



Marco Gérard Skinner Styzei

**O TRABALHO IMATERIAL NA
PERSPECTIVA DO PODER
CONSTITUINTE E AS POLÍTICAS
PÚBLICAS CULTURAIS**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC – Rio

Orientador: Prof. Adriano Pilatti

Rio de Janeiro
Agosto 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Marco Gérard Skinner Styzei

**O TRABALHO IMATERIAL NA
PERSPECTIVA DO PODER CONSTITUINTE
E AS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURAIS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Adriano Pilatti

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Francisco de Guimaraens

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Giuseppe Mario Cocco

UFRJ

Prof. Nizar Messari

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 21 de agosto de 2009.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, do autor e do orientador.

Marco Gérard Skinner Styzei

Graduou-se em Bacharel em Direito no ano de 1999 pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Ficha Catalográfica

Gérard, Marco

O trabalho imaterial na perspectiva do poder constituinte e as políticas públicas culturais / Marco Gérard Skinner Styzei; orientador: Adriano Pilatti. – 2009.

202 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Direitos culturais. 3. Trabalho imaterial. 4. Poder constituinte. 5. Direito de resistência. 6. Cultura. I. Pilatti, Adriano. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Para Selena, pelo amor e
companheirismo, pelo apoio
e estímulo, com todo o meu
amor e carinho.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Adriano Pilatti, pela amizade, pelas preciosas e necessárias indicações de bibliografia ao longo da orientação, pela leitura atenta dos originais, pela confiança e respeito e pelo apoio intelectual e profissional. Agradeço, sobretudo, por me fazer lembrar diariamente a razão pela qual se luta e não esmorecer.

Aos Professores Doutores Giuseppe Cocco e Francisco de Guimaraens, integrantes da banca, pelo exemplo de competência e profissionalismo que me propiciam cotidianamente no exercício do magistério.

Ao Departamento de Direito da PUC-Rio, aos professores e a todos os funcionários, que, em um ambiente de altíssimo nível, proporcionaram-me dias prazerosos, mesmo em momentos difíceis.

À minha mãe, Anamaria Skinner, pelo amor e dedicação, pela leitura da dissertação e pelas sugestões propostas.

Ao professor Maurício Rocha, pela generosidade em compartilhar o seu imenso saber, pelo auxílio em adentrar de maneira adequada no pensamento de Deleuze e Spinoza e por me sugerir caminhos em direção à *via salutis*.

À desembargadora Aurora de Oliveira Coentro, pela amizade, disponibilidade e sugestão de bibliografia e a Hiram Machado, pela sugestão de leitura apontada.

À minha irmã, Karla, amiga inseparável, e ao Arthur, que a faz tão feliz.

À minha querida vizinha Nayre, onde quer que ela se encontre.

À CAPES e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos ao longo do curso de Mestrado.

Ao Matheus, sobrinho e afilhado, que, com apenas um ano e meio de idade, já me considera seu tio único e preferido e consegue alegrar a minha vida em todos os momentos.

RESUMO

Gérard, Marco; Pilatti, Adriano: **O trabalho imaterial na perspectiva do poder constituinte e as políticas públicas culturais**. Rio de Janeiro. 2009. 202p. MSc Dissertation - Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A resistência às novas formas de apropriação do trabalho intelectual e a falência do sistema representativo para dar conta dessas mudanças são os problemas que estão postos à sociedade. A correlação das políticas culturais com o trabalho imaterial, na perspectiva negriana do poder constituinte, pretende investigar novos caminhos de resistência e de liberação. As políticas públicas relativas à cultura no Brasil têm dois momentos de intenso brilho: o período do Estado Novo da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), onde os *modernistas* puderam neutralizar a ameaça integralista e participar do processo revolucionário de criação de uma política pública cultural abrangente e universalista; e o período subsequente à Constituição Federal de 1988, que, de maneira ambígua, reabriu a possibilidade de se pensar em novas perspectivas para as políticas culturais. Com as garantias de cidadania e de acesso e fruição dos direitos culturais previstas constitucionalmente a partir de então, foi possível alargar o conceito de cultura e abrigar a noção de patrimônio imaterial. A partir do Ministério da Cultura (MinC) da gestão de Gilberto Gil, as noções de cultura e do papel do Estado transformaram-se radicalmente, culminando com a sistematização do Plano Nacional de Cultura (PNC). Esta dissertação quis expor os embates político-constitucionais relacionados às políticas públicas culturais e analisar as transformações do trabalho nas sociedades contemporâneas, mostrando a estreita relação desta nova forma trabalho com o trabalho desempenhado nas atividades culturais – uma vez que a tendência hegemônica do trabalho imaterial tornou-se realidade.

Palavras-chave

Direitos culturais; Direito de Resistência; Poder Constituinte; Constituição Federal de 1988; Trabalho imaterial; Cultura; Plano Nacional de Cultura (PNC); Política Cultural; Pós-Fordismo; Trabalho Vivo.

ABSTRACT

Gérard, Marco; Pilatti, Adriano(Advisor): **Immaterial labor on a perspective of the constituent power and the cultural public policies.** Rio de Janeiro. 2009. 202p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The actual problems raised to any society are the resistance to new forms of appropriation of intellectual work and the bankruptcy of representative system to take care of these changes. The connection of cultural politics with immaterial labor on a Negrian's perspective of constituent power intends to investigate new ways of resistance and liberation. Public politics related to the culture have two specific moments of intense brightness in Brazil: the period of the "Estado Novo" and the creation of the National Service of Historic and Artistic Patrimony (SPHAN), in which the *modernists* have been capable to neutralize the threat *integralista* and participate in a revolutionary process of creation of a comprehensive and universalist cultural public politic; and the later period of the Brazilian Constitution of 1988, that, in an ambiguous way, reopened the discussion about cultural politics. With citizenship guarantees established and the access and fruition of cultural rights protected by the constitution from now on, it has been possible to enlarge the concept of culture and harbor the notion of immaterial patrimony. Notions such as culture and the role of the State have been dramatically changed since the first management of the minister Gilberto Gil at the Cultural Ministry (MinC), and the direct consequence is the organization of the National Plan of Culture (PNC). This dissertation intended to expose the political and constitutional impingements related to the cultural public politics and to analyse the transformations of the work at contemporary societies. As a direct consequence, we want to establish the narrow relation between this new form of work and the work performed at cultural activities, since immaterial labor tendency has become a reality.

Keywords

Cultural Rights; Right of resistance; Constituent Power; Brazilian Constitution of 1988; Immaterial Labor; Culture; National Plan of Culture (PNC); Cultural Politic; Post-Fordism; Living labor.

SUMÁRIO

1. Introdução	11
1.1. Sobre a definição de cultura - de saída, um conceito em permanente disputa	18
1.2. Política Cultural no Brasil	38
1.3. Definições formais e perspectivas teóricas	39
2. Formação do constitucionalismo econômico	43
2.1. Fordismo e corporativismo estatal	43
2.2. A Revolução de 1930 e a Constituição de 1934	45
2.3. A Era Vargas e a presença dos modernistas na repartição	50
2.3.1. A criação do SPHAN e o papel dos modernistas	51
2.3.2. Ambiguidades na relação dos intelectuais com o autoritarismo do Estado Novo	53
2.4. A antropofagia oswaldiana e alternativas à modernidade antropocêntrica hegemônica	54
2.5. Considerações finais sobre o fordismo e o Estado Novo	72
3. Trabalho imaterial e produção de subjetividade	74
3.1. O lugar da política: a ocupação do político pelo poder econômico	78
3.1.1. O fim do sujeito?	81
3.1.2. O trabalho tradicional	82
3.1.3. O direito à preguiça	86
3.2. Trabalho imaterial e hipóteses de produção de subjetividade	88
3.3. Trabalho e cidadania - como inserir a crítica operaista no debate brasileiro	98
3.4. Internet, web e as batalhas dos Creative Commons, da propriedade intelectual e da televisão digital	112
3.4.1. Mudanças de perspectivas e possíveis restrições ao uso da internet: Crowdsourcing, a neutralidade da rede, servidores-raiz e internet alternativa	115
3.4.2. A questão da neutralidade da rede	118
3.4.3. Os servidores-raiz	120
3.4.4. Uma internet alternativa?	121

3.5. Novos campos de embate - liberação x controle	122
3.5.1. Creative Commons e propriedade intelectual	122
3.5.2. A televisão digital	123
3.6. Semelhanças entre o trabalho imaterial e trabalho nas atividades culturais	125
4. Aspectos constitucionais com relação ao trabalho imaterial	127
4.1. Constitucionalismo e poder constituinte	129
4.2. Trabalho imaterial e constitucionalismo	137
4.3. Garantia aos direitos sociais	146
4.3.1. No plano internacional	146
4.3.2. No Brasil	150
4.3.3. Novos embates do direito do trabalho no Brasil e no mundo	152
4.4. Direito de resistência - poder constituinte, contrapoder, resistência e constitucionalização	154
4.5. Cultura na Constituição Federal de 1988	162
4.5.1. O processo constituinte: antecedentes e a Constituição de 1988	163
4.5.2. O período sombrio da cultura na década de 1990	167
4.6. Cultura no Governo Lula	170
4.6.1. O Plano Nacional de Cultura e os novos projetos do MinC	176
5. CONCLUSÃO	186
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195

Listagem de figuras

Figura 1 – exemplo de empresas que usam o <i>crowdsourcing</i>	116
Figura 2 – exemplo 1 de ferramenta de <i>crowdsourcing</i> .	116
Figura 3 – exemplo 2 de ferramenta de <i>crowdsourcing</i>	117
Figura 4 – distribuição dos servidores-raiz no mundo	120
Figura 5 – tabela comparativa	125
Figura 6 – distribuição dos pontos de cultura no Brasil	176

Introdução

Por toda parte, o que se vê ao final da primeira década do século XXI é uma retomada do modelo da modernidade hegemônica¹, o do Estado-nação, com nacionalizações e ajudas constantes que buscam salvar o sistema, já que a ideia neoliberal de um Estado mínimo mostrou-se ineficaz. Segundo Giuseppe Cocco, essa retomada aparenta ser a *única opção política*² e não permite enxergar o deslocamento do paradigma contemporâneo das sociedades pós-fordistas, que aponta a nova qualidade do trabalho, cujo controle é almejado pelos mercados (MARAZZI, 1997). Assumindo dois postulados caros às teorias de Antonio Negri e Maurizio Lazzarato – quais sejam, a crise da *lei do valor*³ e a transformação da capacidade de trabalho individual em *General Intellect* –, quer se aprofundar a importância do trabalho imaterial na época atual, bem como demonstrar os limites dos sistemas político-constitucionais para dar conta das transformações do trabalho. A análise dos *Grundrisse*, na interpretação de Antonio Negri e Maurizio Lazzarato, ajuda a compreender o embate travado no atual momento em que se verifica um retorno à luta de classes, com uma mudança significativa da participação da classe trabalhadora, que ascende, de força de trabalho dominada e reduzida à classe operária, a um novo e multitudinário papel. Tal mudança implica um aumento significativo do vetor dessa última e desencadeia, por sua vez, uma vigorosa reação da força capitalista para manter o estado presente da relação capitalista (CLEAVER,

¹ Quando se fala em modernidade hegemônica é com relação aos modelos impostos nos últimos três séculos e que se tornaram preponderantes (da tradição de Hobbes, Locke e Rousseau), em oposição a um modelo liberador que vem da tradição de Maquiavel e Spinoza. Cf. Guimaraens, Francisco de, 2002, *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri – um conceito muito além da modernidade hegemônica*. op.cit.

² Cocco, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania*, op. cit. p. 32: “A única opção política, quando ela ainda existe, encontra-se do lado do Estado ou eventualmente na soberania nacional”.

³ Adoto, aqui, a hipótese da antecipação marxiana da crise da *lei do valor*, apresentada, em especial, por Negri & Lazzarato, desde 1991. Entramos em uma fase avançada dessa crise. Estes autores remontam aos *Grundrisse* (primeira parte e sétimo caderno) para mostrar que Marx define a *lei do valor* na forma de mais-valia. Se o discurso sobre ela se aplica e se relaciona a uma fase específica da organização do trabalho – onde este podia ser determinado de acordo com os padrões da economia clássica, isto é, por unidade de tempo trabalhado –, hoje ela não pode mais funcionar como a medida do desenvolvimento capitalista, uma vez que a noção de trabalho imaterial mostra exatamente a desmedida da relação de exploração. Cocco acrescenta, em *Trabalho e Cidadania*, op. cit., p.109: “A transformação das forças de trabalho em *General Intellect* acontece pela emergência de uma intelectualidade em geral. É essa dimensão de massa e pública do intelecto que constitui (...) a concretização (...) da antecipação marxiana da crise da lei do valor”. Cf. Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx*, op.cit., p. 12; 15; 17; Cf. *Cinco lições sobre o império*, op.cit. p. 44; 59; 69; 93; 160; Cf. Negri, Antonio e Cocco, Giuseppe, *Global: Biopoder e luta em uma América Latina globalizada*, op.cit., p. 55; 133; ; e Cf. Cocco, *Trabalho e Cidadania: produção e direitos na era da globalização*, op.cit., p. 109; 117; 119; 170.

1984)⁴. A multidão de trabalhadores, hoje, está posta no mundo, desterritorializada, conectada, atuando em diferentes frentes e modificando a estrutura de base do sistema que imperou por três séculos; ela é cooperativa. Significa dizer, portanto, que a atuação de cada uma das singularidades dispersas nessa multiplicidade do real representa uma possibilidade de abertura e de fuga que, até então, não era possível visualizar. Se a capacidade de comunicação, de trocas e de experiências singulares tornou-se global, será possível imaginar que essa multidão dispersa e acéfala pode fazer frente aos novos embates propostos pelo sistema capitalista? Pode esta multidão, instável e inconstante, mudar sua própria natureza, deixando de “servir com humildade, ou de dominar com soberba”⁵ para constituir uma sociedade outra, revolucionária, baseada no *Comum*?

A base dessa pesquisa funda-se na interpretação das obras *Trabalho Imaterial*, de Antonio Negri & Maurizio Lazzarato, e *Trabalho e Cidadania*, de Giuseppe Cocco. Procurou-se, portanto, refutar as conjecturas sobre o “fim do trabalho” e recuperar as dimensões constitutivas do *trabalho vivo*, buscando uma abordagem que possa restabelecer o nexos entre este trabalho e a atividade produtiva. A proposta é relacionar as transformações ocorridas no mundo do trabalho à época do capitalismo *cognitivo* – ressaltando a centralidade do trabalho imaterial – com as dimensões constitutivas do *trabalho vivo* nas atividades culturais e, a partir daí, pensar nas múltiplas possibilidades relacionadas às ideias sobre o exercício do direito de resistência em função dessas mudanças. Recapitulando o processo do período fordista até o período pós-fordista, expondo os contextos políticos e as respostas constitucionais relacionadas às políticas culturais implementadas, pretendeu-se suscitar questões sobre a reestruturação produtiva e a globalização, a crise do fordismo e as transformações do trabalho, bem como os paradoxos daí decorrentes.

Em nossos dias, a captura e a apropriação da atividade intelectual se fazem presentes em diversos setores, e isto pode ser especial e cruelmente observado no âmbito cultural. Em muitos dos casos, por serem obras coletivas – como no teatro ou no cinema, por exemplo – a participação de cada um dos envolvidos no processo determina o resultado final da obra sem que, com isso, haja uma maneira de se quantificar o trabalho envolvido pela antiga determinação *operária* de “hora trabalhada x produtividade”. O mesmo acontece

⁴ Cleaver, Harry. *In: Marx más allá de Marx. op.cit.*, Introdução, p. 4.

⁵ *Apud* Maquiavel, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, op.cit.*, p. 166-167.

com a atividade intelectual – no caso dos professores, para citar mais um exemplo.

Quando o foco é o caso brasileiro, percebe-se que as atividades relacionadas a essa área estão sujeitas à precarização do trabalho, sendo este, em sua maioria, informal, não estando protegido por garantia alguma “do sistema de Welfare State e, portanto, dos diversos dispositivos de cobertura social dos quais os trabalhadores precários podem dispor na Europa Ocidental (e também, embora em menor medida, nos EUA)”⁶.

Diferenciando-se da atividade fabril tradicional oriunda do modelo *taylorista* – que está em crise, mas que ainda permanece viva e *protegida* pelo Estado-Nação –, o trabalho intelectual encontra um estranho paradoxo nas sociedades pós-modernas: é o tipo de trabalho mais valorizado e, ao mesmo tempo, o menos *protegido* pela constituição material. Isto se deve, em parte, como aponta Giuseppe Cocco, à centralidade do trabalho ainda atrelada aos moldes da fábrica e à recusa – por parte de setores empresariais – do reconhecimento da hegemonia do trabalho imaterial (*Cf. COCCO, 2001*). Nesse sentido, a análise das transformações ocorridas na Itália e na França a partir dos anos 1960 – origem do *operaismo* – procura conceitualizar as formas de trabalho imaterial que se situam exatamente na perspectiva que Cocco define como “a de um “assalto à história” e ao determinismo do capital, ou seja, de uma grande operação de apropriação – do ponto de vista do trabalho vivo – da dinâmica do desenvolvimento”⁷. Passando pelas transformações do operário-massa até chegar ao operário-social (LAZZARATO&NEGRI, 2001), pela definição do trabalho imaterial nos anos 1980 e pelas novas formas de apropriação da subjetividade do operário e do trabalhador, o objetivo desta pesquisa é contribuir para o debate contemporâneo sobre a busca de alternativas dentro do próprio paradigma do pós-fordismo – sem perder de vista as consequências dos reflexos dessa análise no âmbito das políticas públicas culturais.

A competitividade do setor informal é cada vez maior, sendo que ainda não foi possível qualificar e quantificar o sem número de trabalhadores que hoje estão presentes desempenhando esse tipo de trabalho. Ao contrário, quando a sociedade se mantém presa à ótica do trabalho formal, com carteira assinada, o

⁶ Cocco, Giuseppe. “Introdução” *In: Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade. op.cit.*, p.11.

⁷ *Idem, ibidem*, p.15.

trabalhador precário e/ou informal é visto como vagabundo, delinquente, e outros atributos ainda menos nobres⁸.

Urge uma reflexão acerca das novas formas de apropriação, pelo capital, da produção de saber e de conhecimento das redes de comunicação, além da questão apontada pelos autores estudados sobre o *furto do tempo do trabalhador*⁹. O trabalho hoje não está mais dissociado do tempo da vida; o que o capital deseja, antes de qualquer coisa, não é mais a produtividade a qualquer preço, mas a apropriação de uma subjetividade capaz de ser permanentemente comandada e organizada. Segundo Negri e Lazzarato,

[...] Trata-se também do valor de uso da força de trabalho e da forma de atividade de cada sujeito produtivo na sociedade pós-industrial. No operário qualificado, o “modelo comunicacional” já está determinado, constituído, e as suas potencialidades já estão definidas; ao passo que no jovem operário, no trabalhador precário, no jovem desocupado, trata-se ainda de pura virtualidade, de uma capacidade ainda indeterminada, mas que já contém todas as características da subjetividade produtiva pós-industrial¹⁰.

Uma vez que o trabalho tende a se transformar em trabalho imaterial e a força de trabalho em “intelectualidade de massa” – o que Marx chamava, já em 1857, nos *Grundrisse*, de *General Intellect* –, convém avaliar as consequências da transformação da intelectualidade de massa em um sujeito social e politicamente hegemônico.

Se a premissa é correta – a de que o trabalho imaterial cria sua própria subjetividade –, ele, ao mesmo tempo, constitui e afirma o ser enquanto indivíduo parte de uma coletividade, integrado a esse sistema. Há inúmeros exemplos de apropriação constante e indefinida da capacidade de trabalho de pessoas de diversos níveis de instrução, que *trabalham para o capital sem remuneração*, como no caso dos sítios de internet parasitários que criam imensos repositórios alimentados pelo mundo todo¹¹. Como estar fora de um

⁸ Deguy, Michel. “*Les ravages du “politiquement correct” de l’égalisation sont tels (je choisis mon exemple) que les média, dans une émission consacrée à la prostitution nous faisaient entendre cet incipit: “les femmes qui ont choisi ce métier...” Je ne comment pas. In: “Retour sur le Culture!”. Poésie, op.cit., p.33.* Livre tradução: “As ondas do “politicamente correto” do igualitarismo são tais (escolho meu exemplo) que a mídia, em programa dedicado à prostituição, faz-nos ouvir o seguinte *incipit*: as mulheres que escolheram esta profissão... Sem comentários”.

⁹ A título de exemplo, cf. Cocco, Giuseppe. *op.cit.*, p.28.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p.26.

¹¹ O mesmo ocorre com os chamados *softwares* livres, cujo maior exemplo é o consórcio *Linux*: ainda que o usuário comum tenha acesso a um sistema operacional gratuito, a *Red Hat*, empresa que é a maior distribuidora do sistema operacional que tem o *Linux* como núcleo, vende licenças corporativas e assinaturas para suporte, treinamento e integração de serviços a um alto custo, tendo obtido lucro na ordem de meio milhão de dólares por ano e disponibilizando ações em bolsa desde 2005.

Disponível em:

<http://files.shareholder.com/downloads/RHAT/691992179x0xS1193125-09-91983/1087423/filing.pdf>.

Acesso em: 15/03/2009.

sistema tão aperfeiçoado e que incorpora quaisquer novas atividades? Hão de se examinar alternativas às transformações pelas quais a sociedade contemporânea pode construir uma sociedade menos desigual, com a efetiva fruição dos direitos culturais, passando pela necessidade de uma redefinição do papel do Estado ou por um outro modelo a ser construído e, também, por um novo modelo de atuação da sociedade civil.

A recente crise financeira demonstrou que os governos ainda operam com as ideias da modernidade, baseadas nos conceitos de *representação*, *soberania*, *sujeito* e *povo*. Mesmo os governos mais representativos do regime socialista (antiga União Soviética, Cuba e China) operaram usando práticas e reproduzindo um modelo de subordinação, de hierarquia, compensatório, meritocrático, fazendo crer em uma ideia do “nacional”. O futebol, talvez, seja o exemplo mais sublime desta obsessão¹². É possível pensarmos em um cidadão do mundo, com plenos direitos, com o direito universal de ir e vir – como defendem Antonio Negri e Michael Hardt –, de trabalhar em qualquer lugar do globo terrestre? Existe uma cultura local, regional e uma cultura mundial do Homem, ou essa categorização é apenas um reflexo da divisão originária do próprio sistema socio-político e econômico? Esta bomba de alta periculosidade foi armada ao longo de, praticamente, toda a existência da humanidade. Quando interessa, desenvolvem-se técnicas de governo de limitações à circulação de etnias, nacionalidades, identidades, calcadas nas ideias de soberania e Estado-Nação. Uma exclusão planejada, aperfeiçoada. E, no meio disso, temos um autêntico jogo de forças das mais diferentes culturas coexistindo. A ideia de cultura, portanto, está intimamente ligada à ideia de trabalho imaterial e à noção de poder constituinte, possuindo uma incrível capacidade liberadora. O que se trava é uma batalha que, muitas vezes, não é nada silenciosa: de um lado, o sistema, que busca manter a servidão e a exploração como base de sua sobrevivência, utilizando-se não mais de armas visíveis e de destruição, mas de armas que *modificam* o pensamento em prol de uma cultura dominante; do

¹² Sintomaticamente, a Federação Internacional de Futebol (FIFA) tem, hoje, dentre seus afiliados, um maior número de países do que a Organização das Nações Unidas (ONU). Enquanto tivermos disputas esportivas, é viável pensarmos no fim das barreiras econômico-culturais? A esse respeito, José Celso Martinez Corrêa comenta, em *manifesto do teatro, que é bom...*: “Você não tem razão alguma em fazer restrições ao empreendimento desses meninos e dessas moças. Só o fato deles nos descansarem do cinema [enlatado], dessa imbecilização crescente pela tela, com que os Estados Unidos afogaram o mundo, para depois tomá-lo sem resistência, só isso me faria dar a Legião de Honra, a Cruz de Ferro, a Ordem do Cruzeiro, tudo que haja de condecoração em todo o mundo aos amadores do nosso teatro. Olhe, quando se falou contra o ópio do povo, devia-se ter posto no plural e juntado o cinema e o futebol... O mundo não progride por causa desses entorpecentes...”. Disponível em: http://www.antropofagia.com.br/antropofagia/pt/man_teatro.html. Acesso em: 12/01/2009.

outro, a incrível capacidade de associação e de liberação produzida pelo trabalho da multidão e pela produção cultural. A tática ficcional de Borges e de Bioy Casares, isto é, *dominação por meio de uma resistência passiva*¹³, talvez tenha servido de fato durante o período fordista. Hoje, a noção de uma revolução permanente e descentralizada aparece em vários movimentos globais e a sede de liberdade jorra por todas as rachaduras do sistema. Novos paradigmas estão sendo construídos, da reeleição de um torneiro mecânico no Brasil à eleição do primeiro negro ao cargo de presidente da última superpotência mundial.

Neste ponto, é fundamental se trabalhar com a ideia de que a cultura representa, hoje, a maior potência produtiva das sociedades contemporâneas. Todas as reverberações de um nacionalismo obsessivo e as tentativas de manutenção do *statu quo* levam a acreditar que, quanto mais se exporta cultura, mais *domínio* se tem sobre outras nações. É inegável que as novas mídias, o acesso à televisão digital e à rede de computadores propiciam novos paradigmas no que diz respeito à informação, criação, difusão e construção de identidade.

A questão principal é a de discutir as novas formas de resistência que se apresentam, seja por meio do trabalho *tradicional* – que hoje já contém a ação, conforme ensina Paolo Virno –, seja admitindo o lugar estratégico do trabalho imaterial no ciclo da produção e a sua enorme força de transformação. Ou, ainda, buscando enxergar outras possibilidades de liberação. Se o cérebro torna-se a máquina/ferramenta de trabalho por excelência e a multidão, composta de um *monstruoso precariado*¹⁴, constitui as cidades-metrópoles, a possibilidade de resistência à supremacia do sistema capitalista está reaberta no sistema democrático, produzindo novas subjetividades por meio de associações múltiplas e que podem conduzir, quiçá, a uma formação das sociedades futuras de maneira diferente.

Procurei, em suma, dividir esta exposição em quatro capítulos: no primeiro, uma breve exposição de como se pretende operar com o conceito de cultura nesta pesquisa, além de algumas definições formais e apontamentos de perspectivas teóricas; no segundo, uma análise do fordismo e de seus embates com o estado desenvolvimentista no período da formação do constitucionalismo social e econômico, bem como um histórico de lutas, capturas, resistências e respostas constitucionais no Brasil, apresentando uma proposta de contrapor a

¹³ Borges, Jorge Luis; Casares, Adolfo Bioy. *Seis problemas para don Isidro Parodi*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984, p.41. “Y se dejó patear y golpear, dominándolo con la resistencia pasiva”. Livre tradução: “E se deixou ser chutado e atingido, dominando-o com uma resistência passiva”.

¹⁴ Devemos a Bárbara Szaniecki esta definição. Cf. Szaniecki, Bárbara, 2008.

visão eurocêntrica de modernidade hegemônica a uma visão brasileira de construção da sociedade futura, utilizando-me do desenvolvimento, na atualidade, por Eduardo Viveiros de Castro – e, antes ainda, por José Celso Martinez Corrêa – da perspectiva antropofágica ressaltada no movimento modernista de 1922, por Oswald de Andrade¹⁵; no terceiro, um aprofundamento das questões relacionadas ao trabalho imaterial, ao pós-fordismo, à cidadania, ao lugar da multidão nas metrópoles, à crise do sujeito e uma análise dos novos embates do sistema capitalista no que diz respeito aos direitos de propriedade intelectual e à revolução causada pela *web*; e, finalmente, no quarto e último capítulo, um levantamento das leis, tratados e convenções que antecedem a Nova República e que estão em vigor, elencando os dispositivos constitucionais, tratados e convenções que garantem os direitos culturais e, ainda, analisando o caso brasileiro, desde o momento de transição que se situa na ambiguidade que aparece na Constituição Federal de 1988 – no que diz respeito à política cultural –, até a implantação do PNC e dos múltiplos projetos do renovado MinC.

As questões principais a serem trabalhadas podem ser assim resumidas: 1) a centralidade do trabalho imaterial nas economias pós-fordistas; 2) a inviabilidade do sistema político-constitucional atual de dar conta das transformações causadas pela tendência hegemônica desse tipo de trabalho; 3) a ideia de outro tipo de construção de sociedade possível, a partir da noção de perspectivismo ameríndio desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro; 4) a reestruturação do MinC e o enfoque dado à cultura na gestão do presidente Luís Inácio Lula da Silva; 5) um levantamento dos tratados e convenções que dispõem sobre os direitos sociais e culturais; e 6) as possibilidades de exercício do direito de resistência em um mundo que oferece múltiplas saídas.

A fenda, pois, está reaberta; e por ela, jorra liberdade.

¹⁵ Em artigo de significativo título, “Sol da Meia-Noite”, Oswald de Andrade percebia, por detrás da Alemanha nazista, os valores de unidade e pureza e, no seu estilo típico, comentava com rara felicidade: “A Alemanha racista, purista e recordista precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no *melting-pot* do futuro. Precisa mulatizar-se.” In: *Ponta de Lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p.62, *apud* Silviano Santiago, *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

1.1.

Sobre a definição de cultura – de saída, um conceito em permanente disputa

“Cultura, fator de libertação? Não, libertação, fator de cultura!”

Amílcar Cabral
(*Apud* Mota,
Carlos
Guilherme,
*Ideologia da
Cultura
Brasileira.*)

Ao se iniciar esta análise dos efeitos das mudanças do trabalho e de suas dimensões constituintes nas sociedades contemporâneas, e traçar as semelhanças do novo tipo de trabalho – imaterial – com o trabalho comumente desempenhado nas atividades culturais, convém, de imediato, esclarecer de que maneira o conceito de cultura será tratado ao longo desta pesquisa. Este é um termo chave para o entendimento da transformação do trabalho nos dias de hoje. Quando falamos em cultura, surgem inúmeras definições que são, na medida do possível, cabíveis. É necessário, portanto, fazer escolhas. O caminho a ser percorrido, neste capítulo, é o de situar o conceito de cultura: no âmbito histórico; no âmbito político; no nível da discussão contemporânea da antropologia e da etnografia; e ver de que forma ele é entendido no Brasil dos dias de hoje. Finalmente, avaliar o seu uso pelo Ministério da Cultura (MinC), para se tentar compreender o que significa a ideia de política cultural, procurando demarcar, dentro da área cultural, as distinções necessárias entre arte e cultura, de um lado, e indústria cultural, do outro. Há que se ressaltar que a dimensão constitucional da cultura será aprofundada no capítulo 4. Além disso, apresento também algumas definições formais que nortearão este trabalho – como as de trabalho imaterial e *General Intellect* –, antecipando a visão de conjunto do que virá a seguir.

Se, por algum motivo, um andarilho chegar ao Brasil em pleno ano de 2009, ele irá deparar com algum frescor no ar, causado por mudanças imperceptíveis à primeira vista, mas que começam a tomar novas formas e causar espécie naqueles que sempre tomaram as rédeas da política econômica, social e cultural deste País. Ao passear por Vargem Grande ou pelo complexo da Maré, de repente encontrará alguns jovens reunidos, sentados às mesas de

um *cyber café* ou de uma *Lan house*, ou ainda no Ponto de Cultura de lá, conversando, trocando experiências, navegando na *internet* e comunicando-se com outras pessoas pelo mundo, de São Francisco a Nova York, de Paris à África, de Lisboa à Ásia. Brincando, jogando, produzindo cultura e, em alguns casos, trabalhando. Em uma época não tão distante quanto a de hoje, esta situação seria, no mínimo, improvável. Não se dispunha de tecnologia para implementar uma comunicação global e os monopólios da comunicação ajudaram por demais a perpetuar as relações de dominação de cada lugar, de cada região, como que anunciando repetidas vezes a impossibilidade de mudanças. Pois bem. O tempo passou, a internet caminha veloz pelo mundo afora e a informação tornou-se a arma mais desejada de todas as nações, na sede de poder, riquezas, glórias e dominação. Com isso, a relação com o próprio trabalho se modificou. A necessidade primeira é poder e saber relacionar-se com o outro, o que modifica sobremaneira a forma de se trabalhar. E de se produzir, consumir e se distribuir cultura.

No entanto, é conveniente lembrar que “o Brasil é imenso, mas o mundo é muito pequeno”, como bem observa Eduardo Viveiros de Castro¹⁶. O paradoxo da bomba atômica¹⁷, desde a década de 1970, produziu, apesar de tudo, novas formas de dominação e, conseqüentemente, novas formas de comando e de distribuição de riquezas, tarefas, sistemas – seja ele capitalista, socialista, híbrido ou comunista – e trabalho. A transformação das sociedades industriais em sociedades pós-industriais também acarretou mudanças significativas em todas as esferas da vida humana: o Homem não para de trabalhar, o tempo da vida e o tempo do trabalho são um só, os avanços tecnológicos e científicos são cada vez mais valorizados, colocando em segundo plano todo o saber humanista, o tempo livre torna-se um *privilegio* dos excluídos – o pobre vai de um lugar ao outro a pé porque pode despender tempo, enquanto o rico precisa de um automóvel ou de um helicóptero para não perder tempo – e o desprezo pela vida humana atinge um grau extremo.

¹⁶ Castro, Eduardo Viveiros de. *Encontros. op. cit.*, p. 171.

¹⁷ Hedley Bull, autor australiano, traça algumas peculiaridades desta nova função da guerra: se a guerra era o emprego ilimitado do uso da força, hoje ela tem como pano de fundo sempre a ameaça de se recorrer à bomba atômica, configurando a permanência de uma de suas funções políticas essenciais: a de administração de crises. Dentre as soluções apontadas pelo autor para a configuração de um novo mundo possível, destacam-se: 1) um desarmamento mundial; 2) um projeto de solidariedade total entre os estados; e 3) uma **homogeneização ideológica**. *Grifo nosso. In: A sociedade anárquica. op.cit.*, p. 220-221. Antonio Negri, por sua vez, coloca a questão da impossibilidade da destruição do súdito pela guerra. Diante disso, a guerra se reduz à função de polícia, à capacidade de ordenamento. Essa mudança exaspera o caráter ontológico da guerra, mostrando-a capaz de produzir e desenhar organizações da subjetividade. *Cf. Negri, Antonio, Cinco lições sobre o Império, op. cit.*, p. 188-190.

Imagine, agora, que aquele mesmo andarilho resolva sentar-se em uma rua movimentada de uma grande metrópole global. Tira dos bolsos sua religião, sua maneira de viver, seu dinheiro – muito, pouco, não importa –, sua personalidade, sua forma de agir, de pensar, de saber o que comer, de comunicar-se e põe-se à espreita, observando os passantes. A possibilidade de que algo lhe aconteça não está descartada, mas talvez ele também não perceba o que é o medo que se sente nas grandes cidades, pois não sabe identificar a sua causa. A cidade monstruosa cria constantes formas de anestesia dos sentidos. Paradoxalmente, muitas vezes é somente no meio dessa constante *tensão* que o humano se reconhece, enxergando quando já não vê. Imediatamente, ele pode visualizar quais são as formas de viver e de se comunicar da população que ali habita, os hábitos e os costumes; se há prédios altos, baixos, favelas; se há comércio ambulante nas calçadas, no meio das ruas, nos sinais de trânsito, nos transportes públicos; se há uma ordem; se as drogas são liberadas ou controladas; se há mistura de classes, bairros nobres e bairros da periferia; se há segregação. Também pode observar quais são as forças de repressão que atuam junto a uma massa humana que caminha, sonolenta – ainda que apressada –, indo ou voltando de mais um dia de trabalho, jamais de descanso. Onde se insere a cultura nesse panorama e na vida dessas pessoas?

Antecipando o que será exposto no terceiro capítulo, a análise de Mauricio Lazzarato e de Antonio Negri, a partir do livro *Trabalho Imaterial*, mostra que a atividade cognitiva, o “cérebro”, passou a ser a fonte mais importante de trabalho e de maior valia para todo o sistema. Ainda que o trabalho formal seja a regra – e não se pode ignorá-la –, a *tendência* é que, cada vez mais, a capacidade de comunicação, de expressão de afetos, de desejo, torne-se a norma primordial das relações de trabalho das sociedades futuras. O que está claro é que chega o tempo em que máquinas podem fazer a maior parte do trabalho humano repetitivo e o humano é transferido para áreas de controle, supervisão, sendo necessário, para tanto, que se expresse e se comunique de maneira a criar constantemente novas formas de diálogo e para que possa perpetuar o *link* que o vincula a seu trabalho.

Afinal, o que é cultura? É possível definir termo tão abrangente sem cair em reducionismos ou ilusões? Um primeiro ponto de partida pode ser a análise da filósofa brasileira Marilena Chauí em *Cidadania Cultural – o direito à cultura*¹⁸.

¹⁸ Chauí, Marilena. *Cidadania cultural – o direito à cultura*. op. cit., esp. págs. 7-14; 103-128; 129-147.

Ela mostra que a perspectiva marxista culturalista do intelectual galês Raymond Williams* examinou a mutação conceitual de alguns termos ocorrida a partir do século XVIII, como indústria, democracia, classe, arte e, o que nos interessa, *cultura*. Se esta se origina do verbo latim *colere*, significando o cuidado e o cultivo com as plantas e os animais para que possam se desenvolver, era também empregada no cuidado com as crianças e sua educação – daí decorrendo, como explica a autora, os termos agricultura e puericultura, respectivamente. Toda a noção de cultura vinha de ações que conduzissem à plena realização das potencialidades de algo ou de alguém, a partir de uma ideia de fazer florescer. Acrescenta, ainda, a contribuição de Hannah Arendt, em que cultura vai significar o cuidado com os deuses – o *culto* – e com os monumentos do passado (CHAUÍ, 2006). Semelhante é a visão de Alfredo Bosi, em sua *Dialética da Colonização*, em que faz uma inter-relação entre os termos *culto*, *cultura* e *colonização*, situando a origem do conceito de cultura a partir daquele mesmo verbo latino (*colere*) – que tem como particípio passado *cultus* e particípio futuro *culturus*. Esclarece o teórico da literatura que este verbo assumiu vários significados na Roma Antiga, como “eu moro”, “eu ocupo a terra”, “eu trabalho”, “eu cultivo o campo”. Isso significa dizer que a ação deste *colere* terá sempre uma ideia associada de incompletude, de transitoriedade, abrangendo uma noção de movimento contínuo, que passa de um agente até alcançar um objeto. Uma vez que o seu sentido básico era o de “tomar conta de”, isso implicaria não somente ‘cuidar’, mas também ‘mandar’ (BOSI, 1992).

Quando se fala em cultura, é inevitável refletir sobre a homogeneização intentada pelo projeto de modernidade vitorioso, que opôs metafísica e conflituosamente a natureza à cultura, o corpo ao psiquismo, criando uma sociedade que necessita se reprimir para sobreviver, e que vê na lei uma determinação negativa, uma imposição necessária – colocando a positividade do direito fora da sociedade. Em uma linha, como descreve Boaventura de Sousa Santos, buscou-se resolver a tensão dos embates entre as forças regulatórias e as de emancipação¹⁹. Desta forma, o contrato social resume-se a uma maneira de justificar, mistificando, a constituição do corpo social, alienando a potência das diversas singularidades em prol do corpo político e exigindo-lhes obediência. Isto faz que, em última análise, polícia e política se juntem. Está claro que esse projeto não pôde dar conta dos paradoxos que acontecem dentro do modelo da

* A partir de sua análise histórica da cultura, Williams tentou demonstrar que a produção cultural sempre esteve ligada a condições materiais e institucionais. Estas, por sua vez, estão diretamente relacionadas com o desenvolvimento concreto das forças produtivas da sociedade.

¹⁹ *Apud* Guimaraens, Francisco de. *op. cit.*, esp. p. 10-32.

modernidade²⁰. Os pressupostos de que o real seja sempre da mesma maneira (ontológico), que exista um dualismo fundante (epistemológico) e que o homem seja uma máquina (antropológico) criaram condições para a organização do conhecimento, mas também o delimitaram de modo tranquilizador. Por isso esse modelo entra em crise, com a inviabilização da civilização que ele próprio permitiu construir e quando as ciências do saber criadas dentro desse paradigma passam a entrar em contradição com os pressupostos ali produzidos.

Apesar da ênfase na distinção entre natureza e cultura datar do século XVIII, em nossos dias essa oposição, cujos polos eram tidos como excludentes, não tem mais sentido, em função de três aspectos explicados por Chauí²¹: a) a atual concepção da natureza; b) a natureza tomada como patrimônio ambiental e nacional; e c) a natureza como mercadoria. Tudo o que exista no universo sem a intervenção da vontade e da ação humanas é o traço comum apontado por Marilena aos três sentidos do conceito de natureza, que podem ser assim elencados: 1) a substância (matéria e forma) dos seres, se tomada individualmente; 2) a essência ou o que constitui necessária e universalmente alguma coisa, quando núcleo definidor de um ente; e 3) a natureza propriamente dita, isto é, a ordem e a conexão universal e necessária entre as coisas, expressas em leis naturais. A distinção entre, por um lado, o que é efeito de uma decisão humana e, por outro, uma oposição ao que é artificial, ou seja, os objetos produzidos pelo trabalho, torna-se crucial para a aparição da distinção entre natureza e cultura, já que esta última será imaginada exatamente como o que quer que seja dependente da vontade e da ação humanas. Há que se ressaltar um aspecto de suma importância apontado por Chauí para a perda da nitidez entre “natural e artificial (ou técnico)” e entre “natural e humanamente voluntário” – distinção que, em certo momento, foi definitiva para a separação proposta pela modernidade hegemônica –, que é a maneira como a natureza é encarada pelas ciências contemporâneas, isto é, como uma simples *operação intelectual*; sob esse prisma, a natureza torna-se uma construção humana e um objeto cultural (CHAUÍ, 2006).

Passando, agora, para a definição de cultura, há dois aspectos a se considerar. Em um primeiro significado, etimológico, já enunciado anteriormente, a cultura englobava a moral, a ética e a política. As narrativas míticas da

²⁰ Utiliza-se, aqui, o conceito de paradigma proposto por Edgard Morin, a saber: o conjunto de pressupostos ontológicos, epistemológicos e antropológicos que organizam e ao mesmo tempo limitam o pensamento. Conceito este que é o mesmo utilizado por Carlos Alberto Plastino no texto “A cidadania como pertencimento”. In: *Trabalho, Educação e Saúde. op. cit.*

²¹ Cf. Chauí, Marilena. *Cidadania cultural – O direito à cultura, op.cit.*, págs. 103-107.

Antiguidade explicavam a maneira pela qual os humanos passaram do estado natural ao estado propriamente humano através da animalidade – quando a passagem do natural ao humano é atribuída ao trabalho – e da invenção da linguagem – em função da sociabilidade comunicativa. Neste primeiro sentido, não há oposição entre natureza e cultura, sendo a cultura uma *segunda natureza*, adquirida (CHAUÍ, 2006)²².

Já no século XVIII, aparecerá um novo significado, associado aos efeitos “da formação ou educação dos seres humanos, de seu trabalho e de sua sociabilidade”²³. Cultura irá se tornar sinônimo de *civilização*; é a partir desse sentido que tem início a separação e a subsequente oposição moderna (natureza x cultura). Enquanto a Natureza opera de acordo com leis necessárias de causa e efeito – sendo, por isto, mecânica, causal e determinista –, o homem é racional e livre e pode escolher de acordo com sua vontade. Uma vez que cultura passa a significar as relações dos humanos com o tempo e o espaço, bem como suas obras e realizações, isso irá engendrar a noção de cultura como sinônimo de história e introduzir a noção de progresso – sendo Hegel e Marx os expoentes mais eloquentes desta visão. Apesar das diferenças de pensamento, ambos identificam a eclosão da cultura com o surgimento do trabalho.

Em um primeiro momento, o que me interessa aprofundar é esta oposição entre cultura e civilização surgida no final do século XVII. Como assinala Marilena com acuidade, esse conceito de cultura *profundamente político e ideológico* mostra que, se a ideia de civilização pressupõe uma ideia de vida civil, de vida política e de um regime político, é no século XVIII que a cultura se torna o padrão que *mede o grau* de civilização de uma sociedade, hierarquizando-as e privilegiando uma em relação a outra na hierarquia assim estabelecida, “de tal modo que, pouco a pouco, cultura torna-se sinônimo de progresso”²⁴ e influencia a antropologia que está para nascer um século mais tarde.

De fato, logo em seu início, a ciência antropológica mantém o vínculo entre cultura e evolução, o que irá causar um pequeno problema: que padrão utilizar para medir o grau de cultura de uma sociedade? Obviamente, o padrão adotado foi o da Europa capitalista, isto é, a presença ou ausência das características peculiares daquele modelo que se pretendia hegemônico: o Estado, o mercado e a escrita. Qualquer agrupamento humano que se

²² *Idem, ibidem*, págs. 106-121.

²³ *Idem*, p. 106.

²⁴ *Idem*, p. 130.

desenvolvesse de maneira diferente era considerado primitivo. A cultura europeia capitalista, que havia realizado a “evolução”, passou a ser tomada teleologicamente como o ponto final necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização, o que justificava, dentre outras coisas, os colonialismos²⁵. Daí o sem número de preconceitos e de ideologias montados a partir dessa visão eurocêntrica de cultura, na qual o Ocidente capitalista é legitimado como modelo final e universal (CHAUÍ, 2006).

Nesse sentido, é primorosa a parábola de Marshall Sahlins em *Esperando Foucault*, contada em entrevista por Viveiros de Castro: Sahlins fala de um povo interessante que habita o extremo Ocidente e que, há cerca de uns seiscentos anos, não tinha mais cultura. Toda sua sabedoria ancestral havia se perdido por conta de inúmeras invasões bárbaras, catástrofes, pestes, guerras, etc. Entretanto, esse povo começou a se reinventar, a partir de uma cultura artificial, imitando uma arquitetura que só conheciam por livros antigos ou por suas ruínas, traduzindo textos de línguas mortas a partir de outras línguas, delirando em suas conclusões. Ele conclui afirmando que tal processo aconteceu na Europa entre os séculos XIV e XVI e ganhou o nome de Renascimento²⁶. Não por acaso, observa Sahlins, trata-se do princípio do Ocidente moderno. E acrescenta: “pois é, quando se trata dos europeus, chamamos esse processo de Renascimento. Quando se trata dos outros, chamamos de invenção da tradição. Alguns povos têm toda a sorte do mundo”²⁷.

Semelhante é a contribuição de Jorge Mautner, quando cita Robert Graves para explicar que toda a cultura helênica foi invenção das mulheres, do que era conhecido como o matriarcado milenar de Creta. Porém, quando o poder é retirado das mulheres pelos monges patriarcais, estes absorvem toda a cultura que elas haviam criado. A partir de então, surgem Homero e Hesíodo. Mautner afirma também que a música tem um incrível poder transformador e que, aqui no Brasil, estamos exatamente neste tempo – com o samba, com o rock e com o rap –, em uma espécie de “época ainda cantada da cultura”, com uma

²⁵ Convém antecipar que Marshall Sahlins não está de acordo com essa visão, considerando esta hipótese como o “terrorismo intelectual corrente”.

²⁶ Castro, Eduardo Viveiros de. *op. cit.*, p. 159-160: “O que é o Renascimento? Os europeus – mistura étnica confusa de germânicos e celtas, de itálicos e eslavos, que falam línguas híbridas, muitas vezes pouco mais que um latim mal falado, (...) crivado de barbarismos, praticando uma religião semita filtrada por um equipamento conceitual tardo-grego, e assim por diante – descobrem a literatura e a filosofia grega via os árabes. Refiguram o mundo grego, que não era o mundo grego (ou greco-romano) histórico, mas uma “Antiguidade clássica” feita – como sempre – de fantasias e projeções do presente. Erguem templos, casas, palácios imitativos, escrevem uma literatura que se refere privilegiadamente a esse mundo, uma poesia imitando a poesia grega, esculturas que imitam as esculturas gregas. Lêem Platão de modos inauditos, pouquíssimo grego, imagina-se. Enfim: inventam, e assim se inventam.”

²⁷ *Idem*, p. 160.

consciência ainda se formando. “Porque tudo isso se une ao renascimento científico. É só pensar que nesse momento, na sonda espacial que está em Marte, está tocando uma congada, uma música folclórica do Espírito Santo”²⁸.

Retomando a análise de Chauí, constata-se que é somente na segunda metade do século XX que essa perspectiva eurocêntrica será abandonada, iniciando-se a antropologia social e a antropologia política, onde cada cultura é enxergada como singularidade, individualizada e com uma estrutura específica. Neste momento, o termo cultura ganha uma abrangência que até então não possuía, passando a significar o campo das formas simbólicas**, uma vez que a cultura passa a ser compreendida como o “campo no qual uma comunidade institui as relações entre seus membros e com a natureza, conferindo-lhes sentido ao elaborar símbolos e signos”²⁹. Porém, a distinção entre *sociedade* e *comunidade* irá causar problemas para esta compreensão. Marilena mostra que as características principais da comunidade são a indivisão interna e a ideia de bem comum. Já a sociedade gera indivíduos separados uns dos outros por seus interesses e desejos, produzindo uma divisão interna *originária*. Sociedade é, portanto, sinônimo de isolamento, de fragmentação ou ainda de atomização de seus membros, “forçando o pensamento moderno a indagar como os indivíduos isolados podem se relacionar, tornar-se sócios”³⁰. Se a comunidade é vista como natural, a sociedade irá impor a explicação da origem do próprio social, conduzindo à ideia de pacto social ou de contrato social firmado entre os indivíduos – o que institui a sociedade, segundo o pensamento moderno hegemônico. E a autora sentencia:

Essa divisão não é um acidente, mas é *divisão originária*, compreendida, pela primeira vez, por Maquiavel quando, em *O príncipe*, afirma: “toda cidade é dividida pelo desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado”; e reafirmada por Marx quando abre o *Manifesto comunista* dizendo: “até agora, a história tem sido a história da luta de classes”³¹.

Em um cenário como estes, onde há uma sociedade dividida em classes, é contraditório manter o conceito de cultura proposto pela antropologia como

²⁸ Mautner, Jorge. “A nova Idade Média” In: *Encontros. op. cit.*, p. 161-62. Entrevista do ano de 2004.

** Note-se que Johann Gottfried von Herder, líder do movimento literário *Sturm und Drang* (“Tempestade e Ímpeto”) – discordante do pensamento iluminista quanto ao excessivo valor atribuído ao intelecto, à razão e ao refinamento da civilização –, já havia desenvolvido essa ideia no pensamento alemão do século XIX, como veremos a seguir. A criação coletiva da linguagem, da religião, dos instrumentos de trabalho etc., bem como os valores e as regras de conduta dos sistemas de relações sociais e as relações de poder receberá o nome de cultura.

²⁹ Chauí, Marilena. *Cidadania cultural – O direito à cultura. op. cit.*, p. 131.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 132.

³¹ *Idem*, p. 132.

expressão da comunidade indivisa, o que vem a ser, por sua vez, demasiado generoso e abrangente. A impossibilidade é dada pela própria sociedade, que institui a divisão cultural. Use-se o nome que bem entender – cultura dominante x cultura dominada, opressora x oprimida, elite x popular –, é bastante claro que há um corte no interior da cultura entre a cultura formal e a cultura popular. Aliás e a respeito, o próprio conceito de cultura popular é controverso, não havendo consenso possível. Marilena cita os três tratamentos que recebeu: 1) cultura do povo bom, verdadeiro e justo (no romantismo do século XIX); 2) o resíduo da tradição, a ser corrigido pela educação do povo (na ilustração francesa); e 3) o que mistura as duas visões (nos populismos do século XX), onde a cultura feita pelo povo é sempre boa e verdadeira e, paradoxalmente, tradicional e atrasada com relação a seu tempo, necessitando de uma ação pedagógica do Estado. As opções políticas apontadas por esta autora para cada uma dessas concepções são claras: universalização da cultura popular por meio do nacionalismo (romântica), transformando-a em cultura nacional; a desapareição da cultura popular por meio da educação formal, a ser realizada pelo Estado (iluminista); e trazer a “consciência correta” ao povo para que a cultura popular se torne revolucionária ou sustentáculo do Estado (populista) (Cf. CHAUI, 2006, p. 133-147).

Por fim, para concluir sua análise, Marilena Chauí esclarece que o lugar da cultura dominante é sempre bastante claro, graças às análises e críticas da ideologia. É aquele de onde se “legitima o exercício da exploração econômica, da dominação política e da exclusão social”³². O lugar da cultura popular irá aparecer no outro polo da equação, seja como repetição ou como contestação do que é feito no polo dominante³³. Nesse sentido, a clássica frase de Marx, “as ideias dominantes de uma sociedade são as da sua classe dominante”³⁴, é emblemática.

Peter Burke vai remontar a Burckhardt (1882) para afirmar que o termo *cultura* se referia às artes e às ciências e depois passou a descrever seus equivalentes populares, como a música folclórica e a medicina popular, até se referir a uma vasta gama de artefatos e práticas. Burckhardt considera que a própria ideia de história cultural remete a um conceito vazio, que era usado para se referir à “alta cultura”, mas que passou a incluir também a “baixa” e a expandir-se em várias direções. Apesar de Burke esclarecer que esta noção não

³² *Idem*, p. 133.

³³ *Idem*, págs. 131-133. Mas também págs. 7-8.

³⁴ *Apud* Chauí, Marilena. *Cidadania cultural – O direito à cultura, op.cit.*, p.7.

traz nenhuma novidade – T.S. Elliot, em 1948³⁵; Bronislaw Malinowski, em 1931³⁶; e Edward Tylor, em 1871³⁷, já apresentavam definições semelhantes de cultura –, ele enxerga a utilização de cultura em um sentido amplo, em função de uma preocupação antropológica com o cotidiano e com as sociedades em que há pouca divisão de trabalho.

Mas, de que maneira a evolução do conceito de cultura é encarada, nos dias de hoje, pela antropologia e, especialmente, pela etnografia – ramos que têm, neste conceito, um conceito-chave? Historicamente, a antropologia sempre se preocupou em determinar o momento em que se originou o mundo cultural³⁸, não aceitando apenas os pressupostos filosóficos de que essa distinção se dá graças à linguagem e à ação racional. A partir de Claude Lévi-Strauss, os antropólogos aceitarão os mitos de Édipo e de Prometeu para explicar essa passagem³⁹. As primeiras pistas para desvendar essa questão podem ser delineadas a partir da análise de Clifford Geertz em *A interpretação das culturas*, onde pretende alcançar, nos dois primeiros capítulos, o que denomina uma *teoria interpretativa da cultura*, além de *avaliar o impacto deste conceito sobre o homem*. Refutando as bases tipológicas do iluminismo e da antropologia clássica sobre a natureza humana, Geertz procura estabelecer uma abordagem *semiótica* da cultura, cujo ponto global é “auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceitual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles”⁴⁰. Segundo ele, essas bases tipológicas tentam construir uma imagem do homem como um modelo, sendo que os homens reais seriam apenas reflexos, aproximações desta forma. No que diz respeito ao iluminismo, o desvendamento das exterioridades da cultura dos homens verdadeiros para ver o que sobra – o homem natural –, é a condição necessária para se descobrir os elementos desse tipo essencial. Nessa

³⁵ Quando faz uma descrição da sociedade inglesa incluindo o dia do Derby, o alvo de dardos, repolho cozido e picado, beterraba ao vinagrete, igrejas góticas do séc. XIX e a música do Elgar. *Apud* Burke, Peter. *op. cit.*, p. 43.

³⁶ Em um artigo na *Encyclopaedia of the Social Sciences*, “havia definido cultura de maneira ampla, abrangendo as heranças de artefatos, bens, processos técnicos, ideias, hábitos e valores”. Burke, Peter, *op.cit.*, p. 43.

³⁷ Em seu livro *Primitive Culture*, a cultura era “tomada em seu sentido etnográfico amplo”, como “o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade”. *Idem*, p.43.

³⁸ Jacques Derrida, por exemplo, insiste em problematizar o “consenso”, já que, se na origem, nunca houve “a” cultura, isto passa a ser uma tarefa necessária. *Cf. O monolinguismo do outro*, caps. 1 e 2.

³⁹ *Cf.* Chauí, Marilena. *Cidadania cultural – O direito à cultura*, p.111. Para ela, em termos antropológicos, cultura é entendida como: 1) a criação da ordem simbólica da lei; 2) a criação de uma ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo, do sagrado e do profano; e 3) o conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelos quais os humanos se relacionam entre si e com a natureza e dela se distinguem.

⁴⁰ Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas. op. cit.*, p. 17.

perspectiva, o homem constituiria uma única peça com a natureza e estaria conforme a composição da ciência natural da época – de Francis Bacon e Isaac Newton. Ou seja, na visão iluminista, existiria uma natureza humana ordenada, invariável e, ao mesmo tempo, tão simples como o universo de Newton. O problema apontado por esse tipo de perspectiva é o de iludir-se com essa ideia de natureza humana constante; com o declínio desta visão, surge o conceito de cultura para a antropologia moderna – onde não existirá a possibilidade de haver homens não modificados pelos hábitos e costumes particulares. A ideia do homem consensual, desenvolvida pela antropologia clássica, também é refutada por este autor, pois considera que, em ambos os casos, as diferenças entre os indivíduos e entre os grupos de indivíduos tornam-se secundárias, sendo a individualidade vista como “excentricidade” e a diferença como “desvio acidental” do tipo normativo, imutável – o único objeto de estudo legítimo para o verdadeiro cientista (GEERTZ, 1989). Para que o conceito de cultura tenha seu impacto no conceito de homem é necessário tornar-se individual, sob a direção dos padrões culturais. É o elo entre os homens que define o próprio homem.

Para refutar essas concepções, Geertz busca um conceito de cultura mais limitado e teoricamente mais poderoso, para substituir o consagrado “o todo mais complexo” de E. B. Tylor, que confunde mais do que explica⁴¹. Sua análise é permeada pela influência de Max Weber, ou seja, considera que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”⁴² e sua luta é para alcançar um significado, uma explicação que dê conta da multiplicidade de culturas sobrepostas e/ou amarradas umas às outras.

A visão deste autor é a de que o que define a cultura são os mecanismos de controle para governar o comportamento e que o animal que mais necessita de tais mecanismos é o homem. No que diz respeito ao primeiro argumento, ele pressupõe que o pensamento humano é, basicamente, “tanto social como público”. Quanto ao segundo argumento, seu medo é o da ingovernabilidade, da monstruosidade do próprio homem, caso a cultura não dê conta. Justifica suas teses apoiando-se na evolução do *Homo sapiens*, especialmente nas evoluções do sistema nervoso central, para mostrar a inexistência de separação entre natureza humana e cultura, sob pena de o homem ser uma monstruosidade incontrolável.

⁴¹ Ver o texto *Mirror for Man*, de Clyde Kluckhohn, onde há cerca de onze definições para cultura, dentre as quais se destacam: “um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento” e “uma forma de pensar, sentir e acreditar”. *Apud* Geertz, Clifford. *op.cit.*, p. 4.

⁴² Geertz, Clifford. *op. cit.*, p.4.

Com boa vontade, concede-se a Geertz o mérito de não fugir dos impasses típicos da antropologia contemporânea, folclorizando, estruturando ou simplesmente colecionando informações aqui e ali, para apontar o que é a cultura. Mas é impossível não notar que a influência weberiana termina por fazer que sua análise seja permeada de categorias prévias que reduzem a possibilidade do conhecimento do homem e de sua própria cultura a um padrão estabelecido. Como explicar, por exemplo, nessa perspectiva, o fato de, no Brasil, haver índios que não querem simplesmente o contato com o homem branco, mas somente serem deixados em paz? Se o homem é, como afirma, um artefato cultural, como pensar nas tribos brasileiras que até recentemente não tinham contato com a chamada civilização?

É Marshall Sahlins quem irá resolver os impasses relativos a essas visões antagônicas e pensar em um conceito de cultura que mais se aproxima ao que interessa a esta pesquisa. Em *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção*⁴³, ele afasta a antropologia do longo período em que andou fascinada pelo positivismo e busca salvar a cultura, ao invés de simplesmente abandoná-la. Examina e refuta as críticas a esse conceito, considerando um falso diagnóstico a identificação pós-modernista da cultura com o colonialismo e o imperialismo, uma vez que “o contexto histórico-ideológico da gestação deste conceito aponta na direção oposta”⁴⁴. Considera também que a globalização e outras “peripécias capitalistas”, longe de impor um fim iminente da variedade cultural humana, criando uma monotonia, tem gerado, pelo contrário, uma diversidade de formas sem precedentes.

Para ele, cultura nomeia e distingue “a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos”⁴⁵. Assim sendo, as propriedades biológicas ou físicas são incapazes de determinar os valores e significados com os quais as pessoas, as relações e as coisas se manifestam⁴⁶. O homem vai se distinguir a partir da organização/desorganização dos fundamentos afetivos, das atrações e repulsões “de suas estratégias reprodutivas a partir de significados”⁴⁷.

