

Olhar/Pensar a Comunicação Organizacional na Perspectiva da Ética, da Subjetividade, da Alteridade e do Conflito

Ângela Cristina Salgueiro Marques¹

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG

Ivone de Lourdes Oliveira²

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG

Resumo

O artigo visa abordar as distintas dimensões conceituais que caracterizam as vulnerabilidades e desigualdades que se manifestam situacionalmente e relacionalmente em contextos organizacionais, revelando processos de injustiça articulados à fabricação constante e paciente de formas de vida que resistem a opressões e violências diluídas e naturalizadas nas experiências cotidianas. Argumentamos que vulnerabilidades existem em contexto e estão ligadas a expectativas normativas, discursos, enquadramentos epistemológicos e institucionais, arranjos sociais, relações de dominação, naturalizações de assimetrias e ideologias. Por isso mesmo, toda forma de vulnerabilidade possui dimensões éticas e políticas que requerem que pensemos sobre a manifestação e expressão de sofrimentos (sobretudo morais), desejos e necessidades; e a subjetivação de sujeitos políticos em suas redes interacionais de suporte e resistência, principalmente nos contextos institucionais e organizacionais.

Palavras-chave

Ética; Alteridade; Vulnerabilidades; Reconhecimento; Subjetivação Política.

Introdução

A proposta do GT *Comunicação, ética e alteridades em processos relacionais de subjetivação e conflito no ambiente organizacional* é criar um espaço de reflexão, no sentido de reconhecer a importância de diferentes olhares para compreender o papel das organizações e suas práticas interacionais, diante da complexidade do mundo contemporâneo e da lógica neoliberal. É fundamental entender o seu significado na constituição da sociedade e da comunicação como incentivadora de processos dialógicos e de negociações com os atores

¹ Professora doutora do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da UFMG. Vice coordenadora do GT *Comunicação, ética e alteridades em processos relacionais de subjetivação e conflito no ambiente organizacional da ABRAPCORP*

² Professora doutora do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da PUC-Minas. Coordenadora do GT *Comunicação, ética e alteridades em processos relacionais de subjetivação e conflito no ambiente organizacional da ABRAPCORP*

sociais, para além da perspectiva da racionalidade instrumental e da função meramente informativa e de disseminação de conteúdos.

A comunicação organizacional, nesse contexto, se configura no ângulo interacional, como articuladora de ideias e posturas contraditórias que provocam conflitos e tensões. Marques e Mafra (2015, p. 186) afirmam que ela não deve ser compreendida somente como instância de instrumentalização/controlê, mas, sobretudo, como “fenômeno social de imprevisibilidade e do ineditismo; como conformadora tanto de papéis sociais formais quanto de sujeitos inacabados, incompletos, em fluxo interacional ininterrupto; enfim como âmbito de conflitos, resistências, de assimetrias, de jogos de poder”.

Nos é muito cara a definição que Baldissera (2010) elabora acerca das organizações e dos circuitos comunicacionais que as constituem. Segundo ele, as organizações podem ser percebidas como sistemas vivos complexos, que dependem das ações e agenciamentos de sujeitos que, em interações comunicativas situadas, elaboram práticas e arranjos a partir de material simbólico fornecido por seus imaginários, culturas e subjetividades. Assim, contextos organizacionais podem não só ser descritos como espaços de encontros e colaborações, mas também como espaços frequentemente desiguais e assimétricos nos quais relações antagônicas e agônicas são criadas e recriadas a partir da pluralidade de agentes, suas demandas, vínculos e vulnerabilidades.

Os sujeitos, configurados nos contextos organizacionais de tensionamentos e negociações, são constantemente expostos a danos, injúrias e opressões que não só revelam suas vulnerabilidades, como também apontam para a necessidade de uma reflexão ética permanente acerca de suas ações, tomadas de decisão ou mesmo silenciamentos e inações. Para nós, é importante destacar que as vulnerabilidades, sejam elas ontológicas ou socialmente construídas, não são opostas às possibilidades de agência e autonomia dos sujeitos: vulnerabilidades são a expressão situada das assimetrias de poder e podem, dependendo de arranjos econômicos e intersubjetivos específicos, ser parte integrante de táticas de recusa e resistência.

Assim, em nossa proposta, busca-se momentos de reflexão que entrelacem temáticas como ética, alteridade, construção de subjetividades, conflitos, não deixando de lado os processos de resistência, também presentes nas várias formas de interação e relacionamento das organizações com os sujeitos sociais, dentro de uma outra forma de articulação organizacional. As organizações contemporâneas convivem com questões de caráter polifônico, uma vez que na sua relação com a sociedade e busca de imagem e reputação reconhecidas surge um número infindável de percepções, significações e entendimentos

sobre suas políticas e ações, o que nos leva a concordar com Baldissera (2009) ao conceituar a comunicação organizacional como disputa e construção de sentidos. Mumby (2010) se aproxima dessa abordagem ao manifestar que o comunicacional acontece nas práticas simbólicas, a partir de estruturas de significado coletivas e individuais e coordenadas com os objetivos organizacionais.

A ideologia neoliberal inventa formas, cada vez mais sofisticadas, de explorar e controlar os sujeitos, reforça as ideias de eficiência e eficácia e de desempenho, criando um sujeito subjugado à lógica do mercado e por isso um sujeito de sucesso, impulsionado à “otimização pessoal” (HAN, 2018, p. 45). Essa lógica promove também novas dimensões da configuração do Estado na sociedade, do capitalismo financeiro, do mercado globalizado, dos processos de concorrência e de comprometimento do trabalhador, afetando os sujeitos e revelando transformação nas relações com o trabalho, seja nas práticas discursivas e institucionais, seja na formação psíquica, implicando “um devir-outro dos sujeitos” constantemente constrangido por mecanismos de poder, e uma “nova forma subjetiva” também refém de estratégias biopolíticas (DARDOT e LAVAL, 2016).

Banerjee (2008) chama de necrocapitalismo o ambiente de disputas, normatizações e assimetrias radicais no qual vivemos, em que o protagonismo de grandes organizações na contemporaneidade, sustentadas pelas tecnologias digitais em rede geram outras formas de interação e de situações, não menos complexas e opressoras que as antecedentes, operando com estratégias sintonizadas com a lógica neoliberal de construção de formas de subjetivação que levam o sujeito a vivenciar e compartilhar os propósitos da empresa como ambições e interesses particulares (DARDOT e LAVAL, 2016). O modelo econômico do capitalismo, sustentado por políticas neoliberais, arquiteta outras formas de lidar com a ética e os processos de subjetivação, impondo a racionalidade do mercado sobre formas de vida que podem ser julgadas aptas ou inaptas para a existência e para o pertencimento a um “comum”. O necrocapitalismo elege o comércio e suas leis para determinar julgamentos acerca do que deve ser moralmente valorizável ou condenável em nossas sociedades, definindo modos de subjugação da vida e dos viventes.

A partir dos anos 1980, vários escândalos relacionados a excessos especulativos, corrupção nas empresas, transações ilícitas e remunerações inadequadas eclodiram no mundo e comprometeram grande parte das empresas mundiais. Tudo isso gerou reação contra as práticas moralmente inaceitáveis, reconhecendo a importância da ética nos negócios, nas organizações públicas e a busca de meios de observação que assegurassem a transparência dos mercados e o comportamento ético por parte das organizações. Assim, diante do cenário

de incerteza e de complexidade, elas procuram se adequar aos novos ditames e passam a investir em práticas discursivas que valorizam a postura ética e a construção de relacionamentos apoiados pelo respeito e pela confiança. Emerge assim a necessidade de retormarmos uma discussão sobre a ética, que marca os debates nos ambientes organizacionais, tornando-se tema importante a ser incorporado aos discursos organizacionais e de interesse do corpo diretivo das organizações. Conforme Sodré (2002, p.194),

Toda ética supõe a partilha de uma regra comum (pública) a todos os membros de um determinado grupo. Mas em vez do Estado, depende da força de uma comunidade, quer dizer da ordem vinculativa, responsável pelo reconhecimento do comum, necessário à constituição de indivíduos e instituições.

Entretanto, as organizações enfrentam seus problemas éticos de forma majoritariamente simbólica e discursiva, dentro de seus enquadramentos institucionais legitimados, sem considerar os interesses dos outros sujeitos e públicos envolvidos. A ética não está na imagem pública, nem no seu discurso ou *ethos*, mas na construção dos princípios que regem sua relação com os atores sociais. Ética não é essência, mas construção relacional. Assim, é preciso compreender que a comunicação nos contextos organizacionais é constituída e constituidora das relações. Não podemos nos esquecer que os conflitos são morais, em torno de interesses particulares e que os espaços organizacionais são orientados pela racionalidade instrumental, mas ao mesmo tempo as organizações não podem se afastar da democracia e das exigências dos grupos de resistência, já que dependem da aceitação e reconhecimento social (MAFRA, MARQUES, 2017, p.90).

Ética e Alteridade

Na construção de nossa proposta para o GT, nos baseamos na reflexão que Judith Buter (2011, 2015) constrói atualmente sobre uma ética do reconhecimento pautada no valor desigualmente atribuído a formas vida que são moralmente avaliadas conforme quadros de sentido tacitamente compartilhados, mas amplamente legitimados. Para ela (2015, p.22), “não há vida e morte sem relação com um determinado enquadramento. Ambas nos são apresentadas dentro de molduras específicas que não apenas estruturam a maneira pela qual passamos a conhecê-las e a identificá-las, mas constituem condições que lhes conferem suporte e legitimidade”. Não se trata apenas de uma operação de seleção e saliência de informações: trata-se de uma poderosa operação de julgamento e reconhecimento de sujeitos e

grupos e das condições sociais e institucionais que permitem a permanência e espraiamento de códigos específicos de valorização e desvalorização desigual das vidas.

Segundo Butler (2015, p.14), os enquadramentos são operações de poder que definem quem pode ou não aparecer, falar, ser escutado e reconhecido nas esferas públicas de interlocução e luta social. Eles atuam, assim, para diferenciar as vidas que podemos apreender e valorizar daquelas que não podemos. Os termos, as categorias, as convenções e as normas gerais que agem nos dispositivos de enquadre moldam, por exemplo, um ser humano em um sujeito reconhecível por meio da apreensão, isto é, uma forma de conhecimento associada ao sentir e ao perceber, muitas vezes sem utilizar conceitos (julga-se e condena-se antes de conhecer). O problema, segundo Butler (2015, p.20) “não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada”. Trata-se de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer.

Se tomarmos as distinções feitas por Marielle Macé (2018), veremos que a condição de ser reconhecido está ligada a disposições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento a partir de sua sideração ou de sua consideração. Essa autora nos chama a atenção para a condenação das vidas que atualmente tentam se manter em condição de precariedade, mas que chegam até nós através de enquadramentos que não nos permitem perceber ou escutar seus gestos, sonhos, tentativas de melhoria e experiências (migrantes, sujeitos empobrecidos, vítimas de grandes catástrofes, vítimas de violência institucional, etc.). Os enquadramentos que regulam a aparição e a apreensão desses modos de vida são geralmente destinados a produzir a sideração, tanto daqueles que olhamos, quanto nossa própria sideração e alheamento:

Siderar, deixar-se siderar é permanecer medusado, petrificado, enclausurado numa emoção que não é fácil transformar em moção, aterrado numa hipnose, numa estupefação, num enfetimento em que se esgota de algum modo a reserva de partilha, laços, gestos que poderiam ser alimentados pelo conhecimento que temos dessas situações, mas que permanece como um sofrimento à distância.[...] Considerar seria levar em conta os vivos, suas vidas efetivas, uma vez que é desse modo e não de outro que essas vidas são furtadas ao presente - levar em conta suas práticas, seus dias, e então desenclausurar o que a sideração enclausura; não designar e rotular vítimas, mas descrever tudo o que cada um põe em ação para lidar com situações de vulnerabilidade. (MACÉ, 2018, p.28)

Considerar é um convite para a contemplação e para a reabertura de uma relação, de uma proximidade, de uma possibilidade de avizinhamo com a alteridade. Seria uma forma de reconhecimento que privilegia a responsabilidade pelo outro, a atenção e o cuidado com

sua trajetória e suas demandas. Uma ética da responsabilidade que desafia os quadros normativos da justiça e do direito no sentido de requerer uma outra forma de avaliarmos uns aos outros, privilegiando o acolhimento e não a condenação sumária de quem se mostra diferente. Seria uma provocação para descolarmos o reconhecimento da compaixão, da tolerância e da caridade, para produzirmos uma forma de justiça na qual não só seja possível nos surpreendermos pelo outro, mas também trabalharmos sobre uma outra possibilidade de sermos quem somos. É esse o desafio: “Como experimentar essas vidas como semelhantes e dessemelhantes? Como não singularizá-las ao extremo?” (MACÉ, 2018, p.31).

Foucault (2019) afirma que as dissidências e insurgências exigem práticas através das quais

... o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro de si mesmo (2019, p.21).

É muito importante associar a recusa a um determinado “modo de ser” e de viver imposto pelo capitalismo neoliberal a esses dois movimentos: a consideração da alteridade e a subjetivação política transformadora das individualidades. O “devir-outro” que move as transformações constitui uma experiência que requer a recusa da sideração e a recusa “do estatuto de sujeito no qual nos encontramos” (FOUCAULT, 2019, p.35).

No âmbito das organizações, práticas insurgentes também questionam as várias tentativas de disciplinar e controlar aqueles designados como vulneráveis e/ou indesejáveis. Refuta-se a premissa meritocrática que alega que os sujeitos vulneráveis têm que se virar, dentro de um quadro de privatização neoliberal. Refuta-se sobretudo a tese de que as vulnerabilidades trazem efeitos perniciosos à soberania e à autonomia, pois entende-se que o reconhecimento de nossa exposição diante dos outros e de nossa dependência de redes intersubjetivas de apoio constituem-se como “base epistêmica de entendimentos novos sobre desigualdades e como antídoto para um medo endêmico da vulnerabilidade, sentimento defensivo contra agressões externas.” (COLE, 2016, p.262).

Tentativas de alcançar a invulnerabilidade instigam atos violentos e opressivos contra a alteridade, pois ser invulnerável combina a busca por segurança extremada, com uma expansão da governamentalidade biopolítica no âmbito institucional e governamental. Mas, ao mesmo tempo que instituições e organizações planejam estratégias de contenção de riscos e ameaças, criam e perpetuam vulnerabilidades; ao mesmo tempo em que se prestam a buscar

respostas e soluções para o que entendem ser nocivo, reproduzem um esquema opressor de trabalho em nome de ideologias de progresso e desenvolvimento.

Contra o controle administrativo e a governamentalidade biopolítica, Fassin (2015) propõe repensarmos as vulnerabilidades como provedoras de uma outra sintaxe ética, uma ética da responsabilidade que não tem como objetivo condenar os sujeitos a estados crônicos de dificuldades, mas de equipar o presente provendo novas ferramentas, habilidades, quadros morais e linguagens alternativas para definir injustiças e politizar injúrias.

Ele destaca o papel desempenhado pelas economias morais na apreciação das vidas: julgamos o valor de um sujeito dentro de quador de avaliações partilhadas, mas que permanecem não tematizadas. Essas economias definem um senso comum capaz de distinguir o que é ou não digno de reconhecimento, visibilidade e escuta. Em uma abordagem muito próxima daquela adotada por Butler, ele nos instiga a ver que uma vulnerabilidade não imobiliza e nem destitui os sujeitos de ação e autonomia. Quando lutas políticas emergem para se opor a condições de desigualdade, os sujeitos mobilizam a precariedade e a exposição pública de seus corpos, mesmo quando essa exposição se faz sob um risco de morte. Isso não significa que a vulnerabilidade é convertida em resistência, a ponto da força triunfar sobre a vulnerabilidade. Força não é o oposto de vulnerabilidade e isso se torna claro quando a própria vulnerabilidade é mobilizada em conjunto, e não como estratégia individual. Cole e Butler sustentam que uma coletividade e uma pluralidade são colocadas em comum através da performatividade e da interdependência.

Alianças, articulações, colaborações e negociações são, nos contextos organizacionais de interação intersubjetiva, potenciais fontes de consideração, de luta por reconhecimento e de subjetivação política. Tais processos não dependem apenas de uma disposição positiva ao acolhimento da alteridade, mas um aprendizado constante de outras formas éticas de apreensão e avaliação das vidas e modos de vida que, no miúdo do cotidiano, se esforçam para experimentar, manter e tornar duradouros seus conhecimentos e agenciamentos de sobrevivência.

A ética é mediação vital no contato com a alteridade, uma vez que seu exercício deveria nos conduzir, segundo Macé (2018, p.60) a reconhecer lugares e temporalidades onde vidas precárias efetivamente se mantêm e “têm algo a dizer sobre aquilo que são, ou seja, mais do que bordas, abandonadas e ativamente invisibilizadas, são franjas que já seriam provas de que se poderia fazer de outro modo” (diferentemente do script biopolítico adotado pelo necrocapitalismo), uma vez que elas mesmas se fazem e se reinventam outramente.

Subjetividades, conflitos e reconhecimento

A individualidade dos sujeitos, suas experiências próprias, crenças e ações só fazem sentido quando expostas ao outro, quando reforçadas pelo apoio solidário vindo da alteridade. O reconhecimento do mundo do outro deve envolver, além de laços afetivos, éticos e políticos, uma comunicação ligada ao engajamento dos sujeitos sociais na produção de um mundo comum. Nesse mundo partilhado, eu me apresento diante do outro e espero dele compreensão, uma certa abertura ao diálogo, pois é através dessa relação que as narrativas identitárias se moldam e se expressam, relações se estreitam ou são cortadas.

Honneth (2003) acredita que na medida em que a consciência da individualidade dos sujeitos cresce, eles se tornam mais vulneráveis à experiência do desrespeito, a qual pode causar sérios danos ao relacionamento que cada indivíduo mantém com seu respectivo projeto de identidade e com a coletividade. Nessa imagem normativa do *self*, todo indivíduo depende da constante influência e reconhecimento vindos do Outro.

O que devemos observar, então, é que a maneira pela qual nos posicionamos frente ao outro, oferecendo nossa individualidade ao perscrutamento alheio, obedece muito menos a regras explícitas, institucionalizadas, do que a conveniências implícitas, acordos tácitos de comportamento subentendidos e tidos como moralmente certos e “bons”. Tais acordos de conveniência não se separam do mundano, do rotineiro, dos significados compartilhados cotidianamente, mas fazem parte do processo de socialização humana.

O encontro, mediado ou face a face, entre diferentes identidades marca a importância adquirida pela dimensão do reconhecimento social e de um processo de discussão coletiva capaz de apontar alternativas de solução para conflitos e modos de opressão e desrespeito. Aqueles que sofrem injustiças simbólicas anseiam não só por novas formas de representação, mas pelo reconhecimento da legitimidade de seus modos de vida. No entanto, a comunidade resiste em admitir e (re)conhecer aqueles indivíduos que não se adequam às regras implícitas de conveniência que regem a gramática dos estilos de vida sociais. Este desafio requer uma percepção sensível das diferenças de opinião e de gostos, pois a ética, enquanto reflexão crítica acerca de preceitos morais, diz justamente de um questionamento, reformulação e justificação das condutas por nós adotadas em busca do bem-viver. Tal busca não se refere à uma posição unicamente individual, mas já pressupõe o encontro com o outro. A vida que cada um projeta para si tem considerar necessariamente os outros e os contextos institucionais de afirmação e delineamento de nossas relações, mas temos que ter em mente que a luta por justiça não é travada apenas no campo dos discursos e das normas que orientam os debates

públicos e coletivos.

Seyla Benhabib (1986) afirma que o princípio ético discursivo é excessivamente exigente, uma vez que requer que os sujeitos aprendam a colocar interesses coletivos e generalizados acima de suas demandas e anseios, buscando entender a perspectiva dos outros e ultrapassando as suas próprias. Ela aponta que, ao invés da perspectiva de um outro idealizado (uma coletividade ideal), os participantes do debate público deveriam se preocupar com o “outro concreto”, ou seja, aquele que não precisa anular suas características individuais para construir o bem comum. Aliar singularidades à busca de um “comum” faz parte do exercício prático da ética, em sua confluência com a estética e a política.

A obrigação social de apresentar e representar o “eu” para o “outro” na vida cotidiana, de rastrear todas as ofensas que lhe são feitas e zelar pela reparação das ofensas inflingidas ao “eu e ao “outro” requer uma forma de comunicação na qual os interlocutores se posicionam a partir de esquemas cognitivos e sociais, éticos e estéticos para atribuir ou negar valor aos outros. Na relação comunicativa de reconhecimento mútuo prevalece o conflito, uma tensão que busca negociar quais são os parâmetros que são utilizados para atribuir um valor aos sujeitos, seja no plano das relações privadas, jurídicas ou sociais (ANDERSON e HONNETH, 2011). O reconhecimento social recíproco reflete o momento partilhado da experiência moral, na qual os indivíduos se colocam como portadores de necessidades e buscam compreensão e aprovação/valorização junto aos outros.

Honneth (2003) e Fraser (1997) salientam que a busca por reconhecimento envolve o questionamento e o exame desses padrões e códigos sensíveis (estéticos no sentido de que definem formas e modos de apreensão e legibilidade das alteridades) nos quais nos baseamos para atribuir valor aos outros. Nesse sentido, o reconhecimento está diretamente relacionado ao status social e discursivo atribuído aos indivíduos, ou seja, se eles são reconhecidos como parceiros de debate moralmente capazes de formularem e sustentarem pontos de vista e posições na esfera pública, ou se eles são vistos como incapazes de contribuir para o progresso coletivo, sendo tratados como inferiores e dignos de desprezo:

Quando esses padrões constituem atores como pares, capazes de participarem em condições de igualdade um com o outro na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando padrões institucionalizados de valor cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, totalmente outros, simplesmente invisíveis, isto é, menos que um parceiro completo na interação social, então nós falaremos de falso reconhecimento e status subordinado (Fraser, 1997, p.29).

Ambos ressaltam que o reconhecimento não é alcançado somente para via do discurso, ou seja, da presença de todos em esferas públicas tidas como suficientemente igualitárias e sensíveis à diversidade. Quando formas de desrespeito causam danos morais nos sujeitos, não só o seu auto-entendimento fica comprometido, mas suas possibilidades de uma inserção social marcada pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social. Honneth resalta que a vulnerabilidade dos sujeitos, ligada à implicação moral do reconhecimento mútuo, torna-se especialmente evidente quando ganhamos clareza acerca dos danos morais que “ferem as pessoas em uma compreensão positiva de si mesmas” (2003, p.213). Assim, a integridade e a identidade dos indivíduos depende do estabelecimento de padrões de relacionamento intersubjetivo capazes de assegurar assentimento, aprovação e valorização do outro.

Mas, para Honneth, é a violação do reconhecimento que nos permite perceber a qualidade moral de uma situação que nos atinge. É quando a integridade física e moral de nosso próximo está em risco que sentimentos morais de solidariedade e responsabilidade podem dar origem a questionamentos e lutas por respeito e estima social. Trata-se de lutas contra a opressão, a marginalização e o desprezo que levam os indivíduos e grupos aos ostracismo social, à situações de humilhação e invisibilidade, fazendo que que percam seu status de agentes moralmente capazes de se expressarem em igualdade de condições com os outros. Anderson e Honneth (2011) afirmam que formas de desrespeito produzem também a necessidade de formas de reconhecimento capazes de devolver aos indivíduos e grupos o devido respeito. Mas se os sentimentos de humilhação e injustiça ficam restritos aos indivíduos singulares que os sofrem, ou mesmo ficam restritos ao domínio privado, poderiam eles constituir-se como formas de resistência? Para Honneth,

sentimentos que causam opressão podem tornar-se uma base motivacional para a resistência coletiva somente se os sujeitos estão aptos a articulá-los através de um quadro intersubjetivo de interpretação, o qual revele que esses sentimentos são típicos de todo um grupo. (...) Procedendo deste modo, eles serão capazes de gerar um horizonte subcultural de interpretação através do qual experiências de desrespeito que, previamente estavam fragmentadas no âmbito privado, possam tornar-se os motivos morais para uma luta coletiva por reconhecimento (1995, p.163 e 164).

O reconhecimento social recíproco reflete o momento partilhado da experiência moral, na qual os indivíduos se colocam como portadores de necessidades e buscam compreensão e aprovação junto aos outros. A auto-realização dos sujeitos e a evolução moral da sociedade se entrelaçam de modo a evidenciar que, de um lado, a realização de si não pode se restringir à interpretação de certos ideais de vida particulares e, de outro lado, que a sociedade deve

alimentar padrões simbólicos de julgamento que, ao invés de depreciar e estigmatizar, apontem caminhos para a construção positiva de identidades individuais e coletivas.

O vínculo entre a experiência de reconhecimento e a atitude do sujeito em relação a ele mesmo resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos só se constituem como pessoas quando aprendem a se ver a partir de um ponto de vista de um outro aprovador ou encorajador, como seres dotados de qualidades e capacidades positivas (HONNETH, 2003, p.273).

Quando formas de desrespeito causam danos morais nos sujeitos, não só o seu autoentendimento fica comprometido, mas suas possibilidades de uma inserção social marcada pela confiança recíproca, pelo respeito moral e pela estima social.

A qualidade moral das relações sociais não pode ser medida apenas segundo o critério da repartição justa ou injusta dos bens materiais. Nem tampouco podem ser solucionadas apenas com o desenho de fóruns públicos de debate pretensamente inclusivos e isentos de assimetrias de poder. Nossa idéia de justiça engloba nossas concepções sobre a maneira como os sujeitos se reconhecem uns aos outros ao mesmo tempo, como iguais e particulares. Mas esse reconhecimento recíproco é constantemente minado por processos de dominação simbólica (Bourdieu, 1980) que se impõem através de atos coletivos de categorização que dão margem a diferenças negativamente marcadas. A negação da existência pública, uma das mais fortes formas de dominação e opressão simbólica leva ao ostracismo social e à construção, por parte do dominado, de uma imagem de si adequada ao ponto de vista dominante.

Ao falar sobre as diferentes formas de opressão presentes nas relações intersubjetivas contemporâneas Iris Young (1990) se preocupou em distinguir cinco formas de inibição das capacidades dos indivíduos³. Todas elas refletem um conceito de justiça ligado a “condições institucionais que tornam possível a todos aprender e usar capacidades de modo satisfatório, participar de processos decisórios e expressar sentimentos, experiências e perspectivas sobre a

³ Young identifica cinco formas de opressão (*five faces of oppression*) contra grupos subalternos. As três primeiras marcam injustiças materiais e as duas últimas, injustiças simbólicas ou culturais: a) *exploração*: definida como uma relação estrutural ligada à injustiças de classe, através da qual algumas pessoas exercitam suas capacidades sob o controle de outras (ex.: relação patrão x empregado); b) *marginalização*: marginais são pessoas que o sistema de trabalho não pode ou não irá utilizar (1990, p. 53). (ex.: negros, índios, velhos, mães solteiras, deficientes físicos ou mentais, etc.) O dano causado por esta forma de opressão inclui não só a falta de bens materiais, mas sobretudo uma “privação de condições culturais, práticas e institucionais para exercerem suas capacidades em contextos de reconhecimento e interação”(Young,1990, p.55); c) *ausência de poder*: essa forma de opressão atinge, segundo Young, os trabalhadores não profissionais, os quais estão sujeitos a um tratamento desrespeitoso por causa do status pouco respeitável de sua ocupação; d) *imperialismo cultural*: diz respeito ao modo como os significados dominantes numa dada sociedade sufocam e tornam invisíveis a perspectiva particular de um grupo específico (1990, p.60); e) *violência*: dirigida a membros de certos grupos, porque não são reconhecidos e, em muitos casos, nem tolerados (ex.: ataques físicos a gays e lésbicas). Esses ataques visam provocar danos morais, humilhar, intimidar e ridicularizar certos grupos (1990, p.61).

vida social em contextos nos quais possam ser ouvidos” (YOUNG,1990, p.91). A opressão e a injustiça ocorrem quando um indivíduo é privado de exercer suas habilidades e mostrar suas capacidades num contexto em que sua condição de cidadão permite que ele seja reconhecido pelos demais.

Além disso, uma forma de opressão simbólica destacada por Young diz respeito a como os significados dominantes numa dada sociedade sufocam e tornam invisíveis as perspectivas particulares de um grupo específico. Não obstante, uma perspectiva marginalizada ou uma forma de vida liminar encontram formas alternativas de habitar o mundo, de torná-lo habitável e de circular, de modo camuflado, entre os discursos legitimados e legitimantes.

O vulnerável e o precário oscilam entre esses dois lugares e, por isso mesmo, nos desafiam à contemplá-los, a considerá-los e a desacelerarmos nossas expectativas de apreensão e categorização rápida e superficial. Compreendê-los requer tempo, requer abrir espaço à aproximação da alteridade, do inquietante outro que ainda não se entregou ao conceito e à rigidez da classificação biopolítica.

A governamentalidade biopolítica coloca dificuldades aos sujeitos para que possam passar da voz à palavra (fala acompanhada de escuta), pois suas operações de controle visam disciplinar os sujeitos e seus comportamentos a partir de um quadro de sentidos que os atrela à culpabilização individual, ao isolamento e à derrota. Ser vulnerável e precário no contexto do capitalismo predatório e de alta performance competitiva é a pior coisa que pode haver.

Contudo, a biopotência minoritária pode agir sobre a biopolítica do controle, ao revelar como as vulnerabilidades situadas e desafiadas podem desenhar formas de vida para sujeitos e grupos que não são facilmente classificáveis, pois são excessivos, existem entre identidades, sobrevivem e escapam à tentativa de serem capturados.

A sedimentação de ideias, sentidos, gestos e práticas que lhes asseguravam uma vida possível e articulada aos objetos e à perseverança de uma forma de agir que tenta produzir um mundo que seja habitável. A definição do que é uma vida humana e do que conta como vida está no centro dos embates contemporâneos. Não é possível subestimar as potencialidades, táticas, realizações, imaginários e solidariedades que permitem aos sobreviventes escaparem dos constrangimentos que pesam sobre eles.

A subjetivação política depende do reconhecimento conflitual de uma forma de vida de possa garantir a escuta aos apelos dos outros num jogo de enunciação e de invenção de cenas nas quais as palavras se tornem audíveis e os sujeitos reconhecidos: operações de criação, de fabulação pelo trabalho com a linguagem, que trazem a possibilidade de

resistência contra a reprodução e o governo dos modos de vida e dos comportamentos. Impõe-se a nós a difícil tarefa de buscar formas originais de inventar e criar caminhos e táticas de auto-realização e realização coletiva, uma vez que: “não há vidas sem qualidade; só há vidas desnudadas e desqualificadas: desnudadas por algum tipo de violência, desqualificadas por alguma ausência de consideração.”(MACÉ, 2018, p.32).

Considerações finais

A sideração no contexto do trabalho isola as pessoas da experiência que renova e transforma, substitui a memória e o imaginário em processo por respostas condicionadas e o impulso criador pela repetição. Uma tal atrofia do olhar e das disposições éticas com o outro e com as decisões a serem tomadas situacionalmente prejudica os processos de comunicação e renovação dos fazeres laborais. O necrocapitalismo elimina a cada dia a possibilidade de apreendemos os outros como seres singulares, criadores de formas de vida que buscam e tentam encontrar os recursos e possibilidades de reelaborar constantemente seu cotidiano. Quando os sujeitos são “lidos” e percebidos em termos de manipulação, controle e assujeitamento, não há espaço para a consideração e nem para o respeito. Em consequência, não há justiça possível, pois ela depende de um jogo de equilíbrio entre as normas e as singularidades das vidas diante das quais não podemos permanecer indiferentes.

Diante da imposição de invulnerabilidade, a busca por auto-preservação aniquila qualquer atenção, cuidado ou resposta que possam ser direcionados aos outros. Contudo, é possível perceber que o necrocapitalismo empresarial também se serve da empatia, da solidariedade e dos sentimentos morais para criar formas de cooperação verticalizadas, mas quase nunca entre pares. A empatia vira um recurso para pacificar, prevenir crises, solucionar conflitos sem nunca alterar as estruturas desiguais de reconhecimento. Segundo Ferrarese (2017), a empatia tem sido considerada uma competência profissional, uma capacidade de criar e alimentar relações e vínculos. Uma habilidade inata que, claro, pode ser premiada e mensurada (sobretudo pela forma como se despista a indiferença, como se mascara a brutalidade e como se simula consideração):

A competência emocional e moral dos líderes (moral fitness) envolve empatia e atitude amigável, que devem demonstrar a capacidade do líder de cooperar com os outros, enquanto trabalha o auto-controle que é performado na manutenção de um distanciamento dos outros. [...] Contudo, tal conhecimento moral não tem como intuito colocar um fim nos sofrimentos ou atender a demandas enunciadas. A atenção ao particular existe apenas nas ações e nos

gestos, não pode ser a mera externalização de um preceito ético (FERRARESE, 2017, p.183)

É importante também considerarmos que as disposições morais para assumir responsabilidade ética por um outro que sofre ainda são fortemente distribuídas nas organizações de modo a onerar as mulheres. Os dispositivos de dominação masculina reafirmam ideologias de gênero que empurram para as mulheres uma certa e suposta “vocação” para o acolhimento e a escuta. Ainda que a figura do líder, do chefe empático, tenha ganhado espaço no âmbito das organizações, a estratificação emocional no trabalho ainda pende desfavoravelmente para as mulheres, destinando a elas uma performance ligada à desvalorização e à má remuneração. A retórica da empatia obtém sucesso quando os sujeitos se mostram atentos e responsivos aos outros, sendo inclusive reconhecidos como preocupados com o bem-coletivo. Essa subjetivação revela uma frieza distanciada, ou uma precariedade das disposições morais que, dissimuladas sob cuidados empáticos, reproduzem um reconhecimento ideológico e falso.

Assim, é extremamente importante conhecer os termos, as convenções e as normas gerais que atuam na produção de enquadramentos de modo a moldar um indivíduo em um sujeito reconhecível e apto à conquistar um reconhecimento que o auxilie na construção de sua autonomia e soberania. Essas categorias e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam passível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, como defende Bulter, a condição de ser reconhecido, moldada pelos enquadramentos, precede o reconhecimento e requer nossa extrema atenção.

Por fim, Nicole D’Almeida (2015) salienta que os conflitos morais nas organizações são muitas vezes encobertos por uma retórica que nos reenvia a uma visão pacificada da organização e dos públicos engajados nas atividades dessa organização. Aqui opera, segundo ela, um trabalho de eufemização que mascara a conflitualidade e o trabalho sutil de hierarquização das prioridades relacionais. A agência dos atores organizacionais e dos públicos que interagem com uma organização é desafiada em uma cena de aparição e de comparecimento que opera uma partilha do visível: conferindo visibilidade a certos elementos e escondendo outros, pretensamente negativos e indignos de consideração. Sob esse viés, a função comunicacional no âmbito das organizações pode ser percebida como um trabalho de construção de uma cena dissensual na qual “uma comunidade interpretativa que existe sob o

regime da pluralidade, ativando, desviando e reformulando os textos existentes, propondo narrativas de maneira plural e agonística” (2015, p.26).

A Comunicação, a ética e as alteridades em processos relacionais de subjetivação e conflito no ambiente organizacional configuram, a nosso ver, uma cena dinâmica e conflitual, polifônico e hierárquica na qual autoridade e autoria, experimentação e controle, biopolítica e biopotência se intersectam e se perturbam mutuamente, indissociáveis de uma ação individual e coletiva que produz um “devir-outro” no âmago da ordem consensual.

Referências

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, junho 2011.

BALDISSERA, Rudimar. Organizações como complexus de diálogos, subjetividades e significação. In: KUNSCH, Margarida M. K. *A comunicação como fator de humanização nas organizações*. São Caetano do Sul/SP: Difusão Editora, 2010. p. 61-76.

BANERJEE, S. B. Necrocapitalism. *Organization Studies*, v. 29, n. 12, p. 1.541-1.563, 2008.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, 2011, n.1, p.13-33.

COLE, Alyson. All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others: the political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. *Critical Horizons*, v.17, n.2, 2016, p.260-277.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian; *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016. Belo Horizonte: Editra Âyiné, 2018.

D’ALMEIDA, Nicole. O estatuto do sujeito em organização. In: MARQUES, Ângela C. S.; OLIVEIRA, Ivone de L. *Comunicação Organizacional: dimensões epistemológicas e discursivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2015. P 18-26.

FASSIN, D. *At the heart of the State. The moral world of institutions*. Pluto Press, 2015.

FERRARESE, Estelle. Precarity of Work, Precarity of moral dispositions: concern for others in the era of emotional capitalism. *Women’s Studies Quarterly*, v.45, n.3 e 4, 2017, p.176-192.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Aiyém, 2018.

HONNETH, Axel. “Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos, degradação”. In: _____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, pp.213-224.

MACÉ, Marielle. Siderar, considerar: migrantes, formas de vida. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

MAFRA, Rennan; MARQUES, Ângela. Diálogo e Organizações: cenas de dissenso e públicos como acontecimento. In: MARQUES, Ângela; Oliveira, Ivone. Comunicação Organizacional: dimensões epistemológicas e discursivas. Belo Horizonte: Fafich/UFMG, 2015 .

MAFRA, Rennan; MARQUES, Ângela. Topografias do Diálogo nos contextos organizacionais. In: MARQUES, Ângela; Oliveira, Ivone. Comunicação Organizacional: vertentes conceituais e metodológicas. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2017.

MARQUES, Angela.; SOUZA, F. C. V. Ultraje do rosto: embates discursivos e reconhecimento da liderança feminina na Petrobras. Revista *Organicom*, v. 13, p. 56-69, 2016.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho*. Uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, R.J: Vozes, 2002.