

Subjetividade e coletividade: problemas de relação

Manuela Zechner

Uma questão importante para qualquer pessoa: como olhar para si, cuidar de si e olhar além de si?

Nos contextos de trabalho e de vida feminizados e pós-fordistas, vemos-nos procurando maneiras de entender como desembaraçar as relações ambivalentes de poder, trabalho e afetividade, a fim de orientar nossos movimentos e ações. Chegamos a pensar em como são constituídas as relações e as coletividades nas quais nos engajamos, e como podemos nos engajar nelas de maneira mais significativa. Tentarei falar, aqui, sobre o problema da construção de sentido em relação às subjetividades flexíveis e aos modos de relacionamento ambivalentes. Para tanto, lançarei um olhar às teorizações sobre subjetivação e individuação de Michel Foucault e Gilbert Simondon, chamando atenção ainda para as condições estruturais que moldam algumas formas contemporâneas de coletividade. Ao trazer alguns pensamentos sobre o cuidar e o trabalho criativo, tentarei imaginar uma modalidade de cuidado que atravesse as dimensões do coletivo e do individual, perguntando pelo que significa a relação consigo mesmo e com os outros em contextos onde a vida e o trabalho se recobrem mutuamente.

Subjetividade e poder: vínculos duplos

Que poderes possuímos, que poderes moldam o que somos? Para Foucault, a subjetivação – a criação e o devir de sujeitos – sempre ocorre em relação ao poder e segundo os campos de forças e de ação que sustentam a sociedade; é dentro desta e sob tensão que a subjetivação acontece. Ela significa, de fato, um duplo movimento: uma constituição pelo poder (*sujeição* ou *objetivação*) e um movimento de *auto-configuração* (por meio das técnicas de si mesmo). Desembaraçar esses modos diferentes de subjetivação é um processo difícil, pois em vez de se oporem claramente, eles fluem, todo o tempo, para dentro e para fora um do outro. Foucault diz que

*Há dois sentidos para a palavra 'sujeito': um sujeito que está submetido a outro por meio de formas de controle e dependência, e um sujeito que está ligado à sua própria identidade por meio da consciência e do conhecimento de si.*¹ Contudo, a subjetivação–enquanto–objetivação ocorre tanto através do controle como da identificação por outros e por si mesmo. Há identificação quando acolhemos o poder e o dirigimos a nós mesmos, conformando-nos a ele. A ligação a uma identidade

1. Foucault, Michel, (1982), 'Le sujet e le pouvoir', in *Dits et Écrits*, Vol. II, Paris: Édition Gallimard, 2001, p. 1046, minha tradução.

– inserindo um sujeito em um regime de classificação e dependência – capacita e ao mesmo tempo escraviza, pois nos torna visíveis aos discursos dominantes e às instituições de poder. Embora possa ser vivida de modo auto–consciente, a objetivação da subjetivação predetermina o processo de um devir, mantendo o sujeito em uma configuração reflexiva de si mesmo e oferecendo–lhe, com isso, uma saída fácil. E, de fato, muitas vezes precisamos de uma tal saída para vivermos no mundo. Processos de subjetivação entram e saem da auto–reflexibilidade e da autoconsciência à medida que nos movemos por diferentes situações e fases. Um sujeito que se constitui a si mesmo nunca está inteiramente seguro de si, nem pode ser puramente reflexivo – embora possa ser estratégico e tático ao procurar escapar da identificação e ao conservar abertas as possibilidades de movimento.

Pensar ou agir não pode ser uma questão de escolha entre um tipo de sujeito em vez de outro (isso seria assumir uma perspectiva voluntarista), pois a sujeição e a auto–constituição estão sempre necessariamente entrelaçadas. Não é que o poder age sobre nós ou que nós agimos sobre o poder – qualquer ação é constitutiva, ao mesmo tempo, tanto da subjetividade como do poder. Não somos separados do que nos vem moldar, e por isso não podemos ser sujeitos fora das relações de poder. Segundo Foucault, sujeitos são sempre aqueles que têm a liberdade de agir, e a liberdade de agir significa inevitavelmente estar implicado nas relações de poder. Uma vez que o poder (para Foucault) designa uma ação sobre a ação de outro, a liberdade de agir precisa ser entendida, paradoxalmente, como a inserção em um campo de forças que torna possível, ao mesmo tempo, ser influenciado e influenciar os outros. Tal liberdade designa mais uma relação reflexiva com o poder que uma fórmula para escapar dele. O sujeito é o lugar dessa reflexibilidade e, portanto, do auto–cuidado. Sua ambivalência o habilita a tornar–se um sujeito–objeto de (auto) cuidado: é esse cuidado que vincula o sujeito do auto–conhecimento ao sujeito submetido e dependente.

No contexto do neoliberalismo e das formas de organização social que ele opera, nossa relação de duplo vínculo com o poder se torna sensível de uma maneira específica. Constantemente nos lembram que somos tanto responsáveis como destituídos de poder, que estamos sob controle e, ao mesmo tempo, fora de controle. Ali onde a competição é o princípio organizador do ‘social’, um sentido de ambivalência passa a ser a faceta persistente da vida psíquica e somática do poder. Podemos sofrer desse princípio, mas somos nós mesmos as pessoas que o fazem funcionar. Como o autogoverno (autogerenciamento, auto–organização, auto–ajuda, auto–emprego, etc.) e o governo de outros (pessoas, instituições, o mercado, o Estado) estão entrelaçados de maneira opaca, as relações de poder nos atravessam cada vez mais sutilmente. Sentimos, assim, as tensões decorrentes do vínculo duplo que mantemos com o poder em cada uma das nossas relações – no trabalho, na amizade, na linguagem, nas nossas almas e nos nossos corpos. Quanto mais ambivalente a relação, mais tensos ficamos. As crises de responsabilidade e relacionamento marcam nossas lutas contra as formas de subjetivação–enquanto–sujeição: de fato, nossa luta prossegue através dessas mesmas crises, através de nossas subjetividades.

É claro que as formas unidirecionais de sujeição, dominação e exploração persistem – às vezes de maneira invisível, às vezes em outro lugar. Se olharmos mais de perto, encontraremos muitas vezes mecanismos de dominação onde antes parecia existir reciprocidade. Por isso, nossas lutas para evitar o poder devem operar transversalmente. As técnicas específicas da governabilidade (o que Foucault chamou de ‘poder individualizante’²) consistem em uma reinvenção constante dos modos de sujeição auto-consciente, mas não impedem forçosamente o poder de atribuir um lugar aos sujeitos (dominação) e, em seguida, de explorar seu posicionamento por meios mais sutis. Nesse campo móvel de relações, é frequente não encontrarmos maneiras de distinguir o que desejamos do que não desejamos, o que somos do que não somos. Inventar maneiras flexíveis de diferenciação se torna uma questão vital, uma vez que nenhum critério predeterminado pode ser estendido a todas as situações. Ali onde falhamos na invenção dessas maneiras, descobrimo-nos presos, doentes, perdidos, assustados – e incapazes de agir. Não saber como situar-se na relação com o poder é algo que dá náuseas.

O pensamento liberal diz que são os direitos que ligam os sujeitos às suas responsabilidades e ao poder. Essa estrutura de pensamento foi outrora um meio fácil de escapar à escuridão nauseante de nossas relações. O modelo do Estado de direito é baseado na identificação de quem é ou não é um cidadão de um certo tipo: quem tem quais direitos. Direitos individualizam, fixando um sujeito a uma identidade, mas também constituem a base das formas tradicionais de organização política: trabalhadores se unem. Reivindicamos nossos direitos. Os direitos, porém, se fragmentam progressivamente no contexto do neo-liberalismo, e o acesso a eles se torna cada vez mais temporário e precário. A maioria das vezes, em vez de nivelarem a dependência e assegurarem a mutualidade do risco, esses direitos emprestam legitimidade a grupos privilegiados que, desse modo, podem reivindicar mais direitos, enquanto empurram outros grupos para fora do mapa. É uma das razões para Foucault ter dito:

*Não exija dos políticos que restabeçam os ‘direitos’ do indivíduo tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é necessário é ‘desindividualizar’, por meio da multiplicação e do deslocamento de diversos ‘agenciamentos’.*³

A resistência à subjetivação–enquanto–sujeição não pode significar uma simples oposição ao poder, mas antes descreve um movimento em relação a ele – pois o próprio poder se move e está sempre ao lado do sujeito, permitindo que ele se mova. Opor-se meramente ao poder ou negá-lo seria retirar a própria fundação do sujeito, deixá-lo em um vácuo, onde ele não poderia mais afirmar coisa alguma ou ir a lugar algum (ou onde só poderia afirmar, novamente, uma única e mesma relação de oposição).

A auto-constituição, entendida como o trabalho de se ocupar da própria subjetividade, requer, paradoxalmente, um desfazer-se de si – uma subversão das

² Ibid, p. 1055, minha tradução.

³ Foucault, M. (1977), ‘Préface’ (to Anti-Oedipus), in *Dits et Écrits*, Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 136, minha tradução.

relações de poder por meio de deslocamentos estratégicos em um dado campo de forças. Uma auto-constituição assim não é acumulativa, e sim reflexiva, baseada em práticas e conhecimentos de diferenciação. O deslocamento torna visíveis aquelas relações que efetivamente nos vinculam ao poder, e que nos impelem a continuar migrando no âmbito de seu radar (que é nosso próprio campo de existência). Tal resistência significa *movimento* – um deslocamento diferencial contínuo da subjetividade –, e não oposição ou saída. Movendo-nos, inventamos continuamente novos modos de um devir si mesmo, e assim criamos espaços correspondentes de onde nós mesmos emergimos; finalmente, deixamos esses espaços para trás em busca de um lugar – que sempre recua – onde ainda não estamos inscritos por meio de uma identidade. Nesse mesmo campo, porém, é preciso prestar atenção às dependências.

Foucault sugere que uma luta contra a subjetivação–enquanto–sujeição deve ser realizada através da invenção de práticas e técnicas de uma espécie de abolição de si (*déprise de soi*). Essas técnicas, porém, não existem como tais – são instâncias singulares de invenção que surgem, em dado momento, para afirmar a diferença. Desindividualização é uma prática local que “combate tudo o que liga o indivíduo a si mesmo e assegura o seu ‘ser controlado por outros’”⁴. Quando essas ligações são firmemente compostas e mantidas, arriscamos cair na dependência de mecanismos externos. Os livros de auto-ajuda, por exemplo, nos fixam em um tipo de relação a maior parte do tempo – mas como acontece a qualquer dispositivo, é o nosso uso que determina se ele produz objetivação ou abre à subjetivação de uma maneira mais inventiva. Mas o que ‘nos’ liga a ‘nós mesmos’? Como podemos manter o que constitui nossa existência no mundo e a isso sempre retornar – como podemos negociar relações e compromissos com a necessidade de evitar a identidade?

Na medida em que somos deslocados de modo contínuo pelo governo neoliberal – mudança de status, de trabalho, de residência – o movimento incessante se torna, frequentemente, a nossa patologia, ao invés de nossa invenção. Nesse contexto, quando tudo exige uma reconfiguração constante, o problema passa a ser o de manter, de ficar e de sustentar. Sabemos que o movimento é a base de nossa vivacidade, mas a transformação e a diferenciação precisam de pontos de referência para constituírem uma mudança significativa. Para que a diferença seja tangível, precisamos compreender seu contexto, sua orientação. Como encontrar pontos de referência que orientem nosso movimento, sem cair na identificação e no conservadorismo? Como nos permitiremos voltar às nossas relações de modo a considerá-las, mantê-las e, além disso, cuidar delas?

Permitam-me usar o exemplo da voz para falar do problema do cuidado entre o indivíduo e o coletivo. O engajamento em uma subjetividade implica o engajamento em uma voz – ou seja, no que um sujeito pode e não pode dizer, no que sua voz pode ou não pode fazer. Não é uma questão de achar a voz ‘certa’ ou ‘verdadeira’, mas de habilitar, cuidadosamente, um alcance vocal, expandir o campo

⁴ Ibid, p. 1046, minha tradução.

de movimento e de articulação de um fôlego em seu devir–sujeito. A subjetividade procede por articulações, ao contrário das representações. Uma voz marca a ressonância através da qual um corpo pode se reconhecer como um ‘si mesmo’, e passar a questionar e a deslocar esse si mesmo, sua tonalidade, seu timbre, seu vocabulário. Tal devir–voz em processo implica os desejos e as escolhas de mais de um indivíduo, depende de quem ouve e do que será ouvido. A invenção de técnicas de desindividualização dentro de um campo determinado, sempre se verifica em relação a outras pessoas, em um contexto coletivo de alguma espécie. Para continuar se transformando, nossa voz precisa de todo tipo de espaço de ressonância, de prática, de interlocutores e de linguagens, através dos quais ela se move. Em um contexto coletivo, um movimento trans–individual pode ocorrer quando permitimos que a identidade, o fundamento ou o propósito de um grupo ou de uma cooperação se desfaça – tal momento pode afetar fortemente a dinâmica das forças em um campo de relações. A transformação coletiva e social passa pelas práticas de voz e de escuta do mesmo modo que pelas lutas identitárias. Os coletivos só se mantêm juntos se, em momentos de articulação, uma cultura do cuidado – ali onde subjetividade e coletividade são negociáveis – sustenta as estruturas e as normas. O cuidado é marcado pelo momento de retornar, de voltar atrás para se engajar novamente.

Corpos ressonantes: individuação

Como pensar esse movimento de retorno, esse voltar de novo? Como entender as ressonâncias que nos permitem devir, inventar, individuar? Simondon propõe uma forma relacional de ontologia que entende as coisas através de como elas *se tomam* – analisando vários níveis de *individuação* – em vez de presumir que podemos entendê–las apenas observando o que são, no seu estado de ser. Ele argumenta que é porque somos treinados a pensar em termos de princípios que conferem identidade a seres e coisas, que achamos difícil compreender e aceitar a ambivalência como um aspecto subjacente a todo devir. É a ambivalência – não a identidade – que possibilita a ressonância. Os problemas da subjetivação e da individuação são os de encontrar ressonâncias, criando um espaço em que sejamos informados. Quando falamos, cantamos ou choramos, não se trata apenas do lugar de onde falamos (o papel, a linguagem, o discurso ou o poder que exercemos), mas de uma abertura à afetação (de nós mesmos, de um espaço, de um outro) graças à qual nossa voz adquire um sentido. Apesar das diferenças metodológicas (a ontologia vs. a genealogia, por exemplo), Simondon e Foucault compartilham, certamente, de uma compreensão dos sujeitos como reflexivos – existindo entre a passividade e a atividade, o constituído e a auto–constituição, o ser e o devir.

Para Simondon, sujeitos são compostos transformadores de individualidade e pré–individualidade: o indivíduo é tangível e concreto, enquanto o pré–indivíduo é o que ainda não está determinado. Sujeitos são corpos ressonantes pelos quais as negociações entre *o que é e o que ainda não é* vêm a ser articuladas. A subjetividade é, portanto, a constelação que habilita a vida a se transformar reflexi-

vamente. A flexibilidade não é uma questão de troca entre duas partes estáveis; ela é informada por múltiplas ressonâncias do individuado com o pré-indivíduo e o seu ambiente. Ela marca uma relação aberta porque o pré-indivíduo não é um termo estável, mas um campo aberto (de potência), sendo o ambiente, por sua vez, um contexto complexo e multidimensional. A ambivalência, enquanto condição de flexibilidade sentida subjetivamente, deve ser então entendida em termos de uma pluralidade de forças, cujas tensões não podem ser negociadas por meio de uma referência privilegiada aos esquemas hilemórficos – a individuação não pode ser sempre estabelecida por dois termos. Assim como a subjetividade e o poder não são opostos um ao outro, tampouco o são o indivíduo e o pré-indivíduo – eles dependem um do outro, passam de um para o outro, são dinâmicos e ressonantes. Entre eles jazem mundos de experiência e de ser.

O indivíduo, para Simondon, pode ser caracterizado como o *efeito* ou o *resultado* temporário de um devir em processo, não como seu fim ou seu primeiro termo. O sujeito é, antes de tudo, um campo de tensões onde o indivíduo e o não-individuado (pré-indivíduo) são negociados. Essas negociações subjetivas não seguem somente uma vontade de dentro ou uma determinação dada de fora, mas dependem de muitos fatores relacionados ao meio ambiente, ao corpo, ao espaço psíquico e coletivo de um sujeito. Para Simondon, a identidade pode ser tão-somente a manifestação temporária do efeito de um movimento (de individuação), não um estado em que o sujeito possa habitar consistentemente. Sujeitos são campos meta-estáveis de tensões e forças, cuja resolução marca suas maneiras singulares de estarem vivos.

Devir psíquico e coletivo

Nessa leitura, o sujeito não é apenas a realidade complexa que resulta dos processos de individuação biológica e psíquica, mas também ‘o teatro e o agente de uma segunda individuação que faz nascer o coletivo trans-individual e liga o sujeito a outros sujeitos’⁵. Essa ligação permite o aparecimento de um nível de realidade que se estende além do indivíduo (em direção ao indeterminado, ao pré-indivíduo) e dá aos sujeitos uma capacidade maior de agir e de encontrar seu lugar no presente. A individuação psíquica dos sujeitos, segundo Simondon, necessita de um contexto coletivo para se realizar sem patologia – é somente através da relação afetiva com outros seres vivos que os sujeitos podem evoluir de modo a se individuem, uma vez que todo processo de individuação parte do campo pré-individual de potência que é a base da vida.

O afeto desempenha um papel chave na individuação, pois faz a mediação entre o consciente (continuidade pura) e o inconsciente (descontinuidade pura); constitui a camada relacional do subconsciente pela qual passam toda interação e toda comunicação sociais (Simondon sugere que deveríamos falar de *comunicação subconsciente*). O afeto é o que permite que nos relacionemos uns com os outros

⁵ Simondon, Gilbert (1964, 1989), ‘Les Fondements du Transindividuel e l’individuation collective’, in *L’individuation – à la lumière des notions de forme e d’information*, Grenoble: Milton / Collection Krisis, 2005, p. 310, minha tradução.

(paticamente, como diria Félix Guattari), e de um modo tal que essas relações ocorrem através das espécies (transversalmente, como diria Guattari). Assim, o afeto catalisa continuamente nossos devires e nos faz senti-los como *emotividade/emoção*. O afeto não é muito tangível ao emergir de um pré-indivíduo, de uma potência ainda não cognoscível, até trazer à tona um processo de individuação e ser experimentado como emoção. À medida que nos tornamos, sentimos. Às vezes, o sentir é tão difícil ou intenso que o chamamos de doença. Ali onde o modo de governo neoliberal nos leva a uma perda, habitando nossas vidas e relações e forçando-nos a deslocá-las constantemente, é não raro a doença que nos faz enfrentar o problema da nossa subjetividade, e isso através do nosso si mesmo e dos nossos contextos coletivos.

O movimento transdutivo entre o afeto e a emoção (e também seu caminho inverso) é a base da individuação, tanto no sujeito como no coletivo. Temas afetivo-emotivos estão na base da coletividade, e favorecem, assim, uma individuação compartilhada – por meio desta, um coletivo se constitui como uma nova dimensão da realidade, sendo mais que a mera soma de suas partes. Tal coletivo é feito de sujeitos que individualizam através de uma relação compartilhada com o pré-indivíduo (tornando-se, desse modo, um sujeito coletivo ou um grupo-sujeito, como diria Guattari). Devir coletivo significa, portanto, encontrar o acesso ao ainda-não-constituído e, em conjunto, dar-lhe uma forma, inventando muitas vezes novos modos de articulação. Esse devir requer o sentir das vozes, dos corpos e dos movimentos, em sua abertura e em sua constituição, de modo a passar tanto pelo afeto como pelas faculdades lingüísticas e perceptivas. Quando as tensões entre o determinado e o indeterminado se resolvem temporariamente, o afeto positivo (no seu nível mais básico, o prazer) abre-se à emotividade positiva (alegria) e a um aumento da capacidade de agir. É um novo devir, e com ele ocorre a diferenciação. Quando a resolução das tensões falha, a consequência é o afeto negativo (desconforto, dor) e os problemas relacionais. Sentimo-nos desconfortáveis uns com os outros e com nós mesmos.

Coletividade e devir: ansiedade

Em seu livro sobre individuação psíquica e coletiva, Simondon elabora o exemplo de ansiedade como uma forma específica de afeto. Segundo Simondon, a ansiedade ocorre quando existem tensões no sujeito que não se resolvem pelo recurso à coletividade. Enquanto ansioso, o sujeito está preso em um movimento auto-explosivo de auto-problematização, perdendo todos os seus pontos de referência e de relação. Tomado por um sentimento distante e alienado de seu entorno (o que está próximo parece longe, o que está longe parece perto), são-lhe negados pela ansiedade tanto um sentido interno como um sentido de coletividade. Sem pontos de referência e sentindo-se infinitamente ambivalente, o sujeito se transforma em seu principal problema e, desse modo, como diz Simondon, ele 'se torna objeto – um objeto de importância primordial'⁶. À medida que ele passa a sentir as

⁶ Cf. Simondon, Gilbert (1964), 'L'individuation Psychique', in *L'individuation – à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Milton / CollectionKrisis, 2005, p. 255, minha tradução.

tensões subjacentes ao seu ser, desencadeadas por uma negociação deficiente entre subjetividade e objetividade, entre seu acesso às forças e a ação delas sobre si mesmo, o sentido de ambivalência vai se tornando extremamente problemático.

Um sujeito–objeto aflito normalmente resolve a desintegração ativada pela ansiedade quando acessa um contexto coletivo. A hiper–tensão da ansiedade pode ser resolvida por meio de um compartilhamento de capacidades afetivas, lingüísticas e perceptivas que leva o sujeito a parar de se preocupar consigo mesmo como objeto. Estar ansioso é estar perdido e fechado, dando voltas em torno de si mesmo. Se o recurso à coletividade não ocorre, o sujeito ansioso adocece (colocando a psicossomática a trabalhar por uma solução) e/ou produz uma individuação radical *sem* o coletivo (Simondon se pergunta se isso é possível, mesmo em casos extremamente raros): essa individuação seria semelhante a uma reinvenção completa do sujeito, indo tão longe em seu afastamento do que já está individuado, que realmente deixaria para trás todos os principais pontos de referência. Tal poderia ser o movimento em direção à psicose, que recusa radicalmente o compartilhamento do pré–indivíduo pela via da individuação coletiva e, passando a individuar de um modo que não é facilmente compartilhado, faz do sujeito o guardião privilegiado do indeterminado. Ou – Simondon alude a isto – a ansiedade pode marcar um ponto temporário de crise que impulsiona o sujeito a uma individuação mais avançada, algo radical, quântica, no sentido de um salto que é experimentado intensivamente. “Saltar além da própria sombra”, como diz um provérbio alemão.

O entendimento de Simondon acerca da ansiedade e de sua resolução potencial na psicossomática e na coletividade pode ser útil para se entender a auto–relação de duplo vínculo que esbocei acima. Em suas manifestações subjetivas, as tensões entre lutar por movimento e demandar consistência podem produzir ansiedade e paranoia, ou seja, uma sensação de estar dividido que é bastante similar ao que Simondon descreve. No grego antigo, *paranoia* se referia simplesmente à loucura, um estado em que se está fora da própria mente (*para* = fora, *nous* = mente). É a condição em que se perde a sensação de interioridade e, com ela, a de exterioridade – em que todas as coisas penetram umas nas outras e se retroalimentam numa extensão tal que parecem impossibilitar o posicionamento e a ação. A produção por/de si mesmo como sujeito e como objeto, como empregador e como empregado, como sujeito competitivo e como sujeito cooperativo, corre paralela às tensões entre o pré–indivíduo e o indivíduo.

Se seguirmos Foucault e Simondon, esse vínculo duplo de subjetividade/objetividade será sempre inerente ao sujeito. Uma insistência na divisão entre sujeição e subjetivação – entre poder e liberdade – acaba por objetivar o sujeito, negando, assim, a possibilidade de que a ambivalência resulte em uma compreensão da natureza relacional e reflexiva da subjetividade. Desenvolver uma sensibilidade aos devires significa ter em conta, ao mesmo tempo, o psicossomático e a coletividade, de modo a se afinar com os vários níveis de transformação e, a partir daí, inventar uma vida ou uma política. A ambivalência não precisa bloquear o

pensamento e deixar-nos em lugares socialmente estigmatizados se for entendida como uma condição de vida que estamos constantemente evitando – coletivamente ou através de uma exposição radical de si mesmo à indeterminação. Isso obriga-nos a reconsiderar o que significa pensar, agir e adoecer. Para Simondon, o sujeito e o coletivo são campos interdependentes de tensão e resolução.

(...) o indivíduo 'se apresenta' no coletivo, unifica-se no presente através de sua ação. (...) o coletivo é a comunicação que inclui e resolve as disparidades individuais na forma de uma presença que é sinergia das ações, coincidência de futuros e passados na forma de ressonância interna do coletivo ⁷.

O coletivo é mais que a soma de suas partes individuadas, correspondendo antes a uma nova dimensão do devir. E assim como o sujeito é mais que o indivíduo – hospedando também o pré-indivíduo –, o coletivo opera, igualmente, em dois níveis. Simondon argumenta que:

Poderíamos dizer que o segundo nascimento do qual o indivíduo participa é aquele do coletivo, que incorpora o próprio indivíduo e constitui a amplificação do esquema que ele carrega. Como significação efetuada, como problema resolvido, como informação, o indivíduo se traduz a si mesmo no coletivo; assim ele se prolonga lateralmente e superiormente, mas não em seu fechamento individual ⁸.

O sujeito, não tendo propósito (telos) em si, mas dependendo da individuação para dar sentido à sua existência, não tem nada de substancial ou completo. Ele depende dos contextos coletivos para encontrar seu presente individual: para *apresentar-se* em sua condição processual e deixar que essa presença assumira sentido, constituindo, assim, um espaço para emotividade e ação. O psíquico e o somático, segundo Simondon, operam de um modo similar ao permitirem a negociação de potencialidades pré-individuais com o individuado; a sexualidade seria um primeiro exemplo desse território de negociação. O coletivo, assim como o psicossomático, são o que abre o indivíduo, revelando sua incompletude. De fato, a coletividade é fundamentada nessa abertura, ao invés de sê-lo na identidade de suas partes individuais – é essa indeterminação compartilhada que permite a um grupo tornar-se sujeito, uma entidade viva em seu direito próprio.

Relacionando-se através da coletividade: colaboração e cuidado

Os ambientes de colaboração são mais ou menos abertos à indeterminação, dependendo da maneira como são constituídos (sua história, regras, temporalidades, relações, dependências, responsabilidades). Eu gostaria, aqui, de pensar isso concretamente, em relação aos ambientes de cooperação criativa e de cuidado. Tanto o trabalho de cuidar como o trabalho chamado pós-fordista são frequentemente lugares de auto-organização que compartilham de algumas contradições: no contexto do pós-fordismo, bem como no trabalho feminizado, modalidades de ações

⁷ Simondon, Gilbert (1964), 'L'individuation des êtres vivants', in *L'individuation – à la lumière des notions de d'information*, Grenoble: Millon / Collection Krisis, 2005, p. 219, minha tradução.

⁸ *Ibid* p. 217, minha tradução.

mais ou menos informais se misturam aos papéis mais formais, favorecendo muitas vezes a colaboração e superando, desse modo, as relações abstratas do trabalho enquanto serviço. Essa colaboração forja subjetividades cuidadoras e flexíveis, divididas entre trabalho abstrato e investimento apaixonado, entre estar no trabalho e estar em casa, ser competidor e ser amigo. Em muitos contextos de trabalho criativo e de cuidado, existe o sentido paradoxal de se estar imerso em uma cooperação auto-facilitadora (o que insinua uma ética de relação), embora o contexto em que essa cooperação ocorre e se faz possível seja determinado por fatores econômicos e papéis fixos. Essa cooperação rapidamente encontra seus limites quando aqueles que hospedam, comissionam ou remuneram nosso trabalho impõem culturas de eficiência e competitividade aos nossos modos de relação, ou ainda controlam seu conteúdo, estabelecendo limites aos processos de individuação que poderiam ocorrer em um processo potencialmente coletivo. Aqueles que hospedam, comissionam e remuneram nosso trabalho: é não raro uma combinação, difícil de desembaraçar, de nós mesmos com outras pessoas, companhias e instituições.

Na organização pós-fordista do trabalho criativo, o imperativo de colaboração e comunicação, combinado com as culturas de competitividade, reforça um sentido de alienação a partir da cena do trabalho. O trabalho é, supostamente, o nosso principal lugar de auto-realização, mas duvidamos do quanto nos permite ser abertos. Isso ocasiona, com frequência, sentimentos de desconforto, paranoia ou até mesmo culpa: se o ethos de um projeto ou de um local de trabalho afirma todos os valores a que aspiramos, por que nos sentimos presos nele? Camadas e camadas de discurso liberal, alegre e furado podem dificultar o discernimento das práticas e das hierarquias reais, bem como a consideração de que, talvez, em uma sociedade capitalista, não seja no trabalho que conseguiremos ser mais livres. Trabalho abstrato e auto-organização não andam juntos facilmente. Quase tudo o que fazemos pode ter se tornado trabalho – as culturas de voluntarismo e empreendedorismo significam que nossas amizades se tornaram relações de trabalho, o que quer dizer que um sentido de abstração paira sobre as coisas que costumávamos fazer com mais abertura. Ao imitar a vida, o trabalho nos engana, orientando tudo o que fazemos a ficar em torno de projetos e de produtividade. Agora temos saudades da vida, e queremos saber como retornar ao trabalho e à vida de uma forma diferente.

Devemos dirigir nossa atenção à cena do trabalho ou à da vida, na medida em que conseguimos fazer uma distinção? De fato, tanto a atividade criativa como a cuidadora colocam a questão do que significa, hoje, chamar algo de trabalho. Os altos graus de informalidade e de intimidade inerentes à atividade cuidadora e criativa, fazem do trabalho um local onde ele e a vida estão em constante negociação. Nem o cuidado e nem o trabalho criativo funcionam bem como trabalho abstrato, como ‘apenas um emprego’, um serviço eficiente, algo que fazemos apenas por dinheiro, uma vez que sua qualidade depende de um investimento de nossos poderes de invenção e afetividade. O cuidado e a criatividade, enquanto tais, são situações privilegiadas para se experimentar a relação entre vida e trabalho.

Como um modo de trabalho, o cuidado produz posições subjetivas profundamente ambivalentes, tanto quanto o trabalho criativo. No cuidado, está-se muitas vezes capturado em se ver, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto, tão poderoso quanto impotente, capturado entre práticas de abertura e generosidade e práticas de auto-defesa. Os cuidadores dependem de seus empregados/pacientes dependentes, criando, assim, relações de poder complexas. Apesar das relações de amizade que possam surgir no local de trabalho, as lutas pela sobrevivência obrigam muitas vezes os cuidadores a se posicionarem estritamente como trabalhadores, afirmando uma identidade jurídica capaz de protegê-los da exploração. Para serem reconhecidos como trabalhadores, precisam romper as ligações afetivas e de confiança que tornavam as suas tarefas significativas. Tal como acontece no trabalho criativo, eles existem em ambientes cooperativos onde as pessoas dependem umas das outras, o que não faz muito sentido quando conceituado em termos de relações abstratas.

No contexto das economias transnacionais de trabalho feminizado, as trabalhadoras migrantes vêm aos países, regiões ou bairros ricos para atender às necessidades dos indivíduos e das famílias assoberbados de trabalho. Vêm para cuidar de nós, e consumimos seu cuidado como serviços. A trabalhadora que cuida – na maior parte das vezes posicionada na extremidade de merda do espectro de gênero-raça-classe, i.e., pobre, mulher, migrante e frequentemente sem documentos –, empregada em uma casa particular, começa a amar a pessoa de quem cuida, estando ao mesmo tempo consciente de que se encontra lá para ganhar dinheiro e voltar para casa, a fim de sustentar sua própria família. A ‘mais-valia emocional’⁹ produzida nesse contexto a faz sentir-se profundamente desconfortável. Onde estão suas prioridades – na família com a qual está morando (seu presente) ou em sua família e sua própria casa (um horizonte que se distancia de sua vida ‘real’)? Como em tantas formas de trabalho pós-fordista, é difícil termos clareza quanto à mais-valia emocional, afetiva, criativa e relacional que estamos efetivamente produzindo pelo nosso investimento, e esboçar, assim, para onde devemos nos orientar.

Aonde traçaremos os limites do nosso investimento? A pergunta ardente: ‘Sou apenas um trabalhador aqui?’ abre formas de identificação que não parecem fazer muito sentido às subjetividades demasiado conscientes de suas posições ambivalentes, em situações em que a exploração é terceirizada e mediada por tantos agentes de boa vontade. As horas não pagas de trabalho são abundantes nos domínios do cuidado, tal como o são no trabalho criativo; é que desejamos que estes sejam mais que um emprego, e se tornem locais onde criamos sentido. No entanto, sentimos os limites de nossas esperanças voltarem a ser cada vez mais nítidos à medida que nosso investimento é lançado de volta aos papéis oficiais, aos regulamentos, à gestão – e é subsumido, enfim, pelas relações capitalistas. Nessa volta para trás, a questão vem a ser: o que cuidamos de fazer? E onde cuidamos de nos orientar?

⁹ Ver Arlie Russel Hochschild em seu texto sobre ‘Redes de Cuidado e Mais-Valia Emocional’, em Huttons, Will and Gidens, Anthony, *On the edge: living with global capitalism*, London: Random House, 2000.

Ansiedade, insônia e depressão caracterizam nossas lutas para negociar as situações obscuras de vida-trabalho. Sem pontos de referência, flexibilidade louca: ansiedade. Muita pressão, sentido insuficiente: depressão. Nenhum modo de habitar o presente: insônia. Então, como organizaremos o cuidado e a invenção de uma maneira que nos permita unir nossos contextos coletivos, sendo capazes, ao mesmo tempo, de continuar nos movendo? Precisamos de novas formas de coletividade e de apoio mútuo na vida e no trabalho. Uma cultura do cuidado – tanto coletivo quanto individual – é a chave aqui. É necessário acompanhar a reivindicação de alguns poucos direitos a que temos acesso, e lutar por mais – fazer um movimento, tanto subjetivo como material, para sermos sensíveis à nossa vulnerabilidade, bem como para encontrarmos os limites de nossas capacidades e vontade; desse modo, tornar-se-ão igualmente visíveis as relações de poder subjacentes às nossas práticas de trabalho. Juntamente com os contratos, com os documentos e com outros direitos, precisamos de culturas de colaboração que nos permitam inventar o que nos preocupa. Ou seja, outro tipo de organização das nossas práticas de trabalho e de vida, e também da relação com elas – ao invés de ser determinado antecipadamente, é algo a ser inventado a partir de nossas próprias experiências e desejos.

Para Foucault, um ‘cuidado de si’ (*souci de soi*) que evite o poder, participaria de um processo contínuo de ‘estruturação do mundo em si e estruturação de si no mundo’¹⁰. Simondon fala em termos semelhantes aos de Foucault quando diz, a respeito do coletivo, que a ‘(...) emoção (é) a capacidade do ser individuado de se desindividualizar provisoriamente, a fim de participar de uma individuação mais vasta’¹¹. Desidentificação não é uma manobra bruta, e sim um processo frágil, mesmo envolvendo o enfrentamento de contradições difíceis. É experimentada em vários níveis – social, coletivo, físico, psíquico – e só se torna pensável através da experiência.

Para retomar e finalizar, o que nos amarra uns aos outros e a nós mesmos implica um confronto com os desejos e, ao mesmo tempo, com os papéis objetivados e os vetores de poder. Autonomia, apoio mútuo e solidariedade não podem ser tidos como dados: cabe a nós inventá-los. Ali onde as condições são compartilhadas, encontramos-nos conversando, convergindo, colaborando. Ao procurarmos o que faz sentido, podemos nos lembrar que já vivemos incorporados a uma frágil rede de relações de cuidado. O que cuidamos de criar, é mais provável que o encontremos lá dentro, de uma maneira ou de outra.

Tradução de John Laudenberger e João Perci Schiavon

* Manuela Zechner é uma jovem pesquisadora e artista radicada em Londres. Atualmente faz um doutorado sobre Criatividade Coletiva e Cuidado no Queen Mary University London, e participa do projeto The Future Archive.

¹⁰ Cf. Foucault, M., (1982) ‘Le sujet et le pouvoir’, em *Dits et Écrits*, Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 217.

¹¹ Simondon, Gilbert (1964), ‘L’individuation des êtres vivants’, em *L’individuation – à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble: Milton / Collection Krisis, 2005, p. 167, minha tradução.