Remontando a seu sentido antropológico, Sahlins afirma que a cultura sobreviveu à noção de refinamento intelectual e às ideias progressivistas de

⁴³ Sahlins, Marshall. *op. cit.*, págs. 41-73.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 73.

⁴⁵ *Idem*, p. 41.

⁴⁶ Sahlins relata o exemplo dado por seu professor, Leslie White, para explicar que um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada, pois não há diferença, quimicamente falando. *Idem*.

⁴⁷ *Idem*, p. 41.

“civilização” – ideias a que já esteve ligada; por isso resistirá às “tentativas de deslegitimação, que alegam supostas associações históricas desse conceito com o racismo, o capitalismo ou o imperialismo”⁴⁸. Ora, se a cultura não morreu, as ameaças seguem pairando a seu redor, especialmente para se referir à comunidade e à sociedade – as formas específicas da vida social humana. Apoiando-se em Arjun Appadurai, Sahlins propõe alguns passos na busca de uma teoria que possa englobar os processos culturais globais: 1) a necessidade de alteração de nossos modelos de cultura, pois a configuração das formas culturais no mundo atual é fractal, desprovida de limites, estruturas ou regularidades geométricas; 2) a exigência de uma combinação entre a metáfora *fractal* para as culturas com uma explicação que não reduza suas superposições e semelhanças, para que não fiquemos amarrados a uma visão dualista e comparativa ou/ou; e 3) a inevitabilidade de se transformar a teoria das interações culturais globais, fundadas em *fluxos disjuntivos*, em uma versão antropológica do que vem sendo chamado de teoria do caos⁴⁹.

O primeiro embate de Sahlins é com a ideia de que a cultura seria uma *demarcação de diferenças* – o que coloca a cultura sob suspeição. Ele demonstra que, no interior desta noção, subliminarmente, há uma batalha implícita contra o caráter prescritivo das formas e normas culturais, que não dariam espaço à ação intencional humana – algo em que não se pode acreditar. Deste modo, as referências à própria cultura de um povo colonizado ou racialmente discriminado seriam apenas uma maneira de “marcar hegemonicamente sua servidão”⁵⁰. Por isso a refutação da ideia de cultura enquanto figura ideológica do colonialismo. Nesta visão, ela serviria apenas para colocar os povos periféricos em seus *espaços de sujeição*, encarcerados, separados da metrópole ocidental progressista *In aeternum*. Seria, portanto, um modo intelectual de controle que conspira para estabilizar a diferença, legitimando todos os tipos de desigualdades e, especialmente, o racismo – necessários ao bom funcionamento do sistema capitalista do Ocidente. Com isso, destaca Sahlins, ocorre um duplo empobrecimento conceitual do termo cultura: por um lado, a redução a um único propósito funcional particular, qual seja, o de marcar a diferença; por outro, a construção, a partir daí, de uma história das origens sórdidas deste conceito nas profundezas do capitalismo ou

⁴⁸ *Idem*, p. 42.

⁴⁹ Curioso apontar a semelhança destas necessidades descritas por Appadurai com a atualidade do pensamento de Jorge Mautner, desenvolvido no final da década de 1950 – a chamada teoria do Kaos, com “k”, ou o encontro do ‘terrível’ com o ‘maravilhoso’.

⁵⁰ Sahlins, Marshall. *op. cit.*, p. 43.

do colonialismo. As consequências são claras: 1) o termo “cultura” será interpretado como instrumento de diferenciação social, ou como “meio ideológico de vitimização”; ele é reduzido funcionalmente a um “diferenciamento”, limitando seu conteúdo a seus supostos efeitos e suas propriedades a suas pretensas finalidades – exatamente como desejava o pragmatista John Dewey, com a utilidade prática de uma proposição sendo suficiente para a prova de sua verdade; e 2) a tentação de derivar o conceito de cultura desta política de discriminação, a partir de uma “pseudo-história do tipo “pecado original””⁵¹.

Habilmente, Sahlins destaca que “o pecado da cultura foi o orgulho, nada mais que o orgulho ocidental”⁵². Remontando ao início da época moderna, considera que tanto o conceito de “cultura” como o seu *irmão gêmeo intelectual*, “raça”, foram obras gestadas no interior das relações de produção da Europa Ocidental, e apóia-se em Robert J. C. Young para demonstrar que esta noção traz em si as marcas do capitalismo, “repetindo e manifestando os conflitos estruturais do sistema de classes que a produziu”⁵³. É precisa a observação de Young a esse respeito:

"A cultura nunca existe por si só; ela participa de uma economia conflitiva que manifesta a tensão entre semelhança e diferença (...). A construção e reconstrução constante das culturas e das diferenças culturais é alimentada por uma interminável dissensão interna, um desequilíbrio inerente às economias capitalistas que produzem essas diferenças culturais (...). A cultura sempre marcou as diferenças culturais como uma produção do outro; ela sempre foi comparativa, e o racismo lhe foi consubstancial: os dois estão inextricavelmente ligados, alimentando-se e gerando-se mutuamente. A raça sempre foi culturalmente construída. A cultura sempre foi racialmente construída" (Robert J. C. Young, 1995: 53-54)⁵⁴.

O que Marshall Sahlins considera como o *terrorismo intelectual corrente* é a inversão de causa e efeito que trazem esta e outras teorias: por considerarem que a cultura é fruto do colonialismo, a interpretação de uma *intenção originária* faz que o efeito discriminatório se torne sua causa histórica.

Para refutar esta visão, Sahlins aponta para a Alemanha do final do século XVIII, especialmente para o pensamento do filósofo e crítico literário Johann Gottfried von Herder. Este relacionava o imperialismo e a antropologia de uma maneira bem diferente. A título de exemplo, vale a pena observar a seguinte nota de Herder: "Quanto mais os europeus inventamos métodos e instrumentos para subjugar outros continentes, quanto mais os enganamos e

⁵¹ *Idem*, p. 44.

⁵² *Idem*, p. 44.

⁵³ *Idem*, p. 44.

⁵⁴ *Apud* Sahlins, Marshall. *op.cit.*, p. 44-45.

espoliamos, tanto maior será seu triunfo final sobre nós. Estamos forjando as correntes com as quais eles nos prenderão”⁵⁵.

A grande questão à qual Sahlins se opõe pode, portanto, ser assim resumida: associar a ideia antropológica de cultura com a reflexão sobre a diferença. Isto irá se contrapor à *missão colonizadora* que hodiernamente se atribui ao conceito. Esclarece Sahlins: “O fato é que, em si mesma, a diferença cultural não tem nenhum valor. Tudo depende de quem a está tematizando, em relação a que situação histórica mundial”⁵⁶. O autor finaliza esta análise considerando que vários povos, em todo o planeta, estão contrapondo *conscientemente* sua “cultura” às “forças do imperialismo ocidental, que os vêm afligindo há tanto tempo”. Ou seja: a cultura aparece aqui como resistência, como o *contrário* de um projeto hegemônico de padronização, de estabilização, já que os povos a utilizam para delimitar suas próprias identidades e buscar retomar o comando de seus próprios destinos.

Ora, se a cultura caracteriza de *modo singular* um determinado povo, ela não pode ser contraposta à civilização – que era passível de ser *transferida* a outros povos por atitudes indulgentes do imperialismo. E nesta afirmação encerra-se o ponto nevrálgico desta questão: *há variedades, não graus, de cultura*⁵⁷. Uma vez que o conceito de cultura caracteriza específicas formas de vida, ele deve ser essencialmente plural, contrastando com esta noção de *progresso universal da razão*, que resultaria na “civilização europeia ocidental”.

Fazendo referência a Alfred G. Meyer para explicar as teorias da chamada *Kulturkampf*^{***}, Sahlins considera que, originariamente, a “cultura” era anticolonialista; mas como deveria se opor ao discurso hegemônico e totalizante do Iluminismo, ela deveria ir mais além de uma *política de diferenças*, pois o que os filósofos iluministas consideravam era exatamente a *sensibilidade burguesa*. O contra-iluminismo vai, desta forma, negar a universalidade do individualismo radical. Herder, por exemplo, considerava que “o homem era e sempre seria um ser social”⁵⁸. Isto desmistifica as teorias hobbesianas, que consideravam o período que antecede a consolidação do capitalismo como um lugar habitado por indivíduos autônomos e egoístas, um estado de natureza onde todos competiam pelo poder. Contra os argumentos contratuais do Estado e da sociedade,

⁵⁵ Sahlins, Marshall, *idem*, p.66.

⁵⁶ *Idem*, p. 45.

⁵⁷ *Idem*, p. 46.

^{***} luta cultural na Alemanha do então chanceler Bismarck.

⁵⁸ *Apud* Sahlins, p. 40. Convém ressaltar que Spinoza concordará com a definição dos escolásticos do homem como um animal social, mas irá aceitá-la por razões que nada devem à tradição. *Cf.* Chauí, Marilena, *Política em Espinosa, op.cit.*, págs. 234-246.

oriundos de Locke e Hobbes, Herder [e Sahlins] consideram que as necessidades das pessoas eram determinadas e limitadas, do mesmo modo como eram organizadas, pelas “várias tradições ancestrais que se haviam desenvolvido em ambientes particulares – tradições que supunham modos particulares de estar na natureza e de percebê-la”⁵⁹. E este caráter nacional continha o caráter da economia, unificando a sociedade “a partir de seu interior”⁶⁰. Para Herder, o Estado era imposto artificialmente e de maneira externa sobre povos cuja *solidariedade social* assentava-se em outros fundamentos. Somente esta ideia confirma que não há nenhuma necessidade de se fundar a sociedade de forma coercitiva. Em contraposição aos mitos burgueses, este autor irá evidenciar os mitos populares. “As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado”⁶¹. E o “ver também depende do ouvir”⁶², já que a razão “se entrelaça com o sentimento e está presa à imaginação”⁶³. Desta maneira, o olhar de um pastor contemplando a natureza é diferente do olhar de um pescador – para Locke, um dos dois teria de estar errado. Entretanto, o que era um “erro” para os empiristas, Herder considerava como “cultura”.

Ao se refletir sobre as consequências da utilização desse conceito no mundo de hoje, vê-se que essa discussão está longe de chegar a seu termo. Nesse sentido, vale a pena mencionar as considerações do escritor Guillermo Martínez acerca dos embates travados na Argentina sobre se haveria uma literatura local e outra global⁶⁴, a fim de que se possa apontar semelhanças com o cenário brasileiro – e, conseqüentemente, latino-americano – com relação à cultura. Ao transcrever uma carta de um jovem norte-americano, de 1867⁶⁵, Guillermo compara esta visão com a de Jorge Luis Borges em *O escritor*

⁵⁹ Sahlins, Marshall. *op. cit.*, p. 47.

⁶⁰ *Idem*, p. 47.

⁶¹ *Apud* Sahlins, Marshall, *op.cit.*, p. 48. Assim como “o ódio não nasce com a pessoa; ele é ensinado” (frase do filme de Alan Parker, *Mississippi em Chamas*, de 1988, sobre a segregação racial nos estados do Sul dos Estados Unidos na década de 1960).

⁶² *Idem*, p. 48.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Palestra proferida no Seminário Literatura Argentina na Argentina, Resistência, no Congresso Hispanoamericano de novos autores, Colômbia, no ano 2000. Cf. Martínez, Guillermo. *La fórmula de la inmortalidad. op. cit.*, especialmente págs. 17-23; 95-125.

⁶⁵ “Nós, os jovens americanos, somos, sem hipocrisias, homens do futuro... Parece-me que estamos à frente dos europeus pelo fato de que, mais do que qualquer um deles, podemos tratar livremente com formas de civilização que não são as nossas, podemos reunir, eleger, assimilar e (...) afirmar nossa identidade onde quer que a encontremos. Não possuir nenhum selo nacional foi considerado, até o momento, uma falha e um motivo de pesar; mas não me parece improvável que os escritores americanos possam mostrar que uma grande mistura intelectual e uma síntese das diversas tendências nacionais do mundo são as condições de êxito mais importantes que já vimos”. *Idem*, p. 17. Livre tradução a partir do original em espanhol.

*argentino e a tradição*⁶⁶. Borges considera que a tradição argentina não se inscreve nos arquétipos predeterminados, mas em “toda a literatura ocidental”, e que os sul-americanos, em geral, devem trabalhar todos os temas europeus, manipulá-los até com irreverência, pois “não devemos temer e sim pensar” em uma proposta de mais longo alcance de nossa literatura, “que nosso patrimônio é o universo”. Ao assumir a tese universalista – já que ela não exclui, mas leva consigo todos os localismos –, ele termina por reiterar outro achado de Borges: o problema da tradição se converter em um falso problema: “Tudo o que fazemos com felicidade, os escritores argentinos, pertencerá à tradição argentina, assim como o fato de tratar de temas italianos pertence à Inglaterra, por obra de [Geoffrey] Chaucer e de Shakespeare”⁶⁷. Apoiado em Juan José Saer, ele mostra uma grande disponibilidade do povo argentino para com o estrangeiro, o socialismo, a literatura fantástica, o marxismo, etc., e afirma que é esta *tensão* permanente e irresoluta entre o universal e o local que dá o tempero dos conflitos mais frutíferos da cultura daquele país. A experimentação e a apropriação [devoração, acrescentaria] de várias tendências mundiais termina por constituir a experiência literária rioplatense.

Entretanto, este falso problema reaparece sob distintas formas, algumas delas, paradoxais. O primeiro exemplo a que recorre é o do *boom* latino-americano, que se converteu em uma redescoberta por parte do público europeu de uma América Latina exótica, desmedida, violenta e semisselvagem, a partir de um grupo inicial de romances destacáveis⁶⁸. O paradoxo que aqui se apresenta é o de um perigo de uma busca *dirigida* do “local”, pois, ao latino-americano, estava garantido o papel do bom selvagem, do bárbaro e dos tropicalismos, ao passo que os editores europeus e este mesmo público reservavam-se o direito de toda a esfera intelectual, a razão e a filosofia. O segundo exemplo ocorreu durante a década de 1970, e irá alcançar uma instância política deste problema associada às ideias de liberação nacional e do que se chamou de “nacional e popular”. A arbitrariedade dos recortes para se forçar uma *linha nacional* passava por uma leitura estreita do marxismo, que reduziu a literatura à história e passou a julgar os escritores por suas ideias

⁶⁶ Borges publica, nos anos 1920, três textos com traços nacionalistas ou “criollistas” explícitos: *Inquisiciones* (1925); *El tamaño de mi esperanza* (1926); e *El idioma de los argentinos* (1928). O texto acima citado é publicado em 1957, na parte *Discusión*, de suas *Obras Completas*.

⁶⁷ Martínez, Guillermo, *idem*, p. 19.

⁶⁸ Durante a década de 1960, o fenômeno editorial veiculado principalmente por críticos espanhóis e norte-americanos, conhecido como *Boom* da literatura latino-americana, apresentou ao público do hemisfério norte, entre outros autores, a Julio Cortázar, Jorge Luis Borges, Mário Vargas Llosa e Gabriel García Márquez.

políticas e seus textos por sua inserção ideológica – emblematicamente, cita a *atitude esquizofrênica* das esquerdas para com Borges.

Para contrapor esses processos *evolutivos* e explicativos do conceito de cultura, seja no âmbito político, seja no âmbito socioeconômico, irei me utilizar da visão do etnógrafo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro sobre o *perspectivismo ameríndio*, que será aprofundada no decorrer desta pesquisa. Quando indagado sobre a possibilidade de ser otimista diante da conjuntura atual, que transforma a cultura em mercadoria, a liberdade em direito e o conhecimento em propriedade, Viveiros de Castro considera que este não é o único Brasil que há dentro do Brasil. Ele próprio teve de fugir – no sentido deleuziano do termo, onde a fuga não é uma recusa às ações, mas uma *desterritorialização* e é também um *fazer fugir* alguma coisa, como um sistema – e recusar este modelo homogêneo e não ambíguo do Brasil para descobrir um Brasil “menor” e múltiplo. Só encontrou o seu negativo no mundo ameríndio. E nesta fuga, terminou por encontrar populações que, “apesar de viverem *no* Brasil, vivem a seu modo; que embora situadas *no* Brasil, situam o Brasil no seu pensamento e na sua experiência. Devoram, pois, o Brasil”⁶⁹. Remete aos povos tupi-guarani amazônicos, os Araweté, e à metafísica que desenvolvem. Para eles, o rito antropofágico vai além de uma simples refeição; é uma metafísica que atribui um valor essencial à alteridade e que permite comutações de pontos de vista, “entre mim e o inimigo, entre o humano e o não-humano”⁷⁰. É a partir desse movimento de *desenvernizamento* que a sociedade brasileira se descobre indígena, descolonizando seu próprio imaginário. Pois, como afirma: “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”⁷¹.

Para o perspectivismo, “o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos”⁷². A separação mítica entre humanos e não-humanos, entre “natureza” e “cultura”, não significa a mesma coisa que em nossa mitologia evolucionista. Para os índios, “os animais eram humanos e deixaram de sê-lo; a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade”⁷³. Nesta proposição, “todo mundo é humano, apenas alguns desses humanos são menos

⁶⁹ Sztutman, Renato. “Apresentação”. In: Castro, Eduardo Viveiros de. *Encontros. op. cit.*, p. 17.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 14.

⁷¹ Castro, Eduardo Viveiros de. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, 2006. In: *Encontros, op.cit.*, p. 130-161.

⁷² Castro, Eduardo Viveiros de. “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”, 1999. In: *Encontros, op.cit.*, p. 32.

⁷³ *Idem*, p. 33.

humanos que os outros”⁷⁴. Na história do Ocidente é exatamente o contrário: os homens evoluíram da condição animalesca a partir da emergência da cultura. A condição genérica, portanto, é a animalidade. Já a proposição indígena – o “animismo” –, por sua vez, iguala-se ao que Deleuze chamou de *plano de imanência*, onde o fundo universal da realidade é o espírito.

Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – inclusive nós.⁷⁵

O problema colocado pelo perspectivismo ameríndio é que “tudo é gente, mas tudo não pode ser gente ao mesmo tempo, uns para os outros”⁷⁶. Quando dois seres, duas espécies diferentes entram em contato, há uma tensão e disputa constantes em torno da posição de sujeito, uma batalha pelo ponto de vista. Como se determinar de quem é o ponto de vista? Sob essa ótica, entende-se que, “em vez de diferentes pontos de vista para o mesmo mundo, há diferentes mundos para o mesmo ponto de vista”⁷⁷.

Para concluir, ao falar dos Yalawaptí, do Xingu, Viveiros de Castro relata que havia uma espécie de entredeterminação, que não pode ser reduzida à oposição entre o natural e o cultural, ou o físico e o moral. Para ele, o desenvolvimento do perspectivismo ameríndio é “a retomada da antropofagia oswaldiana em outros termos”⁷⁸; é a recusa, mesmo, de um projeto nacional monolítico.

Portanto, quando se quer pensar em cultura em um sentido amplo, percebe-se que as questões que daí advêm estão relacionadas com a discussão permanente de uma nova composição de luta de classes e com a problemática da contenção do desejo e da liberdade nas sociedades pós-fordistas. Essas questões podem ser problematizadas e exemplificadas pelos constantes movimentos da grande multidão precariada em sua luta diária; pelo poder constituinte desta multidão, em permanente busca de novos e constantes movimentos de liberação e de atualização; pela possibilidade, em suma, de se atingir uma “liberdade livre”, à *la Rimbaud*⁷⁹. O primeiro entrave é que esta multidão não está organizada, não se identifica ou se reconhece enquanto

⁷⁴ *Idem*, p. 33.

⁷⁵ *Idem*, p. 38.

⁷⁶ Castro, Eduardo Viveiros de. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, 2007. In: *Encontros*, p. 234.

⁷⁷ Sztutman, Renato. “Apresentação”. In: Castro, Eduardo Viveiros de. *Encontros. op. cit.*, p. 14.

⁷⁸ *Idem*, p. 11.

⁷⁹ *Apud* Neto, Afonso Henriques (de Guimaraens). *Encontros. op.cit.* E ele acrescenta: “É uma expressão muito forte, a soma do adjetivo com o substantivo, marcando a insistência de Rimbaud na ideia de liberdade”.

classe, não sabe como chegar a um denominador comum, não tem uma *cabeça*, um centro de poder, produz ‘de outra forma’ que não aquela que sempre foi *ensinada* – no modo de produção fabril –, com escala e produtividades totalmente diferentes dos modelos da fábrica taylorista e do modelo do capitalismo industrial; a multidão produz *jogando*⁸⁰. E ela produz cultura. Muita cultura. Por isso a luta do capital, para refrear o desejo e a liberdade e manter o *modelo*, para que as discrepâncias sociais possam ser perpetuadas e mesmo aprofundadas; para que se possa, inclusive, ganhar em cima do que está sendo produzido por esse conjunto incomensurável de pessoas. Se há possibilidade de se sair dessa armadilha criada pelo próprio sistema, este talvez seja o momento mais propício, uma vez que os problemas deixaram de ser nacionais e tornaram-se, em grande medida, globais. Muitas decisões que venham a ser tomadas em nível nacional têm repercussões internacionais imediatas. A questão que se coloca, portanto, é: pode essa multidão global ser um fator de liberação de qualquer sistema que aprisione a liberdade e o desejo do homem? Pode a cultura contribuir para esse processo de liberação ou está irremediavelmente atrelada aos desejos dominantes?

Pretende-se, finalmente, eliminar quaisquer oposições entre natureza e cultura, enxergando o homem e a cultura como indissociáveis de seu próprio meio; uma visão que busca transformar a maneira de se enxergar a produção da subjetividade e dos afetos. Trata-se também, em última análise, de visualizar a própria transformação e constituição do trabalho à época do capitalismo cognitivo. Gilles Deleuze é esclarecedor nesse sentido:

Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo⁸¹.

Desta forma, pensar o homem em uma relação intrínseca com a própria natureza é situar a noção de cultura sob o prisma de diversas singularidades em constantes atualizações, e uma *multiplicidade de corpos*, como define Antonio Negri, constituindo a multiplicidade do real. Não por acaso, um pensamento bastante próximo do entendimento do MinC a partir da posse do Ministro Gilberto Gil, em 2003, quando a noção contemporânea de cultura vai ser dada pelo conjunto das “subjetividades em movimento”⁸².

⁸⁰ Domenico de Masi pensa as relações: estudo-trabalho, trabalho-jogo e estudo-jogo para chegar ao conceito de ócio criativo, que reúne as três condições: estudo-trabalho-jogo. Cf. De Masi, Domenico, *Criatividade e grupos criativos*, op.cit., esp. p. 627-637.

⁸¹ Deleuze, Gilles. *Spinoza e nós*. op. cit., p. 4.

⁸² Gil, Gilberto. “Entrevista para a Playboy”. In: *Encontros*, op. cit., p. 262.

1.2.

Política Cultural no Brasil

“Foi o mundo da cultura que primeiro aceitou o desafio de mudar. De criar outro Brasil. Sem pobreza e sem a arrogância dos ricos, sem miséria definitivamente. É pela brecha da cultura que poderemos dar o salto do reencontro do país com sua cara. Um Brasil totalmente simples, mas radicalmente humano. O que importa é alimentar gente, educar gente, empregar gente. E descobrir e reinventar gente é a grande obra da cultura” (Herbert de Souza)

Estabeleceu-se por consenso chamar de política cultural a forma que, ao longo da história, tomam as relações entre Estado, o conjunto de cidadãos e a cultura. Certamente, essas relações variam em função das mudanças políticas, econômicas e sociais. A partir dos documentos sobre Política Cultural da Funarte⁸³, sabe-se que há mais de quinhentos anos se perpetuam os conflitos, pactos e tréguas entre as classes governantes e as classes dos produtores culturais na civilização ocidental. Os fiéis da balança serão sempre a mobilização social e as mudanças de ideologias. Se houve modificações na relação entre Estado e sociedade no período do Renascimento – quando o artista conseguirá atingir certa autonomia –, e no período do Estado liberal – quando a atividade criadora se desvincula da autoridade, com a derrocada do absolutismo –, é no período do Estado Social e, posteriormente, no Estado Democrático de Direito, que essa relação adquire um novo desafio.

Marilena Chauí observa que há muito tempo é fácil, para a classe dominante, pensar e se expressar, pois basta repetir as representações que dominam a sociedade, suas ideias e valores, isto é, reiterar o senso comum, chave de explicação e interpretação da realidade, tido como algo que é válido para todos. Para o que ela entende como “esquerda”, há quatro trabalhos sucessivos ou até simultâneos: 1) desfazer o senso comum social; 2) desfazer a aparência de realidade e verdade presentes nas condições sociais e nas práticas existentes; 3) interpretar a realidade de outra forma; e 4) criar uma nova fala, capaz de incendiar os interlocutores e desmontar a ilusão do senso comum, transformando o interlocutor em parceiro para a mudança daquilo que foi

⁸³ À época da redação destes documentos, da então *extinta* Funarte (1990).

criticado. Ou seja: na prática, cabe o trabalho constante do pensamento crítico e da prática, a fim de que se reflita sobre o sentido das ações sociais, além de se criarem condições de uma abertura do campo histórico das transformações do existente. Portanto, esquerda e cultura estariam indissociavelmente ligadas, pois é a partir da posição crítica que se busca romper com as condições estabelecidas, nas quais se reproduzem a exploração e a dominação (Cf. CHAÚÍ, 2006)⁸⁴.

Se todo processo só é histórico ao participar de um projeto de Estado, como sempre pretendeu o poder de Estado no Brasil, há que se revisitar o pensamento de alguns intelectuais que foram determinantes para as relações Estado e Cultura no Estado Novo. A primeira Política Nacional de Cultura só aparece em 1975; logo, todo o movimento anterior será considerado como um período de *políticas implícitas* (Funarte, 1990).

Veremos, nos capítulos seguintes, os desdobramentos das principais políticas culturais implementadas no País; estas, por sua vez, abrangem dois momentos específicos da história constitucional brasileira: 1) o período do Estado Novo e da Constituição de 1934; e 2) o período da Nova República e da Constituição de 1988.

1.3.

Definições formais e perspectivas históricas

Dois conceitos norteiam o desenvolvimento desta pesquisa: os de trabalho imaterial e o de *General Intellect* ou “intelectualidade de massa”. No primeiro artigo da obra de Negri e Lazzarato⁸⁵, os autores tratam da centralidade do trabalho imaterial no ciclo da produção pós-industrial e problematizam a questão da transformação da força de trabalho em intelectualidade de massa, para pensar nos processos autônomos de constituição de subjetividade alternativa, isto é, de organização independente dos trabalhadores. Eles traçam o caminho da derrota do operário fordista e reconhecem a centralidade de um trabalho vivo, cada vez mais intelectualizado, que resultou nas variantes que aparecem no modelo pós-fordista. O trabalho vai ser reorganizado em torno de sua imaterialidade. Quaisquer atividades que exijam o investimento da subjetividade e dos afetos – como as atividades de controle, de gestão da informação, de poder e capacidade de decisão –, vão se tornar imperiosas. Para

⁸⁴ Chauí, Marilena. *Cidadania cultural: o direito à cultura*, op.cit., p. 7-9.

⁸⁵ Cf. Negri, Antonio e Lazzarato, Maurizio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. op.cit., p. 25-41.

evitar confusões, advertem que essa forma de atividade produtiva consiste no valor de uso da força de trabalho e da forma de atividade de cada sujeito produtivo na sociedade pós-industrial.

Karl Marx, em *O Capital*, estabelecia que o trabalho era um processo de que participariam

O homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. (...) Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. (...) Não se trata aqui das formas instintivas, animais, de trabalho. (...) Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. (...) Os elementos componentes do processo de trabalho são: 1) a atividade adequada a um fim, isto é o próprio trabalho; 2) a matéria a que se aplica o trabalho, o objeto de trabalho; e 3) os meios de trabalho, o instrumental de trabalho⁸⁶.

E como se dá essa transformação do trabalho? Negri e Lazzarato mostram que ela fica evidente ao se analisar o *ciclo social* da produção. Hoje, o ciclo do trabalho imaterial ocupa um papel estratégico na organização global da produção. A tese dos autores é a de que esse ciclo é pré-constituído por uma “força de trabalho *social* e *autônoma*, capaz de organizar o próprio trabalho, assim como as relações com a empresa”⁸⁷. Essa hegemonia começa a aparecer com mais clareza a partir das transformações ocorridas na década de 1970 na Itália, quando as lutas operárias sociais consolidaram os espaços de autonomia conquistados no curso do decênio precedente. Esse “processo de recentralização” reconhece e valoriza essa nova qualidade do trabalho; assim, o trabalho se transforma integralmente em trabalho imaterial e a força de trabalho em “intelectualidade de massa” – os dois aspectos que Marx chama de *General Intellect* – e a intelectualidade de massa pode transformar-se em um sujeito social e politicamente hegemônico.

O segundo problema enfrentado por Negri e Lazzarato nesse artigo diz respeito à segunda definição que baliza este trabalho, isto é, à ideia da *General Intellect* ou intelectualidade de massa e a nova subjetividade. Apoiando-se nos *Grundrisse*, eles explicam que, em função do desenvolvimento da indústria, o trabalho vai depender sempre mais da potência dos agentes que vêm colocados em ação durante o tempo de trabalho para a criação da riqueza, e não mais do tempo de trabalho ou da quantidade⁸⁸. Assim sendo, é o trabalhador social que

⁸⁶ Cf. Marx, Karl. *O Capital, crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994. p. 202-203.

⁸⁷ Negri, Antonio e Lazzarato, Maurizio. *op.cit.*, p. 26-27.

⁸⁸ Negri considera que é impossível medir o trabalho e que a força de trabalho não está mais nem no interior, nem no exterior do comando do capital; encontra-se em um *não-lugar*. A divisão internacional do trabalho e a exploração pós-colonial não desapareceram; ao contrário, foram

se torna o sustentáculo da produção e da riqueza. Essa nova realidade gera um paradoxo: se o trabalho não é mais a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa de ser a sua medida; desta forma, o valor de troca não pode ser a medida de valor de uso. O processo é explicado da seguinte maneira: o capital reduz a força de trabalho a ‘capital fixo’, subordinando-a sempre mais no processo produtivo; enquanto isso, ele demonstra, por meio desta subordinação total, que o novo ator do processo social de produção é ‘o saber social geral’. Em uma palavra: a cooperação. Negri explicita claramente os mecanismos que orientam esse processo quando cita uma passagem de Marx em *O Capital*:

Abstraindo-se o novo potencial que resulta da fusão de muitas forças em uma só força conjunta, o mero contato social gera, na maioria dos trabalhadores produtivos, um espírito de emulação e uma peculiar excitação dos espíritos vitais, que aumentam a capacidade de rendimento individual de cada um, de tal sorte que uma dúzia de pessoas juntas fornecem, em uma jornada de 12 horas de trabalho, um produto total muito maior do que o de doze operários que trabalham isolados durante doze horas ou de um operário que trabalha doze dias seguidos. Isto decorre do fato de que o homem é, por natureza, um animal, senão político, como pensa Aristóteles, certamente social.⁸⁹

É sobre esta base que a questão da subjetividade pode ser colocada como o faz Marx – como questão relativa à transformação radical do sujeito na sua relação com a produção. A partir desta tendência, pode-se observar a independência da atividade produtiva em face à organização capitalista e o processo de constituição de uma sociedade autônoma ao redor do que chamam de ‘intelectualidade de massa’ (NEGRI&LAZZARATO, 1991).

Sobre a questão da subjetividade, os exemplos dados são as mulheres e os estudantes – que definem outra maneira de se relacionar com o poder –, para mostrar que a constituição dessa ‘intelectualidade de massa’ não tem necessidade de percorrer o caminho maldito do trabalho assalariado. Situam em maio de 1968 o deslocamento epistemológico, uma vez que o “modelo” revolucionário à época não é igual a nenhum outro conhecido, mas muito pelo contrário; é múltiplo, com distintos focos de resistência que, por sua vez, são heterogêneos e atravessam a organização do trabalho e as divisões sociais de maneiras inesperadas.

Associando essa nova dimensão e esses novos aspectos do trabalho e correlacionando-os com a ideia de ‘relação para si’ foucaultiana e com a ideia

acentuadas, mas perderam sua especificidade, pois a própria exploração, hoje, é globalizada. O trabalho torna-se *afeto*, se este é definido como potência de agir. Uma potência expansiva, potência de liberdade e de abertura ontológica, como em Spinoza. Cf. Negri, “travail et affect”: Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Travail-et-affect>. Acesso em: 23/09/2008.

⁸⁹ Apud Negri, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade. op.cit.*, p.365-366.

deleuziana de verificar a transformação da interface comunicacional em produção de potência, Negri e Lazzarato aproximam o enfrentamento deste tema metafísico trabalhado por Foucault e por Deleuze da intuição marxiana dos *Grundrisse* – “onde o conjunto do capital fixo transforma-se no seu contrário, em produção de subjetividade”. A consequência é que a nova contradição que opõe esta nova subjetividade ao domínio capitalista não será mais dialética, mas alternativa, pois se constitui no plano da potência e não somente do poder, já que é obra de sujeitos independentes. O *General Intellect* das sociedades pós-industriais torna-se hegemônico e não há mais espaço para o conceito de transição, somente para o conceito de ‘poder constituinte’ como expressão radical do novo. Sendo assim, a própria ideia de luta e de revolução se modificam no pós-fordismo: a organização da luta em nível subjetivo passa a ser um pressuposto da própria luta; ela não é radical, assim como a revolução, pois vai ser subordinada às novas regras de constituição ontológica dos sujeitos, isto é, à sua potência e à sua organização.

Ainda que o trabalho antigo continue a ser parte importante da organização das sociedades ocidentais, essa transformação descrita anteriormente pode ser observada ao se fazer uma releitura da categoria ‘trabalho’ em Marx. O trabalho permite aos sujeitos fundarem uma teoria dos poderes, já que ele realiza a fundação ontológica desses sujeitos. Os conceitos de “trabalho imaterial” e de “intelectualidade de massa” vão definir novas relações de poder e novos processos de subjetivação; o poder sai da esfera do domínio – da política clássica; da esfera da representação política e das técnicas disciplinares – onde o poder era identificado com o poder jurídico e tinha como fundamento o ‘trabalho’; até alcançar aquele poder da política da comunicação ou da luta para o controle ou para a libertação do sujeito da comunicação (NEGRI & LAZZARATO, 1991). O processo de liberação da subjetividade se dá no interior da máquina de produção e é somente aí que os processos revolucionários podem ser conceituados e ativados, uma vez que o político, o econômico e o social – e, por consequência, o cultural – são indissociáveis.

2

Formação do constitucionalismo social e econômico

Cultura brasileira no âmbito político-constitucional: breve história das lutas, resistências e respostas constitucionais que antagonizam o fordismo e o Estado desenvolvimentista

Ao se passar, agora, para um breve histórico da ideia de cultura brasileira refletida nas Constituições, o que se pretende destacar é a permanente disputa pela *construção* deste conceito no âmbito político, supondo-se que a análise pretérita do papel do Estado nessa marca de identidade chamada *cultura nacional* pode indicar algumas pistas para se compreender como é a atuação estatal ao se falar em cultura nos dias de hoje. Quer-se buscar, portanto, aqui, algumas orientações político-constitucionais duradouras acerca da problematização da ideia de formação da cultura nacional. Pode, hoje, a cultura prescindir da atuação do Estado ou é necessária uma política cultural para garantir o acesso à cultura e preservar e distribuir de maneira equânime os direitos culturais? Em virtude da magnificência do tema, somente dois momentos serão privilegiados: o que ora se analisa é o período da Revolução de 1930 e da promulgação da Constituição de 1934, mostrando os conflitos entre os modelos industriais que se desenvolviam à época (sobretudo o fordismo) e projeto de nação do Estado Novo. O período seguinte, sobre o processo constituinte e Constituição Federal de 1988, será abordado no quarto capítulo (4.5).

2.1.

Fordismo e corporativismo estatal

O fordismo foi o modelo clássico de produção em massa, adotado por Henry Ford em sua indústria automobilística desde 1914 e que se reproduziu em todas as esferas da produção industrial ao longo da primeira metade do século XX, até alcançar seu declínio por volta dos anos 1970, sendo progressivamente ultrapassado pelo toyotismo¹. O exemplo clássico é o do operário automatizado

¹ O Toyotismo, criado na fábrica da Toyota, espalhou-se pelo mundo capitalista como novo modelo de produção. Dentre as características mais marcantes desse novo processo, cumpre destacar: 1) uma mecanização flexível, que era exatamente o oposto do modelo fordista; 2) uma especialização e multifuncionalização da mão-de-obra; 3) a implantação de um sistema de qualidade total; 4) a ideia de personalizar o produto de acordo com o gosto do cliente; e 5) a ideia do *just in time*, que buscava produzir apenas o necessário, de acordo com o número de pedidos dos clientes

representado por Charles Chaplin no filme *Tempos modernos*, de 1936. A intensificação da produção industrial instituiu o modelo de reproduções em série, que influencia diretamente a própria produção de arte; pode-se não dispor de dinheiro suficiente para comprar um original, mas, ao mesmo tempo, é possível adquirir uma reprodução – no mais das vezes, vendida pelos próprios detentores dos originais, como no caso dos museus.

Giuseppe Cocco mostra que a base do mecanismo fordista está na dinâmica dos ganhos de produtividade e de uma conexão desta com os salários reais.

A regulação fordista implicou, no âmbito de mercados fundamentalmente aut centrados, a emergência de formas adequadas de representação política e integração social dos atores estratégicos do novo modo de produção. (...) A rearticulação keynesiana do papel do Estado e a organização sindical dos trabalhadores constituíram os eixos fundamentais de legitimação da nova forma-Estado. Isto é, a expansão do papel do Estado e, em particular, de sua intervenção direta na regulação do mercado e no controle de porções importantes do aparelho produtivo, teve como condição necessária a recomposição política, em sujeitos coletivos, das elites empresariais e dos trabalhadores ao mesmo tempo².

Cocco analisa profundamente o papel corporativista do Estado brasileiro e coloca-o como elemento fundamental do processo de industrialização e igualmente do processo de periferização. As consequências da impossibilidade de determinar um ciclo virtuoso do consumo terminaram por criar um processo de metropolização, sem que o ciclo econômico tivesse condições de absorver os migrantes – ainda que, em nota³, estabeleça que esse fato deva ser visto principalmente como um fenômeno de resistência e de independência. Resumidamente, esclarece que a substituição de importações permitiu ao Brasil ter o seu gigantesco parque industrial, mas não o ajudou a constituir um verdadeiro mercado interno. O grande enigma do desenvolvimentismo é o da distribuição de renda e gerou novos paradoxos e contradições, especialmente quando à questão da violência nas grandes metrópoles brasileiras se junta o problema da impunidade. Sublinhando os problemas da aplicação da lei e ressaltando que ela não pode ser uma entidade transcendental, mas “uma relação entre os princípios fundadores, por um lado, e as condições de aplicação”⁴, Cocco nos lembra que a existência do império da lei e do direito somente se dará quando a espada pertencer à nação inteira.

² Cocco, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania: produção de direitos na era da globalização*. op. cit., p.63-64.

³ *Idem*, nota 14.

⁴ *Idem*, p. 71.

2.2.

A Revolução de 1930 e a Constituição de 1934

As décadas de 1920 e 1930 foram extremamente agitadas em termos de transformações sociais, econômicas e políticas. No Brasil, houve um período de grandes modificações com a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB); com o movimento tenentista e a atuação da Coluna Prestes – que deram início a um movimento de resistência ao governo oligárquico de Arthur Bernardes⁵, obrigando-o a exercer todo o seu mandato sob estado de sítio; e com o pensamento anarco-sindicalista, que se espalhou pelos meios operários. Na esfera cultural, ocorreu uma autêntica revolução, que não encontra similitude até hoje no país. A Semana de Arte Moderna, em 1922, manifestou um momento da virada das artes brasileiras – de um papel meramente acadêmico para alcançar a vanguarda modernista. Em 1928, Oswald de Andrade publicou o *Manifesto antropófago*⁶, falando de um Brasil que se escondia sob uma fisionomia externa e que necessitava ser descoberto por meio da *Revolução Caraíba*. Isso sem falar em vários outros exemplos de como a cultura nacional fervilhava, tais como o nascimento das primeiras escolas de samba no Rio de Janeiro no final da década de 1920 – sendo que seus representantes tiveram a esperteza de registrá-las em cartório, como tática para desarmar o biopoder – e o carnaval da “Pequena África”, o centro negro de resistência do Rio, que se opunha ao higienismo do então prefeito Pereira Passos⁷; o período áureo do rádio no País, cujo símbolo maior é a rádio Nacional (1936). Esta última desempenhou um papel primordial de integração cultural, graças à transmissão para todo o território nacional, formando uma autêntica *aldeia global*⁸; a par do nascimento da revista O Cruzeiro; a fundação da Cinédia (1930) e da Brasil Vita, as primeiras empresas brasileiras de cinema comercial; e a fundação, por Anísio Teixeira, da Universidade do Distrito Federal (1935) – que contava, entre seus professores, com Villa-Lobos, Mário de Andrade, Cândido Portinari e Alberto da Veiga Guignard –, e cujo objetivo final era o de socializar a cultura (RIBEIRO,

⁵ Declaração de princípios da Coluna Prestes: “Somos contra: os impostos exorbitantes, a incompetência administrativa, a falta de justiça, a mentira do voto, o amordaçamento da imprensa, as perseguições políticas, o desrespeito à autonomia dos estados, a falta de legislação social, o estado de sítio. Somos a favor: do ensino primário gratuito, da instrução profissionalizante e técnica, da liberdade de pensamento, da unificação e autonomia da justiça, da reforma da lei eleitoral e do fisco, do voto secreto obrigatório, da liberdade sindical, do castigo aos defraudadores do patrimônio do povo e aos políticos corruptos e do auxílio estatal às forças econômicas”. In: RIBEIRO, Darcy. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. op. cit., § 531^o.

⁶ Datado pelo autor no ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha e corroborando as propostas da Semana de 1922.

⁷ Cf. Guéron, Rodrigo. “Potências do samba, clichês do samba – linhas de fuga e capturas na cidade do Rio de Janeiro” In: *Lugar Comum*. op.cit., p. 157-169.

⁸ Para utilizar a expressão do pensador canadense Marshall McLuhan.

1985). Finalmente, no plano mundial, houve a consolidação da Revolução Russa, que passou a irradiar as ideias socialistas; a Constituição da República de Weimar, que inaugurou a concepção do Estado intervencionista na ordem econômica e social; a crise de 1929, que se fez repercutir por todos os continentes; e o fascismo e o nazismo, que ascenderam ao poder na Itália e Alemanha, respectivamente.

Mas que Brasis eram esses que se escondiam? Uma análise histórica, que retrata a luta de classes à época, é dada por Ângela de Castro Gomes em *A invenção do trabalhismo*⁹. Ela examina os artigos publicados na revista *Cultura Política* para traçar um painel do que representou a mudança da estrutura até então vigente no país conservador da República Velha para a nova conjugação de forças a partir da Revolução de 1930. A dimensão ideológica revolucionária implicava uma tentativa de se refundar o Brasil e o projeto político do Estado Novo (1937-1945) será visto em uma linha de continuidade com a Revolução. Ressalta a autora que, diferentemente das experiências de 1822 e de 1889, quando as forças renovadoras buscaram destruir as estruturas arcaicas sem ter uma proposta revolucionária, esse período marcará o que ela denomina de *construção de nossa nacionalidade*, formulando e integrando a ideia de natureza e de cultura brasileiras, presentes no imaginário nacional, muitas vezes de modo inconsciente. A *questão social* passou a ser a pauta das ações políticas, visto que a crescente industrialização e o surgimento de uma massa proletária faziam que não se pudesse mais esconder a miséria e a pobreza, até então tidas como cômodas ou úteis para a ordem socioeconômica. Ângela considera que o caráter revolucionário era exatamente o de tratar a questão social como uma questão política, isto é, ela não podia prescindir da atuação do Estado.

Desde a experiência da Primeira República – considerada pela historiadora como um grande divórcio entre nossa realidade física e cultural e nosso modelo político de Estado – o conservadorismo jamais atentou para as especificidades nacionais. Esse Estado da Primeira República não alcançou integrar o homem à terra brasileira, mantendo dois mundos distintos: o do homem e o da natureza – sendo que a política permanecia como algo longínquo de tudo e de todos. Os políticos ditos liberais tinham uma visão ufanista de um Brasil grandioso em quase todos os aspectos, menos no que se referia ao homem que aqui habitava. Era o país de território imenso e povoado de riquezas naturais, mas as dificuldades eram explicadas por negações simplistas baseadas

⁹ Cf. Gomes, Ângela de Castro. *op.cit.*, p. 173-193.

na inferioridade da raça e do caráter nacional. Urgente era reconhecer o povo brasileiro e suas potencialidades, coisa que o conservadorismo banhado de valores europeizantes não conseguia fazer.

Ângela identifica dois momentos da incorporação da classe trabalhadora ao cenário político da sociedade brasileira: 1) o período que cobre toda a Primeira República, estendendo-se até a promulgação da CF de 1934 – tempo em que houve uma maior participação e influência dos trabalhadores e no qual a luta será marcada pela construção de uma ética do trabalho e pela valorização da figura do trabalhador, dentro de uma “lógica de solidariedade”; e 2) quando o acesso à cidadania por parte dos setores populares sofre nítida intervenção estatal. Nasce, aqui, a invenção do trabalhismo e a montagem do sindicalismo corporativista¹⁰. A partir de então, o Estado reconhecia a centralidade do valor do trabalho e a dignidade do trabalhador. Nesse modelo governou uma “lógica de reciprocidade”, já que Estado e classe trabalhadora reconheciam-se como termos interessados em acabar com um determinado tipo de autoritarismo; para isso a atuação de Getúlio Vargas¹¹ era única – e transformava a relação com o indivíduo em uma relação afetiva. Além disso, retirava-se a vontade popular daquela incômoda posição de inferioridade que caracterizou o período liberal (GOMES, 2005). Se o trabalho era visto como um castigo ou como coisa de escravos, cabia ao Estado *criar* essa personalidade do homem atrelada à imagem do trabalhador, pois ela era “central para a sua realização como pessoa e sua relação com o Estado”¹². Este período possibilitou, efetivamente, a possibilidade de efetiva fruição de liberdade social e de tempo livre, requalificando o trabalho na sociedade e discriminalizando alguns tipos de culturas - as religiosas, pelo menos.

Para que esse projeto se realizasse plenamente, era preciso se redefinir até mesmo a democracia e superar três obstáculos colocados pelo liberalismo: 1) a ideia de liberdade e igualdade naturais dos seres humanos; 2) a concepção política liberal de não-intervenção do Estado; e 3) o formalismo político, que homogeneizava as discussões e negava o dissenso, elemento fundante da democracia. Ângela considera que o povo que irá *surgir* com o Estado Novo era um “corpo político hierarquizado pelo trabalho. (...) um novo ator social, definido

¹⁰ Complementadas pela criação do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), em 1945.

¹¹ Em sua carta-testamento, Vargas fala com todas as letras sobre a pressão a que esteve submetido: “Iniciei o trabalho de libertação e instaurei o regime de liberdade social. (...) Quis criar liberdade nacional na potencialização das nossas riquezas através da Petrobrás e, mal começa esta a funcionar, a onda de agitação se avoluma. A Eletrobrás foi obstaculada até o desespero. Não querem que o trabalhador seja livre. (...) Não querem que o povo seja independente”. Ribeiro, Darcy. *In: Aos trancos e Barrancos: como o Brasil deu o que deu. op.cit.*, § 1433⁹.

¹² Gomes, Ângela de Castro. *op. cit.*, pág. 185.

como o cidadão de uma nova espécie de democracia. O trabalhador brasileiro era o cidadão da democracia social (...)¹³.

Costuma-se afirmar que a Constituição Brasileira de 1934 foi diretamente influenciada pela Constituição da República de Weimar e pela Constituição espanhola de 1931. A Constituição de Weimar (1919-1933) foi o documento que governou a curta República de Weimar, na Alemanha. Formalmente, era a Constituição do Estado alemão (*Die Verfassung des Deutschen Reiches*) e caracterizou-se como um marco do movimento constitucionalista que consagrou direitos sociais de segunda geração/dimensão – relativos às relações de produção e de trabalho, à educação, à cultura, à previdência. Ela reorganizou o Estado em função da Sociedade e não mais do indivíduo. Mas qual seria o sentido dos direitos sociais?

Inicialmente, com a Revolução Industrial do século XIX e a substituição do homem pela máquina, os trabalhadores se viram em uma situação de desemprego em massa e de grande número de mão-de-obra excedente, o que gerou um aumento da desigualdade social e a necessidade de intervenção, por parte do Estado, para garantir a proteção do trabalho e de outros direitos sociais. Depois, no século XX, sob a influência do marxismo e do socialismo revolucionário – que pensavam a divisão do trabalho e do capital de outra forma –, os ordenamentos jurídicos tiveram de aceitar esses direitos sociais e essa proteção ao trabalho por uma questão política; o capitalismo precisava dar uma contrapartida aos trabalhadores para amainar o risco de revoluções socialistas.

A Constituição Mexicana de 1917 foi a primeira a contemplar determinadas garantias para a ordem econômica e social, para a educação e a cultura. Em seguida, tanto a Constituição de Weimar como a OIT, em 1919, consolidaram os princípios dos direitos sociais; portanto, é a partir desses marcos que se estabelecem a constitucionalização e a internacionalização desses direitos – nasce a Sociedade das Nações, que dá origem à OIT¹⁴ e é promulgada a Constituição de Weimar. As constituições ao redor do globo passarão a incorporar os direitos sociais e culturais como condições necessárias à plena cidadania em um Estado Democrático de Direito. O núcleo fundamental

¹³ *idem*, p. 192.

¹⁴ Mais especificamente, como explica Arnaldo Süsskind, a Conferência de Paz, em 1919, apresentou o Tratado de Versailes, elaborado pelas nações vitoriosas da I GM. A Parte XIII deste tratado dispôs sobre a criação da OIT. A justificativa para uma ação legislativa internacional sobre as questões de trabalho baseavam-se em três aspectos: 1) político → buscar assegurar bases sólidas para a paz universal; 2) humanitário → pois havia condições de trabalho que geravam injustiça, miséria e privações; e 3) econômico → o argumento da concorrência internacional visto como um obstáculo para a melhoria das condições sociais em escala nacional. Süsskind, Arnaldo. *Convenções da OIT. op.cit.*, págs. 17-18.

comum irá girar em torno da questão trabalhista e da maneira de equacionar as forças que se antagonizam dentro de cada sociedade. Juntamente com as conquistas trabalhistas que se consolidarão na metade do século XX, virão atrelados esses direitos. Cumpre observar que, bem antes, no período da Revolução Francesa – especificamente em 1793 –, houve um ensaio sobre os direitos sociais, mas estes foram sintomaticamente eliminados do discurso constitucionalista, para se dizer que eles só aparecem no século XX (NEGRI, 2002)¹⁵.

Diante disso, pode-se afirmar que a CF de 1934 enunciou pela primeira vez os princípios dos chamados Direitos Sociais, delimitando o campo de atuação do Estado. Foi também o primeiro experimento de um Estado Nacional de Bem-Estar Social no Brasil, fundando o “moderno Estado intervencionista” (BONAVIDES, 1993)¹⁶. Durante os primeiros anos do governo provisório revolucionário de Getúlio Vargas, foram criados, por exemplo, o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e o Ministério da Educação e Saúde Pública; foi instituída a carteira de trabalho; e foi criada a Justiça Eleitoral – um golpe à política dos governadores. Vargas buscava uma burocracia capitalista com uma máquina forte.

Juridicamente, a Revolução de 1930 se consolida com a Constituição de 1934; antes disso, o documento mais importante era o decreto nº. 19.398, de 11 de novembro de 1930 – a lei-base do regime revolucionário, capaz de dissolver poderes e concentrar a decisão federal no governo. Este manteve a Constituição de 1891 em vigor, mas já sinalizava com diretrizes da Era Vargas. A resposta final se dá em 1934, quando os Direitos Sociais vão ser enunciados e o Estado vai passar a garantir e perseguir estes ideais, enquanto durar o regime democrático.

Após a Revolução de 1930, uma Comissão Legislativa ficou encarregada de rever a legislação brasileira em vigor¹⁷, a fim de determinar em quais setores deveria haver uma maior presença estatal. Em seguida, com o Decreto nº. 21.402, o governo provisório vai nomear uma comissão de notáveis que irá preparar o anteprojeto da CF de 1934¹⁸. O resultado será – assim como em

¹⁵ Cf. Negri, Antonio. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. op.cit., p. 294-305.

¹⁶ Apud GUEDES, Marco Aurélio Peri. *Estado e ordem econômica e social: a experiência constitucional da República de Weimar e a Constituição Brasileira de 1934*. op.cit., p. 99 e segs.

¹⁷ Decreto-lei nº. 19.459, do final de 1930.

¹⁸ Vale notar que todo o anteprojeto vai ser inspirado nos ideais do Tenentismo.

Weimar – uma “*constituição modernizante, avançada demais para o seu contexto social*”, segundo Marco Aurélio Peri Guedes¹⁹.

Infelizmente, três anos foi tempo insuficiente para possibilitar um comprometimento das elites brasileiras em relação às metas sociais por ela garantidas. Se ela foi uma *ilusão constitucional* (Pinto Ferreira), é inegável também que lançou as sementes da participação estatal na questão sócio-cultural brasileira, pois, pela primeira vez, um governo teve uma visão institucional do problema cultural e mostrou de que maneira o Governo poderia atuar de forma efetiva no campo da cultura.

2.3.

A Era Vargas e a presença dos modernistas na repartição

Mas como desenvolver uma política cultural? Apoiada em quais mecanismos constitucionais? Na Era Vargas, houve um conjunto de fatores que criaram condições para que a cultura se *encontrasse* com a cidadania. Vivia-se, efetivamente, um período de euforia de construção de uma identidade nacional, com a criação de órgãos públicos e institutos comprometidos com esse projeto. Em 1934, havia o Ministério da Educação e Saúde, liderado por Gustavo Capanema – que, em 1937, passou a se chamar Ministério da Educação e Cultura. Em 1935, o prefeito de São Paulo Fábio Prado criou o Departamento de Cultura, entregue a Mário de Andrade; ali, ele realizou uma obra extraordinária de publicação de textos etnológicos e de organização das atividades culturais dos paulistanos. Por este período, também foram criados o Museu Imperial de Petrópolis (1940), o Museu da Inconfidência de Ouro Preto (1938), o Museu do Ouro de Sabará (1945) e o Museu das Missões de São Miguel (1940). Há, da mesma forma, outros institutos que merecem ser lembrados: o Instituto Nacional do Livro (INL), em 1937; o Instituto Nacional de Cinema Educativo (Ince), também em 1937, sob a direção de Edgar Roquette Pinto; e o Conselho Nacional de Cultura, em 1938²⁰. Ainda, na época subsequente à promulgação da Constituição de 1934, houve a criação de importantes órgãos para a cultura nacional e as Artes Cênicas, dentre os quais se destaca o Serviço Nacional de

¹⁹ Por ser uma constituição democrática e social, a CF de 1934 trouxe ainda garantias importantíssimas no que se refere às conquistas sociais: voto feminino pela primeira vez e o voto era secreto; sistema eleitoral proporcional; incorporação do mandado de segurança e da ação popular. Cf. Guedes, Marco Aurélio Peri. *op.cit.*

²⁰ RIBEIRO, Darcy, *op. cit.*, 798^o a 907^o parágrafos e BRASIL. Ministério da Cultura. *Legislação Cultural Brasileira anotada*, Brasília, MINC, 1997.

Teatro (SNT)²¹, em 1937. Destinava-se, principalmente a: incentivar as atividades teatrais e cooperar, através de assistência técnica e cultural, para a realização de espetáculos; estimular a produção de obras de teatro em geral, promovendo, inclusive, concurso de peças; e manter cursos de formação de diretores, atores, cenógrafos, coreógrafos e profissionais de especializações correlatas²². O Estado Novo se preocupou com a atuação dos órgãos públicos com relação ao teatro, seja no que diz respeito ao financiamento para as montagens teatrais, seja regulamentando a profissão de ator.

2.3.1.

A criação do SPHAN e o papel dos modernistas

Quando se quer falar a respeito da formação de uma identidade nacional e preservação de bens culturais, um dos momentos mais importantes da Era Vargas foi, sem dúvida, a criação do Serviço Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1937, situado no edifício mais revolucionário de sua época e que contou com a intensa participação dos intelectuais *modernistas*. De acordo com Lauro Cavalcanti, diretor do Paço Imperial, foi em 1936 que o então ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, tomou duas decisões que influenciaram de forma decisiva as feições da cultura brasileira tal como ela é vista até os dias de hoje: 1) a decisão de não construir o projeto de Arquimedes Memória, vencedor do concurso público para a nova sede do Ministério da Educação e Saúde (MES), e de convidar Lúcio Costa, que veio acompanhado de uma equipe de arquitetos *moderna* – com a consultoria de Le Corbusier –, para levantar um prédio que se tornou um “clássico” da arquitetura do século XX; e 2) a de encomendar a Mário de Andrade²³, “então diretor do Departamento de Cultura de São Paulo, o anteprojeto de criação de um instituto destinado a determinar, organizar, conservar, defender e propagar o patrimônio artístico nacional”²⁴.

Celina Côrtes recorda que os dois primeiros capítulos desse anteprojeto estabeleciam o tombamento como principal recurso jurídico de proteção aos bens culturais, o que era tido como um avanço, pois o direito internacional não garantia, de forma universal, a proteção a esses bens até meados do século XIX.

²¹ Transformado em Instituto Nacional de Artes Cênicas em 1981 (INACEN). Procópio Ferreira agradecerá a Getúlio Vargas, em discurso no Palácio do Catete, pelo reconhecimento, por parte do Estado, da profissionalização da classe teatral.

²² REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Política Cultural do Brasil*. Boletim da Academia internacional da cultura portuguesa, 1970.

²³ Segundo Celina Côrtes, Capanema faz esse pedido a Mário por sugestão de seu chefe-de-gabinete, o poeta Carlos Drummond de Andrade. “Vigor aos 70 – Dossiê uma história monumental”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. *op.cit.*, p. 31.

²⁴ Cavalcanti, Lauro. *Modernistas na repartição*. *op.cit.*, p. 12.

No Brasil, nem a constituição de 1824, nem a de 1891, dispunham sobre o tema; somente em 1934 a Carta Magna passou a atribuir à União e aos estados a responsabilidade de proteção das belezas naturais e monumentos de valor histórico ou artístico. Se, por um lado, o Estado Novo suprimia a representação política e impunha a censura, por outro, tornava-se o organizador da vida social e política, abrindo espaço para a participação dos intelectuais na repartição. Celina mostra que Mário de Andrade enxergava a “consciência nacional” no conjunto de práticas e representações do brasileiro, como é o caso das artes popular e ameríndia. Nos dias de hoje, essa noção é denominada de patrimônio imaterial (CÔRTEZ, 2007).

A categoria de bem imaterial não era sequer mencionada nos projetos patrocinados pela Liga das Nações, como as convenções de Haia (de 1899 a 1907) e o Pacto de Roerich, de 1935. No Brasil, esse aspecto do anteprojeto só passaria a valer com a Constituição de 1988, que ampliava a noção de bem monumental e reconhecia como bem cultural as edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, provenientes das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras. A proteção só se concretizaria em 2000, após ser regulamentado o decreto que instituía “o registro de bens culturais de natureza imaterial” e criava ainda o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.²⁵

Coube a direção do órgão a Rodrigo Melo Franco de Andrade, “o intrépido Rodrigo” – que o dirigiu desde sua fundação até o ano de 1967. O SPHAN promoveu o tombamento, a defesa e a restauração de centenas de obras arquitetônicas, inclusive cidades inteiras como Ouro Preto e se tornou o local e instrumento para pesquisas modernistas a respeito da arte e da cultura brasileiras. Lauro Cavalcanti explica que o modernismo era daqueles grupos que almejava e propunha a sua universalidade. Mas, no caso brasileiro, a equação compunha-se de um duplo movimento: o da construção simultânea da nacionalidade e da modernidade, de um passado e de um futuro para a arte e para o País (CAVALCANTI, 2000).

Porém, a presença e participação dos modernistas não se deu sem lutas contra os integralistas e os neocoloniais. Gustavo Dodt Barroso, à frente do museu Histórico Nacional desde 1922, era o principal opositor da corrente modernista. O triunfo destes últimos diante do nacionalismo verde-amarelo do primeiro fez o Estado romper o monopólio conservador sobre a política patrimonial-histórica; enquanto os modernistas propunham um projeto de nação incomparavelmente mais globalizante e inclusivo da complexa realidade brasileira, os “tradicionalistas” fixaram-se em fastidiosas denúncias de supostas

²⁵ Côrtes, Celina. “Vigor aos 70 – Dossiê uma história monumental”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. op. cit., p. 27.

posições esquerdistas dos primeiros. Como explica Campofiorito, “vê-se logo que o nacionalismo é outro”²⁶. Esse embate vai ganhar contornos mais nítidos no período entre 1935 e 1937, especialmente no campo da arquitetura, do patrimônio histórico, da música e do cinema²⁷.

Os modernistas sabiam lidar com o monumental como poucos, e o clima das permanentes reuniões no gabinete do diretor eram horizontais e democratizavam as decisões. Na fase heróica da repartição – por conta das viagens ao interior do exótico e desconhecido País e pela escassez de recursos, que obrigava a quase todos os funcionários a ter outras ocupações – o que estava em disputa

era a oportunidade de influenciar ou mesmo forjar políticas públicas de um Estado que pretendia “fundar” um novo país: no plano cultural, fazer formas e estilos que incorporassem uma realidade pouco estudada em um projeto de transformação dessa mesma realidade. (...) A ida para a repartição deixou transparecer a crença “modernista” de que era o Estado o lugar da renovação e da vanguarda naquele momento (...) Na implantação do “modernismo” como dominante de uma política cultural, [os intelectuais] conseguiram realizar o sonho de todo revolucionário: deter as rédeas da edificação do futuro e da reconstrução do passado (...) Em torno do IPHAN, nos anos 30 e 40, se reuniu uma das mais criativas gerações de pensadores, escritores, arquitetos, historiadores e antropólogos do Brasil.²⁸

Por isso, para Antonio Candido, o Patrimônio Histórico “foi sobretudo uma questão de amizade, a partir dum grupo de pessoas integradas em certa atmosfera e certo modo de ser”²⁹.

2.3.2.

Ambiguidades na relação dos intelectuais com o autoritarismo do Estado Novo

Carlos Alberto Dória explica que não se deve julgar as ações políticas do passado com os olhos de hoje. O comunismo, principal tendência política a qual se filiavam diversos intelectuais, defendia táticas frentistas e impunha a participação na história sob todas as formas, recusando a crítica distanciada. Assim, ao mesmo tempo em que a modernidade cultural era construída, intelectuais e opositores do Estado Novo eram presos, mortos, torturados ou

²⁶ *Apud* Cavalcanti, Lauro. *Modernistas na repartição. op.cit.*, p. 13.

²⁷ Na música, a desfolclorização da tradição popular é realizada por Villa-Lobos, que encontra no getulismo as condições políticas para o trabalho de educação das massas, a partir da utilização do canto coral e do ensino musical; as duas turnês de Bidu Sayão, levando a música erudita a cidades pequenas, também merece destaque. *Cf.* Dória, Carlos Alberto. *In*: “A política cultural de Getúlio Vargas, que se matou em 1954, ainda incomoda os intelectuais”. Disponível em: <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2390,1.shl>. Acesso em: 10/04/2009.

²⁸ Cavalcanti, Lauro. *op.cit.*, p. 19.

²⁹ Candido, Antonio. “Patrimônio interior”. *In*: Cavalcanti, Lauro, *op.cit.*, p. 207.

exilados; *Memórias do cárcere*, de Graciliano Ramos, representa o lado sórdido da modernização getulista. Nada muito diferente, nessa ambivalência da convivência dos intelectuais com o Estado, da situação homóloga de Luís Carlos Prestes e do PCB frente ao getulismo. O que se buscava era a criação de novos espaços institucionais, condição essencial para se aprofundar as distâncias entre o velho e o novo (DÓRIA, 2007).

Todavia, Dória ressalta que, ainda hoje, paga-se um preço bastante alto pelo tombamento e pela patrimonialização do nosso passado colonial escravista, católico e europeizado. Enquanto o barroco é alçado à condição de “estilo nacional”, muita coisa é deixada de fora e só recentemente vem sendo patrimonializada. O legado getulista é o da construção de uma institucionalidade inédita para a cultura, sem perder de vista a elaboração de uma ideologia do patrimônio voltada para a identidade brasileira, incorporando o ideal da miscigenação – do qual eram portadores os modernistas da repartição (DÓRIA, 2007).

Hoje, pode-se dizer que esse legado tornou-se anacrônico; entretanto, foi de fundamental importância, à época, sua execução, para que se formassem as bases do que hoje enxerga-se como cultura brasileira. A participação dos modernistas na *repartição* fez do Brasil o único país em que os membros de uma só corrente se tornaram, ao mesmo tempo, “os revolucionários de novas formas artísticas e os árbitros e zeladores do passado cultural”³⁰.

2.4.

A antropofagia oswaldiana e alternativas à modernidade antropocêntrica hegemônica

O contraponto dessa ideia de cultura brasileira criada pelo Estado Novo e, posteriormente, reproduzida por distintos modelos de governo será dado a partir de algumas visões que buscam ampliar e enxergar outros Brasis dentro desse Brasil. Pretendo trabalhar alguns conceitos que propõem caminhos diferentes a serem percorridos no que concerne aos modelos impostos pelo pensamento hegemônico da modernidade europeia. Devorar esses modelos e transformá-los em algo diferente é uma tentativa para se constituir, a um só tempo, uma sociedade livre de culpa, de determinismos, de religiosidades transcendentais e de relações produtivas irreversíveis; sociedade esta capaz, talvez, de produzir relações sociais mais humanas. A proposta, aqui, é de

³⁰ Cavalcanti, Lauro. *op.cit.*, p. 11.

privilegiar o pensamento de alguns autores para vislumbrar uma alternativa ao modelo hegemônico que guiou o pensamento burguês dominante do século XX. Trata-se, enfim, de buscar as forças que estão, muitas vezes, submersas nas profundezas das sociedades e visualizá-las em um contexto de lutas permanentes, que se dobram e redobram nas relações sociais, nos movimentos de afirmação e na luta cotidiana da qual todos nós fazemos parte. Estabelecendo relações de relações, como ensina Spinoza, a busca, nessa parte, é sair da *doença*, não da *vida*, uma vez que o maior problema posto às sociedades pós-fordistas é o do devir ativo da liberdade.

No Brasil, o pensamento mais original, ao qual seria difícil renunciar, é o de Oswald de Andrade. Paulista, rico, dândi, Oswald é uma força da natureza. Selvagem. Tido por aqueles contrários aos modelos impostos ao longo de séculos de dominação e de colonização como um dos pensamentos realmente criativos de Pindorama. Seu *manifesto antropófago*, publicado em 1928³¹, pratica uma ruptura com os ideais modernistas que propunham uma assimilação espontânea entre os dois polos de pensamento, o brasileiro e o importado, especialmente o europeu³². Um não nega o outro; ambos servem, ao contrário, de pontos de apoio para a criação da *antropofagia*. O conceito antropófago oswaldiano pode ser visto como uma linha de fuga para o problema de identidade brasileiro.

Desde 2007, tem ocorrido uma intensa revisitação à obra oswaldiana. Em *Colóquio Brasil-Europa: repensar o movimento antropofágico*, pela celebração dos oitenta anos do *manifesto antropófago*, pode-se encontrar, no documento final³³, a afirmação de que é possível religar o tema antropofágico à problemática contemporânea das fronteiras e da diferença entre as regiões, ao mesmo tempo próximas e separadas.

A própria noção de antropofagia é um plano de resposta às relações conflituosas e complementares entre o elemento local e o elemento de fora, estrangeiro, que

³¹ Publicado no primeiro número da revista *Antropofagia*, veículo de difusão do movimento antropofágico brasileiro. Dentre as diversas influências do *manifesto antropófago*, podem-se citar: o pensamento de Karl Marx; a descoberta do inconsciente freudiano e a leitura de Totem e Tabu; os textos de André Breton, que propunham a liberação do pensamento primitivo do homem; o *Manifeste Canibale*, escrito por Francis Picabia, em 1920; as questões relativas ao pensamento do selvagem, desenvolvidas por Jean-Jacques Rousseau e Michel de Montaigne; e a ideia da barbárie técnica, de Herman Keyserling. Oswald recusa, explicitamente, a herança portuguesa simbolizada por Anchieta e pelo Padre Antônio Vieira; a tradição europeia representada por Goethe; e, mesmo, o calendário gregoriano. *Enciclopedia Itaú Cultural*. Disponível em: http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=marcos_texto&cd_verbete=339. Acesso em: 20/11/2008.

³² Como tinha sido o caso à época do lançamento do *manifesto da poesia pau-brasil*, em 1924.

³³ Colóquio Brasil-Europa: repensar o movimento antropofágico. Colégio Internacional de Filosofia. Organizado por Ana Kiffer, Jean-François Nordmann e Tatiana Roque. *Papiers*, n.º. 60, setembro de 2008. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008. p. 2.

não cessa de ser transplantado ao seio da cultura local, entre o dentro e o fora, mas tal resposta é buscada tanto dentro como fora. Pois a ação de comer (deglutir e digerir) implica uma transmutação daquele que come. Em suma, não há dentro que não seja composto a partir do fora³⁴.

A partir dessa perspectiva, pretendo analisar as possibilidades de luta e de resistência abertas ao *preariado global*, ou ao *pronetariado*, bem como ao trabalhador das áreas culturais, buscando visualizar linhas de fuga para a construção de subjetividades que dêem conta da multiplicidade do real e das relações.

A proposta do teórico da literatura Silviano Santiago³⁵ é a de considerar a antropofagia como o elemento mais importante para o artista e para o pensador não europeu, pois somente por meio da *deglutição* por todos os homens da memória universal da cultura é que a produção artística do habitante das margens pode eliminar as distinções históricas ou geográficas. Esclarece que a antropofagia recebeu um caráter de novidade teórica no final do século XX, reunindo o conceito tipicamente brasileiro à noção de *renversement* deleuziana e a de *descentramento* da *desconstrução* derridiana; pode-se afirmar, a partir daí, que o conceito oswaldiano em muito ajudou a discussão sobre a condição sociopolítica dos artistas e escritores das antigas colônias. Por isso, hoje, o habitante da margem não pode prescindir dessas ideias revolucionárias que ecoam desde 1928. O caráter exorbitante da ideia antropófaga – que não tem sentido prévio e tem de ser encarada literalmente em *todos os sentidos* – e a imprevisibilidade do encontro, condição do inesperado, indicam uma possibilidade para os artistas e pensadores brasileiros de trabalharem no que denomina de *jogo da informação completa* (SANTIAGO, 2008).

O que também está em xeque, nessa análise, é a substituição das questões políticas e econômicas na maneira de se pensar a constituição do sujeito nas sociedades globalizadas pela unificação econômica dos mercados. Quando Oswald apresenta a cultura matriarcal dos índios tupinambás como espinha dorsal de sua argumentação – em *A marcha das utopias*, discurso proferido em 1945, publicado postumamente em 1966 –, percebe-se que a exigência da antropofagia ao escritor que se encontra em uma cultura despossuída do ideal de universal criado pelo Ocidente, é de que ele desenvolva o gosto pelo trabalho artístico indissociável do trabalho crítico. Se o matriarcado de Pindorama constitui o terreno comum a toda humanidade futura, como

³⁴ *Idem*, p. 2.

³⁵ Cf. Santiago, Silviano. “Le commencement de la fin”. In: *Papiers n.º. 60*. p.15-24. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008.

prelúcio Oswald em seu *manifesto*, isso se dá por meio da devoração e da comunhão; pois, na antropofagia, o ato de devoração é comunhão (SANTIAGO, 2008).

A antropofagia apresenta-se, portanto, a nossos olhos pós-modernos, como a negação das estéticas românticas nas quais a sinceridade do “eu” está na origem da produção artística e como a negação das estéticas do alto modernismo que se disputavam em favor da exclusão das culturas de massa do reino das artes. (...) a antropofagia é a preeminência de uma negociação cujo resultado é a iluminação desse mundo e de seus habitantes pela amplitude absoluta do pleno conhecimento das diferenças no exercício de sua *ultrapassagem*³⁶.

Ou seja, na produção de conhecimentos e na experiência artística, esse outro invade a produção do “eu”, que produz e, ao mesmo tempo, critica. Isso deve ser visto como um acréscimo, uma acumulação do outro e não como negação. O artista criador precisa incorporar o outro, degluti-lo e devolvê-lo, sob outra forma. Somente adicionando o outro é possível pensar no sentido da comunhão proposta. Giuseppe Cocco³⁷, por sua vez, aborda a questão da atualidade revolucionária do *manifesto antropófago* a partir da perspectiva indicada por Eduardo Viveiros de Castro: a da *brasilificação* do mundo, pois a radicalidade antropofágica deve ser encarada como um processo de constituição pós-nacional, de um DEVIR sul do mundo. Considerando que “a resposta que a América Latina deve dar à alienação cultural é a de aprofundar ainda mais a mestiçagem e a hibridação com os fluxos mundiais”³⁸, é a partir dessa percepção que Cocco discute a questão do racismo no Brasil e a questão das políticas de combate à discriminação racial. Ao contrapor a visão de Oswald de Andrade com a visão de Gilberto Freyre, ele mostra que o discurso sobre a mestiçagem transformou-se no discurso oficial a respeito da ausência de racismo no país. Mas o que difere a *caminhada* desses dois autores passa por diferenças essenciais: 1) no plano político, a mestiçagem oswaldiana deve ser vista como um campo revolucionário, uma postura de combate, ao passo que, para o autor de *Casa-Grande&Senzala*, representava o terreno da *conciliação*, de hibridação, que unia o escravo ao senhor; e 2) a própria questão do racismo. Freyre, ao permanecer no campo biológico para analisar a raça, faz uma operação sutil, bem criticada por Ricardo Benzaquen de Araújo; após a abolição da escravatura, a constituição do “povo” brasileiro pareceu caminhar em duas direções: uma declaradamente racista, que enxergava a mestiçagem como um obstáculo; a

³⁶ *Idem*, p. 21.

³⁷ Cf. Cocco, “Anthrophophagies, racismes et actions affirmatives”. In: *Papiers n.º. 60*, p. 57-74. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008.

³⁸ *Idem*, p. 61.

outra, radicalmente antirracista – e Cocco acrescenta, antropofágica –, capaz de afirmar a positividade da mestiçagem e recusar o próprio conceito de raça. Em sua análise, Benzaquen considera que Freyre escolheu uma terceira via, que se situa entre o monogenismo racista do determinismo e o poligenismo racista, influenciado pelos escritos de Franz Boas. Para ele, portanto, a raça passa a ser mais um resultado que uma causa. Com essa operação, Freyre permite a consolidação da ideologia oficial de harmonia social, para “capturar a dinâmica monstruosa da mestiçagem e, sem negar o luxo de contradições que a caracteriza, fixá-la em torno de uma nova raça”³⁹. É ela também que permite às elites inflarem o peito para dizer que o Brasil é o exemplo do *melting-pot*, que aqui não há racismo. A pretensão de Freyre é reduzir a multiplicidade a um, o que em nada se relaciona com o pensamento oswaldiano. Para este último, ao contrário, a hibridação não só é liberadora, como adentra o terreno do combate. Pois é nesse campo que forma e conteúdo coincidem, exprimindo uma potência de liberação intacta e renovada (COCCO, 2008).

O segundo ponto que me interessa destacar da análise de Cocco diz respeito à questão dos embates que foram travados na transição do trabalho escravo ao trabalho livre. Havia um intenso e violento conflito, social e político, que era atravessado por incontáveis linhas de cor, de classe e de língua. E é só tendo essa noção em mente que se pode enxergar na mestiçagem sua dimensão constituinte; ou seja, exatamente o oposto do que pretendiam aqueles que a fixaram sob o signo da homogeneidade. A mestiçagem pertence ao devir da multiplicação das cores e não à monotonia na qual se escondem as modulações cromáticas do biopoder; porque a vida é devoração, e a hibridação não uma teoria, mas uma prática (COCCO, 2008).

Ora, uma vez que a mestiçagem representa uma dinâmica de resistência e de criação, a *brasilidade* que aparece na obra de Oswald não pode ser confundida com um xenofobismo nacionalista. À antropofagia interessa a multiplicação das diferenças; não o caldo, a sopa em si, mas a fermentação, a preparação; como explica Cocco, “Oswald dizia que as raças *se soupaient* (caldeavam-se)”⁴⁰.

O último ponto da análise de Cocco diz respeito às próprias repercussões do *manifesto antropófago*. Cocco mostra que ele não só representou uma antecipação política e uma intuição teórica do que viria a ser desenvolvido a seguir pela antropologia, como foi extremamente radical, ao colocar na raiz de

³⁹ *Idem*, p. 73.

⁴⁰ *Idem*, p. 63.

sua proposição teórica e política os elementos da mestiçagem constituinte brasileira para, a partir dessa visão, renovar o ponto de vista tupi. Um ponto de vista que projetava os índios no mundo e se fundava sob uma teoria da multiplicidade e não da diversidade.

A obra de Oswald é, ao contrário, atravessada, desde o princípio, por uma potência da qual derivam suas dimensões estéticas (artísticas) e políticas de cada vez. Essa potência desenha uma linha de fuga de grande continuidade. Uma linha que se desenrola, de uma parte, ao longo das dinâmicas de constituição da liberdade e, de outra, nos processos de produção (ontológica) de hibridização⁴¹.

É a partir dessas noções que se pode pensar na possibilidade de reapropriação do espaço público, buscando avançar, como deseja Paulo Domenech Oneto, na criação de estratégias de invenção social⁴².

A título de exemplo de persistência e *reexistência*⁴³, deseja-se, também, utilizar aqui o pensamento de José Celso Martinez Corrêa, ou simplesmente Zé Celso, considerado um dos maiores diretores teatrais de todos os tempos e fundador do Teatro Oficina⁴⁴. Há mais de quarenta anos, desenvolve projetos culturais que pretendem pensar o Brasil que se encontra sob o Brasil, o país da *reexistência* e da brasa, do fogo, escondido em outra camada, subterrânea, maldita, que o pensamento dominante teima em tomar como inexistente. Em algumas entrevistas⁴⁵, Zé Celso refuta qualquer compromisso com essa cultura oficial e afirma que o Brasil não tem uma tradição de cultura revolucionária, pois toda a nossa cultura visa criar um país fictício que agrade a consciência da burguesia brasileira e da classe média oportunista ou está comprometida com a tradição do compromisso. Para ele, a cultura brasileira, existe, mas, se você enxergá-la de perto, verá que não passa de uma simples aceitação de tudo o que sempre esteve a partir de uma ideia ufanista, que é filha do Estado Novo. Faz, inclusive, a ponte desse espírito encarnado nesses ideais com o da “cultura nacional” do integralismo e com o projeto de “cultura nacional” da esquerda

⁴¹ *Idem*, p. 61-62.

⁴² Oneto, Paulo Domenech. In: “Géophilosophie et antropophagie: esquisse de lecture deleuze-guattarienne de la pensée moderniste d'Oswald de Andrade”. *Papiers n.º. 60*, p.75. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008.

⁴³ Termo cunhado por Zé Celso.

⁴⁴ O nome do grupo tinha o intuito de ligar o trabalho teatral a um trabalho como qualquer outro. O símbolo escolhido, a bigorna, significava trabalho, e pretendia colocar o ator no mesmo nível de um operário, para desmistificar a ideia de que o teatro é uma coisa para poucos, que depende de dom, vocação, etc. Depois essa visão foi modificada, mas, à época de sua fundação, a visão trabalhista e operária era moralmente a mais correta. Cf. Corrêa, Zé Celso Martinez, “Enquanto o Theatro agoniza”, 1969. In: *Encontros. op.cit.*, p. 32.

⁴⁵ Corrêa, José Celso Martinez. *Encontros, op.cit.* especialmente as seguintes entrevistas: “O poder da subversão da forma”, 1968; “Enquanto o Theatro agoniza”, 1969; “Don José de la Mancha”, 1972; “O ano da Babel”, 1974; “A volta de Zé Celso”, 1979; “Passando a limpo”, 1980; “Roda Viva (Fragmentos)”, 1988; “Rexistir é preciso”, 1990; “Orgia no palco”, 1996; “O decano do gozo”, 1997; “O mundo come Oswald”, 2005; e “A humanidade phoderosa”, 2008.

festiva. Segundo o diretor de montagens memoráveis como *O Rei da Vela*⁴⁶ e *Roda-Viva*⁴⁷, todos esses *projetos*, no fundo, enxergam a cultura de maneira exótica, folclorista, apologética e mentirosa. Há, ao contrário, que se abrir uma série de “Vietnãs na Cultura”⁴⁸, diz ele, para encarar a guerra contra a cultura oficial, de fácil consumo. E alerta: “Com o consumo não só se vende o produto, mas também se compra a consciência do consumidor”⁴⁹. *A doença colonial*, causada pela cultura importada desse país, precisa ser tratada, uma vez que o mercado cultural se transformou em uma barreira praticamente intransponível. (CORRÊA, 1968).

A seu ver, o Brasil tem um destino cultural imenso, pois há uma conjunção de energias ímpar, que propicia ao teatro, por exemplo, remontar às suas origens gregas e realizar um teatro ritualizado, mas com um diferencial: a tecnologia e a televisão. É, em última análise, a volta ao embate da efervescência do pensamento e das forças contrárias ao modelo dominante, que, ora sobem, ora desaparecem nos subterrâneos de cada sociedade, mas não deixam de existir. Toda essa cultura, que é propositadamente *deixada de lado*, permanece na sociedade, nos seres que nela habitam, e uma hora transborda. Em sua análise, a cultura é exatamente o oposto da resistência⁵⁰; é ditada pelas forças que dominam a sociedade e o artista não tem como se segurar. Tem de criar novas formas de sobreviver, de existir, de *reexistir* (CORRÊA, 1990).

Para Zé Celso, a consciência da não existência de deus ou do diabo, a necessidade do homem balancear a presença dessas forças em si mesmo para sua própria liberdade e saber que se deve levar a vida *em um tempo de samba*, equilibrando-se, arrumando um tempo para si, para se desprender da ideia de um único orixá ou fantasma – como o é a cultura europeia para nós –, mostra o processo pelo qual o brasileiro deve passar: o de se descolonizar, dinamitar culturalmente a si próprio. Em 1964, os Centros Populares de Cultura (CPCs) trabalhavam com um impulso sincero e uma vontade de saída do *gueto*. Já em

⁴⁶ Considerado pelos próprios integrantes do Teatro Oficina como seu próprio “manifesto”, pois, com ele, a ruptura foi total, não somente com o caminho traçado anteriormente pelo grupo, como também com todo o caminho da cultura brasileira comprometida com o Estado Novo e desenvolvimentismos posteriores. Rompimento com o teatro europeu e a cultura bem comportada. Cf. Corrêa, José Celso Martinez. “O poder da subversão da forma”, 1968. In: *Encontros. op. cit.*, p. 20-21.

⁴⁷ Que instaura uma visão diferente da arte, contraditória com a visão da crítica. Por isso a pecha de “irracionalista” atribuída ao grupo. Segundo Zé Celso, uma crítica “tão *racional* quanto os sábios da igreja diante do telescópio”. Corrêa, José Celso Martinez, “Passando a limpo”, 1980. In: *Encontros, op. cit.*, p. 123.

⁴⁸ *Idem*, p. 17. “O que Godard colocou a respeito do cinema”.

⁴⁹ *Idem*, p. 17.

⁵⁰ Contrariamente ao pensamento do atual presidente da Funarte, o ator Sérgio Mamberti.

1979, a disputa era contra o *marquês tecnocrático* (Eduardo Portella, então ministro), pois a visão do Estado para a produção cultural era a de que se deveria privilegiar coisas que todos pudessem consumir e não investir em atividades de grupos ou minorias.

O grande inimigo do processo de libertação cultural, do processo revolucionário, é o mercado da cultura, e é exatamente o que o Estado Brasileiro e as multinacionais querem criar nesse momento. E nós, que trabalhamos com isso, estamos sendo utilizados por esse mercado para virar mito, para fabricante de merda. Quem viveu alguns momentos de uma experiência revolucionária sabe, nesse momento, que o importante não é a obra, não é dar a coisa para consumir, é produzir a cultura⁵¹.

Nesse período, a ideia dos circuitos paralelos de cultura defendida pelo grupo Oficina era exatamente a de *criar junto com as pessoas*, um trabalho *com*, evitando uma relação criativa unilateral, de cima para baixo, e passiva. Mas os circuitos paralelos seriam feitos pelo SESC, pelo SESI, e dentro de um planejamento industrial, o que não funcionava para os que estavam fora do modelo hegemônico. Era preciso criar condições para que essas culturas pudessem produzir aquilo que se encontra dentro de cada pessoa e que se renova constantemente. Ora, esse movimento foi reprimido por um longo período – o que, aliás, como observa, é uma característica do fascismo –, beneficiando uma classe média e jogando fora o que não *prestava*. Esse isolamento cultural trouxe um aspecto positivo: os preteridos mantiveram uma cultura de sobrevivência, que acabou por se tornar muito rica⁵². Mas quando se *abre a jaula*, tinha de se fazer CPC pra esse povo. Contudo, o medo do fascismo era exatamente porque esse povo estava começando a ficar forte; então, nada melhor do que se apropriar das próprias ideias que a esquerda criou, adaptá-las, e devolvê-las ao povo de outra forma: por meio da interpretação de um chefe, de um deus superior, de uma hierarquia. Era o que fazia o Estado naquele instante. Contrariamente a essa ideologia, Zé Celso entende que, pela cultura, passa a luta pela libertação, e há que se fazer em um trabalho junto, um trabalho *com* (CORRÊA, 1979).

Para se pensar em uma revolução cultural que não aceitasse os pressupostos burgueses que compartimentalizam e separam tudo – o fetichismo burguês de que o conteúdo é que é importante; o racionalismo, também um fetiche, que separa forma e conteúdo, criando ilusões e uma visão unilateral; e o modelo hegemônico de cultura burguesa, baseado em uma política de multinacionais para a cultura, que castrava a criatividade dos artistas e fazia da

⁵¹ Corrêa, Zé Celso Martinez. “A volta de Zé Celso”, 1979. In: *Encontros. op.cit.*, p.85-86.

⁵² E dá como exemplos a música, a macumba, a comida e a dança. *Idem*, p. 95.

cultura uma droga muito mais sofisticada –, haveria de se unir aos demais níveis de luta, pois a luta cultural não caminha sozinha. A luta contra o modelo capitalista na produção cultural, por exemplo, precisava atingir novos patamares. O sindicalismo existente não tinha condições de obrar uma revolução cultural; podia, quando muito, criar condições para que se fosse “um pouco menos explorado”. O que devia ser repensado e praticado, em todos os níveis, era uma reformulação da questão da organização do trabalho – o que é algo extremamente difícil em um período revolucionário, pois não depende da vontade individual, mas sim da luta coletiva, de como jogar o corpo nessa luta e sentir as contradições (CORRÊA, 1980).

O principal responsável por querer manter a cultura como algo que precisa de apoio, de ajuda, e que é miserabilizada constantemente, é o moralismo burguês. Contra esse moralismo, Zé Celso usa a embriaguez, que considera um dos luxos da condição humana, em uma época que “existe toda uma repressão para reduzir todo mundo novamente a republicaninho, a empregadinho sem vontade, sem delírio”⁵³. Enquanto as chamadas drogas eram sagradas na Grécia, entre os indígenas e entre os povos africanos, ao cair na roleta da sociedade judaico-cristã, torna-se culpa (CORRÊA, 1988).

Pode-se dizer que Zé Celso passeia por todo o universo da cultura brasileira que permanece submersa e antecipa, em vários casos, os movimentos que serão feitos, posteriormente, pelo Estado Brasileiro, a partir da gestão do Ministro Gilberto Gil. Toda a discussão que permeou o pessoal do movimento tropicalista, sobre a necessidade de se distribuir os meios de produção cultural – vídeos, câmeras, espaço para a preservação e para a produção da própria cultura de pequenos grupos que não se utilizam da mídia tradicional e foram constantemente marginalizados –, será retomada nos primeiros anos do governo Lula e colocada em prática nos Pontos de Cultura. Se não há no Brasil a tradição cultural ou o dever de se investir em cultura – como na Alemanha e na França, por exemplo –, há condições excepcionais para que se possa realizar um autêntico *rito antropofágico*. Existe todo um universo brasileiro que não *aparece*, como as multidões das escolas de samba, dos terreiros e dos índios. Usando o teatro como exemplo, Zé Celso mostra que ainda vivemos um período anêmico, que não se vincula com a cultura negra ou com a cultura indígena e mostra que o Brasil já foi capaz de fazer diferente,

⁵³ Corrêa, Zé Celso Martinez. “Roda Viva (Fragmentos)”, 1988. *Idem*, p.161.

como fez com o futebol – que era um esporte de lordes e se transformou em um esporte das multidões.

E qual vai ser a exceção? Oswald de Andrade, que ri furiosamente disso tudo e *devora* esse Brasil, “Ersatz de nossa verdadeira história”⁵⁴. Para Zé Celso, Oswald de Andrade trouxe o único pensamento original que o Brasil produziu, a antropofagia. Como o próprio Oswald se denominou, nos anos 1920, foi o primeiro pós-moderno; percebeu que o mundo acabaria por se tornar um lugar movido pela antropofagia. O que se chama hoje de *mix*, tudo o que se vê de imigração que habita cidades e devora a cultura ocidental, assim como o que é produzido nas periferias, é a própria cultura, que está comendo e vai comer o mundo. Os povos devoram e vomitam o moralismo, a noção do bem e do mal, da cultura puritana, as utopias, as igrejas (CORRÊA, 2005).

Sobre Oswald e o pensamento antropofágico, Zé Celso esclarece:

Se aconteceu uma pessoa no Brasil chamada Oswald de Andrade é porque temos um potencial capaz de gerar esse tipo de antena. Mas se ele não é reconhecido hoje, se o aparelho cultural não sabe valorizá-lo, é por ignorância, por uma incapacidade de dar valor (...) [ou porque é de propósito, para que caia no esquecimento e vire história.] Para entender Oswald temos de ter a mesma fome de tudo, de quem não está no poder. Porque quando você se aproxima de algo ligado à cultura é por paixão. Você arrisca, joga com a vida.⁵⁵

Por isso *as bacantes* dionisíacas podem conclamar o público em um chamado: *looooo, looooo*. Com este grito, que é o oposto do “oi”, elas convidam as pessoas que sentem o desejo de construir uma utopia materializada. Não há um programa preestabelecido; faz parte de um programa aberto para as pessoas devorarem, consumirem e nascerem de novo, em um processo de devoração permanente. O Brasil e o brasileiro ainda precisam passar por esse processo de descolonização, de desmistificação da identidade nacional, de segregação e separação, de um falso moralismo e de uma eterna autopiedade. Não adianta ir em frente e continuar sempre negando, de maneira ‘moderna’ e niilista. A cultura brasileira não pode se reduzir a isso; ela é de um helenismo antropofágico que incorpora o Oriente, o Ocidente e o hindu. Há um ressurgimento do paganismo e um retorno ao Oswald de Andrade (CORRÊA, 2008 e 2005).

Pois Oswald mostra-se de maneira franca e aberta; arromba o pensamento externo – externo a ele, diga-se de passagem – e o absorve; opera esse trabalho em diversos campos do saber – na literatura, na poesia, no teatro escrito e na própria vida, incorporando as tendências da arte do século XX; vai

⁵⁴ Corrêa, Zé Celso Martinez. “O poder da subversão da forma”, 1968. *Idem*, p. 21.

⁵⁵ Corrêa, Zé Celso Martinez. “Rexistir é preciso”, 1990. *Idem*, p. 176.

para os subterrâneos do pensamento brasileiro e reaparece com um vigor incrível em 1967, no teatro, na música, no cinema e na política.

Quando o terrorismo aparece como um sintoma da inviabilidade do sistema capitalista, esse impasse só pode ser resolvido com a mediação da cultura. A cultura volta a ter um poder enorme. Temos de ir além da educação e da técnica, e isso só é possível por meio do sentido anárquico, crítico, de discussão, da cultura. Quando o capitalismo passa a ser antagônico à própria vida, ocorre uma reação antropofágica, pois ele depende da criação de tabus; mas todos os tabus têm de virar totem. Tudo faz parte da vida. Precisamos vomitar as construções ideológicas. Os lugares produtores de cultura devem funcionar como focos de expansão, de criação, de liberdade criativa, capazes de serem vistos como locais onde pulsa a liberdade e que pretendem construir ambientes de fertilidade pública; do contrário, a única saída é o *shopping center* (CORRÊA, 1997).

A antropofagia oswaldiana subiu aos palcos brasileiros na década de 1960, com a montagem, pelo Oficina, de *O Rei da Vela*. Era uma tentativa de se criar um teatro que não se fechasse em si, de intervenção social, política, cultural e comportamental, mas que abrangesse também outras áreas de criação artística. Como comentou Glauber Rocha:

José Celso Martinez, que dirige o grupo de Teatro Oficina, o mais importante grupo de vanguarda teatral, descobriu o texto do *Rei da Vela*, e montou o espetáculo. Foi uma verdadeira revolução: a antropofagia (ou o tropicalismo, também chamado assim) apresentada pela primeira vez ao público brasileiro provocou grande abertura cultural em todos os setores⁵⁶.

A tentativa de Oswald foi a de realizar uma síntese afetiva e conceitual de seu tempo, mas acabou conseguindo dizer muito mais do que se propunha. Zé Celso usa a peça contra a *timidez artesanal* do teatro brasileiro à época, buscando contagiar a todos com a liberdade oswaldiana. Pois

Ele deflorou a barreira da criação no teatro e nos mostrou as possibilidades do teatro como forma, isto é, como arte. Como expressão audiovisual. E principalmente como mau gosto. Única forma de expressar o surrealismo brasileiro. Fora Nelson Rodrigues, Chacrinha talvez seja o seu único seguidor sem sabê-lo.⁵⁷

⁵⁶ Apud Cohn, Sergio, Lopes, Karina. "Apresentação". In: *Encontros: Zé Celso Martinez Corrêa*. *op.cit.*, p. 9.

⁵⁷ Corrêa, José Celso Martinez. "O Rei da Vela: manifesto do Oficina", p. 1. Disponível em: http://tropicalia.uol.com.br/site/internas/leituras_gg_teatro2.php. Acesso em: 06/02/2009.

Oswald de Andrade, aliás, é a ponte que une o pensamento de Zé Celso ao pensamento de Eduardo Viveiros de Castro⁵⁸. Considerado um dos etnógrafos mais importantes da atualidade, ele desenvolveu, juntamente com Tânia Stolze Lima, um conceito para pôr em xeque o pensamento ocidental-moderno e fazê-lo experimentar outras ontologias. Trata-se do *perspectivismo ameríndio*, um conceito antropológico inspirado na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, mas que é extraído de um conceito indígena – como explica Renato Sztutman na apresentação do livro de entrevistas de Viveiros de Castro⁵⁹ –, e também concebido a partir da antropofagia oswaldiana. Pretende afetar antropofagicamente o saber europeu pelo saberes dos ameríndios. Esse conceito baseia-se na ideia de que precisamos buscar a reflexão do *outro*, experimentarmos *nos outros*, antes de buscar uma reflexão sobre esse outro, sabendo que as posições que implicam a ideia de “eu e outro”, ou “sujeito e objeto”, ou, ainda, “humano e não-humano” são instáveis, precárias e intercambiáveis. Há uma comutação de perspectivas, pois ao invés de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, há diferentes mundos para o mesmo ponto de vista. A grande questão é: como ocupar esse ponto de vista?

O perspectivismo, esse achar-se posto no lugar do outro, mostra que as diferenças não acabaram; agora, elas se tornaram comensuráveis e coabitam o mesmo espaço, aumentando seu potencial diferenciante (CASTRO, 1999). A antropologia perspectivista e antropofágica também guarda semelhanças com a antropologia simétrica de Bruno Latour, que permite tratar os euroamericanos como nativos e conceber todo nativo como capaz de fabricar teorias sobre si e sobre outrem.

A correlação feita entre o *manifesto antropófago* e o conto de Guimarães Rosa, *Meu tio, o lauretê*, mostra, a um só tempo, não apenas um desenvernizamento e uma reindigenização – que não deixa de ser uma descolonização do nosso imaginário –, como também o que denomina de uma *retransfiguração étnica*. O conto entrevê o paralelismo entre o devir-animal de um índio e o devir-índio de um sertanejo, aspecto escamoteado da brasilidade. O que lhe interessa, portanto, é semear novos possíveis, pois aí reside o potencial descolonizador e subversivo do trabalho antropológico; e, concordando com

⁵⁸ Castro, Eduardo Viveiros de. *Encontros, op.cit.*, especialmente as seguintes entrevistas: “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”, 1999; “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”, 2006; “Temos de criar um outro conceito de criação”, 2007; “O que pretendemos é desenvolver conexões transversais”, 2006; e “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, 2007.

⁵⁹ *Encontros* – Eduardo Viveiros de Castro. *op. cit.*, p. 8-19.

Viveiros de Castro, convenhamos: “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”⁶⁰, mas “só é índio quem se garante”⁶¹.

Nessas entrevistas, Castro relata diversas experiências com os índios brasileiros, alguns com poucos anos de contato com o homem branco, mas que sempre parecem saber um pouco mais sobre a gente do que realmente falam. A reclusão pubertária, por exemplo, dos povos do Alto Xingu, e a certeza de que o que consideramos um processo mental ou abstrato encontra-se escrito concretamente no corpo desses povos, mostrou-lhe que não havia, para esses povos, distinção entre o corporal e o social.

A presença da problemática oswaldiana aparece em vários momentos de sua fala. No caso do perspectivismo ameríndio, ele associa a antropofagia a uma metafísica que imputa um valor primordial à alteridade e que permite comutações de pontos de vista: entre mim e o inimigo, o humano e o não-humano. O pensamento de Oswald lhe interessa porque, a partir dele, é possível imaginar o Brasil como uma multiplicidade complexa, original. Outro eco do pensamento antropófago aparece em sua própria recusa do modelo homogêneo e unívoco de Brasil. A partir daí, ele pôde encontrar o Brasil ‘menor’ e múltiplo, o negativo dessa homogeneização, no mundo ameríndio. Essas populações que vivem *no* Brasil, vivem a seu modo; “embora situadas no Brasil, situam o Brasil no seu pensamento e na sua experiência. Devoram, pois, o Brasil”⁶². Não é mais aquele país do desprezo ao índio e ao povo, de uma elite que se beneficia das situações de desigualdade socioeconômica e totalmente escravocrata. O índio, para ele, serviu-lhe como antídoto, para colocar a questão em outros termos, imaginando uma sociedade contra o “Brasil”: uma sociedade que recusa certa ideia de Brasil e é a favor de outra. Sobre a questão da identidade, torna-se fácil ver que ela é aceita e incorporada por falta de opção, não por escolha.

Para que esse pensamento ameríndio floresça, é preciso desenvolver conexões transversais e estar sempre em movimento. Utilizando-se do pensamento de Roy Wagner em *The invention of the culture*, Castro estabelece a problemática em torno da noção de cultura, pois há sempre uma tentativa de que ela funcione de maneira estanque, como uma medida definida. Para ele, a cultura pode ser reinventada quando se admite que ela seja apenas um meio de comparar o incomensurável. O povo, como explica Castro, não se preocupa com

⁶⁰ Castro, Eduardo Viveiros de. *Idem*, p. 146.

⁶¹ *Idem*, p. 142

⁶² Sztutman, Renato. “Apresentação”. In: *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. op.cit., p. 17.

o problema nacional, está preocupado com outra coisa; quem se preocupa com isso é a elite.

No plano político, Castro considera que uma boa política é aquela que multiplica os possíveis, aproximando-se à ideia da antropologia simétrica de Bruno Latour. Mas quando nem todo mundo quer negociar ou está interessado no mundo comum proposto, as coisas se complicam. Esse tipo de argumento já foi usado para invasões, aniquilações, etc, como se a recusa os excluísse da humanidade. Há muito se sabe o que fazer, e esse não é o problema, para Castro; o problema é fazer. “O que fazer, no caso do Brasil, todos sabemos: parar de tocar fogo na Amazônia, distribuir a renda no país, tentar tornar um pouco mais difícil que a mesma classe social continue impávida no poder há séculos. E deixar os índios em paz⁶³”.

Exemplificando apenas um período bastante profícuo da fermentação cultural brasileira, para mostrar o jogo das forças que atuavam nesse cenário, Viveiros de Castro nos traz a polêmica, na virada dos anos 1960-1970, entre dois grupos ditos *de esquerda* no Brasil, mas que apresentavam projetos completamente diferentes: de um lado, o pessoal do nacional-popular⁶⁴ e do CPC, que traziam um projeto de revolução acompanhado de uma ideia de cultura genuinamente nacional; do outro, os tropicalistas, que fugiam por todos os lados da mediocridade do projeto nacional-popular, unindo Vicente Celestino e John Cage, o popular e o erudito. O sentido dessa polêmica era o de retomar a discussão anterior do modernismo heróico de Oswald de Andrade e a da Semana de Arte Moderna, que estavam nos subterrâneos do pensamento brasileiro, pois

“Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana, a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre *topos* cebrapiano-marxista sobre as “ideias fora do lugar”. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária...”⁶⁵

⁶³ Castro, Eduardo Viveiros de. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, 2007. *In: Encontros, op.cit.*, p. 244.

⁶⁴ Andréia Scheeren mostra que os idealistas do nacional-popular pregavam o combate ao imperialismo para que o Brasil se tornasse uma nação próspera e poderosa, pois reunia todas as condições econômicas, culturais e políticas. O lado mítico e suversivo dessa ideologia apoiava a ideia da revolução socialista e pode ser exemplificado nas músicas de protesto messiânicas, que abrem mão dos arranjos para indicar *caminhos a serem percorridos*.

In: “Caleidoscópio estético: o nacional-popular e a antropofagia tropicalista”. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/NauLiteraria/article/viewFile/4826/2823>. Acesso em: 10/03/2009.

⁶⁵ Viveiros de Castro, Eduardo. “Temos de achar um outro conceito de criação”, 2007. *In: Encontros, op.cit.*, p.168.

Para Viveiros de Castro, a resposta à alienação cultural que a América Latina deve dar está naqueles ideais do tropicalismo, pois este movimento fez a síntese disjuntiva, como pensada por Deleuze, no meio de tantos conflitos. E esta é a única teoria de libertação e autonomia culturais produzida por aqui. Quando Augusto de Campos percebe que o tropicalismo é a bola da vez – em *o balanço da bossa*, de 1968 –, acaba produzindo uma teoria que, na visão de Viveiros de Castro, foi uma redescoberta de Oswald pela “alta cultura”, no sentido da “alta costura” dos concretos. Por isso, todos agora descobrem a necessidade de *hibridizar e mestiçar*.

Atenta Viveiros de Castro para o fato de que a mestiçagem alta não salva nada, nem democracia, nem cultura. Do mesmo modo, aquela ideia de pureza cultural, de raiz e tradição, também não serve, pois “só tem tradição quem inventa”⁶⁶. Por isso considera que, hoje, o mundo está se brasilificando – o que vem a ser um exemplo reverso do que o movimento tropicalista tentou fazer.

Para se pensar a questão da “brasilidade”, há duas alternativas postas por este autor: achar que ela é causa do que você faz (e daí se chega rapidamente a desculpa, princípio sagrado, etc.); ou então se percebe que ela é apenas consequência, que não há como você não ser brasileiro, a não ser que se exile⁶⁷. Considera que o nacional-popular via essa questão da brasilidade como uma necessidade, um destino, e isso não tinha como dar certo. Porque “quem se preocupa com identidade, língua, cultura, seja o que for, já perdeu”⁶⁸. Daí resulta, inclusive, a esquizofrenia cultural latino-americana, dessa oposição entre um pensamento da identidade, das raízes, e o da desterritorialização, do rizoma. É essa orientação para fora que contraproduz uma orientação culpada para dentro de seu país, fazendo que você sinta, ao mesmo tempo, vergonha e orgulho de sua condição latino-americana. No caso da elite brasileira, a situação torna-se muito confortável, pois ela brinca de dominado ao olhar para fora, e de dominante quando dá uma de patrão dentro de casa com a empregada, e ainda se dá ao luxo de reclamar da alienação cultural (CASTRO, 2007).

Como saída para esses modelos que perpetuam a discussão entre a interioridade e a exterioridade do pensamento brasileiro, excluindo grande parte da riqueza cultural do país, Viveiros de Castro propõe a noção guattariana de transversalidade (CASTRO, 2006; 2007). Criar conexões transversais na área cultural é uma das reivindicações dos artistas há muito tempo, para fugir do

⁶⁶ *Idem*, p.170.

⁶⁷ *Idem*, esp. p.166-177.

⁶⁸ *Idem*, p.173.

modelo autocrático de gestão cultural. Visto que o povo brasileiro não se preocupa com o chamado problema nacional – uma vez que esse é um problema formulado pela elite e para a elite – e que o Brasil é sempre enxergado *de fora*, é somente a partir de relações transversais que se pode “gerar e sustentar um “grupo-sujeito”, capaz de não se submeter passivamente nem às determinações exteriores, nem à sua própria lei interna”⁶⁹.

O escritor norte-americano Peter Lamborn Wilson, também conhecido pelo pseudônimo de Hakim Bey, traz uma visão particular que é muito cara a Viveiros de Castro. Ele concebe o que chama de *anarquia ontológica*, que é uma ideia bastante ampla, propondo uma ausência de princípio, de transcendência, de comando, de unidade. É, portanto, como analisa Viveiros de Castro, o princípio do não-princípio, ou uma ontologia plana. Dessa forma, o mundo é visto como uma perspectiva e como uma multiplicidade.

Em entrevista, Hakim Bey tematiza sobre essas questões e sobre a inevitável tendência dos indivíduos de se juntarem em grupo para buscar a liberdade ⁷⁰. A isso ele vai denominar de uma zona autônoma temporária (TAZ), ressaltando que não é o inventor desta ideia, que só deu um nome interessante a ela. Pretende desfazer quaisquer ideias de utopias delirantes ou de mundos impossíveis: em poucas palavras, não há porque se perguntar o que poderia ser, ou como gostaríamos que o mundo fosse, nem no que queremos transformar o mundo; trata-se do que podemos fazer aqui e agora. A zona autônoma temporária mostra como um grupo ou uma coagulação voluntária de pessoas afins não-hierarquizada pode maximizar a liberdade por eles mesmos em uma sociedade atual. O que se busca é organizar para maximizar a sociedade de atividades prazerosas, sem a necessidade de um controle de hierarquias opressivas, pois essas invadem, quase que diariamente, diversos pontos na vida de todos – sendo a educação compulsória e o trabalho dois bons exemplos. Desde cedo se aprende que se é forçado a ganhar a vida; portanto, o trabalho, por si só, é organizado como uma hierarquia opressiva. Isso faz que a maioria das pessoas tolere a hierarquia opressiva do trabalho alienado. A pretensão, aí, é a de que a zona autônoma temporária signifique fazer algo real sobre essas hierarquias reais e opressivas.

Quando lhe perguntam se a Web seria uma TAZ, responde enfaticamente que não, pois, para ele, a liberdade inclui o corpo. Uma vez que o corpo permanece em estado de alienação, a liberdade não pode ser completa

⁶⁹ “O que pretendemos é desenvolver conexões transversais”, 2006. *Idem*, p. 225.

⁷⁰ Bey, Hakim. Disponível em: www.rizoma.net. Acesso em: 26/08/2008.

em nenhum sentido. Como o ciberespaço é um espaço sem corpo – abstrato e conceitual – ele pode, quando muito, fornecer instrumentos para alcançar a liberdade. E também pode servir para montar uma rede econômica alternativa genuína.

Outro conceito explorado por Hakim Bey é denominado de *terrorismo poético*. Não se trata de ações violentas; trata-se de um ato que gere uma mudança de consciência, aportando uma mistura de ação clandestina e mentira – que, aliás, como nota o autor, é a essência da arte –, com uma técnica de penetração psicológica de aumento da liberdade, seja no nível individual, seja no social.

Hakim Bey considera o poder político democrático legislativo como uma autêntica quimera, um fantasma abstrato, pois o jogo jogado é aquele onde a autoridade cria as regras para que outros não ganhem poder dentro desse sistema. Antecipando saber que se trata de uma visão anarquista, considera que as TAZ podem servir como florescimento temporário do sucesso dessas associações, dessas novas redes. Pode-se, ainda falar de Zonas Autônomas Permanentes e Periódicas – caso dos festivais não mercantilizados. Não se pode manter a movimentação o tempo todo, mas, havendo uma periodicidade, servem como exemplos. Cada momento é intenso, mas, paradoxalmente, periódico e momentâneo.

Leonora Corsini, por sua vez, trabalha a ideia da potência das culturas híbridas e da creolização, valorizando as dimensões da imprevisibilidade e da desmedida – conceitos importantes tanto nas teorizações de Antonio Negri e Michael Hardt quanto nas de Édouard Glissant, filósofo e etnólogo caribenho ⁷¹.

Negri associa o monstro ao *General Intellect* a partir do conceito de vida nua, para restituí-lo à sua função originária. E quem vem a ser esse monstro? O escravo, o trabalhador, o migrante não-desejado; todos os que foram excluídos pelo poder.

A creolização, para Glissant, é uma mestiçagem sempre imprevisível e que Corsini denomina de *monstruosa*. Ela vai ser mobilizada para colocar em xeque todos os projetos homogeneizantes, como “negritude”, “brasilidade” ou “latinidade”. Para Glissant, a verdadeira descolonização passa pelo rompimento dos universais e das identidades fixas e unitárias. Não há porque se pensar em uma identidade-raiz, pois a identidade aparece na relação, assumindo múltiplas formas. Isso fica bastante claro quando se pensa na interdependência que

⁷¹ Cf. Corsini, Leonora. “A potência da hibridação – Édouard Glissant e a creolização”. In: *Lugar Comum*, nº. 25-26. *op.cit.*, p. 211-221.

caracteriza, hoje, a forma de se relacionar das mais diversas comunidades e culturas do mundo contemporâneo, no lugar das antigas ideologias identitárias e de independência nacional, características de um momento de luta pela descolonização no mundo ocidental. “Identidade, portanto, não é mais permanência; é, antes de tudo, a capacidade de variação”⁷², o que evidencia, claramente, que o princípio ontológico “fixo” e estático não funciona mais. Não há porque se pensar em uma síntese nesse tipo de pensamento, porque se trata de um sistema relacional, o que Glissant denomina de *donner-avec* (“dar com”). Ressaltando também a pesquisa de Eduardo Viveiros de Castro – que esclarece que identidade na relação não quer dizer relação entre identidades ou relação pra produzir identidades – Corsini concorda com o etnógrafo brasileiro ao dizer que as identidades estão em permanente constituição e que o lugar onde isso se dá é na relação. Exatamente porque considera que esse também é o sentido que Glissant propõe, uma identidade na relação que põe o foco na alteridade e na diferença. É conveniente lembrar os aforismos de Jacques Derrida no segundo capítulo de sua obra *o monolinguismo do outro*, quando repensa a relação do sujeito com a língua para mostrar que nossa realidade é habitar a borda da língua, uma língua inencontrável, nem dentro, nem fora: “não falamos nunca senão uma única língua” e “não falamos nunca uma única língua”⁷³.

Se a creolização pode ser vista também como uma construção linguística e poética é porque é um processo que se produz na incerteza e na imprevisibilidade, aberto e intencionalmente multilinguístico, que atinge um sentido de comunhão na multiplicidade. “É o devir-negro que importa”⁷⁴. A miscigenação é uma linha de fuga capaz de subverter as hierarquias identitárias.

Citando Néstor Garcia Canclini, Corsini mostra que, no projeto de modernidade latino-americano, o que desencadeia um sem-número de combinatórias e de sínteses imprevistas é o hibridismo, pois essas culturas estão nas margens, na fronteira; com isso, as práticas transculturais ocupam um importante espaço no desenvolvimento político do continente – uma vez que são práticas que supõem a desterritorialização e a multidirecionalidade de novas articulações. Alguns dos exemplos escolhidos não poderiam ser mais pertinentes para a nossa pesquisa, como o movimento antropófago e o trabalho de Astor Piazzola, que mistura o tango com o jazz e a música clássica – e eu acrescentaria, por que não, a obra de Villa-Lobos?

⁷² *Idem.*, p. 213.

⁷³ Derrida, Jacques. *O monolinguismo do outro*. Porto: Campos das Letras, 2001, p. 18.

⁷⁴ Corsini, Leonora. *op.cit.*, p. 215.

A creolização, para Glissant, é sempre imprevista e decorre da diferença entre multiplicidades, ultrapassando a própria ideia de mestiçagem; mas ela só pode ser exemplificada pelos processos e não pelos *conteúdos* nos quais esses processos operam. Nesse sentido, o maior exemplo, pra Glissant, é a *plantation*, que deve ser vista como um laboratório onde aparece de forma muito evidente as forças antagônicas do oral e do escrito.

Como esclarece em nota, Corsini associa esse movimento do texto até então com as informações da pesquisadora de formação cinematográfica, a professora Ivana Bentes (2007), sobre os movimentos dos novos produtores de cultura das periferias – que fazem parte do denominado *precariado global*. São aqueles que não têm salário nem emprego, trabalhadores do imaterial, artistas, pesquisadores, trabalhadores informais. Eles apontam novas linhas de fuga para romper com o velho “nacional-popular” e outras ideias vencidas oriundas do populismo paternalista e do conceito de identidade nacional, possibilitando novas formas de expressão do *gueto global* ou do que Ivana denomina de *gueto-mundo*.

A título de exemplo, Glissant considera que alguns dos efeitos dessa mistura no mundo contemporâneo são os escritos de William Faulkner, a música de Bob Marley, as favelas do Rio de Janeiro e de Caracas e os protestos dos estudantes em Soweto.

Se a imprevisibilidade é fundamental para que se possa definir a creolização a partir de Glissant, há que se considerar a segunda dimensão, que é a desmedida, que é aquilo que escapa à filosofia da transcendência. Não se trata, aqui, de uma força anárquica, pois não há uma pretensão ao universal, apenas à diversidade. É aqui que o pensamento de Glissant se *relaciona* com o pensamento de Negri – que considera que a desmedida é o nome da “produção de um real sempre novo, uma espécie de inquietude que ressoa na potência da temporalidade”⁷⁵. A desmedida é, em suma, o horizonte de possibilidade do comunismo e do comum.

2.5.

Considerações finais sobre o fordismo e o Estado Novo

Dentro, portanto, da perspectiva apresentada neste capítulo, tem-se a noção de que, nas sociedades fordistas, o acesso à cidadania real e aos diferentes dispositivos do *Welfare State* – seguro-saúde, seguro-desemprego,

⁷⁵ *Apud* Corsini, Leonora, p. 219.

aposentadoria, etc. – foi sempre subordinado à integração na relação salarial, que se tornou a base da “constituição trabalhista”. No caso brasileiro, a disputa entre o modelo de industrialização fordista e o Estado Novo trouxe consequências importantes para o desenvolvimento da economia nacional, para a cultura e, especialmente, para uma ideia de nação.

Ao falar da crise do fordismo, Giuseppe Cocco assinala a perspectiva de alguns autores que destacam, como fatores preponderantes: a queda dos ganhos de produtividade e o descompasso do crescimento dos salários reais; a emergência do constrangimento exterior, isto é, da concorrência internacional; a desterritorialização e a internacionalização dos mercados; e a questão da flexibilidade das relações empregatícias. Todas essas críticas apontam para um aumento das desigualdades em virtude das transformações nos padrões de distribuição de renda e a conseqüente queda dos ganhos de produtividade, mas não atentam para o fato de que o trabalho vivo passou a estar no centro das novas dinâmicas produtivas. Fazendo uma análise subjetiva dessa crise, assinala a flexibilização defensiva e a desvalorização crescente do trabalho fabril como pontos fundamentais para determinar o processo de desarticulação das dimensões espaço-temporais desse modelo de crescimento. A crise do fordismo vai emergir como crise do Estado-crise, pois

são as características dos conflitos sociais que sofrem uma transformação radical, limitando progressivamente as capacidades de integração destes pelos tradicionais mecanismos de repartição dos ganhos de produtividade (e de legitimação da esfera do político) que, portanto, aparecem como insuportavelmente corporativos.⁷⁶

⁷⁶ Cocco, Giuseppe. *Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização*. op.cit., p. 85.

3

Trabalho Imaterial e produção de subjetividade

Dando início ao terceiro capítulo desta pesquisa, pretendo abordar alguns aspectos característicos da transformação que ora se opera na atividade laboral e fazer a correlação destes com as características habituais do trabalho na área cultural. De antemão, advertimos de que a tendência apontada por Marx, desde 1857, nos *Grundrisse*, e recuperada pelo operismo italiano na década de 1960 – a da predominância do trabalho imaterial –, parece agora, mais do que nunca, tornar-se a regra. A partir desta observação, o olhar de cada um para tentar definir o que significa trabalho precisa contemplar e inserir novas características tidas como relevantes, a fim de se fazer uma justa avaliação dos problemas postos à sociedade que *fogem* da relação salário-empregado. Em um primeiro momento, há que se considerar a transformação e a ocupação do plano político pelo poder econômico, o que acarreta uma mudança na perspectiva de se pensar a política como esfera de resolução dos conflitos nas sociedades democráticas. Deve-se, ainda, atentar para o fato de que operou uma mudança no que diz respeito ao sujeito clássico do capitalismo tradicional: o individualismo burguês, mistificado, cedeu espaço a um novo sujeito que parece preso a uma realidade transformada em imagens e a um tempo fragmentado, composto de uma série de presentes perpétuos, como define Frederic Jameson¹. As contribuições deste autor, de Adauto Novaes e de Antonio Negri servirão de base para esta análise. Em seguida, pretende-se conceituar a questão do trabalho tradicional, tendo como base o pensamento do sociólogo Domenico de Masi e a alternativa de Paul Lafargue, para, então, procurar traçar as noções de trabalho imaterial e as hipóteses de criação da subjetividade, tendo, como alicerces, o pensamento de Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, Giuseppe Cocco e Paolo Virno. O quarto momento deste capítulo abordará as mudanças ocasionadas pelas novas perspectivas abertas a partir do uso em escala mundial da rede de computadores e da possibilidade de conectividade 24x7x365 (24 horas, sete dias por semana, todos os dias do ano). O pensamento do professor Silvio Meira, do advogado Ronaldo Lemos e do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro servirão de parâmetro para se aprofundarem as implicações destas mudanças. Finalmente, no último momento deste capítulo, iremos ver alguns aspectos do refinamento do capital, como o conceito de *crowdsourcing*, e buscar

¹ Jameson, Frederic. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. op.cit., p.44.

traçar algumas semelhanças entre o trabalho imaterial e o trabalho nas atividades culturais. Isso nos levará a apontar algumas possibilidades de exercício de outra forma de direito de resistência, qual seja, a de operar *por dentro* do capital, para a realização de uma ideia de sociedade baseada em uma dinâmica de afetos ativos absolutamente imanente. Afinal, o direito é potência e “opera no mesmo campo afetivo que acompanha a constituição da multidão e do político”, como estabelece Ana Luiza Stern².

O sistema capitalista conseguiu produzir algo absolutamente notável neste final da primeira década do século XXI. Em meio à crise econômica de 2008-2009, empresas ao redor do mundo buscam despertar a compaixão de seus empregados, chegando ao ponto de pedir-lhes que trabalhem de graça por até um mês para salvá-las. Atinge-se, praticamente, a perfeição às avessas: o próprio empregado, que vende sua força de trabalho em troca de um salário, passa a controlar e ajudar o empregador a manter seu capital, para que, conseqüentemente, possa manter seu próprio emprego³. Há diversos exemplos da maneira como isso vem ocorrendo: seja no recente caso da empresa British Airways – que pediu, em junho de 2009, por email, a mais de trinta mil funcionários que trabalhassem de graça por um mês para que a empresa não corresse riscos e, conseqüentemente, não houvesse demissões –, seja por meio de suspensão de contratos de funcionários (casos da Phillips e da Renault, no Brasil). Ou, ainda, pela redução da jornada de trabalho (caso da Volkswagen). Em outro nível, não menos alarmante, e mais próximo de nosso cotidiano, o controle passa a ser exercido pelo próprio empregado, que aceita extrapolar sua função, exercendo ao mesmo tempo e graciosamente a função de “controlador” para o benefício do patrão. É o que acontece, por exemplo, com cobradores de ônibus na cidade do Rio de Janeiro, que funcionam exatamente como guardiões do capital: o usuário/cliente/cidadão/passageiro só tem o direito de passar pela roleta após efetuar o pagamento. Antes disso, fica condenado a um espaço exíguo perto da porta de entrada e deve contar com a benevolência do condutor. E isso, quando esse último não acumula as duas tarefas, eliminando um posto de trabalho.

² Stern, Ana Luiza Saramago. *Resistir é obedecer? Resistência e obediência política na filosofia de Baruch Spinoza*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, [recurso eletrônico], 2008. p. 144.

³ Nesse sentido, é sintomática a antecipação da letra de Gonzaguinha em “Comportamento Geral”, de 1973, que deixou apavorados até mesmo os jurados do programa de Flávio Cavalcanti: *Você deve rezar pelo bem do patrão / e esquecer que está desempregado / Você deve aprender a baixar a cabeça / e dizer sempre muito obrigado / são palavras que ainda te deixam dizer / por ser homem bem disciplinado / você merece, você merece...*

É interessante notar que essas mudanças são inerentes não somente à própria atividade laboral, mas às transformações pelas quais passam as sociedades denominadas “pós”. Não se trata de se questionar o *know-how* necessário ao exercício de cada profissão, mas sim, de pensar na nova condição exigida pelo trabalho nos dias atuais, em diversas áreas, quando a capacidade cooperativa e a expressividade passam a ser condições *sine qua non* para o bom desempenho de um ofício. Obviamente, o trabalho formal, com carteira assinada, ainda é um referencial para todos nós e continua a ocupar uma posição de destaque no pensamento. Entretanto, mesmo esse trabalho formal exige do trabalhador que ele se expresse de outra forma, que adicione sua habilidade pessoal, sua capacidade de comunicação e de expressão na realização da atividade profissional.

Quantas vezes já não ouvimos expressões como “estou cansado de tanto trabalhar”, ou “trabalhei pra caramba hoje”, ou “hoje fiz jornada dupla”, ou ainda “não paro de trabalhar”? A condição de trabalhador explica, em parte, e fundamenta a composição e estruturação das sociedades ocidentais: um Estado, supostamente garantidor de direitos; uma sociedade que vê no trabalho a forma e a possibilidade de o homem dignificar-se e tornar-se um cidadão efetivo, com plenos direitos; e a disposição do conhecimento e da valorização humana a partir das atribuições, conhecimentos e capacidade de adaptação para o trabalho. A luta de classes tradicional dos séculos XIX e XX correspondia, à época, a uma tentativa de se obterem algumas garantias básicas para o trabalhador que desempenhasse uma determinada função, bem como outras garantias sociais e coletivas, sendo, a mais combatida, a redução da jornada de trabalho. Como é possível pensar, hoje, nesse tipo de garantias, quando o trabalho imaterial assume a centralidade da relação de trabalho? Aprofundando o questionamento de Paolo Virno em *Virtuosismo e revolução*⁴, como pensar, também, a relação que existe entre as características peculiares da indústria cultural e o pós-fordismo em geral? Que forma o Estado deve assumir para dar conta dos trabalhadores que *fogem* da relação salário-capital-empregador-garantias e recriam sua própria condição de reprodutibilidade à margem do sistema? E, ainda, quando o cérebro torna-se a principal ferramenta de trabalho, como pressionar o Estado para garantir que toda e qualquer vida seja protegida e dignificada? Qual é o novo tipo de relação que deve ser estabelecida?

⁴ Virno, Paolo. *Virtuosismo e revolução: a ideia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública*. op.cit., p. 156.

Saímos de uma época em que o poder era representado pelo domínio – nas sociedades disciplinares dos séculos XVIII e XIX, conforme situou Michel Foucault – e passamos, gradualmente, para o que Gilles Deleuze estabelece como sociedade de controle⁵. Atravessamos, agora, um período em que o *General Intellect* é considerado como “*capital fixo sujeitado à produção e toma como base objetiva a sociedade inteira e sua ordem, determinando uma modificação das formas de poder*”⁶. Os campos do político, do econômico e do social tornam-se indissociáveis e a centralidade do trabalho vivo modifica as relações de força, de poder, de subordinação, de cooperação e de lucros, abrindo outras perspectivas para novas formas de resistência.

Nesse sentido, pensar nas características da imaterialidade do trabalho é pensar também nos processos revolucionários que podem hoje ser conceituados e ativados. Não há saída possível? Vive-se a inexorabilidade de relações desiguais e por que não, desumanas? O trabalho imaterial aparece hoje no centro do debate político para a produção de garantias básicas à cidadania, à produção de benefícios universais para todo homem e, também para a consecução de uma nova ordem mundial. Sergio Bologna sustenta há anos a tese de que “*o trabalho autônomo representa a forma específica de trabalho na época pós-fordista*”⁷, o que Negri e Lazzarato chamarão de “autonomia e independência das formas de cooperação e de comunidade do proletariado que se “libertou” do fordismo”⁸. Novos problemas estão colocados diante de nós e, quando se pretende pensar em uma política capaz de criar sujeitos livres e dotados de *afetos ativos*, deve-se pensar nas alternativas reabertas nesse momento histórico de transformação radical da base da exploração da sociedade capitalista, qual seja, de transformação do trabalho.

⁵ Deleuze, Gilles. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações. op.cit.*, p. 219.

⁶ Lazzarato, Maurizio; Negri, Antonio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade. op.cit.*, p. 39.

⁷ Apud Lazzarato, Maurizio; Negri, Antonio. *Idem*, p. 96. E, ainda, as características apresentadas por Negri e Lazzarato que se seguem: 1) À continuidade temporal e espacial do processo de trabalho e à continuidade da remuneração (salário) substitui-se uma descontinuidade fundamental que transforma profundamente o processo de trabalho e as formas de constituição da renda; 2) Jornada de trabalho fica porosa, “os trabalhadores autônomos trabalham sempre”. Não há mais a possibilidade de separar espaços de não-trabalho, de “refugio”, de resistência, como a continuidade da relação salarial permitia; 3) Coração desta nova relação de trabalho não é mais a “forma salário”, mas a “forma renda”. Enquanto para o trabalho assalariado canônico o “princípio da realidade” é representado pelo seu patrão, o trabalhador autônomo depende diretamente do seu banqueiro e do seu cobrador. O controle é indireto e financeiro, mais do que produtivo; 4) Ao controle contínuo e direto dos “tempos” e dos ritmos do trabalho, substitui-se o controle descontínuo organizado das encomendas, dos vendedores e do produto. *Idem*, p. 92-94.

⁸ *Idem*, p. 96.

3.1.

O lugar da política: a ocupação do político pelo poder econômico

Os ciclos de palestras⁹ organizados pelo filósofo e jornalista Adauto Novaes, dentro do programa Cultura e Pensamento, do MinC, buscaram nomear a incerteza e a desordem que imperam em nosso presente, no que diz respeito ao plano político. Partindo da noção de que a política é a área de resolução dos conflitos em sociedades democráticas, é fundamental notar as mudanças pelas quais ela passa na era do capitalismo corporativo. A política torna-se *esquecimento*, dadas as profundas incertezas e transformações nas várias esferas da vida humana. Ao organizar os três ciclos de conferência, Adauto Novaes buscou discutir não a crise da civilização, mas sim o próprio conceito de civilização no Ocidente. As modificações da noção de política podem ser sintetizadas nas questões centrais colocadas nesses seminários: “O que substituiu a política?” e “O que tende a ser hegemônico na sociedade hoje?”¹⁰ A resposta encontrada é a privatização do espaço público, do que seria o chamado social. Com isso, substitui-se a política pela economia – ainda que ela também possa, em diversos momentos, ser substituída pela moralidade, por questões éticas e, em certos casos, pela religião (KANASHIRO, 2007). Adauto Novaes esclarece que procurou desvendar os mecanismos culturais e políticos que levaram os intelectuais a esse silêncio. Entende a política como parte dessas mutações e desse caos e considera que há duas possibilidades para se falar sobre esse esquecimento: 1) analisar as consequências negativas do mesmo; ou 2) professar o elogio dele, franqueando uma abertura para se esquecer aquilo que se coloca no lugar da política de uma maneira totalizante. Estas formas, segundo ele, visam a abolir todos os princípios políticos¹¹.

O segundo ponto relevante no que diz respeito a esse esquecimento é a crise dos ideais republicanos, nascidos com as revoluções inglesa, francesa e americana. Segundo Novaes, a república enfrenta um embate constante entre a defesa das questões sociais e a questão individual. Apesar de considerar essa discussão como parte constitutiva da própria ideia de república, ele afirma a crise desses ideais ao dizer que o individual está dominando a cena cultural e política

⁹ “O silêncio dos intelectuais”, em 2005 ; “O esquecimento da política”, em 2006; e “Mutações”, em 2007, 2008 e 2009.

Disponível em:

http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_e_pensamento/acervo/textos/index.php?p=24885&more=1. Acesso em: 10/06/2008.

¹⁰ *Apud* Kanashiro, Marta. *op.cit.*

¹¹ *In*: “O elogio da política”. Disponível em:

http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_e_pensamento/acervo/textos/index.php?p=24885&more=1. Acesso em: 15/06/2008.

em grande parte dos países. Para tanto, apóia-se nas ideias de Jacques Rancière, cujo recente livro, *La haine de la démocratie*, mostra como a democracia não se identifica a uma forma jurídico-política, nem a uma forma do Estado – e estabelece que a ideologia dominante confunde ideais republicanos com liberalismo –, sendo que, este último, definirá a política como consenso ou “denegação da divisão constitutiva social e, portanto, recusa do conflito decorrente dessa divisão” (NOVAES, 2006).

O terceiro ponto fala das práticas dos meios de comunicação, da espetacularização da política, no que Adauto Novaes define como a era dos fatos, onde há a troca dos conceitos políticos pelos fatos, que dificilmente são contestados, pois fogem a toda determinação – uma vez que os conceitos racionais são abolidos (NOVAES, 2006).

Antonio Negri, por sua vez, mostra que o estudo de Marx dos eventos da Revolução Francesa procura compreender como os movimentos de massa tornaram-se criadores. Para Marx, o conceito de poder constituinte aparece em uma perspectiva de uma universalidade temporal que situa-se em uma zona intermediária entre sociedade e Estado e que não pode ser superada. A Revolução Francesa não deve ser encarada como uma revolução do trabalho, e sim como uma revolução “burguesa” do trabalho. Todo o movimento da obra constitucional da Revolução pretende

bloquear a liberação das forças sociais exploradas na escravidão da divisão do trabalho; a este bloqueio, opõe-se o movimento real; esta resistência é um poder que transforma a base da divisão do trabalho e de sua constituição. Esta resistência, este movimento, esta potência são poder constituinte. Um poder social, aberto, dinâmico – implantado na temporalidade.¹²

O que distingue a posição de Marx das posições dos anarquistas e dos demais insurrecionistas? A base ontológica do conceito de poder constituinte, onde temporalidade e subjetividade unem-se estreitamente. A partir de então, a constituição da subjetividade e a *revolução permanente* tomada como poder constituinte alcançam sua mais alta expressão. Na relação entre produção e reprodução, o processo de separação dos sujeitos não é apenas dialético, pois cada vez mais eles se separam e se contrapõem. Em Marx, “o poder constituinte é a relação dinâmica entre o poder e a cooperação, a linha progressiva na qual se estabelecem sucessivas sínteses, dos sujeitos às lutas, da cooperação ao comando, do comando à crise, e da crise à revolução”¹³.

¹² Negri, Antonio. *O poder constituinte, ensaio sobre as alternativas da modernidade. op.cit.*, p.321.

¹³ *Idem*, p. 356.

Há duas linhas analisadas por Marx para a compreensão do poder constituinte: a da violência e a da cooperação. Na primeira, a violência constitui-se mesmo em centro de todo poder e de todo direito, fabricando-o, expandindo-se e frutificando-se na relação que os homens mantêm uns com os outros na produção e *produzindo os próprios produtores*; na segunda, o poder constituinte é o trabalho vivo social, produtor de ser e de liberdade, que deseja se liberar do bloqueio capitalista que lhe é imposto, tornando-se uma prática de liberação, do desejo e da igualdade. A fusão entre o social e o político é o argumento decisivo que garante o materialismo dessa concepção marxiana (NEGRI, 2001). Não pode ser estranho, portanto, hoje, que a vida social tenha se tornado imediatamente produtiva e que o mundo do trabalho coincida com o político; a nova racionalidade que daí advém apresenta características peculiares para se opor às tentativas de bloqueio e sufocamento: 1) a da criação contra o limite e a medida, visto que o poder constituinte é desmedido; 2) a do procedimento contra o mecanismo dedutivo do direito substantivo e da máquina constitucional; 3) a da igualdade contra o privilégio; 4) a oposição entre diversidade e uniformidade, visto que o poder constituinte, em toda sua potência criativa, busca a diversidade como racionalidade de sua própria consistência ontológica; e 5) a da cooperação contra o comando (NEGRI, 2001).

O então ministro da Cultura Gilberto Gil estabeleceu, na abertura dos ciclos de conferências anteriormente mencionados, o contexto em que é pensada a atuação política nos dias atuais¹⁴: se o presente impõe a todos a necessidade de interagir com categorias de compreensão do mundo que não são mais aquelas que se apresentavam no passado – em virtude da tecnociência, da nanotecnologia, do projeto genoma e da convergência digital –, o desafio atual é o de assimilar essas transformações. A crise do sistema democrático representativo, a mudança dos papéis do Estado-nação e, quem sabe, o necessário descarte da própria noção de soberania, colocam o trabalho imaterial no centro da questão e o inscrevem no centro do sistema produtivo mundial, “ao mesmo tempo em que multidões surgem como sujeitos políticos, alterando os regimes de propriedades e os referenciais de direito e soberania”¹⁵.

¹⁴ “Cultura e pensamento, outra ideia de cultura”, por Gilberto Gil. In: *O esquecimento da política*, 2006.

Disponível em:

http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_e_pensamento/acervo/textos/index.php?p=24885&more=1. Último acesso em setembro de 2008.

¹⁵ *Idem*.

3.1.1.

O fim do sujeito?

Outro ponto relevante, antes de aprofundarmos a questão do trabalho imaterial em si, é a operação que se dá com relação ao sujeito nessas novas sociedades. Frederic Jameson questiona a transformação da realidade em imagens e a fragmentação do tempo em uma infinidade de presentes perpétuos¹⁶; segundo ele, a figura do individualismo burguês do denominado capitalismo competitivo – auge da família nuclear e que culminou com o surgimento da burguesia como classe social hegemônica – dá espaço a uma posição que pode ser vista como pós-estruturalista: não só esse sujeito burguês ficou no passado, como também nunca existiu, de fato. Esse construto filosófico e cultural foi criado para que as pessoas acreditassem que tinham subjetividades individuais e que possuíam determinada identidade pessoal singular (JAMESON, 1984). Os modelos anteriores não mais se aplicam às sociedades contemporâneas e não podem ser simplesmente revistos, para serem adaptados à condição atual.

Jameson diz que o que se deve guardar é um dilema estético: já que a experiência e a ideologia do eu singular estão enterradas, não há como saber o que se esperar de artistas e escritores. Certo é que os modelos anteriores não funcionam nesse novo mundo. E isso nos conduz ao pastiche, a um mundo onde nos resta imitar estilos que deixaram de existir. O mais curioso é que essa foi uma imposição do próprio capitalismo de consumo e é um sintoma de uma sociedade incapaz de lidar com o tempo e com sua história. Para o que nos interessa nessa pesquisa, cumpre notar que a produção cultural foi reorientada ao interior da mente (JAMESON, 1984). E Jameson sentencia:

ela (a mente) não pode mais olhar diretamente com seus próprios olhos para o mundo real em busca de um referente; ao contrário, ela deve, como na caverna de Platão, traçar suas imagens mentais do mundo nas paredes que a confinam. Se ainda sobrou aqui qualquer realismo, é um “realismo” que brota do choque de se compreender esse confinamento e de se perceber que, sejam quais forem os motivos, parecemos condenados a buscar o passado histórico por meio de nossas próprias imagens pop e estereótipos sobre o passado, que permanece para sempre fora de alcance¹⁷.

¹⁶ Jameson, Frederic. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. op.cit., p. 44.

¹⁷ *Idem*, p.30.

3.1.2.

O trabalho tradicional

O sociólogo italiano Domenico de Masi, em seu livro *Criatividade & grupos criativos*¹⁸, refaz o caminho da aparição do trabalho nas sociedades ocidentais, para afirmar que a nova condição característica da forma “trabalho” é o que denomina de *trabalho expressivo*, em prejuízo do *trabalho instrumental*. O ócio criativo só acontece quando se dá o encontro entre esse trabalho expressivo e o que o autor denomina de *vocação* de cada trabalhador. Ele mostra que, originalmente, o Estado compunha-se de uma dinâmica que o obrigava a expandir infinitamente, aumentando, gradativamente, o círculo de inimigos externos, germinando sua própria ruína. Somente a partir da terceira dinastia de UR, na área mesopotâmica, é que o epicentro desse sistema de guerra se deslocou para o sistema de paz, de conquista e de administração – paradoxalmente, a manutenção de uma estrutura aristocrático-militar foi um sintoma de uma recorrente pretensão de construir um império universal. Será somente em Uruk, na Babilônia, que irá se esboçar o modelo de cidade-estado dotado de liderança compartilhada e de uma administração despersonalizada. Ali, afirma o autor, formalizou-se a divisão do trabalho: de um lado, dirigentes e especialistas aptos a desenvolver uma atividade intelectual; do outro, a massa trabalhadora que desempenha trabalhos braçais. De Masi ressalta o papel central das instituições científicas e técnicas, responsáveis pela revolução urbana e explica que o templo, hierárquico e dono da empresa agrícola, garantia a organização e a ordem social. Os governantes elaboraram e impuseram a ideologia necessária para convencer a maioria subalterna a desempenhar os trabalhos pesados, para eles próprios e para a minoria dominante. Esse novo modo de vida implicava viver em um sistema urbano anonimamente, ainda que não fossem estrangeiros – o que Tönnies chamará de *gesellschaft*, isto é, a comunidade fria e imprevisível, até mesmo hostil. Todas as festas, aniversários e procissões foram criados para compensar essa força centrífuga (DE MASI, 2003).

Percebe De Masi que tal concepção de organização social está bem distante da constatação de alguns antropólogos junto a tribos consideradas *primitivas* em nossos dias, que não têm nem mesmo um termo específico para distinguir as atividades produtivas dos outros comportamentos humanos, assim como não dispõem de nenhum vocábulo ou noção para sintetizar a ideia de

¹⁸ De Masi, Domenico. *Criatividade e grupos criativos. op.cit.*

trabalho em geral. Citando um estudo de Marshall Sahlins, De Masi mostra que muitas dessas sociedades evitam produzir mais do que o necessário para satisfazer suas demandas imediatas e, em função disso, têm um total domínio sobre o tempo – um caçador ou um coletor não trabalha mais do que quatro horas por dia.

Ainda que se estivesse distante da competitividade do livre mercado, o cidadão da Mesopotâmia despendia grande parte de seus esforços para criar um excedente para o seu templo ou para o chefe. Pode-se dizer que é a primeira vez na história da humanidade que uma massa humana trabalha não só para si, mas para os outros. E, pela primeira vez também, essa discrepância parecia justa, legítima e, mesmo, estimulante. O homem havia aprendido, até aquele momento, o preço do cansaço e do estresse, mas o ócio só seria uma conquista para os gregos. Daqui pra frente,

Toda a problemática ligada à repartição da mais-valia, dos lucros e dos salários, ao horário, ao rendimento, ao mercado de trabalho, à quantidade de tarefas, dos produtos e da vida, ao consumo, ao profissionalismo, ao comando, à delegação, à participação, à motivação, ao conflito, em suma, à galáxia de condições que compõem a interseção entre o trabalho e o lazer tornar-se-á dominante até desencadear conflitos sociais e revoluções, até manchar de sangue o mundo com guerras e lutas de classe e até mesmo contaminar o próprio sentido da nossa existência¹⁹.

Passando para a Grécia antiga, De Masi toma como base o pensamento de Aristóteles para exemplificar a condição do trabalho neste período. Para o filósofo grego, a escravidão gerava o tempo livre necessário para que os demais homens contemplassem os problemas da vida. Por esta razão,

dever-se-ia recusar a qualificação de cidadão a todos aqueles que precisam trabalhar para viver... Ser um operário perfeito não faz do operário um cidadão. Não é possível praticar a virtude da política levando a vida de um operário, de um assalariado... Denominamos como ofícios operários aqueles que alteram as disposições do corpo e os trabalhos remunerados que impedem ao espírito qualquer elevação, qualquer conforto²⁰.

De Masi faz uma correlação entre o pensamento de Aristóteles, em *A Política*²¹, e o pensamento de Alexis de Tocqueville, quase dois mil anos depois, em *A democracia na América*²², para mostrar a inquietante semelhança entre os

¹⁹ *Idem*, p. 144.

²⁰ *Apud* De Masi, Domenico, *op. cit.*, p. 153.

²¹ Para o filósofo grego, nem todos os que parecem homens o são: “aqueles que, embora pareçam, diferem tanto quanto o corpo da alma ou o animal do homem, estes são, por natureza, escravos. Encontram-se nesta condição aqueles cuja atividade se reduz ao emprego das forças físicas e isto é o melhor que podem oferecer. Quanto à utilidade, a diferença é mínima: ambos contribuem para as necessidades da vida graças às forças físicas, seja escravos ou animais domesticados”. *Apud* de Masi, Domenico. *Idem*, p. 153.

²² “Quando um operário se dedica contínua e unicamente à fabricação de um só objeto, acaba por realizar este trabalho com uma singular habilidade; mas ao mesmo tempo perde a faculdade geral

dois. Ressalta que, em nossos dias, a supremacia do trabalho não admite argumentos, pois é somente por meio do trabalho que se tem direito a um salário, ao respeito social, à segurança de uma assistência médica, bem como direito a uma aposentadoria. O trabalho é visto como uma categoria liberadora, gratificante, honrosa e sagrada; mais, ainda: como dever social, purificação, fonte socialmente apreciável de ganho e autorrealização. É ele que nos legitima para desejar e obter (DE MASI, 2003). Sua definição do trabalho formal e tradicional é bastante completa:

Quando falamos de trabalho entendemos toda atividade remunerada, seja ela manual, física, intelectual, autônoma ou independente. Uma atividade que, quanto mais onívora e veloz, mais é apreciada. Sobretudo se exercida pelo homem, ela exige a precedência absoluta sobre qualquer outra atividade: o amor, a família, a distração, o lazer, as práticas religiosas, a formação e a saúde. Um bom trabalhador irá se vangloriar de não ter um minuto de trégua ou um só dia de férias, de ficar no escritório até altas horas, de ter de levar trabalho para casa, de ser localizável e disponível 24 horas, durante todos os santos dias do ano²³.

O sociólogo italiano ressalta que antes do advento industrial não era assim: a aristocracia e o clero não trabalhavam *por definição*; os artistas e artesãos tinham poucas encomendas e prazos extensos para satisfazê-las. Já no regime pós-industrial, a história é outra: gerentes viajando de um lado para o outro do planeta, impulsionados pelo mercado, pela competitividade e pela livre-concorrência. Ele compara o mundo inteiro a um imenso formigueiro atarefado, um eterno canteiro de obras e cita Bertrand Russel para elogiar o ócio: “Continuamos a desperdiçar tanta energia humana quanto era necessária antes da invenção das máquinas (...) Nisso fomos idiotas, mas não há razão alguma para que continuemos a sê-lo”²⁴.

De Masi nota a transformação que faz do bem-estar material um sinônimo de qualidade de vida. Além disso, a razão deve prevalecer diante dos sentimentos, a capacidade de produzir riqueza por meio do trabalho deve determinar a posse e a ostentação de bens e, o que mais importa para sua pesquisa, o ócio, deve se tornar um desvalor. Adverte que “o trabalho irá se tornar uma categoria central, devoradora, codificada, legal e moralmente sancionada”²⁵. Ao alcançar a *New Economy*, ocorre uma inversão em relação à hierarquia compartilhada por Platão e por Aristóteles: o desempregado encontra-se na base da pirâmide social; os menos ricos trabalham pouco e em horários definidos e os mais ricos não param de trabalhar, considerando todo o resto – a

de aplicar o seu espírito na direção do trabalho. (...) nele o homem se degrada à medida que o operário se aperfeiçoa”. *Apud* De Masi, Domenico. *Idem*, p. 153.

²³ De Masi, Domenico. *op.cit.*, p. 165-166.

²⁴ *Apud* De Masi, Domenico, *Idem*, p. 175.

²⁵ *Idem*, p. 177.

política, as relações afetivas, a sociedade e o lazer – somente na medida em que isso possa trazer vantagens para a carreira e para os lucros. Na sociedade industrial, uma parte considerável da luta de classes dirá respeito exatamente à reconquista do ócio, por meio da redução do horário de trabalho. Mas observa que o repouso é em função do trabalho, e os ritmos de trabalho estarão tão incutidos no trabalhador, que o acompanharão no seu inconsciente (DE MASI, 2003).

Aponta o italiano que a ideia que prevalece, hoje, é a de cooperação no trabalho, pois garante uma motivação e um clima de entusiasmo. O clima participativo é muito defendido, com a cooperação predominando sobre a divisão industrial do trabalho. O que ele denomina de trabalhador criativo deve nutrir-se contínua e vorazmente das mais diversas sensações e noções, sempre alimentando a própria curiosidade com novos conhecimentos e emoções. Ao comentar sobre as cidades americanas, relata a experiência do escritor austríaco Robert Musil em 1957:

Todo mundo corre ou para com cronômetro na mão. (...) Trens aéreos, trens terrestres, trens subterrâneos, pessoas transportadas por ônibus, comboio de automóveis disparam na horizontal, ascensores rápidos bombeiam verticalmente massas humanas de um nível de trânsito a outro; salta-se de um meio locomotor a outro nos pontos de junção, sem pensar, sugado e arrebatado pelo ritmo dos veículos, que entre duas corridas troyejantes fazem uma pausa, uma pequena brecha de 20 segundos; trocam-se algumas palavras no intervalo desse ritmo geral. Perguntas e respostas articulam-se como peças de máquina, cada pessoa tem apenas tarefas bem determinadas, as profissões estão agrupadas em lugares certos, come-se em pleno movimento, as diversões estão reunidas noutras partes da cidade, e em outros locais encontram-se as torres onde ficam esposa, família, gramofone e alma. Tensão e distensão, atividade e amor são minuciosamente separados no tempo, e equilibrados segundo experiências de laboratório²⁶.

Se o divisor de águas entre o tempo livre e o tempo de trabalho aparece no mundo da produção industrial, visualiza-se a tripartição da vida que aí ocorre: a fase de aprendizado, a de produção e a de aposentadoria. Ainda que a atividade continue ligada à serialidade, à capacidade de execução, aos valores de obediência, de conformidade e de prescrições, o conceito de trabalho, no mundo, transforma-se a olhos vistos. A matéria mais preciosa da nova sociedade é a atividade criativa e a informação que ela produz na sua infinita potencialidade. Há uma inversão radical no processo que conduz das idéias aos produtos práticos: a fábrica dá lugar a uma rede transnacional. As relações de poder articulam-se em escolhas de futuros possíveis; os usuários, por sua vez,

²⁶ *Apud* de Masi, Domenico, *Idem*, p. 327. Qualquer semelhança com a música *Sinal Fechado* (1969), de Paulinho da Viola, não é mera coincidência.

não constituem uma população homogênea, uma “classe dominada”, mas um conjunto variado de pessoas, que pode acumular diversos papéis. Todo o processo de seleção, adestramento e divisão das tarefas dirige-se para fazer crer que as tarefas executivas são *naturais e confortantes*, enquanto a atividade criativa parece excêntrica e arriscada (DE MASI, 2003).

Em termos organizacionais, as consequências foram dilacerantes: o espaço econômico das empresas tornou-se planetário; a hierarquia e a dependência deram lugar à parceria e à colaboração; o espaço e o tempo da produção desestruturaram-se; o teletrabalho fez coincidir o local de trabalho com o local da própria vida; as funções de produção e de consumo coincidem no mesmo sujeito (*prosumers*); houve o aparecimento de novos estilos de liderança e sistemas múltiplos de comando (DE MASI, 2003).

De Masi mostra que o trabalho vai se opor ao ócio, ao repouso e ao lazer. Por definição, qualquer atividade que possa ser chamada de trabalho estará sujeita a normas contratuais específicas; o termo remete aos conceitos de “produção, serviço, ocupação, profissão, cargo, tarefa e função, mas também aos de vínculo, contrato, dedicação, paixão, alienação, dever e escravidão”²⁷. No conceito de tempo livre está implícito o de “tempo residual”, tempo que resta *depois* de ter levado a cabo os compromissos de trabalho (DE MASI, 2003). A sociedade industrial estabeleceu para o tempo livre três diferentes funções: a de *pausa*, a de *necessidade*, e a de *oportunidade*. É principalmente sobre esta última função do tempo livre que se concentra, hoje, a atenção dos operadores econômicos.

Finalmente, De Masi ensina que o conceito de jogo compartilha alguns aspectos do trabalho, alguns aspectos do ócio e alguns aspectos do repouso. Mas o jogo é sempre *expressivo*; o trabalho só o é quando o castigo da fadiga é superado pela alegria da curiosidade e da exaltação; em suma, da criatividade. Quanto mais o trabalho se torna criativo, mais se aproxima do jogo, até quase sobrepor-se e coincidir com ele. Há, portanto, uma ambivalência do trabalho: o trabalho se transforma em jogo e adquire suas características (DE MASI, 2003).

3.1.3.

O direito à preguiça

Paul Lafargue escreveu o seu divertido e desagradador *Direito à preguiça*, em 1880, sob a forma de uma crítica ao direito ao trabalho

²⁷ *Idem*, p. 612-613.

estabelecido pela Assembleia Nacional francesa, em 1848, à época da II República. Associou o trabalho à dor, à miséria e à corrupção. Criticava a posição dos economistas, da igreja, dos burgueses e, especialmente, a do próprio proletariado, que se subjugava diante do capital. A ideia de trabalhar, fadada à classe operária, tornava-os mais miseráveis, degradados física e intelectualmente, desfigurados pela fome e pela fadiga; enquanto isso, a burguesia se deleitava entre o fastio do ócio e do superconsumo, da improdutividade e da superabundância.

Em nome da bondade cristã (...) o reverendo Townhend, prega: “Trabalhem, trabalhem noite e dia! Ao trabalharem, fazem crescer a vossa miséria e a vossa miséria dispensa-nos de vos impor o trabalho pela força da lei. A imposição legal do trabalho exige demasiado esforço, demasiada violência e faz demasiado estardalhaço; a fome, pelo contrário, não só é uma pressão calma, silenciosa, incessante, como também o móbil mais natural do trabalho e da indústria, ela provoca também os mais poderosos esforços²⁸.”

Alertava Lafargue para o fato de que os proletários haviam se entregado de corpo e alma ao vício do trabalho. Embrutecidos pelo dogma do trabalho, não compreendiam a causa da sua miséria. Ressalta que, àquela época, apenas os agricultores diretos e os comerciantes gostavam de seu trabalho, mas, ao invés de se rebelar, o proletariado permanecia enclausurado nas armadilhas preparadas pelos patrões e por seus cúmplices, que repetiam seguidamente a eles a cartilha que lhes era favorável: frugalidade, mansidão e um amor e uma paixão funesta pelo trabalho. Os ricos defendiam o seu direito ao ócio, enquanto os operários exigiam uma tortura diária de doze a quinze horas chamada trabalho. No final do século XIX, notava-se que o problema deixava de ser estrutural – dada a capacidade de aumento de produção em função de um pequeno automatismo –, mas cultural, uma vez que o excesso de trabalho não constituía uma necessidade econômica para um sem número de pessoas, mas simplesmente uma alienação psicológica. Se a organização do trabalho ainda não era a que conhecemos hoje, a única forma de extorquir os trabalhadores era prolongar ao máximo a jornada de trabalho²⁹.

Como veremos mais adiante, todos aqueles que trabalham na área cultural sabem que investir no prazer e investir no ócio é extremamente rentável. É o que esclarece Zé Celso, que já foi chamado de o Decano do ócio:

O teatro é aquele luxo que a sociedade se dá, é uma arte que vem do ócio, que vem do cio. (...) Acontece que pertença a uma sociedade que considera isso

²⁸ Lafargue, Paul. *Direito à preguiça*. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/direitopreguica.html>. Acesso em: 10/11/2008.

²⁹ Cf. De Masi, Domenico. *op.cit.*, p. 602-604.

pecado. Que tem de estar enfastiado, servindo a algum senhor, a algum patrãozinho, com aquela fissura, com aquela imediatez de servir³⁰.

3.2.

Trabalho imaterial e hipóteses de produção da subjetividade

Partindo, agora, para algumas das questões centrais deste trabalho, isto é, a noção de trabalho imaterial e das novas formas de produção de subjetividade, pretendo analisar os artigos escritos por Antonio Negri e Maurizio Lazzarato durante o debate francês das transformações do trabalho e da crise do fordismo, que resultaram no livro *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, de 1991. Em pouco mais de cem páginas, os autores delimitam a noção de trabalho imaterial e apontam as transformações pelas quais o trabalho passa no mundo pós-industrial, especialmente a partir da década de 1960, quando o *operaismo* italiano consegue formular as principais questões teóricas sobre essa nova tendência nas sociedades capitalistas. Advertem os autores que o modo de produção pós-fordista é uma

Ativação de diferentes modos de produção (“materiais” e “imateriais”), e, portanto, de diferentes formas de subjetividade (pré-fordista e pós-fordista), que são, porém, comandadas e organizadas pelas formas mais abstratas e dinâmicas do trabalho e da subjetividade. (...) Uma hipótese de recomposição (...) deve inserir-se no mesmo nível de abstração e antecipar dela, sobre esta base, as evoluções, as alternativas e as virtualidades³¹.

Além do que já foi exposto no capítulo um, sobre as definições de trabalho imaterial e de *general intellect* ou intelectualidade de massa, Negri e Lazzarato aprofundam a noção de trabalho imaterial como superação da divisão entre trabalho material e trabalho intelectual, tendo como fundamento a ideia de Mikhail Bakhtin de que a criatividade é decorrente de um processo social³². Mas o que causa essa mudança nas formas clássicas de produção? Alguns pontos podem ser assim elencados: a comunicação e a relação social que a constituem tornam-se produtivas; a informação passa a ser o fundamento da empresa pós-industrial; o produto deve ser vendido antes de ser produzido; há um máximo de distanciamento do modelo taylorista; a mais-valia assume uma nova configuração; a produção de subjetividade deixa de ser instrumento de controle social para se tornar diretamente produtiva; a empresa pós-industrial vai lutar para construir ativamente o consumidor/comunicador; o trabalho imaterial

³⁰ Corrêa, Zé Celso Martinez. “Roda Viva (Fragmentos), 1988. In: *Encontros*, op.cit., p. 155.

³¹ Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. op.cit., p. 106.

³² Cf. Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio, op.cit., p. 43-53.

produz, simultaneamente, subjetividade e valor econômico; e o processo de comunicação social vai *produzir* a produção.

A subjetividade e o ambiente ideológico no qual essa subjetividade vive e se reproduz – ou seja, a cultura onde essa subjetividade está inserida – constituem as matérias-primas do trabalho imaterial. A economia, o poder e o saber tornam-se inseparáveis; se o social *produz* a produção, ele torna-se também econômico. Com isso, o processo de comunicação será sempre um processo de valorização. É interessante apontar que Negri e Lazzarato observam que é possível chegar a este novo conceito de trabalho partindo da atividade artística – nesse caso, afirmam que são os situacionistas que deduziriam desta forma – e da atividade tradicional da fábrica – onde situam os pós-operaistas italianos –, apoiando-se sobre o conceito marxiano de "trabalho vivo".

O que distingue o ciclo imaterial das formas clássicas de reprodução do capital? Uma radical autonomia das sinergias produtivas; a transformação do *produto ideológico* em mercadoria; a tendência de o público tornar-se o próprio modelo do consumidor; e o *caráter do evento*, de um processo aberto que se instaura entre trabalho imaterial e o público. Esclarecem os autores que a inovação da produção imaterial está neste processo aberto.

Como consequência, o empreendedor que pretende atingir esse público/consumidor terá de atingir também os valores que esse mesmo público produz. Os valores são colocados ao trabalho e as formas de vida, nas suas infinitas expressões coletivas e cooperativas, é que vão constituir a fonte da inovação. Se os elementos criativos e de inovação são ligados a essas formas, a criatividade e a produtividade na sociedade pós-industrial residem na "dialética entre as formas de vida e os valores que elas produzem, bem como na atividade dos sujeitos que as constituem"³³. Para Negri e Lazzarato, o que é produtivo é o conjunto das relações sociais. Eles destacam o problema de legitimidade da apropriação capitalista deste processo – já que o econômico não predetermina, mas apropria-se das formas e dos produtos desta cooperação, normatizando-os e padronizando-os. O que resta para o econômico é gerir e regular a atividade do trabalho imaterial e criar os dispositivos de controle e de criação do público/consumidor por meio do controle da tecnologia da comunicação e da informação e dos seus processos organizativos.

³³ *Idem*, p. 52.

Negri e Lazzarato abordam também as novas formas de acumulação capitalista para fazerem uma crítica da comunicação e do empreendedor político³⁴. Mostram que a máquina social, a máquina produtiva, a máquina comunicativa e a máquina política tendem a tornar-se articulações de um mesmo processo, qual seja, o do domínio capitalista de todo o real, funcionando, todas elas, sobre o mesmo plano de imanência. Fazem uma analogia com os conceitos spinozanos, tendo esse plano sido caracterizado como o corpo sem órgãos e as diversas máquinas como modos e atributos. O problema enfrentado aí é que a relativa autonomia da máquina comunicativa foi substituída pela descodificação completa, operada pela lógica do mercado, dos fluxos comunicativos, dos seus conteúdos semânticos e dos seus locutores tradicionais (NEGRI&LAZZARATO, 1994).

Citando o exemplo da marca Benetton, consideram que esta estabeleceu uma nova relação entre produção, distribuição e consumo. Agora, a extração de mais-valia não é mais o resultado direto do trabalho; deriva da produção e do controle dos fluxos financeiros e comunicativos, sendo a máquina de comunicação um enorme aparelho de captura de mais-valia. A exploração é organizada pelas pequenas e médias unidades produtivas ou se trata de autoexploração autoorganizada por parte de ‘indivíduos-empresa’ – o que Sergio Bologna havia chamado de *trabalho autônomo* –, ao mesmo tempo material e imaterial, mas independente. O novo capitalismo se constitui sobre a potência dos fluxos, sobre os diferenciais de velocidade de sua circulação, enquanto o empresário será definido pela capacidade de funcionar como elo e multiplicador da sua velocidade de circulação. A relação da Benetton com as redes é do tipo político e busca proporcionar a ‘construção social do mercado’, em um tecido produtivo autônomo. Suas principais características podem ser assim exemplificadas: participação social, fluidez das redes e permanência dos circuitos. A localização da produção passa a ter importância apenas parcial; a inserção nos circuitos terciários da finança e dos serviços, ao contrário, passa a ser decisiva; e a inserção nas redes de comunicação e de alta tecnologia torna-se necessária. Neste modelo, não se vê mais a fábrica; não porque ela desapareceu, mas porque se socializou, tornou-se imaterial; de uma imaterialidade que continua assim mesmo a produzir relações sociais, valores e lucros (NEGRI&LAZZARATO, 1994).

³⁴ Cf. Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio. *Idem*, p.55-69.

O nome, isto é, a marca, será a fonte de renda e o verdadeiro princípio de identidade. A 'constituição do consumidor' é exercitada por meio da publicidade, que produz subjetividade. A imagem é algo diretamente político, cultural, ético. A publicidade serve para constituir o mercado em uma relação interativa com o consumidor, voltando-se não só às suas necessidades, mas sobretudo aos seus desejos; ela interpela diretamente a razão política. Não produz somente o consumidor, mas o indivíduo do capitalismo imaterial, dialogando com as suas convicções, os seus valores, as suas opiniões. Consideram os autores que ela tem a coragem de interpelar o indivíduo ali onde a política tem medo de entrar. Com isso, o marketing mostra sua verdadeira natureza: constrói o produto e solicita formas de subjetivação.

O consumidor não é mais o consumidor-massa passivo de uma mercadoria padronizada, mas o indivíduo ativo envolvido com a totalidade de sua pessoa. Para este fim é necessário 'conhecer' e solicitar sua ideologia, seu estilo de vida, sua concepção de mundo ³⁵.

O capitalismo também não é mais o capitalismo da produção, mas do produto; o marketing não é mais somente uma técnica de venda, mas um dispositivo de constituição das relações sociais, de informações, de valores para o mercado. Trata-se de uma máquina de guerra que, como a empresa imaterial, produz o sentido. Há, sobretudo, a perseguição de um fluxo de desejo, de consumo e de produção de subjetividade.

Praticamente todas as funções políticas são assumidas pela empresa. As relações sociais, produtivas e comunicativas, são atravessadas e colocadas no trabalho pelo empresário político. Produção de mais-valia e sociedade são estritamente conectadas. Com isso, a separação entre a economia e a política está materialmente ultrapassada. Os empresários, para administrar essa nova situação, usarão as categorias de mediação e de legitimação, que vão substituir a disciplina da empresa e a coação administrativa.

No que diz respeito à interação com o Estado, dizem os autores que o que ocorre, hoje, é a integração da máquina comunicativa aos aparatos do Estado e vice-versa, além de experimentações de novas técnicas de controle para substituir as técnicas disciplinares. A verdadeira máquina comunicativa do arranjo produtivo pós-fordista é a infovia, completamente adaptada à nova máquina de produção da sociedade. Somente uma máquina deste tipo faz fluírem os fluxos, legitimando alguns poucos e excluindo a outros segundo o código de mercado, que novamente pode dar força, legitimidade e dinâmica ao

³⁵ *Idem, op.cit.*, p. 63.

Estado. Advertem que este último não intervém *a posteriori* sobre um trabalho de consenso-dissenso, legitimação-exclusão, operado pelo político; ao contrário, o político e a comunicação se pressupõem reciprocamente. Há, sobretudo, uma extrema rapidez em virtude da capacidade que os fluxos comunicativos têm de se desterritorializar e atravessar, ao mesmo tempo, as dimensões sociais e imateriais do capitalismo pós-fordista.

Negri e Lazzarato assinalam, ainda, uma grande mudança introduzida pela subordinação diretamente capitalista dos fluxos comunicativos: nestes, nenhum código externo à lógica do capital-dinheiro pode sobrecodificar e integrar as relações de poder. Isso implica, em última análise, uma imanência absoluta das formas de produção, de constituição, de regulação, de legitimação e de subjetivação.

Atacam, ainda, o problema do trabalho³⁶, pois ele é o centro de qualquer temática de redução de jornada, da sua repartição ou das formas de distribuição da renda – sejam elas a renda garantida, o benefício universal ou a renda de cidadania. Isso só é possível a partir da utilização da base teórica marxiana, que conduz toda a estratégia política no sentido de refutar as críticas de Jürgen Habermas, de André Gorz e de Hannah Arendt sobre a condição do trabalho em Karl Marx. O método marxiano permite que suas categorias apreendam a objetividade da produção e a subjetividade dos agentes da transformação ao mesmo tempo, traduzindo e retraduzindo os sentidos entre estrutura e sujeito. Mas a chave para o sucesso dessa análise está no conceito de trabalho vivo, que mantém juntos trabalho e ação. Eles explicam que, em Marx, o entrelaçamento entre autonomia e heteronomia, liberdade e exploração e subjetividade e objetividade se dá, contemporaneamente, no interior da organização capitalista de trabalho; Marx, assim, não só explica a força da inovação do capitalismo e sua dinâmica com relação aos outros modos de produção, como também mostra a força da refundação da política representada pela luta de classes.

Para reverter os argumentos habermasianos e arendtianos, Negri e Lazzarato apoiam-se na crítica de H.J. Krahl a Habermas. Explicam, assim, que o conceito de produção, em Marx, é, a um só tempo, trabalho e divisão do trabalho – onde, por divisão do trabalho é preciso entender a relação “intersubjetiva”, isto é, a relação política. O trabalho, por sua vez, será sempre encarado como relação “sujeito-objeto e sujeito-sujeito”. Além da profunda

³⁶ Cf. Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio. *op.cit.*, p. 71-90.

originalidade revolucionária deste conceito, ele apreende, ao mesmo tempo, a estrutura e o sujeito; entretanto, como mostra o estudo de Krahl, existirá uma ausência de mediação na passagem de uma categoria a outra, que é denominada de “linguagem”; ela não é apenas um reflexo da divisão do trabalho, mas constitutiva da própria divisão, pois “as relações linguísticas são condições genéticas de uma consciência de classe. (...) É também um princípio da sociedade”³⁷.

Se essas medidas reiteram a crítica do capitalismo, do trabalho e da política, remetem também aos processos de constituição política e de subjetivação que implicam. Isso se torna sumamente importante, inclusive, para o objeto de pesquisa desse trabalho, uma vez que as análises das atividades culturais, relacionais, comunicativas etc. não podem ser privadas de uma crítica da sua subordinação à relação de capital, aos conflitos e ao processo de subjetivação que eles implicam.

Hodiernamente, é impossível distinguir o trabalho da ação na sociedade capitalista. Nesta, isso depende do fato de que

A lógica da dominação da natureza (relação objeto-sujeito), projetada sobre as relações sociais dos homens (relação sujeito-sujeito), reage sobre o concreto processo de trabalho e o socializa, por assim dizer, em si mesmo. (...) As forças universalmente sociais (...) têm como efeito desenvolver em si mesmas o processo de trabalho³⁸.

Negri e Lazzarato usam as observações dos *Grundrisse* para mostrar que, com a afirmação da relação de capital, ocorre o desaparecimento da relação política no funcionamento coercitivo da economia, da transformação da violência em estrutura, em disciplina. Assinalam que a grande descoberta de Marx, nesse âmbito, é a de encontrar a relação *intersubjetiva* no interior da produção capitalista, no conceito de *trabalho vivo*. Trata-se da forma moderna da subjetividade, privada de toda característica social; uma “subjetividade não determinada, capaz de toda determinação”³⁹. O trabalho vivo é, antes de tudo, uma potência ontológica que produz relações políticas, e a força da teoria marxiana origina-se desta sua capacidade de fundar a ética na produção de valor (NEGRI&LAZZARATO, 2001).

Krahl estabelece que, no sistema capitalista, o valor linguístico funciona como valor; com isso, o sistema passará a organizar não mais o tempo do trabalho, mas o tempo da vida. A partir dessas conclusões, Negri e Lazzarato se

³⁷ Apud Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio. *Idem*, p. 86-87.

³⁸ *Idem*, p. 80.

³⁹ *Idem*, p. 81.

propõem a pensar nas novas formas de produção, de exploração e dos efeitos de resistência, uma vez que esse tempo da vida é atravessado pela acumulação capitalista. Segundo eles, há duas correntes que se desenvolvem a partir daí: um prolongamento da ideologia ortodoxa do movimento operário, sustentada pelas forças sindicais e políticas, que não coloca em discussão o papel fundamental do trabalho industrial e das suas formas de organização e subjetivação; e aquela que assume as transformações do modo de produção e, em particular, a crise do 'valor trabalho'. Para eles, vai ser interessante abordar essa segunda corrente, pois ela identifica o capitalismo e a exploração com um regime particular de produção - a grande empresa - e um tipo específico de trabalho assalariado - o trabalho operário. Procuram, com isso, demonstrar duas hipóteses: 1) a de que, em Marx, o conceito de 'produção' é um conceito metaeconômico; e 2) que a esfera da produção capitalista deixa de organizar o tempo de trabalho para organizar o tempo de vida. Eles preferem ler esse tempo livre e toda e qualquer atividade cultural, relacional ou cognitiva como o lugar do enfrentamento político, uma vez que o “tempo da vida” está colonizado pela produção de mercado.

A crise do “valor trabalho”, que é também crise do capitalismo, abriria a possibilidade de fundar a “relação social” sobre uma “alteridade” nas relações mercantis da esfera capitalista. O “tempo liberado de trabalho” e o valor social das “atividades culturais, relacionais, artísticas, cognitivas, educativas e ambientais” seriam as bases sociais “externas” à economia de mercado sobre as quais se poderia fundar uma alternativa ao capitalismo⁴⁰.

Temos, finalmente, um artigo acrescentado por Maurizio Lazzarato⁴¹, que procura encontrar o “lugar comum”, como ele mesmo define, entre a redefinição da natureza do trabalho desenvolvida pelo *operaismo* e pela *autonomia operária* italianos e as teses de Sergio Bologna sobre o *trabalho autônomo*; as de Christian Marazzi sobre o *linguistic turn*; e as de Paolo Virno sobre a relação entre *trabalho e ação*.

A pesquisa de Bologna mostra uma descrição sociológica da organização do trabalho e cumpre uma função política: a de destacar o trabalho autônomo como nova fonte de produtividade e como forma renovada de exploração. O trabalho autônomo é o tipo de trabalho característico do pós-fordismo. Dando os exemplos das empresas individuais, do trabalho autônomo consorciado, do *self-employment* de muitos desocupados e das pequenas empresas que produzem serviços para as empresas, Bologna destaca os aspectos econômicos e

⁴⁰ *Idem*, p.73.

⁴¹ Cf. Negri, Antonio; Lazzarato, Maurizio. *Idem*, p. 91-106.

financeiros, como o prolongamento da jornada de trabalho, a degradação das condições de trabalho e a composição da *renda* segundo lógicas pós-fordistas. Acrescentaria eu, nessa análise, a questão do custo da produção, que é passado ao trabalhador – transporte, luz, impostos, comunicação e o risco. Sua principal preocupação é salientar, além do lado liberatório e inovativo iluminado pelas teorizações do *General Intellect*, o que nomeia como o lado obscuro e trágico das novas condições de produção. Partindo dessa análise, pode-se considerar que os trabalhadores autônomos são mais explorados que os operários fordistas e que ocorre, hoje, uma nova “autonomização” do próprio trabalho. Às características apresentadas por ele⁴², acrescenta-se o fato de haver hoje uma “socialização-intensificação dos níveis de cooperação, dos saberes, das subjetividades dos trabalhadores, dos dispositivos tecnológicos e organizativos”⁴³. O controle indireto tem como objetivo controlar a totalidade da vida do trabalhador autônomo.

Lazzarato considera que o trabalho autônomo possui quatro importantes características: uma grande capacidade de cooperação e de inovação organizativa e comercial; que ele existe somente sob a forma de redes e de fluxos, coincidindo, em sua espacialidade, com o tempo de vida; que é impossível defini-lo como atividade cooperativa fora da dimensão coletiva da vida; e que nele se apresentam aquelas capacidades laborativas – relacionais, comunicativas e organizativas que podem ser definidas como biopolíticas. Com isso, percebe-se que há “uma intensificação dos níveis de cooperação, do saber e de comunidade, que esvazia e deslegitima as funções de comando do empreendedor e do Estado. E é esta última dimensão que qualifica a exploração, não o inverso”⁴⁴.

Ou seja: o conjunto da sociedade capitalista passa a ser reorganizado em função da nova natureza do trabalho, requalificando, também, o trabalho assalariado clássico. Enquanto Bologna mostra que o capitalismo sempre foi uma coexistência de diversos modos de produção, comandados, organizados e explorados pelo mais desterritorializado ou abstrato dentre eles, Lazzarato afirma que o mais desterritorializado é exatamente aquele que exalta a autonomização do trabalho. Por isso a ‘relação de serviço’ servirá de modelo para toda a produção, inclusive a industrial, pois ela é a forma mais harmoniosa de organizar e capturar as relações produtivas, sejam elas comerciais,

⁴² Ver nota 7 da parte 2.1.

⁴³ *Idem*, p. 93.

⁴⁴ *Idem*, p.95.

comunicativas ou sociais. O desafio posto pela tese de Bologna é o de reinventar e requalificar a metodologia de investigação operária no plano da cooperação produtiva e da comunidade (LAZZARATO, 1997).

Ao abordar a tese de Christian Marazzi da produção de mercadorias por meio de linguagem, Lazzarato considera que é necessário dar o devido crédito a este autor, pois a dimensão coletiva, social e intelectual do trabalho pós-fordista é muito destacada por suas contribuições. A partir desse estudo, fica claro que é a comunidade que é explorada pela organização pós-fordista, em um modelo de desarticulação e destruição da comunidade para que se rearticule de acordo com os imperativos da empresa. Significa dizer que a subsunção da comunidade dentro dessa nova lógica capitalista é a subsunção dos elementos linguísticos, políticos, relacionais e sexuais que a definem. Marazzi destaca a problemática da redefinição da distinção entre “trabalho vivo” e “trabalho morto”, procurando determinar o “trabalho vivo” no contexto linguístico para mostrar que é o excedente da comunidade que está na base da nova produção da riqueza, e não o tempo de trabalho (MARAZZI, 1995). Ao aceitar esta tese, Lazzarato percebe a fascinante hipótese de que a produção ética vai se identificar com a produção de valor. Associando linguagem e trabalho, conduz o problema para a determinação do excedente na produção linguística, que produz novas expressões e linguagens – e, não por acaso, novos valores de formas de vida. Esse excedente nada mais é do que um ato criativo. Ao fornecer essa semelhança de origem e estrutura entre ambos os conceitos, Lazzarato expõe que a linguagem fornece a estrutura, mas não as condições materiais e formais do processo de criação. Qual vai ser o problema, então? Definir o trabalho vivo, e não o trabalho. Em outras palavras: como sair da linguagem!

Para resolver esse dilema, percorre a pista indicada por Michail Bakhtin, que coloca a valorização social no centro de uma teoria da enunciação e não da linguagem. Bakhtin põe o problema dos valores e do sentido como seu fundamento. Nele, a ética determina concretamente todos os materiais e as formas da linguagem e do discurso. Com isso, a avaliação social se exprime por meio do corpo, da voz-entonação, da língua e do discurso. E pode ser considerada de forma ativa e passiva: “o mundo dos valores constitui o horizonte (passivo) do qual a valorização depende; mas ativamente, estes mesmos valores constituem a trama sobre a qual a avaliação social (...) cria novos valores”⁴⁵. Ao buscar determinar “quem e como” produz novos valores, tem-se uma teoria da

⁴⁵ *Idem*, p.100.

avaliação social, isto é, da comunicação, distinguindo a produção material da produção do ambiente ideológico e do ato comunicativo. Adverte Lazzarato que, a partir daí, deve-se buscar compreender que disso decorre uma teoria da criação verbal e da invenção de novos modos de vida, o que implica uma teoria do devir e do evento, para não tomar esse excedente de relações como legitimação dos valores existentes.

A Bakhtin não interessa extrair constantes linguísticas dessa avaliação, mas sim exaltar as variáveis; ele quer analisar a relação entre o valor histórico-social e o evento para antecipar, já na década de 1930, uma teoria dos “atos linguísticos”. “Somente a fundação ética da linguagem (...) no evento da sua contínua criação pode permitir-nos sair da autorreferencialidade da linguagem”⁴⁶, sentencia Lazzarato. Ao identificar a produção linguística com a produção pós-fordista, será preciso refazer os fundamentos desse novo modelo de produção, uma vez que situar a estrutura que se transforma em criação contínua de novas formas de vida e de expressão no fundamento da relação mundo-linguagem é pensar que o trabalho vivo pode, aqui, encontrar uma definição de força ativa na constituição do ambiente, do produto e das relações ideológicas.

Finalmente, ao abordar a questão do *General Intellect*, Lazzarato quer analisar os paradoxos que este determina e a maneira como são enfrentados por Paolo Virno. A nova qualidade do trabalho pós-fordista será dada pelo rompimento das fronteiras entre trabalho, ação e linguagem. Virno visualiza na linguagem e na competência enunciativa os paradoxos do *General Intellect* porque, para ele, é nessa base que se constitui “o local do virtuosismo como “faculdade” que se insere além da divisão entre manual e intelectual, entre trabalho e ação, e figuram ao mesmo tempo como a mais eminente fonte da produção capitalista”⁴⁷. Por isso Lazzarato afirma que a linguagem torna-se, em Virno, o “paradoxo-quebra-cabeça da subsunção real”⁴⁸. Ao criticar o fundamento lógico-denotativo da linguagem, Virno quer sair do círculo infinito do autorreferimento e da necessidade de definir os limites da linguagem antes de sua potência representativa. O *sensível não-empírico*, que Virno havia definido como o excedente do mundo com respeito à linguagem e ao valor, excede continuamente a linguagem e rompe com o fechamento sobre si que o autorreferimento da linguagem situa como limite insuperável do mundo e da

⁴⁶ *Idem*, p. 102.

⁴⁷ *Idem*, p.103.

⁴⁸ *Idem*.

subjetividade, abrindo-se a novas formas de constituição do mundo e da subjetividade (LAZZARATO, 1997).

As consequências dessas hipóteses são múltiplas; o *linguistic turn* é, para Lazzarato, “a verdadeira ideologia da subsunção real”⁴⁹. O papel político mais importante, hoje, é o de destituir o império do simbólico-significante sobre o qual se funda o que denomina de “paradigma-comunicativo”, assim como definir o *sensível não-empírico* como corpo. Lazzarato vai preferir a relação que se abre a uma ética do evento e da criação, como foi visto a partir de Bakhtin, ao invés do paradigma linguagem-mundo.

3.3.

Trabalho e cidadania – como inserir a crítica operaista no debate brasileiro?

Giuseppe Cocco, por sua vez, problematiza essa questão em virtude de causas de origem ideológica e outras que se apresentam em função das dimensões estruturais do mercado de trabalho e da relação salarial no Brasil⁵⁰. Seja por causa da resistência das esquerdas, que permanecem associando os destinos dos trabalhadores aos da relação com o salário, seja porque houve uma verdadeira mistura entre antigas e novas formas de informalidade e flexibilidade, o debate não avança. Se a reestruturação industrial e a emergência de um regime de acumulação globalizado devem ser pensadas como processos contraditórios – em função das novas formas de exploração e de composição técnica do trabalho –, as dimensões constitutivas do trabalho vivo devem ser recuperadas. O desafio – no caso do Brasil –, esclarece, é superar essas limitações ideológicas e estruturais, para alcançar um novo patamar de reflexão sobre as transformações do trabalho. Há, antes de tudo, uma crise que diz respeito ao tempo da propriedade – estabelecido e hermético – e o tempo do trabalho, que se libera, mantendo-se aberto e indeterminado. Inspirando-se nas ideias desenvolvidas por Antonio Negri, em *O poder constituinte*, para problematizar as questões sobre o tempo e a constituição do trabalho, Cocco dá o exemplo da Revolução como crise permanente para que se possam apreender as novas dimensões do tempo revolucionário, que constituem a nova riqueza e a nova humanidade. Explica que é nessa dimensão central da temporalidade das massas que vamos encontrar a centralidade do trabalho (COCCO, 2001).

⁴⁹ *Idem*, p.105.

⁵⁰ *Cf.* Cocco, Giuseppe. “Introdução”. In: *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. *op.cit.* p.7-22.

Cocco explica que o operismo mantém como questão central o trabalho e suas dimensões constituintes, pois, o que pretende é construir outro fragmento da transmutação do operário-massa em operário-social. Por operário-massa entende-se a figura simbólica do taylorismo, aquele trabalhador massificado pelo nivelamento de suas qualidades, destinado a executar tarefas simples e repetitivas. Ele é duplamente massificado: pelos contingentes da força de trabalho concentrados nas grandes fábricas e pela tendencial indistinção de suas características subjetivas. Os operaistas restabeleceram o *nexus* entre a composição técnica do operário-massa e as dinâmicas possíveis de sua reorganização política, antecipando a radicalidade das contradições que o paradoxo da eficácia do conjunto e a competência do indivíduo determinavam e reatualizando o método marxiano (COCCO, 2001).

Na metade da década de 1970, surgiram duas grandes tendências: a *autonomia operária*, que se institucionalizava por meio de um aparelho de garantias jurídicas baseadas no *Statuto dei lavoratori*; e os investimentos intensivos em tecnologias de automação, assim como os primeiros elementos dos processos de externalização e descentralização produtivas. O resultado evidenciou duas sociedades de trabalho: uma constituída pelos trabalhadores das seções centrais da produção e outra, pelos trabalhadores envolvidos nos diferentes círculos da descentralização, da externalização e das formas emergentes de trabalho precário. A primeira seção continuava a ser “garantida”, protegida pela legislação trabalhista e pelos dispositivos de *Welfare* e a segunda era destinada a um regime cada vez mais competitivo, excluída das seguranças do *Welfare*. Estas últimas apareciam completamente ineficazes para a determinação das contradições entre trabalhadores e o novo regime de acumulação. Estas são apontadas na emergência de uma nova composição técnica das forças de trabalho, a do “operismo social” (Negri, 1976; 1978). Com esta nova noção, os teóricos do movimento antagonista tentam dar conta das mudanças que caracterizam os conflitos de classe a partir de 1973-74. À relativa pacificação negociada nas grandes fábricas tayloristas, contrapunha-se uma dinâmica de lutas sociais de tipo novo, acionadas por novas figuras: de um lado, mobilização de estudantes universitários e secundaristas, de trabalhadores precários e das primeiras levas de desempregados em torno de temáticas diretamente salariais; por outro lado, lutas diretamente articuladas nas esferas da reprodução – lutas por moradias e serviços. Neste segundo nível, a explosão do movimento feminista teve um papel fundamental (COCCO, 2001).

A proposta de uma abordagem em termos de operário-social recusava as teses da dualização como fruto da separação entre setores produtivos e setores improdutivo e articulava a centralidade produtiva de figuras sociais cujas dimensões produtivas não dependiam mais da inserção na relação salarial central. A dualização não era negada, mas interpretada como o novo instrumento de comando. As consequências foram enormes, e mais intensas em longo prazo. Estão completamente vivas no debate e nas polêmicas atuais internas do movimento dos desempregados e dentro dos movimentos sociais que marcam a segunda metade da década de 1990 (COCCO, 1997a; 1997b). Os enigmas que ainda caracterizam este debate não escondem a antecipação da questão fundamental, por um lado, da mudança da composição de classe e, por outro, da recusa da ideologia do “fim do trabalho”, ou seja, a recusa da desvitalização da crítica social na mera perspectiva da reivindicação de um capitalismo que crie “mais empregos”. A noção de operário-social se desenvolverá, na década de 1980, na definição de trabalho imaterial.

Passando para a análise do livro escrito pelo próprio Giuseppe Cocco, *Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização*, vemos que essa temática operaista serve de pano de fundo para a análise que se pretendeu – a de colocar o debate sobre a globalização e o neoliberalismo na perspectiva das mudanças estruturais que envolvem as bases materiais da produção e as dinâmicas político-culturais da reprodução. Para tanto, Cocco divide os marcos fundamentais do regime de acumulação pós-fordista em três eixos: a autonomização da esfera financeira; a flexibilização e desverticalização da esfera produtiva; e a crescente integração produtiva da esfera do consumo e da reprodução. O livro busca analisar: 1) a crise do capitalismo globalizado, procurando associar as transformações tais como elas se apresentam na Europa e no Brasil; 2) as questões relacionadas ao fordismo e ao pós-fordismo, propondo ferramentas conceituais para criticar o determinismo econômico e as interpretações formais do keynesianismo; 3) a nova qualidade do trabalho vivo à época pós-fordista, isto é, a emergência do trabalho imaterial, que não perde mais suas dimensões sociais e comunicativas e implica uma crise do fordismo – do ponto de vista dos determinantes subjetivos e das transformações do trabalho –, pois os trabalhadores são produtivos exatamente porque agregam ao trabalho seus recursos intelectuais e afetivos, e não porque os separam de sua força de trabalho; e 4) a questão da cidade, a metrópole pós-industrial, como lugar de produção, como o novo espaço-tempo do trabalho vivo no pós-fordismo ou como o espaço de uma temporalidade produtiva múltipla e aberta.

Desde a introdução de seu livro, Cocco mostra que a abominável reprodução do *estado presente* baseia-se no governo das variáveis econômico-financeiras. O aparecimento de um novo tipo de poder, emancipado da sociedade civil e que não precisa construir sua legitimidade social, acarreta uma complexidade das novas dinâmicas dos conflitos sociais e da universalização dos direitos. A crítica insiste em enfatizar a autonomização da esfera financeira em relação à esfera real para tentar recusar a enxergar as dimensões pós-industriais do regime pós-fordista, que determinam uma difusão social do trabalho.

Cocco pretende apontar como a relação entre cidadania e produção tem sido radicalmente transformada: se no fordismo a *inserção produtiva* era a condição da *integração cidadã*, no pós-fordismo os pólos se inverteram: a cidadania se tornou condição *sine qua non* da *integração produtiva*.

Primeiramente, ele trata da questão da crise financeira global e da cisão entre o capital fictício e real e o papel do Estado⁵¹. Ressaltando um paradoxo da globalização – o de ela ser acusada pelos governos da falência de suas políticas e, ao mesmo tempo, ser nas instituições e nos mercados da globalização que os governos buscam os remédios para as crises –, mostra que o pensamento crítico busca permanentemente negar o “novo” e reafirmar os tradicionais limites e contradições do capitalismo. Com isso se cai na armadilha do discurso pós-moderno, a de uma história imutável – que pode ser dividida entre os teóricos críticos que negam as dimensões pós-industriais e até mesmo pós-fordistas do capitalismo globalizado e as abordagens que privilegiam a dinâmica da financeirização, em que o “novo” é integrado e imediatamente negado.

Cocco tenta demonstrar que não é possível analisar a crise financeira em si, pois a sua qualidade depende dos paradigmas que caracterizam os processos de trabalho no capitalismo contemporâneo. Criticando a tese de Robert Kurz – de que a crise seria um poder de compra estruturalmente subdimensionado com relação às capacidades produtivas, e que a solução pelo endividamento produz o que denomina de *falsificação* –, mostra que esse tipo de abordagem nada mais é do que uma atualização do pensamento negativo frankfurtiano. Não há saída possível e as saídas a partir de uma regulação supraestatal ou de uma taxa como o imposto Tobin estariam condenadas à crise. No plano brasileiro, o ponto de partida comum a todos os autores que constituem o núcleo teórico que busca redefinir os espaços da política diante do império da

⁵¹ Cf. Cocco, Giuseppe. *Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização*. op.cit., p. 19-54.

economia é o do Estado-nacional e de sua soberania. Para esses autores, o Estado é o “espaço fundamentalmente insuperável da política e da construção de uma alternativa ao mercado”⁵². Sem deixar de considerar que o Estado nacional continua a ser um marco fundamental para os teóricos do desenvolvimentismo, Cocco acena com a impossibilidade da resolução desses impasses por essa via.

Quando passa a analisar a crise financeira global, problematiza as questões referentes à autonomização da esfera do capital fictício em relação à esfera real e do Estado como espaço de resistência e democratização. O deslocamento do paradigma dessas questões só é alcançado quando traz o debate do fordismo para o centro do debate brasileiro. Apoiando-se em Christian Marazzi para mostrar a *aparente* atualidade de Rudolf Hilferding, mostra que o que atribui esse novo poder ao dinheiro ou ao capital na forma de dinheiro é a nova qualidade do trabalho. A crise de produtividade se dá simplesmente pelo fato de o indicador da produção não ter mudado; e hoje, nas atividades que caracterizam a economia do trabalho imaterial, não há como se medir ou quantificar a produtividade segundo os moldes tradicionais da economia fordista. Se no pós-fordismo a essência do capital é fictícia e, portanto, parasitária, não há como ser “real”. Cocco mostra que é preciso entender de uma nova forma o modo de ser “financeiro” da riqueza: “com a unidade de mensuração, o que entra em crise é a própria noção de “fictício” e de “real”. Mas a clivagem “fictício *versus* real” implica uma discussão que não se limita à oposição entre financeiro e produtivo”⁵³.

Aceitar a separação entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo e ignorar as complexas correlações que ligam a produção ao consumo é continuar aceitando um determinismo produtivista. A questão principal que se coloca de maneira irremediável a partir dessas análises é a do acesso à riqueza socialmente produzida, que não passa mais, necessariamente, pela dinâmica da criação de emprego assalariado; a distribuição e a circulação da riqueza é que devem ser pensadas – e por isso a esfera financeira e monetária adquire uma importância ímpar, pois representam formas de circulação da riqueza. Se a relação salarial formal perde sua dinâmica universalizante no pós-fordismo, reabre-se a discussão sobre a questão da distribuição da riqueza.

Desta maneira, Cocco enterra as pretensões das políticas desenvolvimentistas de apresentar uma saída viável para os impasses

⁵² *Idem*, p. 28.

⁵³ *Idem*, p. 35.

neoliberais; se à época em que o modelo desenvolvimentista tinha possibilidades de criar um “círculo virtuoso” entre produção e consumo isso não ocorreu, diante dos novos embates causados pela socialização da produção e pela sua desmaterialização – sem a correspondente socialização da relação salarial, ressalta ele – esse modelo de assalariamento de massa não mais representa, necessariamente, um instrumento de integração cidadã, de distribuição de renda e de universalização dos direitos. Existe outra dinâmica, que indica exatamente o contrário dessa lógica: “é a distribuição prévia da renda que pode permitir a universalização dos direitos, dos padrões de consumo e sobretudo da integração produtiva”⁵⁴. Isso significa uma distribuição prévia de educação e de serviços universais de qualidade.

Para fechar essa primeira análise, Cocco aborda a questão do Estado nacional – e sua soberania – e a possibilidade de essas formas de estruturas características da modernidade darem conta de uma política de resistência.

Precisamos saber se efetivamente as estratégias de resistência e de luta podem assumir o Estado-nacional como um referente fundamental diante do capital globalizado e de suas instituições. O Estado-nacional pode ser, nos países do Norte, o ator da luta contra a exclusão, para a transformação solidária do sistema de *welfare* herdado do fordismo (e sucateado por mais de 15 anos de políticas neoliberais)? É possível tornar os Estados pós-desenvolvimentistas atores de políticas econômicas que privilegiem o crescimento e a integração socioeconômica dos importantes segmentos populacionais que ainda vivem em condições precárias ou de miséria absoluta?⁵⁵

As respostas a essas questões não podem ser imediatas nem lineares, como bem adverte o autor. Dependendo do alinhamento ou do enfrentamento em torno da defesa da soberania nacional, as alianças que daí decorrem podem ser transversais e até mesmo ambíguas. É inegável que a volta do papel do Estado afirmou-se de maneira ampla na esfera da regulação econômica, mas responder a essas indagações acima descritas é bastante difícil, por inúmeras razões: porque as condições materiais já não são mais as mesmas da época fordista; porque há uma desregulamentação do setor público – e muito mais rápida e avassaladora nos países do sul; porque a ideologia do Estado mínimo não quer dizer redução real do papel do Estado; ou, ainda, porque apostar no Estado é pensar nele como uma figura de mediação social.

Ao discutir a questão do trabalho vivo, as transformações pelas quais passam as sociedades “pós” adquirem um sentido. Por isso a recuperação da obra de Marx, pois o conceito de trabalho vivo “é fundamental para estabelecer o

⁵⁴ *Idem*, p. 39.

⁵⁵ *Idem*, p. 46.

nexo entre liberdade e igualdade, entre libertação política e emancipação econômica, entre os meios e os fins”⁵⁶. Como esclarecem Michael Hardt e Antonio Negri, é somente por meio dessa afirmação do trabalho vivo que se vislumbra:

Uma visão da modernidade sempre aberta entre (...) a potência constituinte do trabalho vivo e de seus agenciamentos concretos e (...) sua redução dentro do poder constituído do trabalho morto e de seus arranjos abstratos. (...) Atacando o moderno como tradição unitariamente totalitária (e “termidoriana”), os pós-modernos negam a “outra” tradição moderna, a da revolução humanista da Renascença; a da imanência, da singularidade e da diferença⁵⁷.

A seguir, Cocco apresenta alguns aspectos da passagem do fordismo ao pós-fordismo para mostrar que o centro do deslocamento do paradigma encontra-se no trabalho vivo, imaterial. Sendo este um recurso do tecido social e cooperativo dos próprios fluxos comunicacionais – que se tornaram produtivos –, a produtividade do trabalho vai depender dos níveis de sua subjetividade e esta, por sua vez, da capacidade de socialização e de comunicação do trabalhador. Ou seja, essa subjetividade não está mais subordinada à relação salarial ou à organização científica do trabalho, pois as combinações produtivas aparecem antes, no tecido comunicativo, na cooperação social. Como estabelece, ao final do capítulo, “não é mais a inserção produtiva que legitima a cidadania, mas esta última que torna possível a inserção produtiva”⁵⁸. O debate sobre a crise do Estado e sua reforma deve levar em conta essa mudança paradigmática para não cair em reducionismos ou em modelos que são, muitas das vezes, bastante caros às esquerdas na América Latina, mas que terminam por reforçar a ideia de um Estado-providência que não pode mais dar conta dessa infinidade de fluxos produtivos e de relações.

O autor percorre toda a evolução dos Estados nacionais para mostrar os limites do pensamento desenvolvimentista, no caso do Brasil e dos países da América Latina, e as mudanças ocorridas no pós-guerra na Europa impulsionada pelo keynesianismo. Os planos de estabilização marcaram as economias do sul e a pressão externa que buscava traduzir uma precária hegemonia política em uma adesão incondicionada por parte desses países – como no caso das políticas econômicas edificadas a partir do Consenso de Washington –, escondem a articulação de um projeto político sobredeterminado pelos constrangimentos econômicos. Como consequência, a oposição política terminou encurralada no mesmo impasse; pouco faltaria para tomar as

⁵⁶ *op.cit.*, p.54.

⁵⁷ *Apud* Cocco, Giuseppe. *Idem*, p.54.

⁵⁸ *Idem*, p.90.

economias centrais como modelos institucionais⁵⁹. Para fugir dessas armadilhas, ele propõe que a democratização da relação salarial e a distribuição keynesiano-fordista da renda sejam lidas na perspectiva do desenvolvimento da sociedade e não do Estado. Ainda que analise exaustivamente e com bastante lucidez o caso brasileiro, afirma a necessidade de apontar um debate mais global para mostrar os processos da reforma do Estado e indicar alguns paradoxos. Esses processos estão inseridos na crise do modelo de regulação que foi a característica principal das economias fordistas e das economias marcadas pelas políticas de industrialização por substituição de importações no segundo pós-guerra. A forma-Estado que se afirmou naqueles países que puderam se dotar de condições sociopolíticas bem determinadas foi a da passagem da “economia política” para as “políticas econômicas”. A repartição dos ganhos de produtividade entre capital e trabalho foi afirmada na relação salarial, o que permitiu a recomposição dinâmica de produção e consumo de massa. Disso decorre uma especificidade do fordismo: a de que ele “baseou sua força homogeneizadora mais nas novas características da relação salarial do que nas próprias políticas econômicas”⁶⁰.

Ora, e para que interessa a Cocco essa abordagem? Para apontar os níveis de distribuição de renda diretos (salários) e indiretos (o sistema de *Welfare State*) que são determinados pela própria relação salarial. O paradigma pós-fordista pode ser explicado pela desterritorialização e pela reorganização empresarial – que obrigaram as empresas a procurarem seus lucros nas atividades imateriais; trata-se, portanto, de um paradigma social, que é qualificado pela integração produtiva do consumidor como produtor. A divisão internacional do poder será decidida a partir do comando sobre as redes informático-comunicativas. Os *copyrights*, *trademarks* e *trade-secrets* passam a ser os objetos das negociações e é somente a partir dessas mudanças paradigmáticas que se pode pensar o novo papel do Estado.

Um terceiro ponto de sua abordagem⁶¹ vai esmiuçar a nova qualidade do trabalho vivo no pós-fordismo. Retomando a argumentação anterior, Cocco explica que a novidade das lutas sociais que pressionavam por uma extensão do *Welfare State* estava em evitar o conflito de tipo reivindicativo para buscar práticas de autovalorização. O tempo aberto da cooperação social, liberto

⁵⁹ Ainda que o livro tenha sido escrito em 2000/2001, creio que, após os recentes espetáculos proporcionados pelas empresas norte-americanas e europeias e seus governos durante a crise econômica de 2008-2009 – que provocaram, em grande parte dos casos, uma reestatização do setor financeiro –, essas tendências tenham sido enterradas de uma vez.

⁶⁰ Cocco, Giuseppe. *Idem*, p. 63.

⁶¹ Cf. Cocco, Giuseppe. *Idem*, p.93-121.

daquela organização operária, tornou-se arma na luta por novos direitos. É essa rearticulação espaço-temporal da produção industrial e a emergência dos territórios das redes que caracterizam o pós-fordismo. Ele dá o nome de modelo de especialização flexível a todo esse processo de integração virtual, que busca, antes de mais nada, desenvolver as redes telemáticas internas e externas à empresa; como consequência, é solicitado ao trabalhador a sua subjetividade, sua imaginação, sua criatividade e sua flexibilidade, rearticulando e recompondo o trabalho nas sociedades pós-fordistas e tendo o trabalho vivo como central.

Cocco define o pós-fordismo como o “regime de acumulação que implica a co-presença de diferentes configurações produtivas, desde as formas de tipo proto-industrial até o toyotismo”⁶². Caracteriza-se pela socialização das condições de produção e pela identificação dessas com a comunicação social – que funciona como interface entre comportamentos de consumo e condições técnicas de produção material. A rede é ativada e individualizada pelo consumidor, transformando o produto-serviço em uma construção socializada, interativa. O ato de consumo representa o conteúdo informacional e comunicacional da produção do ambiente ideológico e cultural do consumidor, bem como da reprodução das condições de produção. Ele ressalta que a dimensão imaterial não é característica do produto, mas do trabalho, e a análise em tempo real dos atos de consumo é que possibilita a organização das atividades de concepção e de agenciamento dos fluxos produtivos – uma vez que a comunicação social vai permitir a produção e a transferência de informações; portanto, é a nova centralidade do trabalho vivo que constitui o pano de fundo de uma reflexão articulada entre suas dimensões imateriais e comunicativas e suas dimensões espaciais; são as articulações sociais desses fatores imateriais que vão caracterizar as dinâmicas produtivas no pós-fordismo. Ao cooptar a participação de toda a sociedade na produção da riqueza, torna-se impossível distinguir as fases de produção das de consumo, o tempo de trabalho do tempo da vida. A própria integração dos ciclos de produção e de reprodução tende a eliminar toda essa diferença; não se distingue mais o período de emprego e o período de formação, a atividade produtiva da improdutiva.

Outro aspecto importante levantado por Cocco é quando trata da questão da subsunção da produção material às atividades imateriais e, conseqüentemente, a subsunção de toda a sociedade no processo de valorização. Utilizando-se da pesquisa de André Antolini e de Yves-Henri

⁶² *Idem*, p. 101.

Bonello, esclarece que a prática de comportamentos de consumo de tipo narcísico ou hedonistas são universais – particularmente nos jovens – e que essa prática constitui um esforço de comunicação e de socialização, sendo, talvez, formas de resistência diante das formas de exclusão que tocam aqueles que não têm acesso à função simbólica da marca. Adquire a imagem narcísica, portanto, o peso do ‘não’, da recusa.

O trabalhador imaterial é a expressão mais avançada desse novo modo de produção que se baseia na produção de informações e de linguagens. Toda e qualquer quantidade e qualidade de trabalho vai ser organizada tendo como referência a sua imaterialidade. Ele engloba não somente os assalariados, como também os trabalhadores precários, os desempregados, os estudantes; todo o conjunto das figuras sociais. A dimensão social faz emergir o que Marx denominou de *General Intellect* – sendo que Cocco prefere usar o termo intelectualidade pública. A transformação das forças de trabalho ocorre, como já vimos, quando o produto não é mais criado pelo trabalhador individual e passa a ser o resultado de uma ação que necessita da atividade social para ser realizada.

Na última parte desta análise, ele tratará de um assunto que interessa sobremaneira à minha pesquisa, que pode ser resumido da seguinte forma: com a emergência do trabalho imaterial, não é mais possível fazer a distinção marxiana entre a atividade que realiza concretamente uma obra e passa a existir de maneira independente daquela do produtor – à qual Marx atribui uma qualidade produtiva – e aquela atividade cujo produto é inseparável do ato de produzir, como, no exemplo apontado por Paolo Virno, dos artistas executores de uma partitura – que, para Marx, seria um trabalho improdutivo. O trabalho imaterial, por ser socializado, é uma forma de ação que alcança atualizar a virtualidade geral acumulada pelas redes de cooperação produtiva, fazendo desaparecerem as polarizações hierárquicas características do fordismo entre intelectual e manual, concepção e execução, produção e consumo, trabalho e não-trabalho.

Ao se recompor o “fazer” e o “pensar” no modelo da ação política, a própria figura do artista executor, do virtuoso, aparece como o novo padrão de um trabalho cuja dimensão concreta passa pela socialização. “O virtuosismo é a arquitrave da ética e da política... pois nela o fim corresponde à ação” (Virno, 1995:203).⁶³

⁶³ *Apud* Cocco, Giuseppe. *Idem*, p.115.

A atividade sem obra, portanto, passa a ser a regra, pois os fluxos comunicacionais e sociais engendram a imaterialidade do trabalho, que se atualiza por meio da troca de informações e de saberes. O trabalho, na época pós-fordista, não se caracteriza mais pela execução de um fim particular, mas pela modulação e intensificação da cooperação social. Cocco salienta que o trabalho imaterial se assemelha à prestação do virtuoso, em função de um intelecto público e de uma competência linguística comum.

A ressalva que pode ser feita a essa análise é a de que o virtuoso, para executar a sua obra, necessita de anos e anos de um aprendizado solitário, desgastante, que o coloca em uma situação de isolamento e muitas vezes de penúria – caso não seja abastado o suficiente para se manter, a fim de se qualificar a exercer uma função virtuosística. É o caso, por exemplo, do pianista mencionado por Virno, do professor, que passa a maior parte de sua vida preparando aulas e estudando, ou de qualquer ator – e, nesse caso, ainda que, hoje, o padrão televisivo e a facilidade de filmagem acenem com a possibilidade de qualquer um atuar, o mesmo não se aplicaria à possibilidade de executar uma partitura. Por outro lado, o trabalho imaterial prescinde desse *know-how*, pois se utiliza das experiências comunicacionais e linguísticas de cada sociedade, de cada indivíduo, mantendo constantes o fluxo de troca de informações e de apropriação dos saberes. É o estar posto no mundo que determina a qualidade do trabalho imaterial e não a genialidade ou o tempo de estudo de cada virtuoso. Com isso, abre-se um novo questionamento: as tentativas de se homogeneizarem as sociedades nunca asseguraram indivíduos iguais, o que, se não foi realizável, não foi tampouco desejável; hoje, pelo contrário, cada vez mais a individuação e as diferenças são notadas nos corpos, no falar, no agir e no pensar. É verdade que as diferenças podem ser cooptadas – e o são, de fato – para dentro do sistema produtivo das sociedades pós-fordistas, mas a qualidade da diferença é sempre particular e desejada. Nesse caso, associar o trabalho imaterial ao trabalho do virtuoso significa admitir metaforicamente que cada um escreve sua própria partitura com sua própria música, apesar de elas necessariamente se comunicarem. Em outras palavras: há uma explosão de partituras e de músicas nas sociedades pós-fordistas que orquestram, cada uma delas, uma sinfonia própria, e são capturadas pela infovia. Resta saber se todas elas são devidamente valorizadas e vão ser *executadas* ou se tendem a se perder no meio da pasteurização de informações, de repetições e, sobretudo, de escolhas.

Para terminar, Cocco trata da produção da cidade e da cidade como lugar de produção⁶⁴; nota-se que ele avalia os efeitos dos violentos e acelerados processos de urbanização e metropolização ocorridos em realidades sociais – como as do Brasil e do México – para visualizar novos níveis de máxima determinação livre e aberta da alteração dos sujeitos produtivos, enxergando os novos territórios sociais reabertos como espaços virtuais. Ainda que haja desigualdades e segregações sociais crescentes nos países que sofreram uma política neoliberal, as populações das cidades destes países participam ativamente da integração mundial dos mercados e das culturas. Com isso, o pós-fordismo pode se desenvolver mais facilmente que na Europa, por exemplo, simplesmente porque estes países não contêm o que o autor denomina de “inércia institucional do tipo fordista”. Ele pretende demonstrar também que, no pós-fordismo, não existe uma inversão da dimensão originária da urbanidade, que a oponha ao desenvolvimento territorial, ao fora do campo. O local deixa de ser oposto ao global e o que surge dessa análise é a permanente tensão entre essas duas dimensões, exatamente pela ausência de um “fora”. O policentrismo, que é o centro da nova urbanidade, é algo extremamente complexo, resultado

De processos simultâneos e interdependentes de desterritorialização (...) e de reterritorialização existencial, (...) de determinação de proximidades virtuais, espacial e temporalmente dependentes dos critérios subjetivos de identidade e de *jouissance*, (...) de uma “urbanidade” imediatamente produtiva (...); a grande cidade transforma-se em lugar de máxima tensão produtiva entre os processos de individuação e os de socialização, entre as trajetórias (diagramas) da subjetividade e os espaços públicos de frequência, isto é, de comunicação, de trocas linguísticas.⁶⁵

Com isso, percebe-se que ele não é necessariamente exclusão e fragmentação; pelo contrário, pode determinar-se como espaço de aberturas virtuais, de liberdades produtivas e criativas sem precedentes. Este caminho de abertura serve para mostrar que os pequenos espaços das metrópoles pós-modernas são, hoje, os espaços de uma nova virtualidade produtiva. Quando as sociedades “pós” fazem um movimento de retorno da urbanidade, isso não deve corresponder à simples reafirmação mecânica de uma nova e estável hierarquia espacial e social, exatamente porque a urbanidade é constituída de centralidades difusas. Essa nova dimensão é que não pode ser disciplinada, que obriga o comando a articular outros instrumentos de exclusão, de fragmentação e de segregação (COCCO, 2001).

⁶⁴ Cf. Cocco, Giuseppe. *Idem*, p. 123-156.

⁶⁵ Cocco, Giuseppe. *Idem*, p. 148.

Ao considerar o Brasil, afirma que as questões da fragmentação social e da segregação espacial nunca foram rearticuladas e reduzidas. Usa o exemplo da polarização tardiamente evidenciada na década de 1980 aqui no país – favelas *versus* condomínios fechados da Barra da Tijuca – para tornar patente esses novos casulos (*cocoonings*) conectados pelos níveis de renda e pela multiplicidade de conexões telemáticas, mais ao mercado mundial que à própria cidade. Com efeito, a rede mundial de computadores e as novas tendências tecnológicas propiciaram o ambiente perfeito para a proliferação desses casulos em qualquer espaço – hoje, por exemplo, o aparelho celular é suficiente para criar esse tipo de enclausuramento, haja vista a quantidade de pessoas que andam pelas ruas e parecem estar falando sozinhas, quando estão, na verdade, conectadas com todo o mundo, exceto com aquela realidade que está à sua frente. Mas esses condomínios, bem como os centros financeiro-administrativos e os *shopping centers*, inserem-se, por sua vez, em um processo de desterritorialização da metrópole, o que certamente contribui para o aumento de sua segmentação interna.

O que se depreende dessas análises urbanas é que a definição do novo papel da cidade e de seus novos modos de inserção é imprescindível. Ao dar os exemplos de Detroit e de Turim – que abrigavam o ciclo produtivo do automóvel e entraram em uma rede de *input-output*⁶⁶ –, Cocco vai explicar, usando os conceitos do geógrafo mexicano Giuseppe Dematteis, que “a posição geográfica torna-se relacional”⁶⁷. A volta à cidade, ensaiada no período da crise do Estado-nação, deve-se mais à transmutação da cidade e da produção que ao simples movimento cíclico da história. Substituindo a imagem do mosaico pela imagem do arquipélago para dar conta das novas estruturas dos territórios, o autor utiliza o conceito de *hiperespaço* proposto por Frederic Jameson para falar da trama complexa da cidade de Los Angeles, onde as informações viajam a uma velocidade vertiginosa e transformam a cidade em uma soma de localidades organizadas em rede, interdependentes. A maior consequência é a disputa pelos espaços urbanos e pelos espaços políticos, que se tornam objetos de negociação⁶⁸.

⁶⁶ No sentido econômico do termo, de um modelo *input-output*, isto é, a análise de entradas e saídas, que se utiliza do quadro de entradas e saídas (TES, em francês) para prever as influências das modificações de um setor de atividade particular ou mudanças de consumo sobre o resto da economia.

⁶⁷ *Apud* Cocco, Giuseppe. *op.cit.*, p.129.

⁶⁸ Um bom exemplo é o filme *Crash* – no limite, de 2004, onde os mais diferentes tipos de pessoas entram em colisão nas ruas de Los Angeles em menos de trinta e seis horas. A cultura de cada um, seus julgamentos e crenças são postos em conflito.

Depois de citar algumas abordagens que toma por insuficientes, Cocco aponta as saídas apresentadas por esses autores: a do renascimento da “classe operária” como *forma abstracta* ou a da revitalização do papel do Estado. O problema é que elas não dão conta da passagem para o regime pós-fordista, onde as relações são extremamente móveis e há uma revalorização das dimensões locais de constituição social e produtiva. A recusa da dimensão pós-industrial se dá pela interpretação equivocada do conceito marxiano de “exército de reserva” para interpretar as questões da fragmentação social e as dinâmicas da segregação metropolitana. Esse discurso vai ser usado tanto pelos neoliberais como pelos movimentos de esquerda: os primeiros, para tentar conquistar a “flexibilidade” a partir da quebra de toda forma de organização da sociedade civil; os segundos, para se manterem atrelados à relação salarial taylorista-fordista, tornando-a algo a ser ‘conservado’. Só é possível sair desses impasses reportando-se ao operismo e às grandes contribuições do marxismo renovado dos anos 1950 e 1960, bem como às lutas operárias dos anos 1960 e 1970, onde aparece, com todas as letras, que “força de trabalho” e “classe operária” não são sinônimas. A frase de E. P. Thompson é, nesse contexto, lapidar: “A classe não luta porque existe, mas existe porque luta”⁶⁹. É somente tendo isso em mente, isto é, que a classe constitui-se “fora e contra”, prevenindo contra a existência alienada determinada pela relação salarial, que se pode entender o pensamento marxiano ao falar da recomposição das esferas do econômico e do político, da igualdade e da liberdade, do trabalho e da propriedade. A flexibilidade é um espaço aberto da dinâmica de reorganização do comando, mas é também um produto e eixo de avanço das lutas sociais.

Se a metrópole produtiva pós-fordista supera a dimensão de *enclosure* da cidade do século XX é porque há outra relação com o território, que a tradicional oposição fechado/aberto não consegue dar conta. As novas dinâmicas espaço-temporais constituem um horizonte aberto de atualizações e de virtualidade e há, como explica Cocco, uma independência ou indiferença geográfica associada a uma nova configuração do trabalho. Por isso Los Angeles é mais interessante para sua análise que Chicago.

Finalmente, Cocco reitera que o trabalho pode se tornar, na sociedade pós-fordista, o verdadeiro eixo das novas lutas de classe. O desenvolvimento ao longo desses capítulos de uma nova perspectiva teórica e política representa uma alternativa à ideologia pós-moderna do fim do trabalho, ainda que as

⁶⁹ *Apud* Cocco, Giuseppe, *op. cit.*, p. 142.

contradições internas a esse modelo apareçam sob a forma de enigmas constituintes e devam ser mais trabalhadas. Um exemplo são as contradições internas aos próprios conceitos de trabalho imaterial e *General Intellect* – especialmente no que diz respeito à dinâmica do dinheiro relacionado às dinâmicas produtivas e à linguagem (MARAZZI, 1996).

O que não se pode mais negar é que o trabalho, no pós-fordismo, torna-se abstrato, em função da maneira como se insere nas condições gerais de produção. “Abstrato e o concreto coincidem na figura da produção de uma *subjetividade produtiva de subjetividade (subjectibilité)*”⁷⁰. Trabalho e capital não podem mais convergir, em nenhuma síntese. A crise, portanto, torna-se permanente.

3.4.

Internet, web e as batalhas dos *Creative Commons*, da propriedade intelectual e da televisão digital

Nesta parte do trabalho, pretendo analisar sucintamente as mudanças operadas pela internet e pela *World Wide Web* (“WWW” ou “web”), no que diz respeito ao modo de se trocar informações, à qualidade do trabalho e aos problemas relacionados à propriedade intelectual. A instantaneidade da troca permite uma disseminação da informação e de cultura sem precedentes. Do lado de algumas empresas e de alguns governos e, principalmente, da grande indústria cultural, existe um movimento que tenta frear, restringir e cobrar por esse compartilhamento, visando controlar o fluxo de trocas de arquivos e do saber.

O que ainda se pode falar sobre a internet ou, melhor dizendo, sobre quaisquer conjuntos de redes de computadores interligados? Para alcançar o desenvolvimento de hoje, ela necessitou da ciência e da tecnologia cultivadas no interior das universidades, com o talento e o entusiasmo de jovens e com a disponibilidade definida por De Masi como uma abordagem feita de ócio criativo, pois que o trabalho, o estudo e a diversão coincidiram em um clima de camaradagem e de comprometimento⁷¹. Sabe-se que a ideia da internet resultou de inúmeras investigações realizadas na Agência de Pesquisas em Projetos

⁷⁰ Cocco, Giuseppe, *op.cit.*, p. 170.

⁷¹ De Masi, Domenico. *op. cit.*, p.353 e 360. E De Masi acrescenta: “Basta pensar que, para difundir a internet, centenas de milhares de engenheiros retornaram voluntariamente às velhas faculdades de origem para ensinar os jovens a se conectar”.

Avançados (ARPA)⁷² e que, ainda que já estivesse operacional desde a década de 1970, somente a partir de 1988 houve uma abertura da rede para interesses comerciais. Até então, não havia um meio global de informação, no qual os usuários pudessem ler e escrever utilizando-se de computadores conectados à internet. Essa revolução aconteceu em 1991, dentro do Conselho Europeu para Energia Nuclear (CERN), onde o físico inglês Tim Berners-Lee, buscando uma maneira de compartilhar informações com outros físicos espalhados ao redor do mundo, criou a *World Wide Web*, que trabalha sobre a plataforma da internet. O funcionamento é bastante simples: gerenciar a informação e transmiti-la através da internet usando o hipertexto⁷³. Hoje, tornou-se lugar comum falar em *web*; viver sem ela é altamente improvável para um quinto da humanidade. O que importa notar é que ela, assim como os *mass media*, permitem a transferência de informação em tempo real por toda e qualquer parte, ao mesmo tempo em que afeta as relações sociais, compõe a personalidade do cidadão e possibilita novas formas de trabalho, diferentes das tradicionais.

Parece que estamos, hoje, no momento da *web 2.0*; ainda que não haja um consenso sobre o que isso significa: ela pode ser vista como uma segunda geração de comunidades e serviços, que envolve *wikis*, redes sociais e tecnologia da informação. O que muda, basicamente, é a forma como os usuários e desenvolvedores encaram a *web*. A versão “beta”, por exemplo, não existe mais; não há mais ciclos de lançamentos de programas, pois um programa é lançado e aperfeiçoado em tempo real por uma série de internautas. Ao visitar a Campus Party esse ano, Tim Berners-Lee, o pai da *web*, disse que o futuro da internet é voltar a suas origens e defendeu a telefonia celular como meio de inclusão digital. Segundo ele, a *web 3.0* proporcionará aos usuários maior controle sobre suas informações pessoais e sobre como usá-las. A maior

⁷² *Advanced Research Project Agency*, agência norte-americana criada em 1957, ligada ao Departamento de Defesa dos Estados Unidos, sob a supervisão do presidente Eisenhower. Os soviéticos haviam lançado o primeiro satélite artificial da história, o *Sputnik*, e os EUA tentavam reagir. A agência visava manter a superioridade tecnológica norte-americana no auge da Guerra Fria. Como havia uma preocupação com a segurança na comunicação em caso de ataque nuclear, os pesquisadores começaram a buscar soluções para interligar pacotes de dados em redes, com o objetivo de desenvolver a comunicação entre protocolos. Esse processo foi chamado de *Inter Netting Project*, sendo que o sistema de “trabalho em rede” que emergiu dessa pesquisa passou a ser chamado de internet. O sistema TCP/IP – Protocolo de Controle de Transmissão e Protocolo de Interconexão –, que, até hoje, é o sistema de protocolos da rede, é o resultado dessa pesquisa. É interessante notar o caráter colaboracional na invenção da Internet, pois a Agência norte-americana trabalhava em cooperação com diversos outros órgãos e empresas.

⁷³ No final de 1990, Berners-Lee já tinha criado todas as ferramentas para que a Web funcionasse: o Protocolo de Transferência de Hipertexto (HTTP), o Hipertexto Markup Language (HTML), o primeiro navegador e o primeiro servidor de Web, bem como as primeiras páginas que entraram no ar no sítio do CERN: <http://info.cern.ch>.

tendência da rede é sua aparição nos telefones celulares, que Berners-Lee defende como meio de inclusão digital para conectar áreas rurais e remotas⁷⁴.

Hermano Vianna, em entrevista⁷⁵, esclarece que, quando do aparecimento da *web*, novamente se alardeou aquela ideia de que ela nivelaria de vez a cultura, que seria o golpe final nas diversidades locais, mas não foi exatamente o que aconteceu. Toda a discussão sobre indústria cultural sempre foi marcada por esse argumento: de que ela homogeneizaria o planeta. Colocando-se contrário a isso, cita o exemplo do *hip-hop* que, com sua disseminação pelo mundo, trouxe inúmeros resultados, sendo que alguns já são considerados expressões locais, como é o caso do *funk* carioca. Para ele, a grande mídia demorou a descobrir o que estava acontecendo porque tentava replicar na rede o que fazia fora dela: a ideia de *broadcasting* – ou transmissão, que estabelece que a mesma informação é enviada para diversos receptores ao mesmo tempo –, de que a rede continuaria sendo um lugar passivo, onde uns produziam e outros recebiam o conteúdo (VIANNA, 2007).

Eduardo Viveiros de Castro, por sua vez, considera que, com a rede, houve uma mudança do modelo típico do intelectual brasileiro: antes, era aquele menino de província, que esperava o suplemento dominical e sonhava com o Rio de Janeiro ou com São Paulo: “Éramos todos meninos do interior; inclusive os cariocas e paulistas – nossa metrópole era estrangeira, apenas”⁷⁶. Hoje, a *web* modifica e afeta a relação entre centro e periferia, uma vez que um estudante do interior de Alagoas pode ter o mesmo grau de informação sobre o mundo que um estudante da USP. Se há o temor da perda da diferença, da padronização, Castro considera, como Lévi-Strauss⁷⁷, que as coisas ficam todas iguais, mas umas diferenças são potencializadas e outras se equalizam; e adverte que, talvez, elas possam aumentar, explodindo de diferenças internas a cultura ocidental (CASTRO, 2007).

⁷⁴ Jornal O Globo, publicado em 20/01/2009. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/tecnologia/mat/2009/01/20/campus-party-tim-berners-lee-diz-que-futuro-da-internet-voltar-suas-origens-754056584.asp>. Acesso em: 20/01/2009.

⁷⁵ Cultura e Pensamento entrevista Hermano Vianna. Disponível em: http://www2.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_e_pensamento. Acesso em: 10/09/2007.

⁷⁶ Castro, Eduardo Viveiros de. *op. cit.*, p. 176-177.

⁷⁷ Em *Raça e história* (1952), Claude Lévi-Strauss comenta: “é inexorável, a civilização ocidental vai se universalizar, mas não pensem que isso vai diminuir as diferenças, elas vão passar a ser internas, em vez de ser externas”. *Apud* Castro, Eduardo de, *op. cit.*, p. 177.

3.4.1.

Mudanças de perspectivas e possíveis restrições ao uso da Internet: *Crowdsourcing*, a neutralidade da rede, servidores-raiz e *internet alternativa*

Talvez o exemplo mais atual do aperfeiçoamento de uma nova apropriação do trabalho coletivo e de ideias possa ser observado no conceito explorado por empresas de informática e de gerenciamento: o de *crowdsourcing*, que, assim como a *web 2.0*, baseia-se na inteligência coletiva. Este termo, que ainda não tem uma tradução para o português, assume dois significados: 1) literalmente, pegar um trabalho usualmente executado por um empregado e *jogá-lo à multidão para quem quiser fazer*, aproveitando-se da criatividade, da inteligência e do *know-how* de um sem número de internautas; nesse caso, pode ser definido como produção de conhecimento em massa sem que haja um controle centralizado; e 2) também é uma nova medida da participação da audiência, um método de comprometimento da empresa com o seu nicho de mercado e a simples possibilidade de se apropriar das grandes ideias e dos registros em vídeos ou fotográficos – por ora – de seus consumidores, como no exemplo do *jornalismo participativo*: os usuários fazem a notícia porque estão no local onde ela ocorreu e perdem os direitos sobre seus materiais ao enviá-los para os jornais. Quando *jogado à multidão*, o *crowdsourcing* representa uma tarefa repetitiva ou que os funcionários da empresa não podem desempenhar em função de tempo; ou, ainda, que não faz parte das atribuições principais da empresa; quando necessita da colaboração dos internautas, já pode ser visto como grande estratégia para o desenvolvimento de projetos e é capaz de substituir o *outsourcing* que caracterizou, inclusive, o pós-fordismo – desmembramento de empresas, produção descentralizada, etc. Afinal, ninguém sabe o que pode realizar a inteligência coletiva da multidão em ação. Os pagamentos são feitos na conta que o usuário indicar, não há cobrança de lucros presumíveis (ao menos nos EUA) para esse tipo de atividade e a pessoa desempenha a tarefa em seu tempo livre. Algumas empresas já operam ou operaram (caso do Google) com esse tipo de ação, como as que se aparecem no gráfico abaixo:



Fonte:

http://conhecimento.incubadora.fapesp.br/porta/anteriores/2007/wiki/CrowdsourcingComoEstrat_c3_a9giaDeNeg_c3_b3cios.

Casos como os da livraria *Amazon.com* e do *iStockPhoto* são paradigmáticos. No primeiro, a empresa criou o que denomina de *HITs*, *Human Intelligence Tasks*, isto é, tarefas para serem desempenhadas pela inteligência humana; cabe ao internauta percorrer a lista de tarefas, escolher quando executa uma delas e o horário em que vai trabalhar e depois receber por isso, como demonstram as imagens a seguir:

The screenshot shows the Amazon Mechanical Turk interface. At the top, there's a search bar with the text "Search for HITs containing [] that pay at least \$ 0.00 for which you are qualified". Below this, a list of HITs is displayed. Each HIT entry includes the requester's name, the HIT description, the expiration date, the time allotted, the reward amount, and the number of HITs available. The HITs listed are:

Requester	HIT Description	HIT Expiration Date	Time Allotted	Reward	HITS Available
mastercard	Share your FAVORITES!	Jul 9, 2009 (4 days 21 hours)	30 minutes	\$0.10	15984
mtlabel-dolores	Draw bounding boxes around objects in images.	Oct 12, 2009 (14 weeks 1 day)	60 minutes	\$0.05	4706
sam sperling	simple quick easy fast - bookmark our sites.	Jul 11, 2009 (6 days 23 hours)	60 minutes	\$0.05	3677
Katie Kong	Read news and identify the CEO being fired and/or hired	Jul 26, 2009 (3 weeks 1 day)	60 minutes	\$0.01	2990
Andy Harris	Match the name to its tribe. Takes about 10 seconds per name at 3 cents per name!	Jul 23, 2009 (2 weeks 4 days)		\$0.03	

Fonte: <https://www.mturk.com/mturk/welcome>.

O *Mechanical Turk* (*Mturk*), da Amazon.com, já foi comparado, em alguns aspectos, ao *Google Answers service* (<http://answers.google.com>), que não está mais disponível. Entretanto, o *Mturk* é capaz de ajudar a distribuir qualquer tipo de tarefa para o mundo inteiro. A maioria dos internautas que desempenham as tarefas – os *trabalhadores* – são pessoas de classe média e o fazem por diversão.

Já o *iStockphoto* (www.istockphoto.com) opera com uma base que dispõe de mais de cinco milhões de fotos, vendendo a participação de incontáveis amadores de fotos pelo mundo, que se dispõem a receber uma quantia ínfima pela utilização de suas imagens.

Muitos outros serviços estão disponíveis nessa linha: desde a resposta de perguntas a outros usuários (www.bananaask.com) a empresas que pedem a participação dos usuários para criar novos modelos. O exemplo mais recente é o da gigante de computadores *Dell*, a partir de sugestões enviadas pelos próprios usuários no projeto *IdeaStorm*, lançado em 2007⁷⁸. O retorno das empresas quase nunca é financeiro; mas criar uma imagem de proximidade e de cumplicidade com o usuário não pode ser quantificado em termos de valor agregado à marca. Se os computadores já se tornaram *mercadorias* – os

⁷⁸ Furtado, Vasco. "Dell está crowdsourcing", em 10/09/2008. Disponível em: <http://vfurtado.blogspot.com/2008/09/dell-est-crowdsourcing.html>. Acesso em: 15/06/2009.

usuários da *Apple*, nesse sentido, são emblemáticos –, a estratégia da *Dell* está um passo à frente e, provavelmente, será seguida.

A meu ver, o *crowdsourcing* assemelha-se bastante ao mutirão; quando se é incitado a realizar uma tarefa em razão de uma questão social, quase ninguém cobra por isso; quando se trata de uma empresa que está por trás da demanda, um dos riscos que se observam é a apropriação das ideias indevidamente. Entretanto, há que se observar também que a vontade de cooperar, de participar e de se sentir importante, por ter influenciado este ou aquele lançamento, faz que a proposta ganhe ares irresistíveis e possa vir a se tornar, mais e mais, uma característica comum da atividade trabalho.

3.4.2.

A questão da neutralidade da rede

Todas as informações que trafegam na rede deveriam, em teoria, receber o mesmo tratamento, isto é, deveriam navegar na mesma velocidade. O problema é que a Comissão Federal de Comunicações norte-americana derrubou, em 2005, a lei que assegurava essa neutralidade, permitindo às empresas da área de telecomunicações que fizessem distinções entre provedores de conteúdo. O tema é tão polêmico que foi objeto da plataforma de campanha de Barack Obama.

Silvio Meira, um dos mais influentes pesquisadores da área de engenharia de software, entende que é preciso se instalar um sistema de fibra ótica em todas as cidades, pois cada uma delas precisa construir sua própria rede de comunicação para poder efetivamente descentralizar. Assim como temos um sistema de água, de luz e de esgotos, é preciso que se construa um sistema de informação próprio e público⁷⁹. A partir daí, uma cidade vai se conectar com a outra, saindo da questão da privatização da rede. O problema, afirma Meira, é que a *web*, como pensada originalmente, não previa que um dos seus principais usos seria servir de base para outras redes, como é o caso das comunidades P2P (*peer-to-peer*)⁸⁰. É por causa desses “outros usos” que os

⁷⁹ Nesse sentido, as *intranets* – ou redes fechadas de computadores, que têm em comum um ponto de encontro da informação – hoje, são cada vez mais usadas pelas grandes corporações eliminando, inclusive, a insegurança ao se navegar na *web*.

⁸⁰ Ou “entre pares”, “entre um usuário e outro”. Esse tipo de tráfego já corresponde a mais de 60% do tráfego mundial da rede. Há casos emblemáticos de questionamentos e condenações judiciais recentes: nos Estados Unidos, Jammie Thomas-Rasset, do estado de Minesota, foi condenada a pagar mais de um milhão de dólares a várias gravadoras pela obtenção de vinte e quatro músicas baixadas pela internet; na Espanha, Adrián Gómez Llorente foi condenado ao pagamento de cerca de cinco mil euros por obter benefícios econômicos em sua página web (www.infopsp.com) criada para compartilhar arquivos; na França, sob os olhos aprovadores da Inglaterra e da Itália, o

provedores constroem o tráfego de certos tipos – especialmente os VOIPs⁸¹, que acabaram com o custo de uma ligação internacional, e os P2P. O problema foi tratar a casa do usuário com o lugar para onde iam os dados e não de onde vinham (MEIRA, 2008).

De acordo com esse pesquisador, o Relatório do Pew Internet (PIP) sobre a internet em 2020 chegou a seis conclusões: 1) mobilidade; 2) privacidade e transparência; 3) interfaces; 4) propriedade intelectual; 5) realidades (física e virtual); e 6) tempos (do trabalho e pessoal). Pensando a partir dos conceitos de Leonard Kleinrock⁸², responsável pela primeira conexão entre computadores na forma que hoje conhecemos como internet, a visão original da rede abarcava cinco princípios: 1º. a tecnologia de internet vai estar em todo lugar; 2º. o acesso à rede será permanente; 3º. a rede vai estar sempre ligada; 4º. qualquer um vai poder entrar na rede a partir de qualquer lugar, com qualquer tipo de dispositivo, a qualquer hora e 5º. A rede será invisível (KLEINROCK, 2003). De acordo com Meira, os princípios 1ª a 3ª estão sendo implementados paulatinamente e cita o exemplo da conexão *wi-fi* (ou redes sem fio): “a prefeitura de Taperoá, se quiser cobrir a cidade com *wi-fi*, sabe exatamente como fazê-lo e, bem feito, vai ficar tão bom quanto em São Francisco e será a mesma internet”⁸³. O problema é quando se pensa em conectar qualquer coisa, a partir de qualquer lugar, a qualquer hora, 24 horas/dia × 7 dias/semana × 365 dias/ano (24x7x365). Para que se torne invisível, a rede deveria ser como a eletricidade que, para o usuário, resume-se a tomadas e interruptores. A invisibilidade da rede e da infraestrutura de informação, como um todo, é parte do que Meira chama de informaticidade ou software-como-serviço (MEIRA, 2008).

parlamento aprovou a lei mais repressora da Europa até o presente momento, a lei *Création et internet*, mais conhecida como lei Hadopi (Lei nº. 2009-669, de 12/06/2009), que permite suspender a conexão de internet dos piratas sem a necessidade de uma autorização judicial. Ao que parece, será mais uma vitória pírrica, pois necessita de respaldo político e o parlamento encontra-se dividido. O Parlamento Europeu já dispôs, inclusive, que a conexão à internet é fundamental para garantir o direito de expressão, e que sua suspensão precisa de autorização judicial. Disponível em: www.elpais.es. Acesso em 19/06/2009.

⁸¹ Voz sobre IP, também chamado de VoIP ou telefonia em banda larga. É o roteamento de conversação humana usando a Internet ou qualquer outra rede de computadores baseada no Protocolo de Internet, tornando a transmissão de voz como mais um dos serviços suportados pela rede de dados. Existe uma redução de custo devido ao uso de uma única rede para carregar dados e voz, especialmente no qual os utilizadores já possuem uma rede com capacidade subutilizada, que pode transportar dados VoIP sem custo adicional.

⁸² Kleinrock, Leonard. “An internet vision: the invisible global infrastructure”. Disponível em: <http://www.cs.ucla.edu/~lk/PS/paper223.pdf>. Acesso em: 20/03/2009.

⁸³ Meira, Silvio. Disponível em: smeira.blog.terra.com.br. Acesso em: 18/03/2009.

Tim Berners-Lee considera que o controle feito por operadoras e provedores do acesso à banda pelos usuários é condenável⁸⁴. E, ao comentar sobre o projeto de lei que tipifica crimes digitais no Brasil, foi incisivo:

Os problemas de segurança e crimes que acontecem na grande rede nada mais são do que um reflexo da própria humanidade. (...) A internet é uma ferramenta poderosa, que pode ser usada para coisas horríveis ou maravilhosas, da mesma forma que qualquer outra ferramenta usada pela humanidade. Quando você me pergunta como sinto as ações na rede, está me perguntando, no fundo, o que acho da humanidade. E, quanto a ela, sou extremamente otimista. Acho que, quando as pessoas se reúnem para resolver alguma coisa, elas são capazes de fazer coisas fantásticas⁸⁵.

3.4.3.

Os servidores-raiz

O servidor-raiz (*Root server*) da *web* possui uma tabela que indica qual Sistema de Nome de Domínios (DNS) será responsável pela resolução dos domínios para cada extensão de domínio diferente. Ele examina e atualiza um banco de dados e resolve nomes de domínios em endereços de rede (IPs). Por segurança, o servidor-raiz foi replicado em 13 servidores-raiz espalhados pelo mundo, e duas vezes ao dia seu conteúdo é automaticamente replicado. Foi convencionalizado que cada um deles seria chamado por uma letra do alfabeto (Servidor A, Servidor B etc.). Abaixo se pode observar a distribuição deles no mundo:



Fonte: <http://public-root.com/root-server-locations.htm>.

⁸⁴ O *traffic shaping*, prática utilizada para atrasar a transmissão de dados, especialmente dos serviços P2P.

⁸⁵ O Globo, 20/01/2009.

A *web* é controlada pelo *Internet Corporation for Assigned Names and Numbers* (ICANN), que monitora o registro geral da Internet, os nomes de domínio. Ele foi constituído sob as leis californianas e regido a partir de um memorando de entendimento com o Departamento de Comércio dos EUA – que tem o poder de cassação dos direitos da ICANN. Ou seja: o Departamento de Comércio dos EUA tem um poder invisível. Total. “Quando começou a guerra do Iraque, a ICANN desligou o Iraque”⁸⁶ (LEMOS, 2007).

Uma das lutas do ministro Gilberto Gil foi para ter um servidor-raiz na América Latina. Segundo o advogado Ronaldo Lemos, o Brasil tinha uma proposta de autonomia da América Latina no gerenciamento da internet regional, para sair do domínio da ICANN. Entretanto, isso não vai acontecer, pois um comunicado emitido em 2006 estabelecia que a autonomia deveria ser de acordo com as regras impostas pela própria ICANN. É importante notar que essa é uma batalha de forças que está em curso e não ocorre na esfera pública; em último caso, o poder pode desligar a *web*.

3.4.4.

Uma internet alternativa?

Restringir a comunicação P2P é uma preocupação para a indústria e há várias tentativas de impedir tal processo. A empresa indiana NetAlter, por exemplo, garante altos níveis de segurança e não permite que programas não autorizados sejam executados, em uma tentativa de proteger a propriedade intelectual. Os usuários podem partilhar correios eletrônicos, transferir arquivos e criar redes pessoais ou empresariais. Para tanto, necessita-se instalar o navegador desenvolvido por eles; com isso, podem-se publicar conteúdos, sem a necessidade de registrar um domínio ou ter espaço de alojamento em servidores. Prevêem, ainda, a possibilidade de criação de plataformas de colaboração, nas quais programadores e fornecedores podem partilhar códigos e conteúdos⁸⁷. *Grosso modo*, é como se voltássemos aos primórdios da *web*, forçadamente.

⁸⁶ Lemos, Ronaldo. Revista de literatura Azougue “Saque/Dádiva”, nº. 11, janeiro/2007. Disponível em: <http://www.axialvirtual.com/Blog/2008/01/entrevista-ronaldo-lemos-para-revista.html>. Acesso em: 10/04/2009.

⁸⁷ Disponível em: <http://www.emarket.ppg.br>. Último acesso em 04/09/2007.

3.5. Novos campos de embate – liberação x controle

3.5.1. *Creative Commons* e propriedade intelectual

Resumidamente, pode-se pensar nos *Creative Commons* (CC) como uma maneira de distribuir o seu trabalho e ganhar o devido crédito, além de ser uma forma de socializar a produção cultural. Ronaldo Lemos esclarece que, para algumas pessoas, eles não servem absolutamente para nada, pois elas estão muito bem como estão. Para tais pessoas, é irrelevante existir ou não o CC. Para os novos artistas, entretanto, não é de modo algum indiferente que o conteúdo do que produzem seja visto, ouvido, publicado, pois querem se tornar economicamente viáveis. O ponto nevrálgico é que as pessoas tomam a propriedade intelectual como um dado. Entre aqueles que querem simplesmente acabar com ela e aqueles que desejam limitar o seu acesso aos pagantes, há uma proposta como a dos CC, que exige apenas uma prévia autorização e trabalha com direitos mais flexíveis.

No caso da música, Lemos enxerga o mesmo problema: ela mudou de produto para serviço, quando muitos ainda a enxergam como mercadoria. É o caso do *iTunes*, da Apple, por exemplo, ou do sítio *soundclick*, que trabalham sob as regras do *copyright* e das leis internacionais. Outro exemplo, o *e-music*, em contrapartida, funciona com o pagamento de uma taxa mensal e permite ao usuário um número de *downloads*⁸⁸.

Sabe-se que desde 1996, quando ativistas desejavam os governos do mundo industrial longe da rede, o ingresso destes no mundo virtual trouxe conflitos que reproduzem o que acontece nos espaços das fronteiras; a *web*, porém, ultrapassa todos esses limites e conecta pessoas a informações instantaneamente, em qualquer parte do mundo. O movimento que mais assusta o capitalismo industrial tradicional é o das periferias globais, que estão se apropriando das tecnologias para produzir a sua própria cultura e, também suas próprias redes econômicas de distribuição da cultura – exatamente o que o MinC, paradoxalmente, vem proporcionando à população brasileira nos diversos

⁸⁸ Devido a restrições legais, o serviço não é oferecido a diversos países, dentre eles o Brasil. Ao tentar acessar o site, uma mensagem aparece em sua tela informando o seu endereço de IP e explicando essa situação: “*We’re sorry, eMusic is not available in your country*” (Desculpe-nos, o *e-music* não está disponível em seu país). Disponível em: <https://www.emusic.com>. Acesso em: 10/09/2008.

Pontos de Cultura espalhados pelo país e no exterior⁸⁹. Lemos dá o exemplo do tecnobrega, em Belém do Pará – criticando os dados sobre pirataria emitidos pelo governo norte-americano e repetidos com alarde, ainda que falsos –, da cumbia colombiana e do cinema nigeriano – que já é o terceiro maior produtor mundial e, ao que parece, o segundo maior em receita.

A problemática que envolve os direitos sobre a propriedade intelectual foi amplamente debatida durante o Fórum livre de Direito Autoral, realizado na Escola de Comunicação da UFRJ (ECO), em dezembro de 2008. É ponto pacífico que a lei de direito autoral brasileira precisa ser revista com urgência – trabalho que o MinC não está se esquivando de fazer, diga-se de passagem, ainda que morosamente – e que ela não distingue cópia de modo de execução. Resta saber como se dará o jogo de forças que negociam essas mudanças. O então ministro Gilberto Gil, por exemplo, defendeu o *software* livre em virtude de três razões: 1^a. Por ser favorável ao compartilhamento amplo, onde há uma democracia do acesso e um desenvolvimento do setor muito mais rápido, em função desse trabalho colaboracional; 2^a. Pelo barateamento da produção, desonerando o consumidor; e 3^a. Por reconhecer a efetiva ajuda, do ponto de vista do Estado e das políticas públicas, pois já se trata de um instrumento democrático. O que é preciso superar, esclarece Gil, é o momento da disputa, pois a emancipação digital pode ser um caminho de mobilização da sociedade de modo mais amplo (GIL, 2004)⁹⁰.

Gil tem em conta que as políticas públicas governamentais para inclusão digital e para a questão da cultura digital na educação são imprescindíveis, e adverte que a tecnologia anda avançando e sendo universalizada e barateada, assumindo quase um caráter anárquico. Resta saber se os governos vão caminhar em sintonia com esses avanços tecnológicos ou se vão privilegiar os setores mais conservadores. Ou seja: volta-se para o terreno do político e das ações.

3.5.2.

A televisão digital

Pode a televisão digital servir para democratizar o acesso à produção cultural mundial? Pode ser capaz de impulsionar a produção local e disponibilizar

⁸⁹ Segundo dados do Comitê Gestor de Internet no Brasil, o acesso à rede a partir de *lan houses* ultrapassou o acesso doméstico: 49% contra 40%. De acordo com a Fundação Getúlio Vargas, há, hoje, cerca de 90 mil *lan houses* no país, número infinitamente superior ao das livrarias (2,6 mil) ou de salas de cinema (2,3 mil). Disponível em: www.oglobo.com. Acesso em: 26/01/2009.

⁹⁰ Gil, Gilberto. "Cultura digital e desenvolvimento". In: *Encontros. op.cit.*, p. 234-239.

esse conteúdo em diversos canais? Pode, finalmente, contribuir para reduzir a exclusão digital? A partir do embate entre o ministro Hélio Costa e o ministro Gilberto Gil sobre a questão do modelo a ser implementado no Brasil – entre o modelo japonês e o modelo europeu –, percebe-se que o governo brasileiro decidiu adotar o modelo japonês para avançar em uma esfera regulatória. Diogo Moyses⁹¹ explica que o governo emprestou seis megahertz para os atuais radiodifusores, que é exatamente o espaço disponível para as transmissões analógicas. Ao fazer isso, esses beneficiados vão dobrar o espaço que possuem nas grandes cidades e nenhuma outra emissora terá espaço no espectro – inclusive os canais estatais previstos no decreto, tornando a situação antidemocrática. Mas o mais grave se refere à questão da tecnologia que poderá vir com mecanismos antipirataria, como os DRM (*Digital Rights Management*) e o *Broadcast flag*. Se esse modelo for realmente implementado, o usuário não poderá copiar nem o que lhe é garantido hoje pela Constituição.

Ronaldo Lemos⁹², por sua vez, esclarece que a questão do modelo não é tão importante; o que é claro é que existe uma pressão sobre diversos governos, inclusive o brasileiro, para se retirar das mãos do consumidor o direito de decidir o que fazer com o sinal. O maior problema é que o modelo trata qualquer consumidor como pirata. Citando o canadense Cory Doctorow, mostra que é definido previamente até o que se entende por família. "O que é família? Família são pessoas que vivem numa circunscrição fechada" "Poxa, mas e se o pai trabalha não sei aonde e o filho trabalha em outro lugar"? "Não, não, isso é outro problema"⁹³.

Nunca é demais lembrar o pensamento do educador paraguaio Martín Almada, para quem o infantilismo é total nos meios de comunicação de massa e, especialmente, na televisão⁹⁴. Nesse sentido, o depoimento do documentarista e professor Silvio Tendler é lapidar, pois atenta para o fato de que só no Brasil há o monopólio de uma concessão pública (televisão), que produz e distribui novelas e filmes. Nos Estados Unidos, por exemplo, as televisões privadas precisam ir ao mercado e comprar filmes, gerando um novo mercado; na França, por sua vez, por haver o entendimento de que a televisão é uma concessão estatal, as empresas fazem filmes e há todo um processo para que eles passem primeiro nos cinemas e depois nas televisões. Também não passam filmes na

⁹¹ Diogo Moyses, do coletivo INTERVOZES. Disponível em: <http://poloweb.com.br/rlemos.pdf>. Acesso em: 10/01/2009.

⁹² Lemos, Ronaldo. Site da revista *Caros amigos*, junho de 2006. Disponível em: <http://poloweb.com.br/rlemos.pdf>. Acesso em: 10/01/2009.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ Disponível em: www.fazendomedia.com. Acesso em: 10/12/2008.

televisão aberta às sextas-feiras, em uma parceria com o cinema – para que as pessoas saiam de casa, consumam na rua, por exemplo⁹⁵.

3.6.

Semelhanças entre o trabalho imaterial e trabalho nas atividades culturais

Considerando o exposto até o presente momento, pode-se perceber que o sistema de comunicações de massa nutre-se, incessantemente, de ideias que alimentam outras ideias, sempre buscando a novidade. Esse movimento constante valoriza a criatividade e é indispensável para reabastecer a sociedade de produtos informativos, artísticos, culturais e de entretenimento, além de redistribuí-los em todo o planeta. Apresento, aqui, portanto, a tentativa de apontar as semelhanças entre o trabalho imaterial e o trabalho nas atividades culturais.

Trabalho Imaterial	Atividades culturais
<ul style="list-style-type: none"> • O trabalho se apropria dos fluxos linguísticos e disso depende a produtividade • O trabalho depende da valorização dos afetos e da sociabilidade • Precariedade nas relações trabalhistas garantidas constitucionalmente (férias, 13^º, licença-médica, seguro-desemprego, licença-maternidade, aposentadoria, salário) • O tempo do trabalho se confunde com o tempo da vida • Virtuosismo no desempenho das funções 	<ul style="list-style-type: none"> • O trabalho se apropria dos fluxos linguísticos e disso depende a produtividade • O trabalho depende da valorização dos afetos e da sociabilidade • Precariedade nas relações trabalhistas garantidas constitucionalmente (férias, 13^º, licença-médica, seguro-desemprego, licença-maternidade, aposentadoria, salário) • O tempo do trabalho se confunde com o tempo da vida • Virtuosismo no desempenho das funções

⁹⁵ Programa de entrevistas exibido na TV Justiça em 20/01/2009.

<ul style="list-style-type: none">• O trabalho e a ação política são a mesma coisa	<ul style="list-style-type: none">• O trabalho e a ação política são a mesma coisa
<ul style="list-style-type: none">• Exigência da criatividade para o desempenho da função• Exigência da colaboração para a realização da tarefa• A alma do operário desce à oficina• Trabalhador multifuncional, que se comunica e toma decisões, no mais das vezes em um rudimentar inglês; a força de trabalho é comunicativa	<ul style="list-style-type: none">• A criatividade é inerente ao processo artístico. Sem ela, há somente repetição piorada.• Exigência da colaboração para a consecução da <i>obra</i>• A alma do artista deve estar presente em cada trabalho• Trabalhador multifuncional, que necessita socializar-se para continuar trabalhando; a força de trabalho é comunicativa e colaboracional

4

Aspectos constitucionais com relação ao trabalho imaterial – produção de subjetividade e novos espaços de resistência

“É possível que, desde Sófocles, todos nós sejamos selvagens tatuados. Mas na arte existe alguma coisa além da retidão das linhas e do polido das superfícies... Temos coisas demais para as formas que possuímos”.
(Gustave Flaubert, *Préface à la vie d'écrivain*)

No último capítulo deste trabalho, pretendo verificar em que medida o trabalho imaterial *colide* com o sistema constitucional. Que formas o Estado-nação pode assumir sem desaparecer? Qual é o papel das políticas públicas para promover a diversidade e dar conta do imenso precariado produtivo que se constitui fora da órbita do Estado? É viável a alternativa da criação do *Comum* fora da esfera do Estado-nação? Em um primeiro momento, busca-se ultrapassar as categorias postas pelo constitucionalismo ao longo de dois séculos, a fim de se visualizarem possibilidades efetivas de linhas de fuga e de resistência. Para tanto, são indispensáveis as contribuições de Spinoza e de Antonio Negri e os aspectos constitucionais úteis para confirmar ou não a incorporação dos direitos sociais e, especificamente, dos direitos culturais. Em seguida, um levantamento das leis nacionais e internacionais que contemplam esses direitos é importante para que se possa avaliar em que medida o debate avança no plano internacional. E por último, no âmbito do Estado Brasileiro, uma análise dos antecedentes à promulgação da Constituição de 1988 e das inúmeras transformações pelas quais está passando o renovado MinC servem de referência obrigatória para ampliar essa discussão.

Há um espaço de liberdade proporcionado pelo próprio direito. Esse espaço é o lugar por onde passa o poder constituinte, que, como se sabe, é um conceito formulado por Antonio Negri e que tem como características principais o fato de ser incondicionado e ilimitado. É na relação do direito com a velocidade das transformações sociais – nesse interregno, nesse espaço decorrente das novidades proporcionadas pelos avanços tecnológicos –, que se travam as novas lutas; é aí também onde se pode vislumbrar a correlação entre poder constituinte e o direito de resistência. Na relação entre direito e velocidade, o poder constituinte adquire todo seu vigor e seu potencial transformador não é nunca transformado em poder constituído. Novas linhas de fuga são traçadas,

rizomáticas, e o constitucionalismo vem atrás, a reboque, tentando fechá-las e contê-las em uma tentativa de fechar esse novo espaço, *termidorizando-o*. A *web* é um exemplo dos mais fáceis de serem visualizados, pois ela nasceu livre e cooperativa, mas hoje, todo um sistema de provedores e serviços é colocado à disposição do consumidor mediante uma quantia mensal, quando poderia continuar sendo um serviço totalmente gratuito. Novos dilemas são postos constantemente ao capital e à sociedade de consumo, especialmente por meio da atividade colaboracional e imaterial. Como frear a comunicação instantânea assim criada? O devir-ativo da liberdade se contrapõe a toda norma e a toda petrificação, quando se trata de compartilhar e distribuir cultura e conhecimento. Isso se dá ainda com o avanço da biotecnologia e da nanotecnologia. Definir o que é vida, a partir de agora, passa a ser também cada vez mais difícil.

O grande embate do direito constitucional é, portanto, aquele entre o direito e a velocidade das transformações da sociedade; de um lado, um dispositivo de controle e de subordinação à soberania; de outro, uma liberdade ativa. Com a biotecnologia, por exemplo, poderá o direito definir, em alguns anos, o número de órgãos que um desportista deve ter para poder participar em uma competição oficial sem levar vantagem em relação aos demais concorrentes? Pode-se limitar o número de órgãos ou criar competições paralelas de acordo com os exames fisiológicos? Ainda, em função do avanço da ciência e da possibilidade real de clonagem e de reconstituição de órgãos, poderá o sistema previdenciário dos Estados-nação dar conta do aumento da expectativa de vida exponencial?

Pode-se pensar, portanto, que o *Common Law* seria o sistema mais adequado para dar conta das mudanças instantâneas desatadas por todas as multiplicidades, pois, ali, o direito é recriado a cada decisão judicial. Podem-se, também, envidar esforços para dar mais autonomia para os juízes, como pregam várias correntes atualmente, que parecem prescindir até mesmo das constituições. Mas pode-se, finalmente, pensar em outra construção de sociedade, vinda de baixo, que se constitua eticamente e mantenha, em cada constituição, os postulados éticos que norteiam os cidadãos. Boaventura de Sousa Santos considera que, no século XXI, haverá diversos socialismos, cada qual à sua maneira, mantendo apenas o fundo comum de uma democracia sem fim, pois, nos últimos vinte anos, com o anúncio preconizado pelo pensamento político conservador do fim da história – desde a queda dos regimes socialistas no Leste Europeu –, pensou-se que não haveria mais alternativa ao sistema capitalista. Nesse ínterim, houve mais guerras do que paz; um aumento

exponencial das desigualdades sociais; a fome, pandemias e a violência se intensificaram; e o socialismo voltou à agenda de alguns países, agora, buscando não cometer os erros do passado¹.

4.1.

Constitucionalismo e poder constituinte

Quando se quer falar sobre as questões relacionadas ao poder constituinte e ao constitucionalismo no período que se denominou de modernidade, faz-se imperativo consultar a obra do filósofo italiano Antonio Negri. Ele, que se considera tributário de uma determinada corrente de pensamento materialista e imanente da política, entende que o mundo jurídico da modernidade se estrutura na revolução renascentista, entre os séculos XIII e XVII, com a descoberta do plano de imanência. Há uma permanente tensão entre dois projetos de modernidade distintos. A isso, aliás, é o que ele denomina de modernidade². No renascimento, havia uma rejeição à fundamentação teológica; investia-se sobre a materialidade do mundo. O produtor máximo desse tipo de pensamento é Nicolau Maquiavel, que entendia a República como a expressão da potência de uma multidão de singularidades, que deteria os meios para o poder. A descoberta da singularidade traz uma concepção diferente daquela da igreja católica. Essa tensão explica todo o devir da política europeia. Negri enxerga um acúmulo de experiências da expressão de potência, de um lado, e de transcendência e poder, de outro. Mas o que é comum a esses dois projetos de modernidade? A substituição da referência divina por uma concepção de poder, de autoridade, que faz referência a um universal que é humano. Afasta-se da concepção política a questão teológica, mas se mantém o caráter transcendente para o exercício do poder. O modo é que vai comandar a distinção entre esses dois modelos: o hegemônico entende o contrato e a alienação de potência da multidão para o corpo político como elementos indispensáveis para a sua realização; o que perdeu esse embate defende que o poder é expressão adequada ou inadequada do poder da multidão. Como sabemos, Negri vê a história da Europa – entre esses séculos – como uma tentativa de, com novos fundamentos, conter as revoltas, em um dispositivo demoníaco da soberania. Há, portanto, toda uma problemática de contenção da expressão de desejo, por meio de novos dispositivos. A partir da descoberta

¹ Santos, Boaventura de Sousa. "Socialismo do Século 21". Publicado na Folha de São Paulo em 07/06/2007.

² Cf. Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Império. op. cit.*, p. 87-109.

desse plano de imanência, não é mais possível se pensar em qualquer síntese e a guerra se torna incessante. Negri considera a modernidade, portanto, como uma ideia de crise, de uma tensão ente a potência da multidão e a *potestas* – o poder estabelecido por meio de uma perspectiva transcendente; vê isso não só na Europa, como em todo o resto do mundo dominado pelo eurocentrismo.

Nesse aspecto, convém retroceder ao século XVII e examinar alguns pontos de dois pensadores que contribuem sobremaneira para este debate: Thomas Hobbes³ e Baruch de Spinoza⁴. Um e outro identificam as paixões como motores do desejo político. Entretanto, Hobbes prioriza o medo, enquanto Spinoza vai priorizar o desejo. Para os dois, o campo político pode ser o lugar para conter a violência, o medo e a superstição. Também afirmam um estado de direito natural, um fenômeno natural de capacidade de conservação. As diferenças entre a ideia de estado de direito natural de um e de outro aparecem na Carta 50 de Spinoza, onde ele mostra que, diferentemente de Hobbes, mantém o direito natural resguardado, mesmo após a fundação da cidade. A partir do direito natural, é possível construir um direito público. Para Hobbes, a causa é separada do efeito; para Spinoza, não. A causa é imanente ao efeito, está no efeito.

O modelo de Hobbes tenta dar conta da tentativa de preservação desse impulso de autopreservação da seguinte forma: os homens renunciam ao seu direito natural por meio de um pacto em que constituem um soberano. Há, portanto, um contrato, uma renúncia de potência e uma transcendência: um contrato de associação e submissão a um poder que se torna externo. A transcendência aparece claramente no contrato, que estabelece a cisão entre causa e efeito. A representação, por sua vez, transforma – na figura do soberano – as vontades individuais em uma única vontade, criando um mecanismo de alienação. Essa linha de pensamento, que engloba contrato, soberania, transcendência e representação, serve para explicar qualquer forma de governo baseado no pensamento moderno hegemônico.

Mas o que há de anômalo em Spinoza com relação a isso? É que ele não exclui o direito natural da cidade; a construção da República não implica transferência ou renúncia do direito natural. Ele não confunde o direito natural com o estado de natureza; para que ele se realize, é preciso construir a cidade. O estado de natureza seria um espaço caótico de direito natural. E como é que

³ Hobbes, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006. Capítulos XIII a XVII, XXI e XXII.

⁴ Spinoza, Baruch. de. *Tratado Político*. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Caps. I a V.

isso se dá? Por meio da expressão adequada ou inadequada de potência, pois entende a organização política como um indivíduo complexo. Para ele, o soberano não é o governante; é o direito natural comum, a potência coletiva. Ele não partilha do individualismo metodológico de Hobbes, pois as pessoas *já estão* na multidão; por isso não se pode separar o político do social. A contestação ao soberano quer dizer coisas muito diferentes para os dois autores. Na base do pensamento spinozano, por exemplo, está o pensamento maquiavélico, e a ideia do *povo em armas* para a realização da República.

Temos, portanto, uma oposição: entre a liberdade do soberano contra a liberdade comum da multidão, que não se aliena de coisa nenhuma; e a ação (forma adequada) e a paixão (forma inadequada da expressão de potência). Para Hobbes, ação e paixão são elementos externos. Pressupõem um soberano ativo e súditos passivos. Para Spinoza, não. A paixão é ação porque é dominada pela razão. Se um indivíduo, simples ou complexo, encontra em si mesmo as causas de suas ações, ele é ativo; se não, é passivo. As paixões, por sua vez, podem ser alegres ou não; as alegres aumentam a potência do indivíduo e as tristes diminuem essa potência. Isso tudo está relacionado aos três gêneros da mente – imaginação passional, razão e intuição, que Spinoza desenvolve na *Ética*. A razão, portanto, será política, porque é algo que se constrói coletivamente; é um conhecimento adequado, porque um conhecimento da causa. No pensamento spinozano, toda ideia adequada é aquela que dá conta da origem – é pelo conhecimento adequado que o homem pode encontrar e buscar bons encontros. Não se trata de um processo evolutivo, tampouco linear; é uma prática.

Quando se quer pensar a liberdade como expressão de potência, isso nasce de um trabalho incessante da razão sobre a experiência. O fato de encontrá-la não garante que isso se repita no momento seguinte, pois tudo é relação. Por isso, não há como se falar em livre-arbítrio.

Qual a finalidade de buscar Hobbes e Spinoza nesse momento? Porque os dispositivos de poder e os modos de liberação com os quais nos defrontamos hoje têm sua fundação nesse momento. É impossível se pensar em qualquer modo de transformação das estruturas políticas que não passe por esse modelo: *contrato, alienação e representação*. Com base nessas premissas, vê-se que essa estrutura é alienante e despotencializadora dos indivíduos. Os dispositivos de soberania nascem intimamente ligados com o capitalismo.

Ao se refletir sobre a perspectiva da transcendência, procura se estabelecer uma demarcação rígida do poder constituinte consagrada pela

perspectiva da transcendência em oposição a outras perspectivas que buscaram determinar o conceito de outras formas. A obra de Negri, segundo Francisco de Guimaraens, nada mais faz do que traduzir essa tensão. Há toda uma perspectiva constitucionalista que busca negar essa crise da modernidade; e, ao fazer isso, nega a própria natureza do poder constituinte. Essa negação leva a uma mistificação do próprio conceito, tendo em Carl Schmitt o exemplo mais radical desse tipo de pensamento, pois transforma o poder constituinte em poder constituído. Para Negri, é o contrário. Essa crise é fundamental para se compreender o conceito. Há, pelo menos, dois paradoxos a partir da concepção constitucionalista: o do milagre, que estabelece que o poder constituinte surge do nada, constitui uma ordem jurídica e logo desaparece – só essa afirmação já contradiz a ideia de onipotência do poder constituinte; e o da ideia de uma limitação espacial, quando se diz que a única função do poder constituinte é a de produzir um direito novo, uma nova Constituição. Sob essa visão, ele não seria apto a criar novas formas de produção, limitando-se ao campo do direito⁵.

Se levarmos em conta que o constitucionalismo anda de braços dados com o liberalismo e que tenta sempre *terminar a revolução*, percebe-se que essas ideias estão intimamente ligadas à ideia de representação política, onde o procedimento adequado para o exercício do poder constituinte seria apenas a Assembleia Constituinte. Há, portanto, um nítido grau de bloqueio, afetando, inclusive, as próprias características do poder constituinte. Não se pode aceitar esse tipo de análise, porque o poder constituinte pode escolher que caminho tomar, ainda que a prática constitucional apresente um caminho a ser seguido, o do poder constituinte assemblear.

Negri, de saída, expõe as fraturas do conceito de poder constituinte. Alguns autores como Hans Kelsen, Georg Jellinek, John Rawls e Carl Schmitt tentam resolver essa crise para poder produzir uma ideia hegemônica de modernidade, dentro da perspectiva da transcendência e, portanto, recusando a multiplicidade da modernidade. Qual o problema que daí decorre? Um paradoxo inconciliável dentro da ciência do direito, pois há uma insistência na separação entre o ser e o dever ser, ao se considerar uma distância entre o poder constituinte e o poder constituído. A grande orquestração desses autores é para

⁵ Cf. Guimaraens, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri: um conceito muito além da modernidade hegemônica*. op.cit., esp. p. 81-109.

limitar o poder constituinte. O constitucionalismo, portanto, busca relativizar a democracia e o poder constituinte⁶.

Por sua vez, Negri considera que há uma ausência de relativização na democracia, partindo para uma ideia de democracia spinozana⁷. Nela, o procedimento absoluto não tem forma prévia nem lugar de atuação; há uma desutopia, pois Spinoza pensa a liberdade como um processo de liberação. A ação constituinte já pressupõe essa liberdade. No governo absoluto, que não é relativizado por nenhum outro tipo de governo, a totalidade spinozana pode ser vista por inteira: ela é uma multiplicidade aberta e não tem finalidade prévia. Se é aberta, está implícito que haja singularidades; essa totalidade aberta aceita, portanto, as diferenças. No entanto, o liberalismo tinha suas armas para manter a disputa cada vez mais acirrada:

Quando se pensa em controle de poder, Montesquieu traduziu tudo o que objetivava o liberalismo e sua vertente constitucionalista: controlar o poder do Estado no que se refere à possibilidade de regulação dos negócios burgueses, mas manter o Estado em pleno funcionamento para evitar o avanço da democracia, do governo da multidão (pela própria multidão); e, por meio do Estado, controlar o poder que poderia romper com quaisquer formas de exercício não democrático do poder (constituído): o poder constituinte. Essa equação foi reiteradamente utilizada pelo liberalismo e pelo constitucionalismo.⁸

Outro grande embate do constitucionalismo é definir quem vai ser o sujeito adequado para o ordenamento. Precisa ser um sujeito aberto, pois, do contrário, ele provoca um fechamento. Os conceitos de nação, de povo e de massa são descartados de saída, pois só podem ser compreendidos dentro do poder constituído. Para resolver esse dilema, Negri resgata o conceito de multidão, que carrega dentro de si a ideia de multiplicidade, de um processo de subjetivação coletiva, que está em constante formação – por isso mesmo negada pela perspectiva transcendente.

Ao se pensar na questão da potência dessa multidão, Spinoza ensina que o poder deriva da potência. O poder está vinculado à ideia de *potestas*, que denota uma capacidade de ação e de produção; a potência, por sua vez, é a força de atuação concreta, em ato. A potência não é latente; é plena, imediata e atual. A potência da multidão, portanto, determina o poder da multidão. Aliás, todas as estruturas de poder são efeitos da atividade da multidão. Como existe uma subordinação do poder à potência da multidão, o poder tenta inverter essa

⁶ O sufixo *-inte*, usado na antiga forma do participio presente, expressa uma ação que está se realizando. Cabe observar que o uso da palavra *constituente* remete aos substantivos que são também adjetivos mas que (muitos deles) não perderam a noção de processo associada ao verbo: navegante, confidente, contribuinte, constituinte.

⁷ Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado Político. op. cit.* Caps. VI e XVII.

⁸ Guimaraens, Francisco de. *op. cit.*, p. 89.

relação, ocasionando a tensão – assim como em *O príncipe*, de Maquiavel, quando se fala em *vértu* e fortuna⁹. Uma vez que o parentesco entre multidão e poder constituinte já está estabelecido, percebe-se que a primeira confere ao segundo uma nova dimensão, modificando seu tempo e seu espaço. “O poder constituinte é a dinâmica organizacional da multidão, o seu fazer-se. (...) A multidão não é apenas constitutiva de ordens políticas, mas (no cenário biopolítico) absolutamente constitutiva de ser ou existir”¹⁰. As singularidades absolutas que fazem parte da multidão – *hecceidades*, como ensina Deleuze –, expressam-se em diferenças específicas e criativas, para usarmos a definição de Duns Scoto¹¹.

Para os autores de *Império*, o que se pretende é uma revolução *dentro* do Império, buscando uma metamorfose biopolítica. Como explica Negri em *Cinco lições sobre o Império*¹², o primeiro campo de luta é o direito universal de movimentar-se, trabalhar e aprender em toda a superfície do globo. A multidão, para eles, é uma *multiplicidade* de singularidades que não pode encontrar *unidade* representativa em nenhum sentido. Consideram a multidão uma potência política *sui generis*: é em relação a ela, em relação a uma multidão de singularidades, que devem ser definidas as novas categorias políticas. Pensam que essas novas categorias políticas devam ser identificadas por meio da análise do *comum* ao invés daquela realidade permanente da unidade. A revolução tecnológica, por exemplo, dá a possibilidade de novos espaços de liberdade, mas, no momento, determina também novas formas de escravidão. Considera que a despolitização do mundo por parte dos grandes poderes não é só uma operação negativa, desde que esteja voltada à eliminação ou ao desmascaramento de velhos poderes e formas de representação que não têm mais nenhuma referência real.

O que ele pretende, portanto, é uma “democracia absoluta”. Seu problema, assim como para Spinoza, não é juntar indivíduos isolados, mas construir de maneira cooperativa formas e instrumentos comunitários e conduzir ao reconhecimento ontológico do comum. Mas, novamente, como se organiza o comum?

Quando fala dos migrantes, Negri considera que o desejo é uma potência construtiva. A *pobreza*, de fato, não é simplesmente miséria, mas é a *possibilidade* de muitíssimas coisas, que o desejo indica e o trabalho produz.

⁹ Cf. Guimaraens, Francisco de. *op.cit.* p. 64-67.

¹⁰ Negri, Antonio. *Cinco lições sobre o império. op.cit.*, p. 157.

¹¹ *Apud* Negri, Antonio. *Idem.* p.158.

¹² Negri, Antonio. *Idem.* esp. “Premissa”, “Diálogo sobre o Império” e “Lições 1 e 3”.

Indagado sobre ter ignorado toda a doutrina do “estado de direito” e da tutela das liberdades fundamentais em seu livro *Império*, além dos temas como o respeito às minorias políticas e à autodeterminação dos povos, Negri rebate as acusações, considerando que toda a doutrina de “estado de direito” envelheceu e que é preciso colocar as mãos sobre sua substância de liberdade; quer recuperar o marxismo que, para ele, é sinônimo do materialismo moderno, exatamente na linha que vem de Maquiavel e conduz a Spinoza e Marx, como uma volta aos princípios. No que diz respeito à teoria do Estado, estabelecer, da soberania, o momento central do exercício da exploração, bem como da mistificação e da destruição dos direitos subjetivos, é a questão fundamental: como Marx antevia, somente um proletariado internacional e internacionalista poderia colocar a si o problema do Estado. Negri não tem nenhuma nostalgia dos Estados-nação, pois considera que esse desenvolvimento, que é real e conceitual, é o motor das lutas operárias e das lutas anticolonialismo.

Neste momento, o Império está marcado por uma grande tensão entre um *não-lugar* institucional e a série de instrumentos globais utilizados pelo capital coletivo. O paradoxo atual está no fato de que o Império poderá formar suas estruturas apenas respondendo às lutas da multidão; mas tudo isso, à maneira de Maquiavel, é um processo de choque entre poderes.

Ainda em *Cinco lições...*, Negri estabelece que a luta de classe, enquanto dispositivo aberto e indeterminado, constitui a base de seu método de verificação. Há um problema político aí, o de propor um espaço adequado para as lutas que partem de baixo. Como se sabe, as redes do movimento são múltiplas e diferenciadas, cruzando-se e construindo diversos movimentos. Qualquer tentativa de impedir essa comunicação e o conseqüente reconhecimento de objetivos comuns é tida como reacionária. Citando Spinoza, Negri mostra que, na filosofia desse autor, o otimismo tem a ver com a liberdade e com a alegria de livrar-se da escravidão. Portanto, a multidão, essa multiplicidade de singularidades, já mestiçada, capaz de trabalho imaterial e intelectual, tem um poder enorme de liberdade. Remontando a uma análise sociológica das transformações do trabalho, de sua organização e da subjetividade política que disso advém, Negri explica que não há como preferir as tradições arcaicas à mobilidade global e à flexibilidade no tempo da vida e do trabalho ou, ainda, aquela miséria do operário-massa amarrado à corrente. O Império só se coloca como algo bom em si com esse alargamento das perspectivas de vida e com o enriquecimento intelectual e moral dos trabalhadores. O que vai se constituir como verdadeira ameaça para a ordem

capitalista global são os movimentos de resistência e de êxodo. Não se pode esquecer de que a premissa da qual partiram, ele e Hardt, para escreverem o livro *Império*, era a de que o Império e o direito internacional negam-se mutuamente.

Finalmente, se hoje a miséria e a marginalização são não apenas mantidas, mas recriadas continuamente pelas guerras imperiais, é porque a guerra constitui a nova forma de comando do Império. A guerra constitui a soberania, como ontem eram a disciplina e o controle¹³. É importante notar que a miséria e a riqueza se tocam, de acordo com geografias completamente novas: no mesmo bairro, na mesma rua.

Temos, portanto, as teses que sustentam a trama do discurso desenvolvido em *Império*: 1) não há globalização sem regulamentação; 2) a soberania dos Estados-nação está em crise; sai do Estado-nação e vai para algum lugar, e esse é todo o problema, definir esse “não-lugar”. Como o Estado-nação perdeu algumas de suas prerrogativas fundamentais, há um problema, também, no que diz respeito à cultura, sobre a língua e sobre a informação; o Estado-nação não possui mais sua centralidade, pois é atravessado continuamente por correntes antagônicas e por múltiplos *inputs* linguísticos e culturais, que retiram dele a possibilidade de colocar-se como hegemonia e de comandar o processo cultural. São formas que não têm a substancialidade

¹³ Convém assinalar duas posições que já encaravam a guerra como acontecimento permanente das sociedades futuras desde a década de 1970. A primeira delas é a do general Golbery do Couto e Silva, teórico da guerra permanente e global, diretor do *Dow Chemical* no Brasil, fabricantes de *napalm* e, ao mesmo tempo, secretário do presidente Geisel. Para Golbery, “tudo é guerra e, se não é guerra, é pré-guerra ou pós-guerra”. Para ele, “o mundo evoluiu da guerra total para a guerra global, da guerra global para a guerra indivisível, e desta para a guerra permanente, que é indivisível, total e global”. E ainda: “a guerra mobiliza todas as forças de destruição e não é mais uma guerra de mercenários, mas sim uma guerra total que a tudo envolve e a tudo oprime, guerra política, econômica, psicossocial, e não apenas militar, (...) que não respeita nem ao menos o deserto do Saara, nem as alturas tibetanas, nem a imensidade polar, essa nova guerra vem acrescentar ao velho dilema liberdade ou segurança uma cor profundamente trágica, quando as novas armas – a bomba atômica, as superbombas de hidrogênio e de cobalto, os teleguiados de alcance intercontinental, os satélites artificiais que anunciam as plataformas do futuro, as quais poderão lançar ataques demolidores, imprevisíveis, começam a ameaçar a humanidade inteira em sua loucura de aniquilamento e de morte”. In: Boal, Augusto. *Milagre no Brasil. op.cit.*, p. 207-215. A segunda é a da música “War”, que aparece em 1976, cantada por Bob Marley. Feita a partir de um discurso do imperador da Etiópia Haile Selassie I na Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1963, sendo a letra creditada a Alan Cole e Carly Barret. O início é devastador: “until the philosophy / which hold one race superior and another / inferior is finally / and permanently discredited and abandoned / everywhere is war, we say war / until there are no longer / first class and second class citizens of any nation / until the color of a man’s skin / is of no more significance than the color of his eyes we say war / that until the basic human rights / are equally guaranteed to all / without regard to race / dis a war” (“Até que a filosofia que torna uma raça superior e outra inferior, seja finalmente e permanentemente desacreditada e abandonada haverá guerra, eu digo guerra / até que não existam mais cidadãos de primeira e de segunda classe em qualquer nação / até que a cor da pele de um homem não tenha maior significado que a cor dos seus olhos haverá guerra / até que os direitos básicos sejam garantidos igualmente para todos / sem discriminação de raça, haverá guerra”). Livre tradução.

daquelas do velho direito nacional constitucional, como território, exercício de soberania, língua, etc. Tudo isso se torna elemento transitório e móvel.

Na tradição do constitucionalismo, três posições são destacadas por Negri: 1) a do cosmopolitismo liberal, que entende que a globalização permite a extensão dos direitos humanos a todos os países, em uma ideia de uma sociedade civil global, de um Estado transnacional. Trata-se de uma visão de esquerda, liberal e humanista; 2) a da democracia capitalista, onde a globalização do capital é por si só a globalização da democracia. Trata-se de uma visão de direita, que tem em Francis Fukuyama o exemplo emblemático; e 3) a do conservadorismo tradicionalista, que é uma posição pessimista, mas ainda do ponto de vista da direita. Se não há Estado, haverá anarquia e instabilidade global; Samuel Huntington, que propõe o “choque de civilizações”, representa o exemplo maior. Para Negri, devemos ir mais além e apreender o processo de globalização do ponto de vista das dinâmicas que o produzem; não em sua representação final. As dinâmicas são essencialmente determinadas pelos conflitos no desenvolvimento capitalista. A terceira tese fundamental do Império é, então, a de assumir esses fenômenos na relação de capital.

Como se pode ver nessa rápida tentativa de reconstrução dos dilemas enfrentados pelo poder constituinte ao deparar com o constitucionalismo, a luta de classes permanece no centro da disputa e o sistema imperial apresenta diversos fragmentos, pelos quais o poder constituinte pode passar, na tentativa de construção do comum.

O conceito de poder constituinte é a viga mestra desta atualização não-dialética da perspectiva marxiana de recomposição entre liberdade e igualdade. Essa operação sustenta, por um lado, a abertura não-dialética da história da modernidade numa alternativa nunca resolvida entre potência constituinte do trabalho vivo e poder constituído do trabalho morto e, por outro, a apreensão da crise do moderno e, com ela, dos desafios do pós-moderno do ponto de vista da virtual ultrapassagem dos bloqueios que o poder constituinte encontrou ao longo da modernidade. (...) Negri afirma que a potência do trabalho vivo é poder constituinte, e que o trabalho constitutivo da potência jamais poderá ser definitivamente controlado ou absorvido pelo poder constituído do trabalho morto.¹⁴

4.2.

Trabalho imaterial e constitucionalismo

Quando se trata de observar as possíveis relações entre o trabalho imaterial e o constitucionalismo, percebe-se que, para criar uma ontologia do trabalho imaterial e uma ontologia do sujeito material, é preciso associar o

¹⁴ Cocco, Giuseppe; Pilatti, Adriano. “Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão”. In: *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade. op.cit.*, p.VII.

trabalho imaterial ao trabalho material e à biopolítica¹⁵. Há que se relacionar a produção à capacidade de conhecer, pois somente a partir dessa correlação é que se pode pensar na reprodução do sujeito social. Negri mostra que o trabalho imaterial é “o conjunto das atividades intelectuais, comunicativas, afetivas, expressas pelos sujeitos e pelos movimentos sociais”¹⁶. Com isso, pretende que o relativismo cognitivo reconstrua o real, colocando-se como consciência ética comum da responsabilidade. A monstruosidade da transformação da forma trabalho e das relações produtivas é explicada a partir de uma releitura do *fragmento sobre as máquinas*, de Marx, escrito em um momento fundamental dos *Grundrisse*. Marx estabelece que o trabalho vai se tornar cada vez mais intelectual e imaterial, destruindo os postulados da acumulação capitalista industrial; especificamente, como já se pode comprovar, o tempo torna-se irrelevante para fixar uma ordem do trabalho no mundo atual, pois a jornada de trabalho ocupa o tempo da vida. A expressão da atividade intelectual, da força produtiva da descoberta científica e da aplicação da ciência e da tecnologia na elaboração da atividade de transformação da matéria produzem uma radical mudança na função do tempo produtivo. O indivíduo social e coletivo passa a determinar a produção, já que o trabalho organiza-se a partir das formas comunicativas e linguísticas e o saber cooperativo torna-se o motor da produção (NEGRI, 2003).

Negri já havia reconstruído a construção do trabalho sob o ponto de vista da limitação do poder constituinte¹⁷. Mas a hegemonia do trabalho intelectual é, hoje, uma realidade: “A originalidade do capitalismo cognitivo consiste em captar, em uma atividade social generalizada, os elementos inovadores que produzem valor”¹⁸. O desenvolvimento e a criação capitalistas baseiam-se, cada vez mais, no conceito de captação social do próprio valor, que é o resultado de uma socialização crescente da produção. Paradoxalmente, a empresa deve valorizar a riqueza produzida pelas redes que não lhe pertencem, em um processo de apropriação privada, imposta por meio da captação dos fluxos sociais do trabalho cognitivo. Isso traz como consequência o fato da exploração voltar a ser extração de mais-valia absoluta; pois, para que o capital produza, basta o comando (NEGRI, 2003). E como é exercido o controle? Por meio da

¹⁵ Negri, Antonio. *Cinco lições sobre o Império*. *op.cit.*, esp. lições 1, 2 e 3.

¹⁶ *Idem*, p. 320.

¹⁷ Cf. Negri, Antonio. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. *op.cit.* p.305-329.

¹⁸ Negri, Antonio. *Cinco lições sobre o império*. *op.cit.*, p.94.

guerra¹⁹, pois, com o fim da *dialética do instrumento*, mudaram os paradigmas referentes ao trabalho. Nesse novo cenário, a produção de subjetividade não acompanha mais a lógica da soberania dos regimes absolutistas, tampouco a lógica do constitucionalismo da versão republicana do moderno pensamento político europeu, pois em nenhum desses modelos é possível se visualizar uma democracia plena. Para dar contornos ainda mais sombrios, Negri mostra que o regime em que se vive hoje é o de *apartheid global*, no qual toda lógica do Estado vai funcionar para perpetuar as hierarquias e proteger a propriedade privada, com o direito legitimando *escolhas* supostamente democráticas.

As novas formas de propriedade, especialmente as formas imateriais, requerem novos e ampliados mecanismos jurídicos de legitimação e proteção. (...) O que mais precisamos hoje em dia é de mobilizações que nos dêem a possibilidade de intervir democraticamente no processo científico.²⁰

O paradoxo que aqui aparece pode ser expresso da seguinte forma: à medida que a propriedade privada limita o acesso a ideias e informações e sufoca quaisquer novidades ou inovações, impedindo a criatividade e a produtividade, quando a produção passa a ser tributária de uma lógica social e cooperativa, essa propriedade privada só pode ser protegida por meio da violência. Se o sistema judiciário não reconhece as formas tradicionais de produção de conhecimento, os produtos daí decorrentes só poderão ser vistos como *herança comum da humanidade*.

Hoje, o poder político não exerce mais apenas o monopólio da violência, mas também passa a ser responsável pela promoção e produção de relações sociais. A função de comando vai se organizar como ameaça de bloquear a informação, interrupção dos processos cognitivos e interrupção dos movimentos de conhecimento, cooperação e linguagem. A chave para a nova acumulação originária encontra-se no *General Intellect*, que organiza a força produtiva na cooperação. Se Marx estabelecia que o mundo é criado pelo trabalho e que este sempre será explorado enquanto houver capitalismo, Negri quer pensar na possibilidade de livrar o trabalho da exploração. Poderia se pensar que se trata de um paradoxo irresolúvel, pois o trabalho sempre vai pressupor a exploração. A atividade colaboracional pode, entretanto, revestir-se de forma trabalho, mas a perspectiva do método negriano é a de buscar um método baseado no imaginário de liberação, que elimine qualquer transcendência e possa reencontrar na dimensão humana a capacidade de produzir e construir o mundo de modo autônomo, projetando, ali dentro, os valores para os quais se vive e se

¹⁹ Cf. Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Multidão. op.cit.*, esp. págs. 21-61

²⁰ *Idem*, págs. 236 e 239.

produz. O *dentro* é que aparece como o terreno da análise. Com isso, as transformações do trabalho podem ser examinadas sempre pelo lado interno (NEGRI, 2003).

Usando este método, Negri aponta para a exploração da cooperação produtiva e mostra como o capital bloqueia o trabalho, determinando diversos tipos de exclusão. Se o trabalho imaterial, hoje, é visto como central na relação produtiva, há que se pensar na distinção foucaultiana entre biopoder e biopolítica para dar conta dos problemas postos às sociedades *pós*. O biopoder expressa o comando sobre a vida, por parte do Estado, por meio de tecnologias e dispositivos de poder. A biopolítica parte da análise do comando a partir das experiências de subjetivação e de liberdade, aludindo aos espaços nos quais se desenvolvem as relações, as lutas e a produção de poder. Também é, portanto, o lugar da resistência e onde se podem determinar linhas de fuga; “nesses espaços, a diferença não se dispersa, pelo contrário, *quando se fala em biopolítica, fala-se sobretudo em tecidos fortes. A biopolítica é uma extensão da luta de classe*”²¹. Outro ponto importante está relacionado com a *corporificação do General Intellect* e às dimensões de precariedade, flexibilidade e mobilidade do trabalho. Quais são as consequências? Pensar nos progressos em direção à *unificação do trabalho* que aparecem, ainda que de maneira implícita, nesses processos; e a qualificação da pobreza, que *é o simples fato de não conseguir dar valor à atividade* ²². A biopolítica, portanto, vista como emergência da subjetividade, possibilita uma abertura ontológica da liberação de processos e uma infinidade de linhas de fuga. Como relacionar essa enormidade de transformações à forma-trabalho protegida constitucionalmente? Parece não haver síntese possível.

Uma vez que a produção econômica é também produção biopolítica, a cultura assume uma posição de destaque, tanto na ordem política quanto na produção econômica. Negri e Hardt mostram que cultura, guerra, política e economia constituem a maneira de produzir vida social em sua totalidade, denotando uma forma de biopoder. Com isso, o capital e a soberania se sobrepõem totalmente (HARDT&NEGRI, 2005).

Em *Multidão* ²³, Negri e Hardt consideram a perda da hegemonia do trabalho tradicional, do tipo industrial e o aparecimento do trabalho imaterial, especialmente nas últimas décadas do século XX. É exatamente a passagem do

²¹ Negri, Antonio. *Cinco lições sobre o Império*. *op.cit.*, p.108.

²² *Idem*, p. 111.

²³ Cf. Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Multidão*, *op.cit.*, p.143-157.

modelo fordista para o modelo pós-fordista, abordada nessa pesquisa no Capítulo 2. Consideram que o trabalho imaterial pode se apresentar de duas formas: 1) primordialmente intelectual ou linguístico; 2) como trabalho *afetivo*. A tendência, hoje, é a de se requisitar, por parte do trabalhador, que ele coloque seus afetos no trabalho – empregadores enfatizam a *boa educação*, a atitude, o comportamento *pró-social* e a personalidade como condições necessárias dos empregados. Ainda que o trabalho envolvido na produção imaterial permaneça sendo material, o produto resultante é que é imaterial. Ressaltam que, ao se falar em tendência hegemônica do trabalho imaterial, não significa dizer que a produção material deixou de existir; pelo contrário, trata-se de uma análise em termos *qualitativos*, que impõe transformações às outras formas de trabalho e à própria sociedade. O fato é que a própria condição da atividade imaterial já produz alterações na jornada de trabalho, na forma de encarar uma atividade que exija habilidades comunicacionais e linguísticas – relacionamento com clientes, por exemplo – e na organização da produção. Segundo eles, as novas tendências de emprego mostram que há uma coordenação entre a hegemonia do trabalho imaterial e as atuais divisões globais do trabalho e do poder. Além disso, a forma mais disseminada do trabalho imaterial – em redes *autônomas* e espontâneas – aparece, agora, em todas as manifestações da vida social; transforma, portanto, a sociedade à sua imagem. O que denominam de *devoir biopolítico* da produção (HARDT&NEGRI, 2005).

Nesse momento, é imprescindível ressaltar duas contribuições sobre as formas de trabalho que aparecem no novo contexto biopolítico e que, até então, eram tidas como ínfimas dentro da atividade laboral; assim será possível traçar alguns limites da impossibilidade do constitucionalismo dar conta das inúmeras transformações da forma-trabalho.

O livro *O lugar das meias*²⁴ traz a contribuição significativa de Christian Marazzi, aprofundando a qualidade da transformação do trabalho examinada ao longo desta pesquisa e apontando para suas dimensões linguísticas e para seu *devoir mulher*²⁵, isto é, para a integração das atividades de produção e reprodução. O que me interessa é verificar essa análise em dois níveis: o primeiro, no que diz respeito à questão do “lugar das meias”, propriamente dito,

²⁴ Marazzi, Christian. *O lugar das meias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. Disponível em: http://www.lyber-eclat.net/lyber/marazzi/place_des_chaussettes.html. Acesso em: 20/08/2008.

²⁵ Termo criado por Eduardo Carvalho, coordenador editorial da rede 100canais de jornalismo cultural e que publica na Agência Carta Maior. In: “As revoluções do capitalismo”, 15/03/2007. Disponível em: http://www.pt.org.br/portaltpt/index.php?option=com_content&task=view&id=2358&Itemid=233. Acesso em: 25/02/2009.

e da mudança da qualidade do trabalho das mulheres – que acabou gerando novos conflitos de gênero e expondo um lugar onde dificilmente o direito ou o Estado podem intervir, que são as relações conjugais; e o segundo, a questão do localismo como lugar de permanente conflito para se pensar em um Estado extraterritorial. Marazzi estabelece que o trabalho doméstico-reprodutivo já é, há muito tempo, passível de retribuição. Porém, essa retribuição se dá apenas para mostrar a divisão de classes e a exploração da mulher. Mostrando que, ao longo das últimas duas décadas, diversas atividades que ocorriam no interior da família tornaram-se serviços – como hospedagem, lavanderia, mas também o cuidado dos doentes, das crianças, dos idosos e dos deficientes –, ele mostra que essa explosão da ampliação dos serviços às pessoas passou a necessitar de uma grande quantidade de mulheres assalariadas, remuneradas, e cada vez mais daquelas mulheres de minorias étnicas ou imigrantes, dispostas a receber uma quantia ínfima. A *salarisation* do trabalho doméstico, que continuou fora do setor de serviços, hierarquizou o trabalho reprodutivo, criando uma divisão entre mulheres brancas e de classe média, de um lado, e mulheres imigrantes ou de outras etnias, com uma relação contratual precária, do outro. O exemplo das meias é usado para mostrar que os homens sempre consideram que elas estão no lugar certo; para a mulher, no entanto, elas estão *jogadas*; a mulher as apanha, silenciosa e maquinalmente, lava-as e as coloca no lugar que julga correto. Fazendo esse gesto, cria um novo hábito que reproduz o contraste social. Como esclarece Marazzi, “o lugar das meias, o gesto silencioso no qual se condensam milhões de anos de divisão sexual dos papéis de cada cônjuge, põe em um plano qualitativamente diferente a questão dos direitos”²⁶. Trata-se de trabalho vivo. Paradoxalmente, a inovação tecnológica fez aumentar o trabalho da mulher, pois os valores e as normas estético-culturais levaram a mulher a multiplicar o trabalho doméstico em novas direções. O trabalho vivo doméstico reproduz, na esfera privada, um contexto público das relações. Cada vez mais ele é carregado de símbolos, signos, imagens e representações do contexto sociocultural. Para que seja efetivamente assim, a atividade doméstica da mulher comporta um aumento de suas qualidades cognitivas, porque ela precisa *interpretar* o tempo todo e traduzir, em trabalho vivo, os signos e as informações que provêm do contexto no qual a família está inserida. Convidar essa ou aquela pessoa para jantar; decidir o que cozinhar “para estar à altura” da situação; elaborar estratégias de relacionamento para facilitar a carreira do

²⁶ Marazzi, Christian. *O lugar das meias. op.cit.*. Cap. 2, *Démésure et règles*, item 2, “La place des chaussettes. Livre tradução a partir do francês. Publicado no Brasil em 2009.

marido; investir em redes de relações socioculturais para assegurar aos filhos um ambiente favorável à educação, etc. O trabalho vivo torna-se, cada vez menos, um trabalho material – no sentido mecânico e de execução –, e cada vez mais um trabalho de relação e de comunicação, o que não reduz a quantidade de trabalho, mas a modifica em sua essência (MARAZZI, 1997).

Esse trabalho comunicativo-relacional não para de aumentar, exigindo as qualidades cognitivas e interpretativas daquele que trabalha em um contexto determinado. O trabalho, por assim dizer, “intelectualiza-se”, e continua a ser um trabalho vivo e cansativo. Esse cansaço não é necessariamente físico, mas também cerebral, como mostra a proliferação de novas patologias ligadas ao estresse do trabalho. A linguagem, a faculdade de se comunicar, é, efetivamente, muito mais universal que os direitos meramente inscritos na Constituição. A diferença consiste no fato que a universalidade dos direitos, como o direito à igualdade, é puramente formal, enquanto a linguagem permanece tendo de dar conta da realidade das relações de poder na vida cotidiana, no trabalho ou no lar. O direito formal se descola rapidamente das pessoas no momento em que se atinge o universo do trabalho e as relações diretas, privadas, entre o homem e a mulher; a linguagem, ao contrário, tem essa particularidade para com relação aos direitos formais: assim como eles, tem uma natureza pública e universal; entretanto, ela nunca se descola das pessoas, transcende cotidianamente a realidade das relações de força pessoais, sendo um recurso imanente ao qual se pode recorrer para redefinir constantemente a sua própria identidade e a diferença com relação ao outro que comanda. A linguagem é o “lugar” no qual se conjuga melhor o “Eu e nós”, singular e coletivo, privado e público. No caso da linguagem e da comunicação feminina, o que é realmente novo com relação às práticas de lutas clássicas é o fato de que a esfera pública é imediatamente constitutiva de comunidade política. E essa inovação política se dá “nas formas que escolhemos para falar ou calar, para mudar a realidade ou interpretar a realidade que se modifica: para fazer política e laços sociais. Não são nunca as mesmas formas, gestos ou palavras que são usados na política dos homens”²⁷ (MARAZZI, 1997).

Paolo Virno, por sua vez, mostra que o trabalho absorveu, atualmente, os traços distintivos da ação política. Em sua obra *Virtuosismo e revolução: a ideia de mundo entre a experiência sensível e a esfera pública*²⁸, Virno refaz os

²⁷ *Idem.*

²⁸ Cf. Virno, Paolo. *Virtuosismo e revolução: a ideia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública*. *op.cit.* págs. 117-151.

caminhos da ação política para mostrar que o trabalho, nos dias de hoje, absorveu os traços distintivos dessa ação; até então, a tradição ensinava que a ação política intervinha sobre as relações sociais, sendo, portanto, pública. O âmbito da ação política era dividido entre o próprio trabalho – em seu caráter instrumental – e o pensamento puro. Nos dias de hoje, em virtude do esfacelamento das fronteiras entre o intelecto, o trabalho e a ação, o trabalho avança por toda as esferas. Virno considera que o trabalho assumiu essa nova qualidade em função da maquinação entre a produção contemporânea e um intelecto que se tornou público e, ainda, em função da simbiose entre trabalho e *general intellect*, que provoca o eclipse da ação (VIRNO, 2008).

As hipóteses desse autor mostram que a conexão entre *general intellect* e ação política permitem visualizar, ainda que de maneira confusa, a possibilidade de uma esfera pública não estatal; e, também, que o caráter público e mundano da potência material do *general intellect* é o ponto de partida para redefinir a prática política e os problemas que daí advêm: poder, governo, democracia e violência. Virno inverte o diagnóstico de Hannah Arendt no que diz respeito ao trabalho e à ação, mostrando que o primeiro absorveu diversas características da segunda, como a imprevisibilidade e a capacidade de começar tudo de novo, com um agravante: a passagem à ação revela-se como uma duplicação supérflua (VIRNO, 2008).

Um dos pontos mais interessantes desta análise para esta pesquisa é quando Virno trata da questão da atividade sem obra, do virtuoso. Ele remonta a Marx para diferenciar os dois tipos de atividade imaterial: aquela que resulta em mercadorias independente do produtor e aquela que aparece ao mesmo tempo em que se realiza a atividade, onde o produto é inseparável do ato de produzir. Marx usa, como exemplos, os artistas executores – um pianista ou um bailarino –, mas essa categorização compreende, ainda, aqueles que desempenham uma execução virtuosística, como oradores e professores. Em Marx, só a primeira categoria parece estar incluída na definição de “trabalho produtivo”; os virtuosos, aqueles que se limitam a executar uma *partitura* e não deixam traços duradouros de sua obra, representam muito pouco diante da massa de produção capitalista. Virno considera que os virtuosos adquirem uma natureza anfíbia: uma vida dupla, pois podem se tornar assalariados, mas também se referem à ação política iminente. Na organização produtiva pós-fordista, a atividade sem obra deixa de ser um caso especial e problemático para tornar-se o protótipo do trabalho assalariado em geral, pois se trata de qualquer trabalho que consista em modular, variar e intensificar a cooperação social, vigiá-la e coordená-la. Nas

atividades pós-fordistas, quaisquer atividades vão requerer certo grau de virtuosismo. Ao analisar um trecho de *La vita agra*, de Luciano Bianciardi (1962), Virno apreende uma formidável intuição: Bianciardi observa, por um lado, que as novas e extravagantes profissões ligadas à comunicação não dão lugar a um produto tangível e não comportam êxito mercadologicamente definido; por outro, julga que as funções da indústria cultural exigem *dotes e posturas do tipo político*. O ponto decisivo está na individuação de um nexo intrínseco entre os dois aspectos, de uma autêntica relação causal: exatamente porque falta uma *obra* dotada de vida autônoma, o comportamento laboral se parece com a práxis pública, com a ação. A indústria cultural, para ele, figura como exceção cômica à regra do terciário e do quaternário que, dificilmente, são vistos como “trabalho”. Entretanto, ressalta, essa indústria ainda é ditada pela fábrica tradicional. Contudo, o que era exceção, agora se torna a nova regra, quando a simbiose entre trabalho e comunicação constitui o traço recorrente e invasivo de todo processo produtivo. E como se pode englobar no processo produtivo toda a experiência do indivíduo, senão o obrigando a uma seqüência de variações sobre o tema, *performances* e improvisações? Tal seqüência marca, para Virno, o ponto máximo da submissão (VIRNO, 2008).

O passo crucial consiste (...) em dar o máximo relevo à parte pela qual o *general intellect* (...) se apresenta enfim como atributo direto do trabalho vivo, repertório da *intelligentsia* difusa, partitura que junta uma multidão. (...) Em primeiro plano vêm não somente (mas esse “somente” é tudo) as mais genéricas disposições da mente: faculdade de linguagem, disposição para o aprendizado, capacidade de abstrair e correlacionar, acesso à autorreflexão.²⁹

Como transportar, portanto, a *domestificação* do conjunto das atividades virtuosísticas-comunicativas, para usar uma expressão de Virno, e toda a série de transformações operadas por essa nova tendência de trabalho e por esse intelecto que se torna público a modelos que possam responder constitucionalmente às atividades desempenhadas pelos trabalhadores imateriais? O trabalho virtuoso, o agir-de-conceto, mostra-se profundamente antiestatal e, na área cultural, por exemplo, a experiência do trabalho imaterial já vem de muito tempo, muito antes da passagem do fordismo ao pós-fordismo. Quando o trabalho imaterial torna-se a tendência de quaisquer atividades, não há um sistema constitucional que possa dar conta das inúmeras transformações operadas pelo capital – em primeiro lugar – e pela multidão, em sua luta pela liberação.

²⁹ *Idem*, p. 126.

4.3.

Garantias aos direitos sociais e culturais

Passando para o plano das garantias constitucionais, sabemos, de partida, que o trabalhador imaterial não dispõe de mecanismos específicos para garantir seus direitos trabalhistas – especialmente porque, depois de todo o exposto, parece que o trabalho imaterial colide com o constitucionalismo e busca outras alternativas. Uma bela pesquisa talvez pudesse ser encaminhada no sentido de analisar as leis trabalhistas brasileiras e alguns casos internacionais específicos e compará-los, além de mapear a efetiva proteção de direitos na jurisprudência nacional.

No caso dos profissionais das atividades culturais, algumas vezes seus direitos são reconhecidos mas, em muitos casos, usurpados³⁰. Os direitos sociais e culturais foram objeto de muitas lutas no século passado até que pudessem configurar da maneira como aparecem em diversas constituições ao redor do mundo; o importante é notar que, mesmo assim, não há *garantia* efetiva que dê conta das inúmeras transformações operadas pelo capital e pela constante movimentação da multidão.

Sendo assim, a proposta é a de fazer um breve levantamento das garantias aos direitos sociais que aparecem em convenções, tratados e legislações internacionais para, em seguida, ver como isso se reflete no Brasil.

4.3.1.

No plano internacional

A revista da *Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE)* sobre os direitos econômicos, sociais e culturais³¹, elenca inúmeros dispositivos que determinam a plena execução dos direitos sociais e culturais. Em primeiro lugar, a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, de 10 de janeiro de 1948, que estabelece, em seu preâmbulo, algumas prerrogativas, que serão posteriormente repetidas em vários outros documentos internacionais: 1) que direitos iguais e inalienáveis constituem o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo; 2) que a maior aspiração do homem é o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do

³⁰ Como no caso relatado pela Federação Internacional de Atores (FIA), reconhecida pela OIT, que busca solucionar questões trabalhistas, reportando o absurdo da Hungria, onde os dubladores não são considerados sequer como trabalhadores. In: "Boca de Cena", *Jornal do Sindicato dos Artistas e Técnicos em Espetáculos de Diversões do Estado do Rio de Janeiro (SATED/RJ)*, Ano 5, nº. 1, nov/dez 2007.

³¹ Cf. REFERÊNCIAS – *Direitos econômicos, sociais e culturais* (org. DESC-FASE). *op.cit.*

terror e da miséria; 3) que é essencial a proteção dos direitos do homem por meio de um regime de direito, para que o homem não seja compelido à revolta contra a tirania – em supremo recurso – ou à opressão; 4) que os povos das Nações Unidas proclamaram a sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e se declaram resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla; 5) que os Estados membros se comprometem a promover o respeito universal e efetivo dos direitos do homem e das liberdades fundamentais; e que 6) uma concepção comum desses direitos e liberdade é da mais alta importância para dar plena satisfação a tal compromisso. Os artigos 18 e 19 (liberdade de pensamento); artigo 23 (1. direito ao trabalho e à livre escolha do trabalho; 2. igual salário; 3. remuneração equitativa e satisfatória ao trabalho; 4. direito a fundar sindicatos; artigo 25, que estabelece a necessidade de um nível *suficiente* para assegurar a qualquer pessoa e à sua família a saúde e o bem-estar, especialmente no que diz respeito à alimentação, vestuário, alojamento, assistência técnica e serviços sociais – como segurança no emprego, na doença, na invalidez, na viuvez e na velhice; artigo 26, que considera que todos têm direito à educação gratuita, que deve visar à plena expansão da personalidade humana; artigo 27, que estabelece a liberdade de cada pessoa para tomar parte ou não da vida cultural da comunidade, além de proteger os interesses morais e materiais ligados à produção científica, literária ou artística de sua autoria; e artigo 28, que estabelece o direito de todos de que reine uma ordem capaz de tornar plenamente efetivos os direitos ali elencados, servem para mostrar o quão genérica e ambígua é a legislação que estabelece esses direitos.

No Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, (PIDESC), de 16/12/1966, que entrou em vigor somente dez anos depois, é estabelecido que, conforme a Declaração Universal dos Direitos do Homem, a realização do homem livre e liberto do medo e da miséria só vai se concretizar quando haja condições que permitam a cada um desfrutar dos seus direitos econômicos, sociais e culturais, bem como de seus direitos civis e políticos. Lembrando que a Carta das Nações Unidas impõe aos Estados a obrigação de promover o respeito universal e efetivo dos direitos e liberdades do homem, o texto do PIDESC elenca uma série de direitos e garantias, dentre as quais se destacam: 1) livre determinação de seu desenvolvimento econômico, social e cultural (art. 1º); reconhecimento do direito do trabalho (art. 6º); remuneração

digna (art. 7º); direito à educação (art. 13º); garantia aos cidadãos dos Estados que aderiram ao Pacto de participação na vida cultural, bem como de se beneficiar do progresso científico e de suas aplicações; (art. 15º); obrigação dos Estados de assegurar o desenvolvimento e a difusão da ciência e da cultura (art. 15º, 2); de respeitar a liberdade artística (art. 15º, 3); e de reconhecerem os benefícios resultantes do encorajamento e desenvolvimento dos contatos internacionais e da cooperação no domínio da ciência e da cultura.

A *Convenção Americana de Direitos Humanos*, conhecida como *Pacto de San José da Costa Rica*³², repete e reitera o que já está estabelecido na Declaração Universal e acrescenta: a possibilidade de censura prévia de espetáculos públicos, buscando a proteção moral da infância e da adolescência (art. 4º); e o desenvolvimento progressivo, por parte dos Estados membros, e a plena efetivação dos direitos que decorrem das normas econômicas, sociais e sobre educação, ciência e cultura (art. 26º).

Já a *Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem* considera que se constitui em um dever do homem o exercício e a manutenção da cultura por todos os seus meios, pois a cultura é a mais elevada expressão social e histórica do espírito; uma vez que a moral e as boas maneiras são a mais nobre manifestação da cultura, todo homem deve acatar-lhe os princípios; além de repetir, com nova roupagem, o que já havia sido estabelecido no que tange à cultura, ao trabalho e à educação.

O *Protocolo de San Salvador*, protocolo Adicional à Convenção Interamericana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, considera a estreita relação que existe entre a vigência dos direitos econômicos, sociais e culturais e a dos direitos civis e políticos. Portanto, todos esses direitos exigem uma tutela e promoção permanente, com o objetivo de conseguir sua vigência plena, sem que jamais possa justificar-se a violação de uns a pretexto da realização de outros. Leva em conta que, ainda que os direitos econômicos, sociais e culturais fundamentais tenham sido reconhecidos em instrumentos internacionais anteriores, tanto de âmbito universal como regional, é muito importante que esses direitos sejam reafirmados, desenvolvidos, aperfeiçoados e protegidos. O art. 1º compromete os Estados a adotarem as medidas necessárias para a plena efetividade dos direitos reconhecidos no Protocolo; o art. 2º estabelece obrigações do Estado de adoção de disposições de direito interno; os arts. 6º e 7º reconhecem o direito ao

³² Adotada em 22/11/1969. Ratificada pelo Brasil em 25/09/1992.

trabalho e a condições justas e satisfatórias de trabalho; o art. 11º diz que toda pessoa tem direito a um ambiente sadio, ainda que não explique o que se entende por sadio; o art. 13º protege a educação; e o art. 14º dispõe sobre os benefícios da cultura para todos os cidadãos. Dentre as novidades, encontra-se o compromisso dos Estados para a conservação, o desenvolvimento e a divulgação da ciência, da cultura e da arte.

A *Declaração de Quito* reconhece os Direitos econômicos, sociais e culturais (DESC) como parte indissolúvel dos direitos humanos e do direito internacional dos direitos humanos e lembra que os DESC têm sido reafirmados e desenvolvidos por meio de um grande número de instrumentos internacionais adicionais, tais como a Convenção dos direitos dos Meninos e Meninas, a Convenção contra todas as formas de Discriminação contra a Mulher, os Convênios da Organização Internacional do Trabalho e o Convênio nº. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, além das declarações de Teerã, Viena, Copenhague, Rio e Beijing, entre outras. Estabelece o entendimento de que os DESC são parte dos valores fundamentais de uma verdadeira democracia, entendida como o conjunto de práticas sociopolíticas que nascem da participação e livre autodeterminação dos cidadãos e dos povos. Avança um pouco mais na questão dos DESC por entender que, após cinquenta anos de adotados na Declaração Universal, eles ainda são não somente violados e ameaçados, como também amplamente desconhecidos e ignorados. Explica esta declaração que a exclusão social corta os laços básicos de integração e atenta contra a identidade cultural das minorias, fomentando o *apartheid social* e a violência, além de reconhecer que a impunidade frente à grave violação dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais gera uma ruptura dos valores éticos de qualquer sociedade. Entende que o descumprimento e a violação dos DESC constituem uma ameaça à paz interna de cada Estado e à paz mundial, e que a falta de respeito aos DESC é uma das causas da insegurança pública, cuja resposta tem se centrado na militarização dos corpos de polícia com uma maior deterioração dos direitos humanos.

Finalmente, a *Declaração de Princípios sobre a exigibilidade e realização dos DESC na América Latina e Caribe* também enumera taxativamente os DESC como direitos humanos universais, indivisíveis, interdependentes e exigíveis, adquirindo, portanto, o mesmo estatuto legal, importância e urgência que os direitos civis e políticos. Assegurar o gozo dos direitos civis e políticos sem considerar o pleno exercício dos DESC permite discriminações intoleráveis, que favorecem os setores beneficiados pela desigual distribuição da riqueza,

produzindo desigualdades sociais (art. 15º). A novidade é que ela estabelece os princípios sobre a exigibilidade dos DESC: por serem direitos subjetivos, sua exigibilidade pode ser exercida individual ou coletivamente, uma vez que esta é um processo social, político e legal, e por diversas vias: judicial, administrativa, política e legislativa. Mostra que os DESC fixam os limites mínimos que devem se atingidos pelo Estado. Mostra também que os instrumentos internacionais e constitucionais de proteção dos DESC são operacionais e estabelecem direitos exigíveis diretamente pelas pessoas, inclusive ante sua omissão na regulamentação legal. Enumera taxativamente as obrigações do Estado, como as de não discriminação e de garantia de níveis essenciais dos direitos, além de enumerar ainda as violações mais comuns aos DESC na América Latina – como o não reconhecimento das obrigações do Estado frente ao DESC, a falta de monitoramento no cumprimento desses direitos e a sobreposição ao exercício pleno dos DESC de outros interesses do Estado.

A respeito da evolução da jurisprudência europeia sobre a tutela dos direitos sociais, pode-se observar a sentença CGCE, de 16 de março de 2006, C-131/04 e C-257/04, *C. D. Robinson-Steele*. “É oportuno recordar que o direito dos trabalhadores ao descanso anual deve ser considerado como um princípio particularmente importante, do direito social comunitário, o qual não pode ser derogado”³³.

4.3.2.

No Brasil

No plano constitucional brasileiro, a cultura é estabelecida pela Constituição Brasileira de 1988 em dois de seus dispositivos: artigos 215 e 216:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

- I – defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;
- II – produção, promoção e difusão dos bens culturais;

³³ Bilancia, Paola. *Las nuevas fronteras de la protección multinivel de los derechos*. Universidade de Milão, ReDCE nº. 6 – jul-dez 2006. Cf. também CGCE, sentença de 26 de junho de 2001, causa C-173/99, *BECTU*, *Racc.* pág. I-4881, ponto 43.

- III – formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV – democratização do acesso aos bens de cultura;
- V – valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de:

- I - despesas com pessoal e encargos sociais;
- II - serviço da dívida;
- III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados.

Ainda que a jurisprudência nacional contemple apenas questões relativas à saúde, moradia e educação, os instrumentos jurídicos nacionais que podem garantir a fruição dos direitos sociais são a Ação Civil Pública (Lei nº. 7.347 de 24/07/1985, que disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico) e a Ação Popular (Lei nº. 4.717 de 29/06/1965, que estabelece que qualquer cidadão será parte legítima para pleitear a anulação ou a declaração de nulidade de atos lesivos ao patrimônio da União, do Distrito Federal, dos Estados, Municípios e entidades autárquicas).

4.3.3.

Novos embates do direito do trabalho no Brasil e no mundo

O seminário internacional “Velhos e novos Direitos do Trabalho. Diálogo Brasil-Itália”³⁴ levantou algumas das questões mais importantes relacionadas à atividade laboral nas sociedades contemporâneas, procurando debater sobre o futuro de uma legislação social ainda de largo alcance em muitos países do mundo. A proposta foi a de refletir, em uma perspectiva comparada (Brasil e Itália), acerca dos impactos socioculturais da atual configuração do trabalho, que inclui as atividades atípicas, a fragmentação produtiva, a redução do emprego industrial e as novas formas de regulação.

Coryntho Baldez mostrou que, após sofrer uma lenta precarização nos últimos trinta anos, o mundo do trabalho depara, agora, com uma ameaça de uma crise mundial sem paralelo. De acordo com a Organização Internacional do Trabalho (OIT), cerca de 20 milhões de pessoas podem perder o emprego até o final de 2009³⁵. Paola Cappellin, professora que também integra o Arquivo de memória operária do Rio de Janeiro (AMORJ), lembrou que a consolidação da cidadania social – núcleo central da CF de 1988 – foi enunciada na contramão do pensamento neoliberal, hegemônico no mundo desde o final da década de 1970. Adverte a professora para a tensão entre dois paradigmas antagônicos a qual a política social brasileira está submetida: o embrionário Estado de bem-estar social versus o Estado mínimo.

Por sua vez, Stefano Musso, do departamento de História da *Università degli Studi di Torino*, lembrou que vários princípios ligados ao Direito do Trabalho foram afirmados, na Itália, antes da I Guerra Mundial; na época, a legislação social foi pensada como uma forma de proteger e tutelar a parte fraca da relação contratual, isto é, o trabalhador. Durante a guerra, a estratégia reformista deu um passo adiante, segundo Musso, com a criação de instâncias ligadas à indústria para apoiar o esforço de produção bélica. Foi nesse período que surgiram os primeiros organismos tripartites, com a presença de representantes de associações sindicais de trabalho, dos empresários e do Estado. Os Comitês de Mobilização Industrial então criados tiveram várias funções e, particularmente, aquela de dirimir e julgar conflitos que poderiam surgir em empresas declaradas auxiliares do Exército e mobilizadas para o esforço bélico³⁶.

³⁴ Que aconteceu nos dias 27 e 28 de novembro de 2008, no Salão Nobre do IFCS da UFRJ. *In: Jornal da UFRJ*, Jan-Fev 2009, págs. 3-5.

³⁵ A OIT considerou as estimativas de crescimento econômico feitas pelo FMI e não descartou a possibilidade de redução salarial, mesmo nas economias centrais.

³⁶ “Nestas empresas, o direito de greve não era reconhecido”.

Já Hugo Melo Filho, presidente da Associação Latino-americana dos Juízes do Trabalho (ALJT), rechaça o discurso que quer “desqualificar a tutela estatal sobre o trabalhador brasileiro”, ao repetir que os direitos sociais trabalhistas são uma cópia mal feita da *Carta del Lavoro* e foram outorgados pelo presidente Getúlio Vargas. Para este juiz – e em especial no período varguista –, o projeto era conservar a hegemonia da burguesia industrial urbana, um objetivo que aponta como contraditório com a perspectiva de concessão de direitos. Ele frisou que, no caso brasileiro, o Direito do Trabalho aparece com um século de atraso em relação a países como Inglaterra e França, em vias de industrialização já no início do século XIX. Surgiram, em primeiro lugar, na sua dimensão coletiva; com a proibição do tráfico de escravos, na segunda metade do séc. XIX, trabalhadores europeus, notadamente italianos, vieram para o Brasil para trabalhar nas lavouras de café e formaram as primeiras ligas e uniões de operários, especialmente a partir de 1870. Ou seja: em sua origem, os direitos trabalhistas no Brasil foram marcados por essa atuação coletiva, uma influência direta dos trabalhadores europeus³⁷. Ressaltou, finalmente, que a Constituição de 1934 foi avançadíssima no que concerne aos direitos do trabalho, embora muito se fale que a Carta Magna promulgada em 1988 tenha sido pródiga na distribuição de direitos sociais; a maioria das conquistas consagradas em nossa Constituição em vigor já tem mais de 70 anos, como a jornada de oito horas diárias, as férias e repouso semanal remunerado, a aposentadoria e a proteção ao trabalho da mulher e do menor.

Sayonara Grillo Coutinho, professora da Faculdade de Direito (UFRJ), debateu as experiências recentes em defesa do direito do trabalho e assinalou que houve um crescimento de formas atípicas de trabalho como expressão da ampliação de práticas voltadas para escamotear as relações de emprego e que proliferaram no atual estágio do chamado modelo de produção flexível. Entre essas novas formas, destacou a não aplicação da legislação laboral por força do mero descumprimento das leis ou por força de exclusão normativa e os trabalhos independentes em condições de dependência. No Brasil, a crise do paradigma tradicional do trabalho, segundo Sayonara, levou à flexibilização e à proliferação de contratos atípicos e inaugurou um debate acerca de novas tutelas, especialmente no tocante à “parassubordinação” – que estaria além da subordinação característica do vínculo de emprego tradicional. Como exemplo,

³⁷ Ainda que a Constituição de 1891 não trate dos direitos sociais, foi essa luta embrionária dos trabalhadores que produziu, segundo este juiz, a primeira norma de intervenção nos acordos para conter o poder econômico coercitivo; trata-se do Decreto 1313, editado também em 1891, com o objetivo de limitar a possibilidade de exploração da mão-de-obra infantil.

lembrou do projeto de lei das cooperativas, que tramita no Congresso Nacional. Acentuou que o desenvolvimento dessa modalidade de trabalho está em sintonia com as tendências do mundo empresarial, de recurso às terceirizações e trabalhos temporários. “Cresce o fenômeno da ‘pejotização’, um neologismo da sigla PJ, que é pessoa jurídica”. Hoje, a defesa do direito do trabalho deve envolver uma série de ações, como o resgate do seu papel como meio de proteção e a resistência aos ataques que vem sofrendo, tanto no plano político como no normativo. Sayonara também elencou algumas inovações recentes no plano judicial, que chamou de novas tutelas para antigas demandas. Entre elas, as condenações por assédio moral, os dissídios coletivos e a responsabilidade civil por danos causados no ambiente de trabalho.

Finalmente, o sociólogo do trabalho Enzo Mingioni, professor da Faculdade de Sociologia da Universidade de Milão, em entrevista, considera que não há garantia de que haja uma perda do vínculo de emprego tradicional com direitos trabalhistas mínimos assegurados e o conseqüente rebaixamento do patamar de proteção do Direito do Trabalho. Ao afirmar que, na Itália, o trabalho tradicional continua protegido, considera que “tanto isso é verdade que não vingou a tentativa de modificar a atual situação com a introdução na Constituição do artigo 18, proposto durante o governo Berlusconi, que permitia às empresas a dispensa imotivada, sem justa causa”³⁸. Há, entretanto, uma série de novas formas de trabalho e de contratos, para as quais ainda não se encontram sistemas adequados de proteção, por serem extremamente diferenciados e heterogêneos.

4.4.

Direito de resistência – poder constituinte, contrapoder, resistência e constitucionalização

Qual é, portanto, o lugar da resistência³⁹? Negri estabelece noções do poder constituinte e do direito de resistência no que ele chama de contrapoder. Há uma dimensão insurrecional. Spinoza reconduz em seu *Tratado Político* o direito de resistência ao direito natural, incorporando as contribuições de Maquiavel e de Harrington – para Maquiavel, a liberdade na dimensão conflitual só ocorre na existência de uma multidão armada; Harrington articula a essa ideia do recurso às armas outro dado fundamental: a propriedade comum, pois só ela

³⁸ *Idem.*

³⁹ Cf. Negri, Antonio. “Antipoder”. In: *Cinco lições sobre o Império. op.cit.*, p. 197-208. Cf. Spinoza, Baruch. *Tratado Político*. Cap. VI e VII.

funda a República. A partir daí, Spinoza desenvolve uma concepção da resistência por meio do controle da multidão, do controle dos meios. Uma recondução da ideia de fundação política ao direito natural. No *Tratado Político*, cap. 2, § 13 e 15, Spinoza mostra que a medida do direito natural é a potência de afirmá-lo. Ele quer criar instituições que permaneçam, não leis que não sejam usadas. Ele reconduz o tema da resistência ao tema da servidão, na ideia de que a inexistência de resistência não significa concordância ou aceitação com o poder (cap. V, § 4 e 6). A resistência produz constituição, expressa o poder constituinte e o contrapoder. O que está em jogo, sempre, é a base e a extensão da transferência de poder, de potência. A propriedade, por exemplo, não é expressão de potência; é construção de poder. O que permanece fundamental aqui é a intenção de não transferir as armas para o governante, permanecendo na multidão. A gestão da violência tem de pertencer à multidão.

Como situar, portanto, o direito de resistência? Em sentido negativo, simplesmente como uma recusa a uma nova ordem; em um sentido positivo, a partir de Spinoza, quando se cria uma postura, se constrói uma nova ordem. Se nos lembrarmos de que a resistência faz o cidadão, os conceitos de John Locke e de Immanuel Kant não podem ser mais utilizados. Esses autores entendem o contrato como uma liberdade *liberal* a se controlar. Locke, inclusive, estabelece o uso do direito de resistência em situações extraordinárias⁴⁰. Kant, por sua vez, nega-o, criminalizando-o e considerando-o como um crime de alta traição⁴¹. Ele parte de um idealismo radical, transcendental, que vai sustentar todo o seu discurso. Desconsiderando o papel da *experiência*, explica que existe um *dever moral* que funda o Estado – fundamentado na própria razão humana, nunca na experiência – e esse é um dever pressuposto pela razão, nunca é constituído. Usa, no fundo, os mesmos argumentos de Montesquieu com relação aos abusos, excessos, dos três poderes. Resistir ao legislativo, por exemplo, significa destruir os fundamentos do Estado. Para ele, há uma lei moral que se põe acima da felicidade. Em sua *crítica da razão prática*, estabelece um discurso da tirania da razão. Só será possível experimentar a felicidade se ela não se sobrepuser à lei moral. Há, mesmo, uma rejeição radical ao exercício do direito de resistência. Trata-se de um crime, para ele, porque ao resistir a uma ordem do legislativo, o que se atinge é um fundamento do Estado e o coloca em xeque – porque atinge algo básico, que é o dever de obediência. Dessa maneira, essa visão aproxima-se da questão da norma fundamental de Kelsen, que é aquela

⁴⁰ Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Caps. XVII, XVIII e XIX.

⁴¹ Kant, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. p.153-174. Lisboa: Edições 70, 2004.

que fundamenta toda uma ordem jurídica, em uma hipótese lógico-transcendental. Sabemos que se trata de um golpe da razão, pois o dever moral não se sustenta no Direito.

Locke, por sua vez, não é tão radical quanto Kant, pois tem a empiria dada de saída. Não nega o direito de resistência – “não dá para negar o que é evidente” –, mas, em uma tendência contratualista que vai pensar a resistência a partir de um dever determinado pelo contrato direcionado ao soberano, mostra que o soberano também tem seus *deveres*. Para Locke, o contrato tem uma finalidade, que é preservar a propriedade e a liberdade. Estes seriam, portanto, os deveres fundamentais do contrato civil. Observa dois estágios no estado de natureza: 1) o poder de apropriação é limitado, porque é baseado no esforço individual de cada um, fundado no trabalho, na apropriação e na frutificação; e 2) o primeiro momento de acumulação de propriedade se dá no momento em que pactuam e convencionam a criação de uma moeda. A passagem do estado de natureza para o estado civil é feita, portanto, para acabar com os conflitos decorrentes da acumulação da propriedade. A finalidade, aqui, é preservar a propriedade, resolvendo os conflitos, com um árbitro para julgar os casos. O poder sempre será arbitrário e tirano quando investir contra a propriedade. O tirano destrói o estado civil e volta ao estado de guerra quando avança sobre a propriedade de seus súditos, reinstituindo o segundo estágio de natureza; não há quem possa regular isso. Por isso o Estado torna-se o terceiro da relação e não pode abandonar seu papel; do contrário, essa relação desaparece. Quando o Estado torna-se parte do conflito, passa a ser regime de vendeta, de enfrentamento imediato, onde o mais forte sempre vence. Uma vez que se retorna ao estado de guerra, acaba o direito de obediência.

O direito de resistência é o oposto da obediência civil; por isso ele é extraordinário. E é conservador, porque ele busca restaurar uma ordem perdida, aquilo que o tirano retirou. Em circunstâncias normais, a resistência não é aceita nem como legítima – naquelas situações em que o pacto é cumprido. Para um contratualista, claro, não podia ser diferente. A resistência é sempre um movimento de restauração, não projetando para o futuro.

Em Spinoza, a resistência é ordinária, pressuposto da obediência. Ela pode ser conservadora, mas pode não ser. É o conservadorismo paradoxal de Spinoza, porque se trata de um conservadorismo democrático. Ele estabelece uma forma de governo que reconhece no horizonte da política a democracia. A partir daí, podemos entender o papel do direito de resistência. A resistência é pressuposto da obediência; só é possível pensar em obediência se houver

resistência. O que a tirania quer é a obediência ilimitada, o que, como já vimos, é um contrassenso, pois, em última análise, ela deixaria de existir. Aquele que transfere integralmente seus direitos deixa de existir ou se transforma em um autômato. Um paradoxo impossível de se resolver.

E como essa resistência se expressa? Com cada indivíduo sendo capaz de expressar juízos de valor (experimentações) diferentes, criando diferentes proposições. Não há uma verdade absoluta, portanto. Nem aceitação ilimitada, por causa da experiência inafastável. Spinoza fala, inclusive, da importância do papel da educação nesse processo. Para ele, não existe um estado de natureza hobbesiano, pois há sempre associações. Há uma composição física, lógica e afetiva da potência. A democracia, para ele, é o sistema que melhor consegue lidar com o fenômeno da crise da modernidade. É a que está mais próxima da ruptura; e, como está mais próxima, é a que está mais distante. Reconhece canais de expressão do direito de resistência, que impedem que o acúmulo desta potência se desdobre em lutas contra o governo ou rebeliões. Por isso Spinoza institucionaliza o direito de resistência. Pode-se observar isso no *Tratado Político*, quando estabelece “o povo em armas”⁴², para refundar permanentemente o consenso da multidão, para que o monarca se mantenha no poder.

Para Spinoza, portanto, o direito de resistência é necessário e ordinário, diferentemente de Locke. E é também positivo, porque ele é produtor de consenso. O homem é a junção do desejo e do apetite – *conatus*.

Na visão tradicional da problemática sobre a questão do sujeito, há sempre uma dificuldade em estabelecer o sujeito para exercer o poder soberano. Hermann Heller, por exemplo, tem a boa intenção de desenvolver uma concepção democrática do estado do poder, mas acaba prisioneiro da própria lógica da soberania⁴³. Tudo o que ele afirma ou questiona acaba por reconduzir à inevitabilidade do poder constituinte como titular da soberania, apesar de todo o rigor com que ele tenta construir generosamente a categoria de povo; em sua concepção de Estado, não poupa críticas ao positivismo jurídico e admite que Carl Schmitt verifica o problema fundamental, que é o problema da decisão. Mas, contra este último, há a questão de identificar um dos órgãos do Estado. Há, portanto, uma tensão entre o absolutismo e movimentos constituintes mais democráticos. Heller critica também a concepção hegeliana de ver o povo como uma simbiose e rejeita as explicações justificadas do liberalismo. Afirma o

⁴² Spinoza, Baruch de. *Tratado Político. op. cit.*, Cap. V, § 4.

⁴³ Cf. Heller, Hermann. *La soberanía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. págs. 145-194.

mascamamento das tentativas de se retornar a soberania ao príncipe e tenta escapar com a explicação de povo, que detém uma vontade geral. Qual é o grande problema aí? Ele está tentando buscar o sujeito certo para a estrutura errada. Por isso não consegue sair do curto-circuito. O povo, em sua perspectiva, é *constituído* pelo Estado. No momento em que foi concebido, isso poderia fazer sentido – identificar o Estado como possibilidade de contenção do capital. O Estado, nessa lógica, é soberania. E é assim que vai ser. Daí o problema com o conceito de povo. Suas concepções vão levar a um sequestro de vontade e decisão política. Na melhor das hipóteses, a democracia se reduz à representação. Mostrando que, em Kelsen, o sujeito ‘se evaporou’, pois há um ordenamento que produz e reproduz, Heller tenta fazer, inclusive, uma conexão da ideia de vontade social e uma concepção coletiva de ideia de liberdade⁴⁴.

O grande desafio, portanto, é o de encontrar um sujeito adequado à estrutura atual. E esse sujeito só pode ser a multidão. Enquanto o povo pressupõe uma unidade e uma identidade, a multidão é plural e múltipla, diversa em suas semelhanças. O que dificulta, inclusive, o problema da determinação do povo pelo poder. Povo, portanto, é um conceito *disciplinar* de dominação.

Diante da possibilidade da participação da multidão em um processo revolucionário permanente de construção de subjetividades, deparamos com a questão do próprio conceito de multidão e com o problema do sujeito do estado democrático⁴⁵. Para Thomas Hobbes, a multidão representa algo perturbador, aparecendo, sempre, com um viés negativo. Foi ele o precursor dos discursos da unidade e da alienação de potência do indivíduo em face ao soberano, em troca de segurança e de libertação do medo. Para ele, portanto, a ideia de multidão é intimamente ligada à ideia de estado de natureza, onde impera o caos, a desordem, a balbúrdia. Dessa maneira, a função do Estado seria a de dar forma àquilo que não tem forma, constituindo, inclusive, o *povo*. Como sabemos, a multidão difere do conceito de massa – que tem uma certa passividade e necessita de liderança, além de apresentar uma certa uniformidade – e de povo – que é, como vimos, resultado da organização do Estado. A multidão tem de ser associada não à ideia de identidade, mas a de singularidades cooperativas. Só assim ela pode se constituir como sujeito político, dando conta de toda sua multiplicidade.

⁴⁴ *Idem*, p. 177-178.

⁴⁵ Cf. Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Multidão*, op. cit., págs. 139-186; 247-283. Cf. Negri, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. op. cit., págs. 420-461.

Contra essa ideia, o Estado moderno constituiu o *indivíduo*, literalmente para bloquear a expressão da singularidade. A multidão, por sua vez, deve ser vista sob dois prismas: 1) ontológico, isto é, tida como uma multiplicidade inumerável; e 2) histórico, necessitando envolver as condições materiais nas quais se afirma esse sujeito político, caracterizado por uma multiplicidade aberta.

A luta do pensamento moderno sempre foi no sentido de conter a multiplicidade e transformá-la em unidade. Quando deparamos com uma multiplicidade rizomática, sem centro, torna-se bastante difícil contê-la nas categorias tradicionais da modernidade.

Para Spinoza, toda forma de expressão apresenta um conteúdo expressivo, pois forma e conteúdo não se separam. Então, qual é questão fundamental aqui? Simplesmente a de que o capital mudou de forma. Quando há uma recusa de qualquer regime de hierarquia dentro da construção dessa subjetividade, vemos que o capital se tornou *o modo de ser*; houve uma completa subsunção do real, e o capital deixa de ser uma exterioridade.

É nesse sentido que podemos, portanto, retomar nossa questão no que diz respeito ao trabalho imaterial. Ele é imaterial em virtude do produto e não do processo. Quando o corpo é a ferramenta de trabalho, isso implica dizer que a atividade laboral envolve afetos, linguagem, ideias, etc. Essa é a forma como esse trabalho se desenvolve, não é uma produção que se encerre no local de trabalho. Há aí, portanto, uma dimensão biopolítica da vida cotidiana, pois é impossível separar o tempo do trabalho imaterial do tempo da vida. O trabalho imaterial vai funcionar mediante um regime de flexibilidade e mobilidade; termina, por consequência, exprimindo-se nos dispositivos de produção social – a família, por exemplo, não existirá sem o trabalho de casa, considerado improdutivo. Há muito tempo a indústria cultural percebeu isso; hoje, o capital percebe que pode ganhar dinheiro com isso e passa a capturar esse trabalho dito improdutivo.

Para que a multidão se expresse, é preciso constituir um projeto, e esse projeto só pode ser a expansão do *comum*, para se pensar mesmo a ideia de cooperação. O *comum*, como sabemos, é aquilo que é causa e resultado na produção, como, por exemplo, a linguagem e os hábitos. Ele é pressuposto para qualquer cooperação e é o resultado. Somente pensando na cooperação ao invés do comando podemos abandonar a dicotomia falsa e problemática do público-privado.

Qual é a grande questão do poder constituinte? O problema da separação entre multidão e potência que se realizou ao longo da modernidade.

Como fazer para que essa captura não seja uma reprodução dessa separação? O projeto lockiano de um estado de natureza utópico para poder descartar a igualdade é desmascarado. O maior problema, como já mencionado no início deste trabalho, não é o da preservação da ordem, mas da liberdade. Na permanente tensão entre *potentia e suma potestas*, temos uma vitória da visão da política da concepção do Estado que serve ao poder constituído. Nesse sentido, o cidadão é tido como inimigo interno e um problema do poder. O maior inimigo do soberano, portanto, é a potência.

Foucault já nos ensinou que o poder não é só difuso, mas também dotado de positividade. Em algumas obras, ele consegue mostrar como o poder é capaz de gerar subjetivações⁴⁶, mantendo o discurso da disciplina e do controle. Esse poder disciplinar, que assume a característica do *invisível*, é o que será explorado, posteriormente, por Gilles Deleuze, em *sociedade de controle*.

Se nos forçamos a fazer uma releitura do Estado, podemos compreender essa questão a partir da *positividade* do Poder. A propriedade, por exemplo, não existe antes do Estado; o capitalismo, hoje, não tem um fora: ele é quem vai dizer qual é o seu limite, em virtude de sua natureza desterritorializante. Talvez seja por essa razão que ele consiga sobreviver durante tanto tempo.

Quando deparamos com a questão do constitucionalismo, é preciso situar o momento que ora atravessamos, para que seja possível visualizarmos as vias democráticas de liberação. Em uma sociedade de risco e, em muitos casos, de exceção permanente, a resistência faz-se mais do que necessária. Antonio Negri e Michael Hardt mostraram que não se pode mais pensar apenas no Estado para se construir direitos; há uma intrincada rede de corporações e é preciso pensar em outras maneiras de se garantir direitos⁴⁷. A teoria da Constituição moderna baseou-se na produção e no reconhecimento de direitos. Como criá-los a partir de agora?

Na distinção foucaultiana entre moral e ética, pode-se visualizar uma saída para a construção de direitos e dos sujeitos nas sociedades *pós*:

A moral é um conjunto de valores e de regras de ação propostas aos indivíduos por intermédio de estruturas prescritivas (...). Contrariamente, a *ética diz respeito à maneira pela qual cada um constrói a si mesmo como sujeito moral*. Em Foucault o termo “ética” aparece pela primeira vez (...) na resenha do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (...) A ética é definida, aqui, como linha do desejo, como desenvolvimento da *cupiditas*, como potência construtiva. (...) A coisa interessante não é tanto o objeto (...), quanto a capacidade de construir o sujeito através de práticas de poder. Que, no caso, são práticas de subjetivação. Nós

⁴⁶ Cf. Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade. op.cit.*, págs. 285-315; *Vigiar e punir. op.cit.*, págs.117-161.

⁴⁷ Cf. Negri, Antonio e Hardt, Michael. *Multidão. op. cit.*, págs. 21-61, p.207-245; *Imperio. op.cit.*, págs. 261-280; 325-371.

nos construímos como homens, como sujeitos. O tema não é, pois, simplesmente, o tema do poder e de sua capacidade de construir a subjetividade, mas também, e sobretudo, o da resposta ao poder, da resistência por parte do sujeito: resiste-se somente quando se tem a capacidade de construir-se como sujeito, e é somente assim que se pode falar em estratégias constituintes, em constituição genealógica do sujeito, em êxodo.⁴⁸

As novas lutas e conquistas estarão sempre relacionadas às questões do espaço e do tempo. A produção de subjetividade necessita dessas determinações para se tornar eficaz. A multidão, que resiste a qualquer constitucionalização, possui as características do que pode vir a ser um *antipoder em nível imperial*, isto é: de resistência contra o velho poder; de insurreição; e de potência constituinte de um novo poder.

Paolo Virno, em seu livro já comentado, vê na *desobediência civil* a forma básica e imprescindível de ação política. Emancipando esse conceito da tradição liberal, mostra que não significa dizer que é preciso descumprir determinada lei por ser incoerente ou contraditória, mas para colocar em questão as próprias faculdades do Estado de comandar. Se o modelo hobbesiano instituíam a obediência antes mesmo de saber o que era ordenado, vinculando a primeira a uma lei natural de interesse comum de autoconservação e de segurança, isso acaba por gerar um paradoxo, pois a obediência passa a ser causa e efeito, ao mesmo tempo, da existência do Estado. A desobediência civil, ao contrário, rompe com o círculo vicioso instituído pelo modelo hegemônico da modernidade, pois o intelecto público também é premissa e consequência do Estado. “Desvinculado da produção de mais-valia, o Intelecto não é mais a “lei natural” do capitalismo tardio, mas a matriz de uma República não estatal”⁴⁹. A mobilidade, portanto, passa a ser um recurso político; a desobediência radical tem de ser vista como uma omissão empreendida, constituinte de um conjunto de ações positivas. Somente por meio do êxodo fundado na intemperança é possível ao *intelecto-em-geral* esboçar um virtuosismo não servil. Com isso, há uma transformação no que denomina de *geometria da hostilidade*, que vai exigir uma redefinição criteriosa do papel assumido pela violência na ação política (VIRNO, 2008):

Aos conflitos extremos da metrópole pós-fordista molda-se bem uma categoria política pré-moderna: o *jus resistentiae*, o Direito de Resistência (...). É bem definida a linha divisória em relação à *sedition* e à *rebellio*. O Direito de Resistência tem significado muito específico e muito sutil. Autoriza o exercício da violência sempre que uma corporação de artesãos ou toda a comunidade, ou mesmo os cidadãos individualmente, sejam alteradas pelo poder central certas

⁴⁸ Negri, Antonio. *Cinco Lições sobre o Império*. op. cit., p. 182-83.

⁴⁹ Virno, Paolo. *Virtuosismo e revolução: a ideia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública*. op.cit., p. 133.

prerrogativas positivas suas, adquiridas de fato ou válidas por tradição. O ponto saliente está (...) em preservar uma transformação já acontecida (...) Estritamente correlacionado à Desobediência radical e à virtude da Intemperança, o *jus resistentiae* soa, hoje, como a última e a mais atualizada palavra em termos de “legalidade” e “ilegalidade”. A fundação da República (...) postula (...) um ilimitado Direito de Resistência.⁵⁰

Há diversos movimentos locais e globais, hoje, de resistência ativa, que buscam mudar a percepção de cada sociedade. Dentre os inúmeros exemplos, podemos citar as experiências do movimento italiano *Onda Anômala*, contrário à Lei nº. 133/08, também conhecida como Lei Gelmini, de privatização da educação pública, que está levando milhares de italianos às ruas para protestar, de forma descentralizada, contra o governo Berlusconi; e dos *flash mobs*⁵¹, que buscam mudar a percepção da sociedade sobre realidades absurdas que consideramos *normais*.

4.5.

Cultura na Constituição Federal de 1988

Passando a uma análise recente do histórico dos direitos culturais refletidos no plano político-constitucional brasileiro a partir da década de 1980, pode-se observar que as condições de plena realização desses direitos permanece no papel, ainda que tenham ocorrido mudanças significativas a partir de 2003.

A partir de 1975, o Estado irá destinar à cultura um espaço reservado em sua estrutura, com a denominada Política Nacional de Cultura, chamando para si a responsabilidade para traçar as diretrizes e operacionalizar sua ação cultural⁵². Carlos Guilherme Mota ressalta os pressupostos sobre os quais a ideia de cultura estará concebida, para que se alcance a plena realização do homem brasileiro como pessoa: a não intervenção na atividade cultural espontânea, tampouco sua orientação; e a busca por diretrizes básicas pelas quais o poder público estimule e apóie a ação cultural de indivíduos e grupos. Para que todos se beneficiem dos resultados alcançados, caberia, ainda, criar condições para a generalização do acesso, a espontaneidade e a qualidade (Funarte, 1990).

Pode-se dizer que houve, ainda, outras tentativas de políticas nacionais de Cultura: encarando-a como um processo global e valorizando a cultura

⁵⁰ *Idem*, p. 147.

⁵¹ Para se ter uma ideia desses movimentos, convém assistir alguns desses vídeos: http://video.google.com.br/videosearch?hl=pt-BR&q=flash+mobs&um=1&ie=UTF-8&ei=IFzwStflGdG5IAf3wpT6CA&sa=X&oi=video_result_group&ct=title&resnum=4&ved=0CBoQwQwAw#.

⁵² Ver nota 11 da Introdução.

regional (Aloísio Pimenta); como uma derivação dos modos de agir e de pensar que supostamente a antecedem (Celso Furtado); e buscando criar um acesso público aos bens culturais (Aloísio Magalhães).

4.5.1.

O processo constituinte: antecedentes e a Constituição de 1988

Ao assumir o governo, em 1985, o presidente José Sarney criou o Ministério da Cultura – Tancredo Neves já o havia assim definido –, tendo como titular desta pasta José Aparecido de Oliveira⁵³ e, posteriormente, Aluísio Pimenta. Em 1986, o economista Celso Furtado assumiu este Ministério e foi sancionada a Lei de Incentivos Fiscais para a Cultura (Lei nº. 7.505, de 2/07/1986), mais conhecida como a Lei Sarney. Posteriormente, esta lei foi substituída pela Lei Rouanet (8.313, de 23/12/1991), que vigora até hoje – para deleite do capital privado. Em setembro de 1988, José Aparecido reassumiu o Ministério, fechando o ciclo de sua existência, uma vez que o governo seguinte, de Fernando Collor, irá extingui-lo e transformá-lo em secretaria⁵⁴.

Naquele momento, a sociedade clamava pela restauração das liberdades individuais e coletivas, pela retomada de seus direitos políticos e pela possibilidade de se retornar ao regime democrático. A Assembleia Constituinte de 1987 debateu amplamente os novos conteúdos da nova Constituição Federal que, além de restaurar os princípios fundamentais de uma sociedade democrática – já contidos no preâmbulo da Constituição de 1988 e melhor delineados nos artigos 1º a 4º –, também dedicou especial atenção aos direitos e garantias fundamentais (art. 5º); à cultura (artigos 215 e 216); e à educação (artigos 205 a 214). Não por acaso, esta Constituição ficou conhecida como a Constituição-Cidadã – expressão usada pelo presidente da Assembleia Constituinte quando de sua promulgação, o Sr. Ulysses Guimarães –, em razão dos direitos que ela garantia. As garantias e direitos individuais e coletivos suprimidas nos regimes militares serão restabelecidas e o legislador procurará adotar critérios de uma sociedade democrática de direitos, quando da determinação das competências da União no âmbito cultural.

Cultura foi estabelecida em um sentido *lato sensu*, com normas de princípio programático, segundo a classificação adotada por José Afonso da

⁵³ Que largou o Ministério para assumir o governo do Distrito Federal, deixando vago o cargo por quase dois meses.

⁵⁴ MPs 150 e 151 de 15/03/1990. O Ministério foi transformado em Secretaria, ligado diretamente à Presidência da República.

Silva, que irão necessariamente depender de legislação infraconstitucional para que sua eficácia possa ser mais bem compreendida. É importante ter esta ideia em mente, pois a Constituição não amparava a cultura na extensão de sua concepção antropológica, mas no sentido de um sistema de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (art. 216); se toda obra humana é cultura, nem tudo isso entra na compreensão constitucional como formas culturais constituintes do patrimônio cultural brasileiro digno de ser especialmente protegido. Só o será se se destacar com aquela significação referencial da norma constitucional. Na CF de 1988, a cultura adquiriu o status de um instrumento capaz de contribuir para o restabelecimento da cidadania brasileira e de dar a cada cidadão a consciência de sua realidade, capacitando-o a escolher o futuro que deseja para o país. Para isso, era imprescindível diminuir o abismo existente entre desenvolvimento econômico e desenvolvimento cultural.

Analisando os relatórios das subcomissões da Assembleia Constituinte de 1987, que tratam especificamente da questão da cultura, educação e desportos, percebe-se que o legislador buscou, fundamentalmente, restaurar, desde o início, a necessidade do fim da censura e da preservação da liberdade do indivíduo, em todos os níveis⁵⁵. O resultado destas discussões foi aprovado na leitura e debate do anteprojeto apresentado à comissão de sistematização. Este anteprojeto, aprovado na 29ª reunião da subcomissão, em 18 de maio de 1987, continha 17 artigos destinados à educação (no texto em vigor, apenas nove) e cinco artigos destinados à cultura (na CF aprovada, apenas dois). Dentre estes cinco artigos, destacam-se a consolidação dos direitos culturais (art. 18 do Anteprojeto); o compromisso do Estado de resguardar e defender a integridade, pluralidade, independência e autenticidade da cultura brasileira (art.18, VI); o cumprimento, por parte do Estado, de uma política cultural não intervencionista, democrática, estimuladora, que considere todos os segmentos sociais, visando a participação de todos na vida cultural (art. 18, VII); e a aplicação de nunca menos de dois por cento da Receita resultante de impostos no âmbito Federal, Estadual e Municipal, em atividades de proteção, apoio, estímulo e promoção da cultura brasileira (art. 20). Infelizmente, este percentual nunca foi superior a 0,25%. O relator João Calmon rejeitou liminarmente o pedido desta subcomissão em vincular recursos públicos para a manutenção e desenvolvimento do ensino,

⁵⁵ ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. Atas das Comissões. Suplementos "B" do Diário da Assembleia Nacional Constituinte. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1987. 19ª, 20ª, 22ª, 24ª, 29ª, 31ª, 32ª e 34ª Audiências Públicas.

uma vez que esta medida já havia sido rejeitada na Comissão de Sistema Tributário, Orçamento e Finanças – subcomissão de Tributos.

Os direitos culturais não foram arrolados no artigo 6º como espécies de direito social. Contudo, se a educação o foi, aí também se encontrarão. Aparecem com todas as letras nos artigos 215 e 216, que tratam do acesso à cultura e da preservação do patrimônio histórico. Podemos, portanto, assinalar três objetivos básicos da educação e da cultura: a) pleno desenvolvimento da pessoa; b) preparo da pessoa para o exercício da cidadania; e c) qualificação da pessoa para o trabalho. Integram-se, nestes objetivos, valores antropológico-culturais, políticos e profissionais.

Pode-se mencionar, ainda, outras referências à cultura na Constituição Brasileira de 1988, de acordo com as observações do Prof. José Afonso da Silva:

Art. 5º - IX, XXVII, XXVIII e LXXIII, e art. 220, §§ 2º e 3º, como manifestações de direito individual e de liberdade e direitos autorais; nos arts. 23, 24 e 30, como regras de distribuição de competência e como objeto de proteção pela ação popular; nos arts. 215 e 216, como objeto do Direito e patrimônio brasileiro; no art. 219, como incentivo ao mercado interno, de modo a viabilizar o desenvolvimento cultural; no art. 221, como princípios a serem atendidos na produção e programação das emissoras de rádio e televisão; no art. 227, como um direito da criança e do adolescente; e no art. 231 – quando reconhece aos índios sua *organização social, costumes, língua, crenças e tradições* e quando fala em terras tradicionalmente ocupadas por eles necessárias à reprodução física e *cultural*, segundo seus *usos, costumes e tradições*⁵⁶.

E quais são, portanto, estes direitos culturais? (1) direito de criação cultural – compreendidas as criações científicas, artísticas e tecnológicas; 2) de acesso às fontes da cultura nacional; 3) de difusão da cultura; 4) liberdade de formas de expressão cultural; 5) liberdade de manifestações culturais; e 6) direito-dever estatal de formação do patrimônio cultural brasileiro e de proteção dos bens de cultura, que irão se sujeitar a um regime jurídico especial (SILVA, 2001).

Para o professor José Afonso, a importância dada à cultura pela CF de 1988 é enorme:

A Constituição de 1988 (...) deu relevante importância à *cultura*, tomado esse termo em sentido abrangente da formação educacional do povo, expressões criadoras da pessoa e das projeções do espírito humano materializadas em suportes expressivos, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, que se exprimem por vários de seus artigos (...), formando aquilo que se denomina *ordem constitucional da cultura*, ou *constituição cultural*, constituída pelo conjunto de

⁵⁶ Silva, José Afonso da. *Ordenação constitucional da cultura. op.cit.*, p.42.

normas que contêm referências culturais e disposições consubstanciadoras dos direitos sociais relativos à educação e à cultura⁵⁷.

Adriano Pilatti aponta que, em oposição a este movimento de restabelecimento do Estado social e financiador, que se situava na contracorrente do neoliberalismo triunfante nos outros países do continente e do resto do mundo ocidental capitalista, começou a se desenvolver, ainda no período Sarney, uma campanha insistente sobre o tema da “ingovernabilidade”. Insinuava-se que a nova Constituição tornava o Brasil um país impossível de ser governado, em função da quantidade excessiva de exigências que ela tornava lícitas. Nem por isso se pode deixar de assinalar que a Constituição Federal de 1988 inovou no que se refere ao tratamento conferido aos direitos culturais. Além disso, é a constituição que mais garantiu os direitos do meio ambiente e que desenvolveu a ideia do Estado Democrático de Direito – que não é pura e simplesmente a união dos conceitos anteriores (Estado democrático e Estado de direito), mas sim a incorporação de um componente revolucionário de transformação da ordem vigente. O Estado não vai depender apenas do reconhecimento formal de certos direitos individuais, políticos e sociais, mas especialmente da vigência de condições econômicas suscetíveis de favorecer o seu pleno exercício (*cf.* PILATTI, 1997).

Vê-se, portanto, que a conturbada evolução política do País nos últimos vinte e cinco anos não chegou a surpreender, uma vez que sua história é marcada quase sempre por pactos entre as elites e não por rupturas, sendo a democracia ainda um fenômeno atípico, circunscrito a breves períodos como este que ora atravessamos.

Resumindo a evolução político-constitucional do País desde o final do período militar até os dias atuais, pode-se ter uma noção da conturbada visão política no que diz respeito à área cultural: Tancredo Neves, eleito em 1985 por um colégio eleitoral que os próprios militares haviam edificado, morreu antes de assumir suas funções e foi substituído por José Sarney, seu vice-presidente. Fernando Collor, que lhe sucedeu em 1989, foi o primeiro chefe de Estado, em quase quarenta anos, a conquistar o poder por meio do sufrágio universal. Trouxe consigo o primeiro projeto neoliberal brasileiro articulado de maneira coerente, isto é, menos Estado por toda parte; foi destituído três anos depois por corrupção – seu vice, Itamar Franco, terminou o mandato presidencial. Em seguida, houve a eleição do ex-ministro da Fazenda deste,

⁵⁷ Silva, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo. op.cit.*, p. 837.

Fernando Henrique Cardoso, em 1994, que se reelegeu em 1998. Em 2003, Luis Inácio Lula da Silva assumiu a Presidência da República, sendo reeleito em 2007. O governo Lula trouxe um modelo de gestão que combina uma intervenção maciça do Estado em questões cruciais, como o acesso e preservação da cultura nacional, o fim da miséria e da discriminação racial, misturado à uma política econômica de cunho liberal.

O que se viu na área cultural, de 1985 até momentos antes da promulgação da Emenda Constitucional 45/2005 foi uma reformulação das competências do Estado, notadamente marcadas pelo modelo globalizado. Este criava mecanismos de subvenção, mas deixava nas mãos das empresas privadas e, conseqüentemente, do mercado, as decisões sobre quais projetos deveriam sair do papel.

4.5.2.

O período sombrio da cultura na década de 1990

Já no período pós-ditadura, o final da década de 1980 e a década de 1990 aparecem negativamente no sentido de estabelecimento de políticas culturais por parte do Estado. O novo regime nascia, desta maneira, de um novo pacto entre as elites dirigentes; apesar de restabelecidos os direitos civis, não houve reforma alguma das estruturas econômicas, dos grandes meios de comunicação, dos monopólios industriais e comerciais. Como resultado das eleições de 1989, o que se viu foi a continuação do mesmo modelo econômico que vinha sendo desenvolvido, o que contribuiu para dismantelar o setor cultural. As primeiras medidas provisórias (MPs), com a anuência do Congresso, determinaram a extinção do Ministério da Cultura⁵⁸ - transformado em secretaria – e de órgãos como a Fundação Nacional de Arte (FUNARTE) e a Fundação Nacional de Artes Cênicas (FUNDACEN)⁵⁹, desestabilizando importantes áreas da administração cultural que haviam demorado vários anos para se estruturar e demitindo funcionários que não tinham estabilidade⁶⁰. Os cortes na área cultural foram muito maiores do que em qualquer outra área (30 a 40% do pessoal, contra 10 a 15% dos demais setores). Ao mesmo tempo, foi criado o Instituto Brasileiro de Arte e Cultura (IBAC), para abrigar o que restou desses órgãos

⁵⁸ O então senador Roberto Campos defendia o fim da pasta, por considerá-la um *guichê de repasses*.

⁵⁹ Ver nota 314. A Lei 8.029, de 12/04/1990 dispôs sobre a extinção e dissolução dessas entidades da administração pública federal.

⁶⁰ LEITE, Sebastião Uchoa. "Governo Collor: os dez meses que assolaram a Cultura". In: *Revista Piracema*, nº. 1, 1993.

culturais esfacelados⁶¹. Este conjunto de medidas partiu de um pressuposto de que a cultura podia ser feita dali por diante, sem se mensurar o quanto foi gasto de tempo e de luta para se construir um mínimo da estrutura que até então existia. Era necessário recomeçar praticamente do zero e sem dinheiro.

Segundo Sebastião Uchoa Leite, a devassa nos quadros técnico-administrativos demitiu sumariamente quem não tinha estabilidade à época da CF, e trouxe a figura do “inventariante” – alguns até mesmo funcionários da própria instituição –, liquidando o que restava das entidades, tanto na área cultural como na área patrimonial⁶². “Houve mais do que desinteresse político. Houve ódio e cálculo no aniquilamento da área”⁶³.

A gestão do primeiro *Ministro* da Cultura do governo Collor – Ipojuca Pontes – foi desastrosa, e a classe artística se viu aliviada quando, para substituí-lo, foi chamado o então embaixador do Brasil na Dinamarca, Sergio Paulo Rouanet. Ele reelaborou a forma de financiamento das atividades culturais até então desenvolvidas por meio da Lei Sarney, que permitia que qualquer pessoa pudesse captar dinheiro público em troca de isenção fiscal – o que gerou um sistema passível de corrupção – e criou a chamada Lei Rouanet⁶⁴ que, atualmente, está sendo reformulada pelo Governo Lula, em função das inúmeras discrepâncias que gerou. Em um primeiro momento, parecia que, efetivamente, iria se atender a um anseio antigo da classe artística: o de criar mecanismos de financiamento idôneos para a produção cultural.

Seguiu-se o alinhamento do País ao modelo econômico neoliberal, o que acentuou consideravelmente a pobreza e as desigualdades, dizimando as culturas regionais e tentando modelar e unificar a sociedade. O reflexo desse movimento se deu com a edição de leis estaduais e municipais, que, a exemplo da Lei Rouanet, criaram condições para que a prática do compadrio e das indicações se espalhasse em todos os níveis da Federação. E isso porque o modelo intentado por Rouanet não funcionou; se não houve má-fé, pode-se dizer que, no mínimo, foi uma estranha experiência. Ao se tentar conciliar

⁶¹ *Idem*, p. 2. “Tal como o Ministério da Cultura foi reduzido ao status de Secretaria, as três fundações foram reduzidas ao status de um único instituto. Primeira operação: cortar asas.”

⁶² *Idem*, p. 2.

⁶³ *Idem*, p. 7. E acrescenta: “O saldo de tudo isso é que o país retornou ao nível institucional anterior aos anos setenta, ou mais ainda, à época de “comissões” e “campanhas”. Trata-se de um empenho para rebaixar o status da cultura no nível institucional federal.”

⁶⁴ Comentário de Sergio Paulo Rouanet em entrevista dada ao filho na revista *Cult*, edição 108, de novembro de 2006, p. 14: “Quando fui chamado, a cultura brasileira estava completamente desmantelada. Quando eu saí, menos de dois anos depois, tenho a impressão de que ela estava, tanto quanto possível, refeita. Foi criada uma lei de incentivo à cultura que deu condições objetivas para que retomasse seus voos. (...) Não me arrependo e não me orgulho dessa fase da minha vida”.

neoliberalismo, menos Estado e incentivo fiscal, tornou-se impossível resolver uma equação que inverte os termos da relação: ao mercado só interessam projetos facilmente comercializáveis – o que não inclui o novo, a pesquisa, a experimentação, por exemplo – , e o governo, que investe mais em termos proporcionais, vê-se impedido de estimular a produção cultural por haver proporcionado a transferência de decisões capitais da esfera pública para a esfera privada.

Zé Celso retrata exatamente o quadro que se pintou a partir do modelo de cultura *imposto*: o artista, preocupado com sua sobrevivência, adaptou-se à linha de montagem do poder, pactuando com o poder de mercado e com o poder político. Uma captura daquele poder real e mágico que era inerente à atividade artística porque conjugava criação e liberdade. O resultado desse pacto trouxe como consequência uma “cultura de compromisso, onde o que “deu certo” é repetido ao infinito e qualquer coisa mais perigosa, arriscada, não pode ser feita”⁶⁵. Ou seja, era o fim da ideia de que cultura representasse a inovação, o imprevisível, o lançar-se no vazio, sem medo de errar. Resume, Zé Celso, com uma ideia: quem trabalha com cultura é grupo de risco! A *complacência cultural de homens de gaveta e das pessoas doentes* irá determinar, paradoxalmente, quem pode e quem não pode produzir cultura, quando, na verdade, essas pessoas estão totalmente comprometidas com algo que elas chamam de real ou possível, mas não passam de empregados do capital e da ordem (CORRÊA, 1990).

A política cultural adotada de 1991 até 2003 e, mesmo, até o presente momento – em sua face mais preocupante, refletida na aplicabilidade de recursos públicos para a realização de projetos culturais, a partir da Lei 8.313/91, a Lei Rouanet – criou uma dependência do incentivo público – híbrida e paradoxalmente definido pelo *marketing* das empresas – para a realização de quaisquer projetos. O que torna o cenário mais sombrio é que, à primeira vista, criou-se uma espécie de autocensura por parte dos próprios artistas, que buscam *atender a um público burguês*, distanciando-se da atividade artística que, em si, pode encerrar um caráter revolucionário e liberador⁶⁶. Creio que se pode falar também em falta de debate no âmbito legislativo acerca dessas preocupações, pois o jogo ainda está sendo jogado neste instante e há

⁶⁵ Corrêa, Zé Celso Martinez. “Resistir é preciso”. In: *Encontros, op. cit.*, p.176.

⁶⁶ Ou, ainda, pode servir para um convite à reflexão, como na frase de Borges: “La función del arte es legar un ilusorio ayer a la memoria de los hombres”. (“Uma função da arte é legar um *ilusório ontem* à memória dos homens”). Apud Fernandez Dias, Jorge. *El dilema de los próceres*. Buenos Aires: Sudamericana, 1ª ed., 2009, p. 233.

constantes tentativas de novos engessamentos das relações trabalhistas, tão sedutoras – para os que detêm o poder – quanto as que *salvaram* o sistema capitalista em todas as outras crises. Durante o processo de análise da documentação dos programas do Ministério da Cultura (MinC) e a participação nos seminários promovidos pelo mesmo, pude constatar a total ausência da discussão em nível municipal, estadual ou federal das questões das garantias dos trabalhadores da área da cultura, em que pese aos esforços do MinC para a realização de concursos públicos para servidores da área cultural. O modelo, portanto, ainda continua atrelado à ideia de trabalho assalariado.

4.6.

Cultura no Governo Lula

Quando se entra, agora, no debate acerca do modo como a cultura é tratada a partir de 2003, momento em que Luís Inácio Lula da Silva assume a Presidência da República, há que se considerar alguns aspectos de importante relevância. A nomeação de um artista ilustre e reconhecido mundialmente para o Ministério da Cultura (MinC) trouxe, em um primeiro momento, certa reticência daqueles que trabalham na área cultural neste país. Entretanto, após os quatro primeiros anos do governo Lula, o que se viu foi uma reviravolta na maneira do Estado pensar sua relação com os indivíduos e fomentar o processo cultural. O ministro tropicalista Gilberto Gil⁶⁷ foi capaz de dar outro status a um ministério até então desprestigiado e funcionou como porta-voz do governo, no Brasil e no exterior, para uma importante virada nesta área: é a partir deste momento que o Estado passa a ter o entendimento de que a cultura deve ser tratada como produção simbólica, como direito à cidadania e como economia⁶⁸. Juca Ferreira, seu sucessor, adiantou que pretende dar seguimento a esse processo de mudanças essenciais para se pensar em uma nova forma do Estado Brasileiro se relacionar, fomentar, prestigiar e distribuir a riqueza cultural do país. Para que se possa falar, sumariamente, sobre alguns aspectos que o renovado MinC propiciou, é preciso verificar o atual contexto ideológico e político em nível global. O depoimento de alguns autores que estudam a ideia de Cultura Brasileira há, pelo menos, quarenta anos, e o posicionamento do próprio MinC refletido no documento do Plano Nacional de Cultura (PNC), podem jogar luz

⁶⁷ Gilberto Gil ficou mais de cinco anos à frente do MinC e deixou o cargo, que foi assumido por seu secretário executivo, Juca Ferreira, em 2008.

⁶⁸ Este era o entendimento do ministro Gilberto Gil desde seu primeiro mês de gestão.

sobre os caminhos que estão sendo percorridos pela nova conjugação de forças no país.

Carlos Guilherme Mota, na terceira edição de seu livro *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*⁶⁹ traça um panorama extremamente atual da situação vivida pela cultura nos dias atuais. Para ele a “era Bush-Ratzinger-Putin-Sarkozy-Berlusconi vem demarcando a vida cultural e política, impondo o atual *mores* de mediocridade política internacional brutalizante”⁷⁰. Não há qualquer contrapartida culta, civilizada e laica em escala planetária ao afloramento do que denomina como retrocessos de uma série de costumes que seja capaz de desarticular o pensamento que reside nas religiosidades primitivas e fundamentalistas, bem como o das ideologias e organizações político-partidárias – que não têm nada de democráticas. Isto é o que decorre do que nomeia *maldita ideologia da conciliação*. Portanto, é impossível se pensar em uma cultura brasileira, a não ser enquanto uma construção ideológica, inventada pelo Estado ou por seus funcionários, que criaram esta ideia em um contexto histórico determinado, apenas para sustentar a mesmice que harmonizava o país, onde as diferenças e as dissidências terminam por serem eliminadas e quaisquer desigualdades sociais passam a ser anestesiadas ou suavizadas; naturais, portanto, e enxergadas como características do jeito de ser do brasileiro. Desta maneira, quando encaramos o problema sob um ponto de vista político-ideológico, é fácil compreender todo o mal-estar de nossa cultura e o desencanto de grande parte de nossa *intelligentsia* (MOTA, 2008).

Ele ressalta o *leitmotif* desse pensamento a partir das reflexões de Florestan Fernandes, pois este último já havia detectado a existência desse modelo autocrático-burguês desde 1975⁷¹. Um modelo que era suavizado pela cultura do *marketing*, mas que permanece ditando os rumos da *revolução* burguesa no Brasil. Infelizmente, constata, nada mudou na vida político-cultural brasileira. Ao considerar que nossa sociedade civil é composta por débeis vanguardas da nova burguesia, do novo proletariado, das novas lideranças rurais e da nova Igreja, monta um quadro desanimador, para não dizer pessimista, do que se pode esperar em um futuro próximo. Esta sociedade caricata restaura e atualiza velhos padrões socioculturais, dando um toque “neocolonial” misturado a bizarras inserções (pós)-modernas e animando o que irá denominar de sociedade do espetáculo periférica, “em que seus *yuppies*,

⁶⁹ Mota, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974): pontos de partida para uma revisão histórica*. op.cit. Cf., págs. 7-32. Relançado pela Editora 34 em 2008.

⁷⁰ *Idem*, p. 22.

⁷¹ Em *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*.

ilhas de *Caras*, *Daslus*, shoppings, lojas de automóveis blindados e helicópteros têm todo o espaço⁷². Para ele, o que prospera é a cultura do narcotráfico nas classes abastadas, enquanto uma sociedade de massas anestesiada e com pouca ou nenhuma formação cultural é engolida pelas igrejas salvacionistas. Critica, inclusive, militantes de partidos ditos de esquerda que mantêm vícios mentais *démodés* (MOTA, 2008). Seu anseio é o de que novos pesquisadores retomem a discussão sobre a cultura brasileira, não somente do que ela contém,

mas sobretudo do que esconde, “harmoniza” e mistifica. Em seu nome, com todos os abusos ideológicos, quantos crimes foram cometidos, tantos financiamentos obtidos, outros desativados e glórias, medalhas e títulos conquistados?⁷³

Alfredo Bosi, que prefaciou este livro recém-comentado, recorda os modelos adotados neste país para criar essa falsa ilusão de “consciência nacional”. Tanto o nacionalista quanto o desenvolvimentista passavam pelo aparelho burguês do Estado; com isso, torna-se impossível pensar em um processo de liberação, pois ele não pode acontecer em nenhum desses modelos. À pergunta que lança no ar sobre qual seria um projeto de liberação para um povo que “vive em colônias”⁷⁴, responde que Carlos Guilherme Mota não se preocupa com outra cultura que não aquela pensada contra as formas autoritárias e empenhada na luta contra a expropriação da força de trabalho, pois “aqui, e só aqui, mora a visão profética, a utopia concreta, a “consciência possível” da inteligência brasileira de hoje”⁷⁵. Já em 1977, Bosi considera que Mota manteve uma coerência axiológica, ainda que, para isso, tenha se afastado da matriz teórica de seu trabalho original, que via a cultura como um instrumento de modernização e de superação do subdesenvolvimento. Como utopia, esse projeto encontra ecos na universidade, mas Bosi acha difícil pensá-lo em uma sociedade tão desigual e desequilibrada como a brasileira já que, para a maioria dos brasileiros, a escrita é sempre enganosa – a cultura popular, por exemplo, não está escrita! – e funciona como técnica de alienação e domínio. Ao consumirem a “cultura” como adequação à engrenagem, cessam as virtudes de liberação, pois

Desde a implantação da cultura letrada portuguesa no Brasil, ficaram abaixo do *limiar da escrita* quase todos os conteúdos da vida indígena, da vida escrava, da vida sertaneja, da vida artesanal, da vida rústica, da vida proletária, da vida

⁷² Mota, Carlos Guilherme. *op.cit.*, p. 31.

⁷³ *Idem*, p. 32.

⁷⁴ Alfredo Bosi usa a expressão cunhada por Carlos Guilherme Mota.

⁷⁵ Bosi, Alfredo. “Um testemunho do presente”. *In*: Mota, Carlos Guilherme. *op.cit.*, p. 50.

marginal; abaixo do limiar da escrita ficaram as mãos que não puderam contar, no código erudito, a sua própria vida (BOSI, 1977)⁷⁶.

Passando para uma análise do reflexo dessas ideias contraditórias e das forças que atuam na sociedade brasileira a partir de 2003, percebe-se que há hoje, no governo do PT, uma discussão acalorada sobre os caminhos a serem trilhados pelo MinC. Marilena Chauí, por exemplo, considera que os dirigentes petistas entendem a cultura sob três aspectos: 1) como saber de especialistas – uns sabem, fazem e possuem cultura e outros a recebem passivamente. Essa visão leva à adesão da ideologia dominante, aquela da competência, que faz a divisão entre os que mandam e os que obedecem; 2) como campo das belas-artes – só tem cultura quem tem talento ou formação específica. É a cultura como espetáculo, passivamente recebida, tornando-se lazer e entretenimento; e 3) como instrumento de agitação política – que une os dois primeiros aspectos para fazer que a cultura, assim como o *marketing*, esteja a serviço de algo não-cultural, ou seja, da política. Ela entende que os dirigentes petistas estão totalmente distantes da dimensão crítica e reflexiva do pensamento e das artes e, por esta razão, “aderem à concepção instrumental da cultura, própria da sociedade capitalista”⁷⁷ – além de interpretarem erroneamente as ideias de Gramsci sobre o conceito de *hegemonia*⁷⁸.

Zé Celso, por sua vez, considera que o PT nunca levou em consideração a história do Brasil e que o partido que se formou na Volkswagen sofre influências, principalmente, de uma formação de marxismo clássico e da igreja católica. Esse partido rechaça a herança getulista e tem dificuldades – por ter uma mentalidade positivista e colonizadora – em admitir suas próprias origens. E exemplifica com o fato de só recentemente Lula ter assumido Pernambuco e Caeté, região onde nasceu e na qual o Bispo Sardinha é devorado (CORRÊA, 2005). Para ele, a chave para o Brasil não ficar condenado a ser um “Canadá, estes sub-Estados Unidos”, está na cultura.

Eduardo Viveiros de Castro⁷⁹ considera que há uma espécie de divisão entre dois projetos ditos “nacionais” no governo Lula: de um lado, aquele que ainda busca *inventar* uma “identidade nacional”; do outro, o que quer desinventar

⁷⁶ *Idem*, p. 49.

⁷⁷ Chauí, Marilena. *Cidadania cultural – o direito à cultura. op. cit.*, p. 10.

⁷⁸ *Idem*, p. 10: “Como sabemos, Gramsci foi além da crítica da ideologia como exercício espiritual da dominação pela classe dominante e propôs o conceito de *hegemonia* para designar a luta no interior da sociedade política com o objetivo de operar mudanças nas ideias, nos valores, no comportamento e nas práticas por meio de ações visando à consciência dos explorados e dominados. Donde a importância que referiu à cultura”. Cf. Chauí, Marilena, págs. 15-28.

⁷⁹ Cf. Castro, Eduardo Viveiros de. *op. cit.*, págs. 171-177; 250-259.

o Brasil, quer fugir por todos os lados. O primeiro, que parece ser o projeto hegemônico dentro do governo, baseia-se na soja, na agropecuária predatória e na industrialização. O segundo quer dar câmera de vídeo na mão da população, *laptops* e banda larga para os moradores da favela, criar estúdios para a produção de programas feitos pelo povo e para o povo e acesso à *internet* e ao mundo para a divulgação desses projetos.

Para Castro, a área cultural está funcionando melhor do que se esperava. E acredita que só há três ministérios no Brasil: o da Natureza⁸⁰; o da Cultura; e o do Mercado, que engloba todos os demais. Pois os dois ministérios citados seriam os únicos que têm projetos para o Brasil que vão na direção oposta àquele projeto do ministério do Mercado – que quer reproduzir condições de produção e consumo nos mesmos moldes do capitalismo central do século XX, projetando “um mundo que não cabe mais no planeta”⁸¹. Ainda que demonstre simpatia pela política de apoio à diversidade cultural do ministro Gilberto Gil, alerta que diversidade não pode ser confundida com multiplicidade; às vezes, é o oposto. Uma saída possível, para ele, seria a criação de um ministério da Multiplicidade, unindo o MinC e o MMA, apenas. Pois, para os demais ministérios, o Brasil não passa de uma simples fórmula matemática de recursos⁸². Lembra que, antes de Gil, o ministro da Cultura foi Francisco Weffort⁸³, do PT, que não fez absolutamente nada no governo do PSDB; ao passo que Gil tem atitudes e iniciativas ousadas, modernas, mexendo com novas tecnologias de produção e circulação de cultura, com a questão dos direitos de propriedade intelectual e preocupado com o fortalecimento de expressões culturais locais (CASTRO, 2007).

Ao comentar sobre o discurso de Gilberto Gil no Seminário Internacional da Diversidade Cultural, promovido pelo MinC em junho de 2007, Viveiros de Castro questiona uma afirmação paradoxal que veio à tona a partir do próprio ministro Gil e que é uma das hipóteses que norteiam este trabalho: se é preciso se pensar em novas formas de Estado, que formas são essas que a forma-

⁸⁰ Ministério do Meio Ambiente (MMA). À época desta entrevista (2007), chefiado pela ministra Marina Silva; atualmente, pelo ministro Carlos Minc.

⁸¹ Castro, Eduardo Viveiros de. *Idem*, p. 250.

⁸² *Idem*, p. 252: “O Brasil do futuro (...) metade uma grande São Bernardo, a outra metade uma grande Barretos. E um punhado de *Méditerranées* à beira-mar plantados, outro tanto de hotéis de ecoturismo em locais escolhidos dentro do Parque Nacional “Assim era a Amazônia”, criado pela presidente Dilma Rousseff (em segundo mandato) no mais novo ente da federação, Iowa Equatorial, antigo estado do Amazonas. Bem, esse é só um pesadelo que me acorda de vez em quando...”.

⁸³ Segundo Zé Celso, “aquele sujeito horrível”: “aquele homem gordinho de óculos, sorridente, dando medalha para Antonio Carlos Magalhães. (...) A classe média consumidora de cultura não quer ser tocada, vai ao teatro, assiste a coisa de uma hora e meia, depois vai jantar, vai para casa e pronto, não acontece nada”. Corrêa, Zé Celso Martinez. *op. cit.* p. 192-193.

Estado é capaz de suportar? Em outros termos, “quão diversa é essa diversidade que se “promove”?”⁸⁴ Uma vez que o pacto ou acordo entre os povos para se conviver com a diferença não significa tornar o Estado um mero pacificador, mas, ao contrário, ser o próprio guardião da universalidade, o Estado se desimplicaria da questão cultural. O Estado de que fala não é uma instituição, mas sim “o aparelho de captura semiótico-material presente talvez desde sempre na história da humanidade”⁸⁵. Para ele, portanto, esse aparelho de captura não é um absoluto que se iguala à forma social, mas simplesmente um “produtor de efeitos” de absoluto, que *acontece* em paralelo a outros mecanismos dentro deste mesmo aparelho (CASTRO, 2007).

A questão levantada pelo ministro, sobre a possibilidade de se promover diversidade, também traz inúmeras indagações. Primeiramente, o discurso do Estado muda; não é mais preciso proteger a diversidade, mas, ao contrário, promovê-la. E, afinal de contas, como é que se promove a diversidade? Castro responde a essa questão mostrando que ela implica em uma radical mudança do papel do Estado brasileiro. Para ele, a promoção da diversidade passa pelas políticas de discriminação positiva, pelo favorecimento das iniciativas de utilização de sistemas operacionais de computação de domínio público e pelo fornecimento de instrumentos tecnológicos para a produção cultural local (CASTRO, 2007). Com isso, talvez se esbarre nos próprios limites dos princípios do Estado. Assim como Gilberto Gil afirmou, após sair do ministério⁸⁶, somente pagando para ver é que se saberá onde essa política irá dar. Pois “uma boa política é aquela que multiplica os possíveis, que aumenta o número de possibilidades abertas à espécie, e só”⁸⁷.

O diretor teatral Amir Addad considera o segundo mandato de Gilberto Gil como melhor e ‘menos parado’ que o primeiro. Enquanto alguns produtores culturais criticam a ideia de dirigismo do MinC – em função das propostas de reformulação da lei Rouanet, que pretendem dar um maior poder de decisão ao ministério, no que diz respeito à distribuição dos recursos da lei, e prevêm uma contribuição para os produtores culturais, como uma taxa, para alimentar o Fundo Nacional de Cultura (FNC) –, Haddad considera que há, ao contrário, um *dirigismo empresarial* na cultura. Afinal de contas, “Não pode haver Estado zero

⁸⁴ Castro, Eduardo Viveiros de. *op. cit.*, p. 255.

⁸⁵ *Idem*, p. 253.

⁸⁶ Entrevista em *O Estado do Maranhão*, em 6/10/2008. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2008/10/06/voltei-a-trabalhar-a-minha-musica/>. Acesso em: 10/03/2009. E Viveiros de Castro está de acordo com essa posição.

⁸⁷ Castro, Eduardo Viveiros de. *op.cit.*, p. 255.

em cultura. Ninguém vai terceirizar o Exército, e a cultura de um país é tão importante quanto seu Exército”⁸⁸.

Não se pode esquecer que, apenas neste último governo, por meio do Poder Executivo; da figura do Ministro da Cultura Gilberto Gil; e de amplo debate na sociedade brasileira, que as bases do Plano Nacional de Cultura (PNC) foram lançadas. É, sem dúvida, um grande efeito para o que já estava enunciado como dever do Estado em diferentes constituições brasileiras há quase setenta anos.

4.6.1.

O Plano Nacional de Cultura e os novos projetos do MinC

Num país em que o estado cavou para si a fama de agente que, não só ajuda, como também estorva e onera os poucos que têm iniciativa, é natural que enfrentemos resistência e antipatia eventuais: somos uma sociedade com aversão ao poder e ao Estado, muito antes de qualquer ideologia preconizar o seu desaparecimento completo. A repetição de arbítrios e ditaduras, e os abusos que tantas vezes assistimos confundem, por vezes, o nosso justíssimo horror ao totalitarismo com a vaga rejeição a qualquer política pública e à criação de normas republicanas.⁸⁹

O MinC anda dando demonstrações de uma enorme capacidade de suscitar corajosamente sérios problemas da sociedade atual. Não é à toa que o saudoso Augusto Boal considerou que, a partir da administração de Gilberto Gil, esse ministério começou a existir, pois antes, não passava de uma organização burocrática que só existia no papel. O que era um desejo da primeira campanha de Lula, em 1989 – os chamados *barracões de cultura* ou *centros de cultura* – tomou forma na atual administração, sob o nome de *Pontos de Cultura*, que é uma iniciativa democrática e diferente dos antigos Centros Populares de Cultura (CPCs), que eram formados de cima para baixo⁹⁰.

Gil esteve preocupado em dinamizar a reflexão pública e encontrou respaldo político para tanto nesse governo. O desenvolvimento de quatro eixos principais de projetos buscando cobrir temas de pertinência atual deu mostras da vitalidade e da seriedade do ministério: 1) biopolítica e tecnologias, abordando os padrões contemporâneos de emancipação, propriedade, dominação e controle; 2) populações e territórios; o global, o nacional e o local no agenciamento de identidades e na diversificação da cultura; 3) os usos e abusos

⁸⁸ *O globo*, 17/01/2009.

⁸⁹ Gilberto Gil, ministro da Cultura, em discurso proferido no lançamento do projeto Cultura e Pensamento, em 2005. Disponível em:

http://www2.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_e_pensamento. Acesso em: 25/10/2008.

⁹⁰ Boal, Augusto. “Gilberto Gil fez o Ministério da Cultura existir”. In: *Carta Maior*. Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=12785. Acesso em: 10/01/2009.

do público e do privado na cultura política dos tempos atuais; e 4) lógicas alternativas para as dinâmicas culturais no centro da economia e da sociedade⁹¹. Sua expectativa era a de legar à sociedade um aprimoramento dos mecanismos de fomento à atividade cultural e aprimorar a própria circulação de valores entre as várias regiões do país.

Dentre a infinidade de informações já produzidas desde a gestão do ministro Gilberto Gil, há que se destacar alguns dos projetos mais relevantes do MinC até o momento: a elaboração do Plano Nacional de Cultura (PNC), em debate constante com a sociedade civil; o Programa Cultura Viva; o Agente Cultura Viva; Cultura Digital; Escola Viva; a Ação Griô, que diz respeito à transmissão de conhecimento por meio de histórias; a Biblioteca “Mais Cultura”, que prevê zerar o número de municípios sem biblioteca pública em 2009⁹²; e os Pontos de Cultura, que operam silenciosamente e não param de se expandir, como aparece na figura abaixo:

DISTRIBUIÇÃO DOS PONTOS NAS REGIÕES



Mas como os principais agentes do Estado responsáveis por essas transformações vêem o impacto no país? Quando ainda ministro, Gilberto Gil esclareceu que o presidente Lula preza muito a noção contemporânea de cultura

⁹¹ Observe-se que o elenco desses temas está em constante atualização e modificação, em virtude dos debates públicos e das novas discussões.

⁹² De acordo com o MinC, há ainda 661 municípios sem bibliotecas públicas. Disponível em: www.cultura.gov.br. Acesso em: 15/06/2009.

corroborada pelo ministério, que vai ser dada pelo conjunto das subjetividades em movimento⁹³, pois essa visão atenua o conflito entre global e local e trabalha na perspectiva do *glocal*. Gil falou ainda em ativar a cultura para um reposicionamento de projeções e desejos, no presente, e suas perspectivas para o futuro⁹⁴. O que o MinC pretende é investir na articulação entre a atividade simbólica e a reflexão, pois a cultura deve ser encarada como um processo de *reinvenção permanente*. Para que o desenvolvimento humano tenha seu eixo focal e estratégico na cultura e na educação, é preciso desencadear novos processos que se autonomizem, se fortaleçam e aumentem os espaços de reflexão da sociedade brasileira, sem medo do risco, pois ele é inerente a todo desenvolvimento. No momento em que há uma demanda das sociedades contemporâneas com relação às esferas tradicionais do poder público – exigindo que assumam novas responsabilidades –, o MinC entende que seu objetivo é o de

formular políticas públicas para a cultura, financiar sua produção e difusão, bem como potencializar seus processos de complexificação e estendê-los a mais pessoas, torná-los mais intenso, abrangentes e plurais. Mas também pensar-se a si mesmo nas suas atribuições, refletir sobre sua gestão e seus próprios princípios norteadores. Eis aí a amplitude de trabalho que deve propor um Ministério de Cultura à altura da maturidade social do Brasil (GIL, 2007)⁹⁵.

O resumo do pensamento do ministério pode ser visto na elaboração, em três anos, do Plano Nacional de Cultura (PNC). Previsto na CF desde a aprovação da Emenda Constitucional 48, em 2005, é uma parceria entre os poderes executivo e legislativo e, atualmente, encontra-se em tramitação na Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados, sob a forma do Projeto de Lei nº. 6835, de 2006. Durante todo o ano de 2007 o MinC e a Câmara estabeleceram calendário de audiências públicas para o debate do PNC; em 2008, foi programada uma série de Seminários Regionais pelo país e um conjunto de debates pela rede de computadores. Significa dizer que legislativo e executivo buscaram agregar à formulação do PNC o conhecimento e experiência dos indivíduos e redes sociais que vivem a cultura brasileira, qualificando o debate público e as políticas culturais. Nos dizeres dos autores do PNC, essa iniciativa

Fortalecerá a capacidade da nação brasileira de realizar ações de longo prazo que valorizem nossa diversidade. Garantirá ainda, de forma eficaz e duradoura, a responsabilidade do Estado na formulação e implementação de políticas de

⁹³ Gil, Gilberto. “Entrevista para a revista Playboy”, 2007. In: *Encontros, op. cit.*, págs. 261-62.

⁹⁴ No ciclo de diálogos *O esquecimento da política, Cultura e pensamento em tempos de incerteza*, que faz parte do programa Cultura e Pensamento, do MinC.

⁹⁵ *Idem*.

universalização do acesso à produção e fruição cultural, contribuindo para a superação das desigualdades do país.⁹⁶

O plano é estabelecido em um modelo rizomático, avaliado a todo instante, com uma proposta de um planejamento para os próximos dez anos que pode criar garantias – inclusive trabalhistas e previdenciárias – para todos os profissionais envolvidos no trabalho cultural. O MinC entende a diversidade cultural como o maior patrimônio da população brasileira e um de seus primeiros objetivos foi o de ampliar a visão sobre a política cultural, deixando de ser pensada exclusivamente como algo voltado para as artes consolidadas e transcendendo as linguagens artísticas. Apresenta, assim, uma perspectiva ampliada, que articula as diversas dimensões da cultura.

Já no caderno de apresentação do PNC, o MinC estabelece que a cultura deva ser entendida como: 1) expressão simbólica; 2) condição de cidadania; e 3) fator econômico. A expressão simbólica expressa a vontade de retomar o sentido original da palavra cultura; o MinC propõe-se a “cultivar” quaisquer possibilidades de criação simbólica expressas em modos de vida, motivações, crenças religiosas, práticas, valores, identidades e rituais, em uma abordagem antropológica abrangente. Consciente da necessidade de desfazer relações assimétricas e procurando tecer uma rede que estimule a diversidade, o MinC entende que é imprescindível a presença do poder público nos diferentes ambientes e dimensões em que a cultura brasileira se manifesta. Ao pensar em cultura como cidadania, o MinC entende que o acesso universal à cultura é uma das principais metas do plano, para reduzir as disparidades regionais e preservar, de forma satisfatória, culturas que não são hoje devidamente protegidas – como no caso das culturas indígenas e de grupos afro-brasileiros. Para alcançar esses objetivos, pretende: estimular a criação artística; democratizar as condições de produção e de oferta de formação; expandir os meios de difusão; ampliar as possibilidades de fruição, intensificar as capacidades de preservação do patrimônio; e estabelecer uma livre circulação de valores culturais. Finalmente, a dimensão econômica da cultura se traduz em uma atuação do poder público capaz de regular as “economias da cultura”, a fim de evitar os monopólios comerciais e a exclusão programada. A redução das desigualdades sociais é fundamental para se constituir um cenário de desenvolvimento econômico socialmente justo e sustentável. Para tanto, o PNC deseja fomentar a sustentabilidade de fluxos de produção adequados às

⁹⁶ Plano Nacional de Cultura. Disponível em: www.cultura.gov.br.

singularidades constitutivas das distintas linguagens artísticas e múltiplas expressões culturais, uma vez que a cultura é inserida em um contexto de valorização da diversidade. Com isso, quer também mostrá-la como fonte de oportunidades de geração de ocupações produtivas e de renda (MinC, PNC, 2008).

Eis, portanto, os pontos principais da proposta do MinC: 1) entender a cultura como um conceito abrangente – expressão simbólica, como direito de cidadania e vetor de desenvolvimento; 2) ter consciência de que a cultura brasileira é dinâmica e expressa relações entre o passado, o presente e o futuro de nossa sociedade; 3) saber que as relações com o meio ambiente fazem parte dos repertórios e das escolhas culturais; 4) saber que a sociedade brasileira gera e dinamiza sua cultura, a despeito da omissão ou interferência autoritária do Estado e da lógica específica do mercado; 5) o dever do MinC de assumir o papel de indutor, fomentador e regulador das atividades, serviços e bens culturais; 6) ser capaz, também, de formular, promover e executar políticas, programas e ações na área da cultura; e 7) saber que o PNC está ancorado na corresponsabilidade de diferentes instâncias do poder público e da sociedade civil (PNC, 2008).

O PNC se propõe, portanto, como a instância articuladora da política cultural brasileira. O desafio posto ao Estado Brasileiro é o de construir um projeto pactuado com os diferentes atores e instituições da sociedade. Representa uma etapa importante para a efetivação das políticas que consolidarão o funcionamento do Sistema Nacional de Cultura (SNC). O MinC entende que é preciso buscar a valorização da diversidade no mundo globalizado, a partir dos debates sobre as diferentes dimensões da cultura, que se intensificaram no ano de 2001 com a adoção da “Declaração Universal sobre Diversidade Cultural”. O Brasil tornou-se um dos protagonistas da negociação institucional e política que levou à aprovação da “Convenção para a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, em 2005” – ratificada pelo Congresso Nacional em 2006, tornando o Brasil um dos seus primeiros signatários. Nos países em que o tratado vigora, há um comprometimento com a implementação de políticas públicas de acesso à cultura e em favor da proteção aos grupos culturais mais vulneráveis às dinâmicas econômicas excludentes; além disso, os Estados signatários devem resguardar a especificidade dos serviços, atividades e bens culturais. O que significa dizer que o audiovisual, por exemplo, fica de fora dos acordos de abertura de mercado, bem como quaisquer outras linguagens artísticas e expressões culturais (MinC, 2008, PNC). O

ministério entende que essa articulação é imprescindível para lidar com a conjuntura de tensão entre o local e o global.

No caso brasileiro, portanto, percebe-se que o MinC e o governo estão comprometidos com o planejamento de uma política cultural ampla e plural – “glocal”, nos dizeres do ex-ministro Gilberto Gil –, enfrentando com desenvoltura as resistências dos setores mais conservadores e avançando em questões básicas que estão previstas constitucionalmente e que garantem as condições de cidadania e do exercício dos direitos culturais. Pela primeira vez na história política brasileira há um planejamento do MinC que visa a valorizar as experiências regionais, locais, sem perder de vista a inserção do País no mundo contemporâneo⁹⁷. A realização do PNC retoma um conceito de cultura abrangente, trabalhando e debatendo em nível nacional com a sociedade civil sobre as formas de consecução deste ambicioso projeto. Apesar do grande despreço com que foi tratada – dos governos anteriores ao atual –, a cultura brasileira continua tendo um lugar de destaque em seu próprio país e no mundo; as dificuldades são enormes, a sobrecarga de trabalho também e, mesmo assim, ela atravessa um momento de grande efervescência.

Em sua primeira entrevista de balanço após deixar o governo, Gil considerou que sua entrada no ministério não foi para cumprir um programa previamente determinado; pelo contrário, aceitou o convite porque quis rever o que é cultura do ponto de vista oficial e discutir o papel do ente oficial em um universo cultural como o brasileiro. “O que é o mundo no Brasil e o Brasil no mundo, o que é a contemporaneidade cultural, qual o impacto das tecnologias?”⁹⁸ Gil considera que conseguiu mudar a visão estabelecida sob vários aspectos, como, por exemplo, a questão da administração do patrimônio – até então, ela dizia respeito apenas às grandes obras, à arquitetura, aos museus e aos sítios históricos⁹⁹; o novo ministério trouxe uma visão que engloba também a dimensão do patrimônio imaterial, visto como fonte de identidade e capaz de

⁹⁷ A partir da análise do Documento de Política Cultural até 1991 da FUNARTE, sabe-se que em 1975, em pleno regime militar, surgiu a Política Nacional de Cultura, após secretas discussões do Conselho Federal de Cultura, onde a questão da cultura aparece como problema de segurança nacional. Entretanto, o pressuposto ressaltado era o de que uma política nacional de cultura não significava a intervenção na atividade cultural espontânea e o ideal do governo militar à época pressupunha um papel para a cultura específico: o de fortalecer e consolidar a nacionalidade.

⁹⁸ Ver nota 346.

⁹⁹ O forte de Copacabana, por exemplo, corria o risco de vir abaixo para dar lugar a um resort comandado pelo milionário americano Donald Trump. A pressão do Exército pela preservação do Forte foi decisiva para o tombamento, que saiu em 1990. *In*: Côrtes, Celina. “Uma história monumental – Vigor aos 70”. *op.cit.*, p. 30.

carregar sua própria história, especialmente para as minorias étnicas e para os povos indígenas¹⁰⁰.

Para Celina Côrtes, esta nova categoria de patrimônio imaterial é uma tentativa de atender às necessidades da sociedade contemporânea; os bens imateriais são registrados em quatro categorias: saberes, celebrações, formas de expressão e lugares¹⁰¹. Já para o atual presidente do IPHAN, Luiz Fernando de Almeida, expandir o conceito de patrimônio cultural é um dos desafios do Instituto. Somente com a inserção da política de prevenção no âmbito das políticas públicas e nos planos diretores é que se pode pensar em preservar. Esta noção se desenvolve a partir da década de 1980, quando a noção de patrimônio passa a incorporar a preservação das fontes de produção de conhecimento: “Com a mudança de concepção, foi atribuída maior importância ao homem, às técnicas e às tradições que se manifestam na obra”¹⁰². Para ele, o papel da instituição é o de fomentar uma política de conservação e de preservação do patrimônio histórico-cultural brasileiro. “O próprio patrimônio deve ser visto como política pública”¹⁰³, assim como a cultura. É um movimento que cabe ao Estado e à sociedade civil. No que diz respeito ao poder discricionário de dizer o que deve ser preservado, considera isso um desafio do Estado, da própria existência deste, pois o Estado não é o povo, mas o representa (ALMEIDA, 2007).

Outro ponto importante ressaltado por Gil é a descentralização cultural do eixo Rio-São Paulo, conduzindo novos investimentos em cultura no Nordeste e no Norte do país.

¹⁰⁰ Esta nova visão do MinC é marcada pela adesão à *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Intangível*, realizada pela Unesco em 2003, e adotada pela comunidade internacional. Esta convenção complementa a *Convenção do Patrimônio Mundial*, de 1972, que cuida dos bens tangíveis. Algumas manifestações da cultura tradicional popular brasileira foram incluídas na *Proclamação das Obras-primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade*, como as expressões orais e a linguagem gráfica dos índios Wajãpi, do Amapá e o samba de roda do Recôncavo Baiano. No âmbito nacional há, até o momento, 15 manifestações artísticas registradas como patrimônio imaterial – Ofício das Paneleiras de Goiabeiras (ES), Arte Kusiwa dos Wajãpi (AP), Círio de Nazaré (PA), Samba de Roda do Recôncavo Baiano (BA), Viola-de-Cocho (MT/MS), Ofício das Baianas de Acarajé (BA), Jongo no Sudeste (RJ), Cachoeira do Iauaretê (AM), Feira de Caruaru (PE), Frevo (PE), Tambor de Crioula (MA), Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo (RJ), Modo artesanal de fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das Serras da Canastra e do Salitre – o Pão de Queijo (MG), Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres de Capoeira (RJ), e o modo de fazer Renda Irlandesa produzida em Divina Pastora (SE) –, por decisão dos 22 membros consultivos do Iphan (www.iphan.gov.br). A maior diferença entre o registro e o tombamento, como explica a diretora do Iphan, Márcia Sant’Anna, reside no fato que o registro conduz a ações “de apoio às condições sociais, materiais, ambientais e de transmissão que permitem que esse tipo de bem cultural continue existindo”. In: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=12456&retorno=paginalphan>. Acesso em: 16/010/2008.

¹⁰¹ Côrtes, Celina. *op.cit.*, p. 28.

¹⁰² *Apud* Côrtes, Celina, *idem*, p.30.

¹⁰³ Entrevista a Luiz Fernando de Almeida. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Ano 2. novembro de 2007. p. 32-33.

Juca Ferreira, atual ministro da Cultura, mostrou que são impensáveis quaisquer avanços nas políticas culturais sem recursos e que o ministério está estrangulado, sem condições de atender aos museus, artistas, músicos, ao teatro e os demais setores. É grato à gestão do ministro Gil, que trouxe visibilidade à cultura, aumentando em muito os recursos, que já foram de 0,2% do total orçamentário – hoje, passou para 0,6%¹⁰⁴.

Pode-se observar que, apesar dos problemas acima levantados com relação à direção do PT, a *intelligentsia* brasileira anda otimista com o projeto desenvolvido pelo MinC¹⁰⁵. A grande interrogação é a capacidade de independência que esse projeto pode atingir dentro de um governo popular, que busca manter as mesmas estruturas que, historicamente, fizeram parte da política brasileira. O reflexo disso se dá na demora em aprovar o Projeto de Lei 6835/2006, que dispõe sobre o PNC¹⁰⁶, no Congresso, e a drástica redução do Orçamento da Cultura no ano de 2009¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Ao discursar para a Frente Parlamentar Mista em Defesa da Cultura, no dia da Cultura (05/11/2008), Juca Ferreira pediu o apoio ao presidente Lula para que ele consiga incluir a cultura, - direito de todo brasileiro – na Agenda Social. A luta do MinC, neste momento, é em três frentes: aumentar os recursos do ministério; aprovar o PNC e criar uma legislação moderna para a cultura; e modernizar a legislação sobre os direitos autorais. Sobre o movimento *Todos pela Cultura*, que deveria ser lançado no primeiro semestre de 2009 – buscando defender uma plataforma onde seja possível inserir a cultura na conjuntura brasileira com uma dimensão estratégica mais importante – , não houve resultados até o momento. Disponível em: www.cultura.gov.br. Acesso em: 15/01/2009.

¹⁰⁵ Historicamente, o MinC sempre foi considerado uma *batata quente*; nas disputas ministeriais, era daqueles ministérios menos prestigiados e com pouca barganha de negociação no âmbito político da *conciliação*. Com a eleição de Lula e sua opção (ou seria visão?) por um artista destacado, capaz de pensar mais além do ramerrame eleitoral e, ainda, capaz de representar uma visão da cultura integrando o fazer político, a percepção da importância desse ministério mudou sobremaneira.

¹⁰⁶ Previsto desde a EC 48/2005, que acrescentou o § 3º ao art. 215 da Constituição Federal. “A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II - produção, promoção e difusão de bens culturais; III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV - democratização do acesso aos bens de cultura; e V - valorização da diversidade étnica e regional.” A relatora do texto, deputada Fátima Bezerra (PT/RN) pretende apresentar em junho de 2009 um substitutivo com alterações no projeto e espera que ele seja aprovado na Câmara e no Senado até o fim de 2009. Adverte, porém, que a implementação do PNC estará condicionada à aprovação de duas outras PECs: a 150/03 – que pode dar à Cultura, anualmente, pelo menos 2% da receita tributária da União; e a 416/05 – que institui o Sistema Nacional de Cultura (SNC), responsável por operacionalizar o plano.

¹⁰⁷ Dentre os ministérios que tiveram redução de custos em função da crise financeira que atingiu o mundo em 2008, o MinC foi um dos que mais sofreu, com um bloqueio de 78% do orçamento até março e, até a presente data, não sabe ao certo com quanto dinheiro irá contar em 2009. Em dezembro de 2008, com a aprovação da Lei Orçamentária da União (LOA), estimava-se um total de R\$ 1,35 bilhão. No mês de novembro de 2008, o ministro Juca Ferreira entregou aos parlamentares duas emendas ao Orçamento de 2009: uma a ser apresentada pela comissão da Câmara no valor de R\$ 400 milhões e outra pela Comissão do Senado no valor de R\$ 500 milhões. Se em novembro havia a possibilidade de emendas ao Orçamento, a crise econômica mundial cortou, primeiramente, a área cultural. Houve um corte de 31,3% no orçamento público da Cultura em 2009, o que não deixa de ser um reflexo e expressão das prioridades do governo. Segundo Orlando Silva, ministro dos Esportes, isso não é nada, pois o seu ministério encolheu 85,8%. Outros dados: Saúde: 6,6% a menos; Educação: 10,6% a menos.

Apesar disso, o movimento até certo ponto silencioso que a sociedade civil vem fazendo em parceria com o MinC – por meio dos Pontos de Cultura, do Projeto Cultura Viva, do Projeto Mais Cultura e de participação na reformulação dos mecanismos de incentivo à Cultura, além de outras iniciativas – demonstra que as oportunidades estão em aberto e é hora de ocupar esses novos espaços que estão sendo *criados com* a própria população. O que, obviamente, gera reações raivosas e autoritárias do lado de quem sempre esteve ditando os rumos culturais desse país. Uma das realizações mais importantes dessa gestão da cultura foi a realização de um primeiro mapeamento da cultura, que foi possível graças à parceria do MinC com o IBGE; entre 2004 e 2007, realizou-se a *primeira* pesquisa encomendada pelo MinC. Trata-se de um mapeamento da organização, sistematização, produção de indicadores e análise de informações setorial, nacional e regional, relacionadas ao setor cultural¹⁰⁸. Considerando a importância das análises da dimensão socioeconômica da cultura e os desafios enfrentados pelas sociedades do século XXI na incorporação de uma visão mais ampla do campo da cultura – em função dos avanços das tecnologias e dos meios de informação e comunicação, que introduzem novos hábitos sociais geradores de novas necessidades, transformando a cultura em um “sistema de constante incorporação de novas criações”¹⁰⁹; e, por outro lado, lembrando a reconhecida complexidade em tratar conceitualmente a dimensão cultural, o maior desafio foi o de mensurar as atividades informais e que expressam a diversidade das manifestações simbólicas associadas às distintas realidades.

Não é apenas a pluralidade que dificulta a compreensão dessas atividades caracterizadas pela imaterialidade dos saberes e fazeres, mas antes a sua própria natureza marcada, além da informalidade, pela espontaneidade e, em alguns casos, até pela marginalidade. (...) Para a finalidade deste estudo, o conceito de atividade cultural levou em consideração os dados estatísticos disponíveis para dimensionar o setor. (...) Em seguida, foram utilizadas informações disponíveis nos Anuários Estatísticos da França, Espanha, Estados Unidos, Nova Zelândia, Japão, Canadá, Chile, Argentina e México; nos sistemas de informação sobre cultura, do Ministério da Cultura da França; e nas publicações da Unesco¹¹⁰.

E o MinC não para de se movimentar. Com a saída de Gilberto Gil, o trabalho do atual ministro Juca Ferreira procurou dar continuidade às políticas desenvolvidas no primeiro mandato de Lula. Com isso, hoje podemos ver,

¹⁰⁸ Sistema de Informações e Indicadores Culturais 2003-2005. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/indic_culturais/2005/indic_culturais2005.pdf. Acesso em: 10/11/2008.

¹⁰⁹ *Idem*.

¹¹⁰ *Idem, ibidem*.

também, a realização do programa do Vale-Cultura¹¹¹, que está sendo chamado de bolsa-família da arte, pois prevê que o empregador possa usar R\$ 50,00 por mês do lucro da empresa para que o funcionário possa gastar com filmes, peças e livros. E não se pode esquecer que Lula sancionou a Lei do Instituto dos Museus¹¹².

Eduardo Viveiros de Castro olha para todas essas mudanças e nos coloca alguns pontos de interrogação: não está se falando mais em salvaguardar a diversidade, mas, sobretudo, em promovê-la. Há, portanto, uma torção da maneira que o Estado Brasileiro sempre atuou: de etnocida para esse papel promocional. Tentando compreender o que significa essa ideia de promover a diversidade, Viveiros de Castro acaba nos fornecendo alguns dos limites mais interessantes para se pensar em novas formas de liberação. Promover a diversidade é implementar políticas de discriminação positiva, é favorecer iniciativas de utilização de sistemas operacionais de computador que estejam em domínio público e fornecer instrumentos para a difusão de produções culturais locais; ou seja, dar condições para que o maior número de coisas possíveis possa acontecer. Mas, portanto, não se estaria esbarrando, como coloca com propriedade este autor, nos limites dos princípios do próprio Estado? (CASTRO, 2008).

Promover a diversidade é aumentar o número de possibilidades no planeta, na vida. É fazer mais coisas se tornarem possíveis (...) Promover a diversidade é ótimo; quem é contra? Mas quais são as consequências que estamos dispostos a extrair disso? Quão diversa é a diversidade que se “promove”? (...) a bandeira da diversidade real aponta para o futuro, para uma diferença diferenciante, um devir onde não é apenas o plural (a variedade sob o comando de uma unidade superior), mas o múltiplo (a variação complexa que não se deixa totalizar por uma transcendência) que está em jogo. A diversidade socioambiental é o que se quer produzir, promover, favorecer.(...) É um problema, em suma, de mudar de vida (...) mudar de modo de vida; mudar de “sistema”¹¹³

A questão é que isso não está dado, só pagando para ver. Talvez se possa pensar em outras formas de Estado ou em outros limites.

¹¹¹ Lei 5.798/09, aprovada em 14/10/2009 pela Câmara dos Deputados, beneficiando trabalhadores que recebam até cinco salários mínimos.

¹¹² A Lei nº. 11.906, sancionada em 21/01/2009, cria o Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), autarquia federal vinculada ao MinC.

¹¹³ Viveiros de Castro, Eduardo. *Encontros. op.cit.*, págs. 250 e 253.

5

CONCLUSÃO

A finalidade de todo trabalho é levantar questões, como bem coloca Peter Brook¹. Como se pode, portanto, estabelecer uma relação entre o trabalho imaterial, o *general intellect* e as políticas culturais? É necessário, prioritariamente, identificar as questões fundamentais que permearam a discussão até aqui para buscar sintetizar o percurso percorrido: a constatação de que não existe uma oposição entre natureza e cultura, e de que 'não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas'; a explicitação da tendência da hegemonia do trabalho imaterial nas sociedades pós-fordistas e da consequente captura do *general intellect* pelo sistema produtivo; a percepção da visão antiestatal e devoradora da paixão alegre oswaldiana, para fazer referência ao pensamento spinozano; o choque das propostas do fordismo com o período Vargas no Brasil; a análise do processo constituinte e os efeitos da Constituição Federal de 1988; o permanente embate do poder constituinte da multidão desejante com o Estado, evidenciando a impossibilidade de manter a primeira encerrada no constitucionalismo claustrofóbico do segundo; a descrição das diversas leis e tratados que abrigam os direitos sociais e culturais, mostrando como eles são compreendidos pelas diversas sociedades e, especialmente, pelos povos latino-americanos; e as múltiplas formas do exercício do direito de resistência. Como vimos, a cultura jorra por todos os lados.

Quando falei em cultura, o que pretendi destacar foi a permanente disputa pela *construção* deste conceito no âmbito político, para mostrar que o maior problema posto às sociedades pós-fordistas é o do devir ativo da liberdade. Nessa disputa se encerra uma permanente discussão de uma nova composição de luta de classes e da problemática da contenção do desejo e da liberdade nas sociedades pós-fordistas. Marshall Sahlins associou a ideia antropológica de cultura com a reflexão sobre a diferença, mostrando que a cultura caracteriza um determinado povo de modo singular e não deve ser contraposta à ideia de civilização; com isso, vimos que há apenas *variedades, e não graus, de cultura*. E é por isso que este último conceito deve ser entendido de maneira plural.

¹ Brook, Peter. "Artaud e o quebra-cabeça". In: *Ponto de Mudança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 64.

Para corroborar essas análises, procurei associar o trabalho imaterial ao trabalho material e à biopolítica, ressaltando a importância do entendimento dos conceitos de trabalho imaterial e de *general intellect* afim de se compreender a composição das novas forças de embate. O fim da dialética do instrumento ocasionou, sem dúvida, uma mudança nos paradigmas referentes ao trabalho: pensar na reprodução do sujeito social, subordinado pela guerra, somente vai ser possível relacionando a produção à capacidade de conhecer. A produção de subjetividade não ocorre mais nos moldes dos regimes absolutistas, tampouco naqueles do constitucionalismo da versão republicana do moderno pensamento político europeu; há, sim, um *apartheid global*, no qual toda lógica do Estado vai funcionar para perpetuar as hierarquias e proteger a propriedade privada, com o direito legitimando escolhas supostamente democráticas. A função de comando vai se organizar como ameaça de bloqueio da informação, interrompendo os processos cognitivos e os movimentos de conhecimento, cooperação e linguagem. A chave para a nova acumulação originária encontra-se no *general intellect*, que organiza a força produtiva na cooperação.

Pensar, portanto, o trabalho imaterial e o *general intellect*, faz que se incendeie toda uma gama de inter-relações das forças que atuam na sociedade e que mostram como todos nós, hoje, trabalhamos com e para o capital, dentro do sistema. Não há alternativa possível? A vida só pode ser concebida no interior de um sistema falido, em permanente crise, que, ainda assim, dispõe de inúmeros recursos para mistificar e ludibriar o cidadão, para que se perpetuem os modelos e as instituições existentes, e para que se acredite, portanto, na inexorabilidade do capital e do próprio sistema capitalista? Ora, se esses conceitos são os que definem as novas relações de poder e os novos processos de subjetivação, vê-se que o poder saiu da esfera do domínio da política clássica e/ou da esfera da representação política e das técnicas disciplinares para alcançar aquele poder da política da comunicação ou, melhor dizendo, um poder que luta para controlar ou libertar o sujeito da comunicação, como estabeleceram Negri e Lazzarato. Esse processo de liberação da subjetividade se dá *no interior* da máquina produtiva e é somente aí que os processos revolucionários podem ser conceituados e ativados, uma vez que o político, o econômico e o social – e, por consequência, o cultural – são indissociáveis.

Negri e Lazzarato explicitaram que o trabalho imaterial ocupa um papel estratégico na organização global da produção e que é o *trabalhador social* que se torna o sustentáculo da produção e da riqueza, o que acaba gerando um paradoxo: uma vez que o trabalho não é mais a grande fonte de riqueza, o

tempo de trabalho não pode mais ser considerado como sua medida; com isso, o valor de troca não pode ser a medida de valor de uso. O capital consegue reduzir a força de trabalho a 'capital fixo', subordinando-a sempre mais ao processo produtivo e, ao mesmo tempo, alcança demonstrar que o 'saber social geral' é o novo ator do processo social de produção, isto é, a cooperação. Os autores alcançam mostrar, com isso, que a divisão internacional do trabalho e a exploração pós-colonial não desapareceram mas, ao contrário, acentuaram-se, ainda que tenham perdido sua especificidade, uma vez que a exploração é globalizada nos dias de hoje. Para Negri², o trabalho torna-se *afeto*, uma potência expansiva de liberdade e de abertura ontológica (NEGRI, 1997).

Como transportar, portanto, a *domestificação* do conjunto das atividades virtuosísticas-comunicativas, para usar uma expressão de Virno, e toda a série de transformações operadas por essa nova tendência de trabalho e por esse intelecto que se torna público, a modelos que possam responder constitucionalmente às atividades desempenhadas pelos trabalhadores imateriais? O trabalho virtuoso, o agir-de-conceto, mostra-se profundamente antiestatal e, na área cultural, por exemplo, a experiência do trabalho imaterial já vem de muito tempo, muito antes da passagem do fordismo ao pós-fordismo. Quando o trabalho imaterial torna-se a tendência de quaisquer atividades, não há um sistema constitucional que possa dar conta das inúmeras transformações operadas pelo capital – em primeiro lugar – e pela multidão, a seguir, em sua luta pela liberação.

Busquei trazer ainda para essa pesquisa o conceito antropófago oswaldiano como uma *linha de fuga* para o problema de identidade brasileiro. O caráter exorbitante da ideia antropófaga – que não tem sentido prévio e tem de ser encarada literalmente em *todos os sentidos* – dá a dimensão da imprevisibilidade do encontro, condição do inesperado; na permanente tensão entre o universal e o local, há que se usar a experimentação e a devoração para que se constituam quaisquer experiências de toda e qualquer cultura. Conectada a esta interpretação surge um processo de constituição pós-nacional que pode ser entendido como uma *brasilificação* do mundo – ou um DEVIR sul do mundo –, como assinalou Eduardo Viveiros de Castro. Na visão de Giuseppe Cocco, essa hibridação é liberadora e adentra o terreno do combate: é nesse campo que forma e conteúdo coincidem, exprimindo uma potência de liberação intacta e

² Negri, Antonio. *Travail et affect*. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Travail-et-affect>. Acesso em: 15/03/2009.

renovada. Pois a vida é devoração, e a hibridação não uma teoria, mas uma prática: à antropofagia, interessa, em suma, a multiplicação das diferenças.

Porém, como evitar uma relação criativa unilateral e passiva, que caracteriza a *doença colonial* em que se vive no Brasil? A ideia de Zé Celso de *criar junto com as pessoas*, um trabalho *com*, possibilita novos horizontes; se, por um lado, não há no Brasil a tradição cultural ou o dever de se investir em cultura, há, por outro lado, condições excepcionais para que se possa realizar um autêntico *rito antropofágico*, como ele mesmo propõe. É semeando novos possíveis que se pode visualizar o potencial descolonizador e subversivo do trabalho antropológico; o pensamento de Oswald de Andrade mostra que é possível, ao se recusar um modelo homogêneo e unívoco de Brasil, imaginar o Brasil como uma multiplicidade complexa e original.

Exatamente por isso é que Eduardo Viveiros de Castro mostrou, em sua experiência, que somente desterritorializando-se, *fazendo fugir* todo um sistema que aprisionava o Brasil, pôde descobrir um outro Brasil, menor e múltiplo, no mundo ameríndio. Para que o pensamento ameríndio floresça, é preciso desenvolver conexões transversais e estar sempre em movimento; no plano político, isso pode ser resumido na ideia de que uma boa política é aquela que multiplica os possíveis, pois o mundo deve ser visto a partir de uma ontologia plana, como uma multiplicidade e perspectiva.

Vimos também que desenvolver políticas culturais não foi a tônica do Estado Brasileiro em todos os seus momentos. Identificamos e analisamos dois períodos específicos onde isso efetivamente ocorreu: o período da Era Vargas e da participação dos *modernistas na repartição*, quando se construiu uma institucionalidade inédita para a cultura; e o período que antecedeu a promulgação da Constituição Federal de 1988, quando a cultura passou a ser considerada como um instrumento capaz de contribuir para o restabelecimento da cidadania brasileira. A partir do Ministério da Cultura (MinC) da gestão de Gilberto Gil, as noções de cultura e do papel do Estado alargaram-se e transformaram-se ainda mais, culminando com uma visão *glocal* do conceito de cultura.

No que se refere às novas mídias, às novas formas de tecnologia e de cessão de direitos autorais, busquei analisar sucintamente os *Creative Commons*, a questão da propriedade intelectual, da televisão digital, da revolução causada pela *web* e da nova composição de forças, agora no espaço de um mundo sem fronteiras. Como vimos, a multidão busca construir de maneira cooperativa formas e instrumentos comunitários, capazes de conduzir

ao reconhecimento ontológico do comum. Uma democracia absoluta, na acepção spinozana, onde o poder deriva da potência; ou uma revolução dentro do Império, como pretendem os autores estudados. Isso só mostra que a luta de classes permanece no centro da disputa e o sistema imperial apresenta diversos fragmentos, pelos quais o poder constituinte pode passar, na tentativa de construção do comum.

Ao analisar a questão da liberdade como expressão de potência e contrapô-la ao constitucionalismo, vimos que o poder, constantemente, necessita terminar a revolução, em uma espécie de bloqueio do poder constituinte e dos devires. Com isso, temos que o Estado – e, no caso de nossa análise, o brasileiro –, pode promover a diversidade, pode buscar mecanismos de regulação da atividade econômico-social e, portanto, também cultural; mas não pode interferir na criação espontânea dos diversos grupos que formam esta nação, grupos que bebem diariamente da cultura do país e de movimentos culturais no exterior, incorporam-nos e os transformam em outra coisa: na maneira deles próprios verem, fazerem e conceberem cultura. O próprio ministro Gil apontou a crise do sistema democrático representativo, com a mudança dos papéis do Estado-nação e, quem sabe, o necessário descarte da própria noção de soberania. Isso coloca o trabalho imaterial no centro da questão e o inscreve no centro do sistema produtivo mundial, “ao mesmo tempo em que multidões surgem como sujeitos políticos, alterando os regimes de propriedades e os referenciais de direito e soberania”³.

Se o trabalho imaterial, hoje, é visto como central na relação produtiva, há que se pensar na distinção foucaultiana entre biopoder e biopolítica para dar conta dos problemas postos às sociedades *pós*. O biopoder expressa o comando sobre a vida, por parte do Estado, por meio de tecnologias e dispositivos de poder; a biopolítica parte da análise do comando a partir das experiências de subjetivação e de liberdade, aludindo aos espaços nos quais se desenvolvem as relações, as lutas e a produção de poder. A biopolítica é, em suma, *uma extensão da luta de classe*.

Ao aproximarem o pensamento de Foucault e de Deleuze da intuição marxiana dos *Grundrisse*, Negri e Lazzarato observaram que a nova contradição que opõe esta nova subjetividade ao domínio capitalista não é mais dialética, mas alternativa, pois é constituída no plano da potência e não somente

³ “Cultura e pensamento, outra ideia de cultura”, por Gilberto Gil. In: *O esquecimento da política*, 2006. Ver Nota 179.

no plano do poder – uma vez que é obra de sujeitos independentes. Com isso, quer-se dizer que não há mais espaço para o conceito de *transição*, mas apenas para o conceito de *poder constituinte*, como expressão radical do novo. A consequência dessa abordagem é mostrar que a própria ideia de luta e de revolução se modificam no período pós-fordista.

Outro ponto importante abordado ao longo deste trabalho foi a questão da *corporificação do General Intellect* e das dimensões de precariedade, flexibilidade e mobilidade do trabalho. Quais são as consequências imediatas? Pensar nos progressos em direção à *unificação do trabalho* que aparecem, ainda que de maneira implícita, nesses processos; e a qualificação da pobreza, que é *o simples fato de não conseguir dar valor à atividade*. A biopolítica, portanto, possibilita uma infinidade de linhas de fuga, e a cultura assume uma posição de destaque, tanto na ordem política quanto na produção econômica. Negri e Hardt mostram que cultura, guerra, política e economia constituem a maneira de produzir vida social em sua totalidade, denotando uma forma de biopoder; com isso, o capital e a soberania se sobrepõem totalmente.

Qual seria, então, a forma que o Estado deve assumir para dar conta dos trabalhadores que *fogem* da relação salário-capital-empregador-garantias e recriam sua própria condição de reprodutibilidade à margem do sistema? Quando o cérebro torna-se a principal ferramenta de trabalho, como pressionar o Estado para garantir que toda e qualquer vida seja protegida e dignificada? Qual é o novo tipo de relação que deve ser estabelecida? A centralidade do trabalho vivo modifica as relações de força, de poder, de subordinação, de cooperação e de lucros, abrindo outras perspectivas para novas formas de resistência. Vimos em nossa análise do poder constituinte que Negri estabelece duas linhas estudadas por Marx para a compreensão do poder constituinte: a da violência e a da cooperação: na primeira, a violência constitui-se mesmo em centro de todo poder e de todo direito, *produzindo os próprios produtores*; na segunda, o poder constituinte é o trabalho vivo social, produtor de ser e de liberdade, que deseja se liberar do bloqueio capitalista que lhe é imposto, tornando-se uma prática de liberação, do desejo e da igualdade. A fusão entre o social e o político é o argumento decisivo que garante o materialismo dessa concepção marxiana. A partir daí, situamos o direito de resistência de duas formas: em sentido negativo, simplesmente como uma recusa a uma nova ordem; e em um sentido positivo, a partir de Spinoza – pois quando se cria uma postura, se constrói uma nova ordem.

Em Spinoza, a resistência é ordinária, pressuposto da obediência. Ela pode ser conservadora, mas pode não ser: é o conservadorismo paradoxal de Spinoza, porque se trata de um conservadorismo democrático, uma vez que ele estabelece uma forma de governo que reconhece no horizonte da política a democracia. A partir daí, podemos entender o papel do direito de resistência: a resistência é pressuposto da obediência; só é possível pensar em obediência se houver resistência. O que a tirania quer é a obediência ilimitada, o que, como já vimos, é um contrassenso, pois, em última análise, ela deixaria de existir. Aquele que transfere integralmente seus direitos deixa de existir ou se transforma em um autômato, gerando um paradoxo impossível de se resolver.

E como essa resistência se expressa? Com cada indivíduo sendo capaz de expressar juízos de valor (experimentações) diferentes, criando diferentes proposições. Não há uma verdade absoluta, portanto. Nem aceitação ilimitada, por causa da experiência inafastável. Há uma composição física, lógica e afetiva da potência. Por isso Spinoza institucionaliza o direito de resistência. Pode-se observar isso no *Tratado Político*, quando estabelece “o povo em armas”⁴, para refundar permanentemente o consenso da multidão, para que o monarca se mantenha no poder. Em Spinoza, o direito de resistência é necessário e ordinário, além de positivo, pois é produtor de consenso.

Assim como vimos o reflexo das extensas análises de Antonio Negri, Maurizio Lazzarato, Giuseppe Cocco, Paolo Virno e Christian Marazzi nos textos comentados, também podemos observar as reverberações dessas temáticas no pensamento de autores como Ivana Bentes, Antonella Corsani, Maurício Rocha e muitos outros. Infelizmente, dadas as necessidades de espaço e de centralização no tema proposto, essas análises devem ficar como ensinamentos para futuros trabalhos.

Qual é, portanto, o papel do direito na construção de subjetividades em um mundo pasteurizado e que produz um processo de exclusão, criminalizando a pobreza, de um lado, enquanto tem no trabalho formal uma espécie de dom divino? É possível pensar em uma revolução cultural organizada, criada e desencadeada pelos trabalhadores da área da cultura ou não há mais que se pensar nessa divisão, pois todos os trabalhadores estão imersos no mundo cultural, constituindo a multidão acéfala que ameaça os alicerces da sociedade burguesa e dos direitos de propriedade? Há espaço para a constituição da *multidão*, no sentido spinozano e negriano do termo, como um sujeito político

⁴ Spinoza, Baruch de. *Tratado Político. op. cit.*, Cap. VII, § 11.

capaz de tomar decisões ou são apenas grupos isolados que atuam na formação de uma cultura de massa? São incompatíveis a criação de um projeto de cultura da multidão e a cultura de um estado-nação? Ou terão de ser criados simultaneamente?

Negri nos ensina que “a revolução é permanente, a constituição é um procedimento, a liberação do trabalho é um processo”⁵. Talvez a utopia meio distraída de Paulo Leminski seja possível⁶, isto é, construir novas sociedades em que “só me interessa o que não é meu”, como assinala Oswald de Andrade no manifesto antropófago.

A proposta desta dissertação foi a de relacionar as transformações ocorridas no mundo do trabalho à época do capitalismo *cognitivo* – ressaltando a centralidade do trabalho imaterial – com as dimensões constitutivas do *trabalho vivo* nas atividades culturais e, a partir daí, pensar nas múltiplas possibilidades relacionadas às ideias sobre o exercício do direito de resistência em função dessas mudanças. As questões principais enunciadas na introdução e trabalhadas ao longo desta pesquisa podem, aqui, ser retomadas, para serem afirmadas ou não: 1) é inegável a centralidade do trabalho imaterial nas economias pós-fordistas e destaca-se o caráter irreversível desse processo; 2) as fraturas do sistema político-constitucional atual expõem os limites da atuação do Estado para dar conta das transformações causadas pela tendência hegemônica desse tipo de trabalho; 3) a ideia de outro tipo de construção de sociedade possível a partir da noção de perspectivismo ameríndio, ainda que permaneça no plano das ideias, aponta para a possibilidade de uma sociedade que se baseia na noção de *relações de relações*; 4) a reestruturação do MinC e o enfoque dado à cultura na gestão do ministro Gilberto Gil mostram que, ainda que os conceitos de soberania e de Estado-nação sejam constantemente bombardeados, o Estado Brasileiro continua a ser o principal propulsor de uma política cultural que contempla as mais diferentes formas de saber e que pode ser considerada como uma das mais avançadas políticas culturais da atualidade; 5) o levantamento da legislação infraconstitucional, dos tratados e convenções que dispõem sobre as garantias dos direitos sociais e culturais, mostram também a permanente tensão das novas tentativas de regulação pelo capital da liberdade cultural e da propriedade intelectual; ou seja, o constitucionalismo continua tentando frear o desejo da multidão e regular, por meio do comando, as trocas e experiências singulares; e 6) as possibilidades de exercício do direito de

⁵ Negri, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade. op.cit.*, p.328.

⁶ “Distraídos venceremos”. *Apud* Castro, Eduardo Viveiros de. *op.cit.*, p. 248.

resistência em um mundo que oferece múltiplas saídas estão postas para a multidão.

A situação atual, portanto, não é mais marxista; é marxiana, como estabelece Yann-Moulier Boutang; ela desencadeia magníficas e ferozes contradições, em “um movimento do pensamento que não quer rir nem chorar, mas compreender”⁷.

⁷ Boutang, Yann-Moulier. “*Marx no século XXI: uma triste história de adeus ao socialismo ou uma outra coisa?*” In: Revista Periferia. Disponível em: <http://www.febf.uerj.br/periferia/V1N1/apresenta.html>. Acesso em: 15/06/2009. Artigo de minha tradução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Miguel. “*Do bom uso da hipótese de servidão voluntária?*” In: **O esquecimento da política** (org. Aduino Novaes). Disponível em: http://www2.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_e_pensamento/acervo/textos/index.php?p=24885&more=1&c=1&pb=1. Acesso em 10/09/2008.

ARTAUD, Antonin. **Le théâtre et son double**. Paris: Éditions Gallimard, 1964. (Collection idées).

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. **Atas das Comissões. Suplementos “B” do Diário da Assembleia Nacional Constituinte**. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1987. 19^a, 20^a, 22^a, 24^a, 29^a, 31^a, 32^a e 34^a Audiências Públicas.

BARBROOK, R. “A regulamentação da liberdade: liberdade de expressão, liberdade de comércio e liberdade de dívida na rede” In: COCCO, G.; GALVÃO, A. P.; SILVA, G. (orgs.). **Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e aplicação da constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora**. São Paulo: Saraiva, 2004. 6^a ed. rev., atual. e ampl.

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global**. Buenos Aires: Katz editores, 2006.

BOAL, Augusto. **Milagre no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOUTANG, Yann-Moulier. “Marx no século XXI: uma triste história de adeus ao socialismo ou uma outra coisa?” In: **Revista Periferia** – Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação da FEBF. Rio de Janeiro: junho de 2009. Disponível em:

http://www.febf.uerj.br/periferia/V1N1/yann_mboutang.pdf. Acesso em: 10/06/2009.

BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, instituto de pesquisa de relações internacionais; São Paulo: imprensa oficial do estado de São Paulo, 2002.

BURKE, Peter. **O que é história cultural**. 2ª ed. rev. e ampl. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CACHELOGIC RESEARCH. **Peer-to-Peer in 2005**. Disponível em: http://www.cachelogic.com/home/pages/studies/2005_01.php. Acesso em: 17/01/2007.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 5ª ed., 2001.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Encontros** – organização: Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil, o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CAVALCANTI, Lauro. **Modernistas na repartição**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: MinC – IPHAN, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Cidadania cultural – O direito à cultura**. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 1ª ed., 2006.

_____. **Cultura e democracia: o discurso competente e as outras falas**. São Paulo: Cortez, 1993.

_____. “Filosofia Moderna”. *In*: **Primeira Filosofia, Lições introdutórias, sugestões para o ensino básico de Filosofia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COCCO, Giuseppe. **Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização**. São Paulo: Ed. Cortez, 2001.

COCCO, Giuseppe Mario & NEGRI, Antonio. **Global, Biopoder e luta em uma América Latina globalizada**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

Consolidação das leis do Trabalho. São Paulo: Edições Vértice, 2005 – (Série Legislação Acadêmico-forense).

Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo: Ed. Vértice, 2005 (série Legislação Acadêmico-forense).

CORRÊA, José Celso Martinez. **Encontros** – organização Karina Lopes e Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

CÔRTEZ, Celina. “Uma história monumental”. *In: Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Ano 2. novembro de 2007.

DE MASI, Domenico. **Criatividade e grupos criativos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

DEGUY, Michel. “Retour sur le culturel”, *in: Poésie*, nº.120. Paris: Éditions Belin, 2007.

DELEUZE, Gilles. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. *In: Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. “Spinoza e nós”. *In: Espinosa – Filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Coleção Perspectivas do homem, Vol. 99, 1982.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da Horda ao Estado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

FREUD, Sigmund. **Totem et tabou**. Paris: Petite bibliothèque Payot, 1971.

_____. "O mal-estar na civilização". In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FO, Dario. **Manual mínimo do ator**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Puc/RJ, Caderno nº. 16, 1991.

GANDELMAN, Marisa. **A economia política do capitalismo cognitivo: desmaterialização do trabalho, do valor e do poder na sociedade do conhecimento**. Rio de Janeiro: Tese de doutorado defendida no IRI, PUC-Rio, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos (LTC), 1989.

GIL, Gilberto. **Encontros** – organização: Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

GOMES, Angela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. (pp. 173-193). FGV: Rio de Janeiro, 2005.

GUATTARI, F.; NEGRI, T. **Os novos espaços de liberdade**. Lisboa: Centelha, 1987.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. "Cultura: um conceito reacionário?" In: **Micropolítica. Cartografias del deseo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

GUEDES, Marco Aurélio Peri. **Estado e ordem econômica e social: a experiência constitucional da República de Weimar e a Constituição Brasileira de 1934**. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.

GUIMARAENS, Francisco de. **O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri – Um conceito muito além da modernidade hegemônica**. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2002.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

_____. **Multidão**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos, 2006.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. **Indicadores Culturais 2003-2005**. Brasil: 2007. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 23/02/2009.

JAMESON, Fredric. **A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

Jornais do SATED/RJ n^{os}. 1 a 4 (dez 2007 a jun 2008).

KANASHIRO, Marta. **O esquecimento da política e as mutações no mundo das ideias**. Cienc. Cult. [online]. 2007, v. 59, n. 1, pp. 15-16. ISSN 0009-6725.

LAZZARATO, Maurizio & NEGRI, Antonio. "Travail immatériel et subjectivité". *In: Multitudes*, 16 de março de 2003.

LAZZARATO, Maurizio. "Le "cycle" de la production immatérielle". *In: Future Antérieur*, 1993/2.

_____. "Le concept de travail immatériel: la grande entreprise". *In: Multitudes*, fevereiro de 1992.

LAZZARATO, Maurizio & NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LEAL, Victor Nunes. "A divisão de poderes no quadro político da burguesia", em CAVALCANTI, Themístocles e outros, **Cinco estudos**. Rio de Janeiro: FGV, 1955, p.92-113.

LEMOS, Ronaldo. "Entrevista". *In: Caros amigos*. 2006. Disponível em: http://carosamigos.terra.com.br/do_site/sonosite/entrev_jul06_ronaldolemos.asp. Acesso em: 15/03/2009.

Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Laboratório Território e Comunicação – LABTeC/ESS/UFRJ – Rio de Janeiro – n^o. 25-26 mai-dez 2008.

MADISON, James. **Os artigos federalistas, 1787-1788: edição integral / James Madison, Alexander Hamilton, John Jay**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARAZZI, Christian. **La place des chaussettes**. L'éclat, 2001. Disponível em: <http://www.lyber-eclat.net/lyber/marazzi/chaussettes1.html>. Acesso em: 15/11/2008.

MARTÍNEZ, Guillermo. **La muerte lenta de Luciana B**. Buenos Aires: Planeta, 2008.

_____. **La formula de la inmortalidad**. Buenos Aires: Seix Barral, 2005.

MARX, Karl. **Grundrisse (Outline of the Critique of Political Economy), 1857-61**. Penguin, 1973. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse>. Acesso em: 10/12/2008.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Lisboa: Edições Avante – biblioteca do marxismo-leninismo, 1984.

MAUTNER, Jorge. **Encontros** – organização: Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

MIGNON, Paul-Louis. **Le théâtre au XX^e siècle**. Paris: Gallimard, Collection Folio /Essais, 1978/1986 pour l'édition augmentée et actualisée.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974): pontos de partida para uma revisão histórica**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte, ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Cinco lições sobre o império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. **Marx más allá de Marx**. Buenos Aires, 2000. Disponível em: http://www.4shared.com/file/109678739/a0751b80/Negri_Toni_-_MARX_MS_ALL_DE_MARX_-_Nueve_Lecciones_sobre_los_Grundrisse.html. Acesso em: 26/10/2008.

NETO, Afonso Henriques (de Guimaraens). **Encontros** (no prelo). Rio de Janeiro, Beco do Azogue, 2009.

PLASTINO, Carlos Alberto. “A cidadania como pertencimento: uma reflexão a partir da psicanálise”. In: **Trabalho, Educação e Saúde**. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2006. Vol 4, nº2.

PILATTI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988 – Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo**. Rio de Janeiro: ed. Lumen Juris – ed. PUC-Rio, 2008.

Políticas Culturais, volume I / