. & Mourão, L. (Orgs.). *O trabalho e as organizações: atuações a partir da psicologia* (pp. 121-149). Porto Alegre: Artmed.
- Taylor, F. W. (1911/1970). *Princípios da administração científica* (7a ed.). São Paulo: Editora Atlas S.A.
- Teixeira, F. J. S. (1998). O neoliberalismo em debate. In Teixeira, F. J. S. & Oliveira, M. A. (Orgs.). *Neoliberalismo e reestruturação produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho* (2a ed., pp. 195-252). São Paulo: Cortez; Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará.
- Tomanik, E. A. (2001). Da crítica à psicologia social à psicologia social crítica: compromissos, desafios e perspectivas. In Caniato, A. M. P. & Tomanik, E. A. (Orgs.). *Compromisso social da psicologia* (pp. 237-254). Porto Alegre: ABRAPSOSUL.
- Tomanik, E. A. (2009). O sujeito humano e o conhecimento. In Tomanik, E. A., Caniato, A. M. P. & Facci, M. G. D. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade* (pp. 33-61). Campinas, SP: Editora Alínea.
- Trevizan, R. D. (2014). *As potências da memória: experiência, trauma e contemporaneidade*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá – PPI/UEM, Maringá, PR, Brasil. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2T89r1O>
- Tuleski, S. C. (2009). Poderia ser a subjetividade, objetivada? Em busca da superação da dualidade em psicologia. In Tomanik, E. A., Caniato, A. M. P. & Facci, M. G. D. (Orgs.). *A constituição do sujeito e a historicidade* (pp. 133-165). Campinas, SP: Editora Alínea.
- Venco, S. (2019). Uberização do trabalho: um fenômeno de tipo novo entre os docentes de São Paulo, Brasil? *CSP - Cadernos de Saúde Pública*; 35 Sup 1:e00207317. Recuperado a partir de <https://bit.ly/2HKWYfk>
- Vigotski, L. S. (1934/1998). *Pensamento e linguagem* (2a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Vigotski, L. S. (1930/2007). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores* (7a ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Wood Jr., T. & Paula, A. P. P. (2010). O culto da performance e o indivíduo S. A. In Ehrenberg, A. (2010). *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa* (pp. 197-207). Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Zanella, A. V. & Sais, A. P. (2008, outubro). Reflexões sobre o pesquisar em psicologia como processo de criação ético, estético e político. *Análise Psicológica*. 26(4). Recuperado a partir de <https://bit.ly/2SVJnZf>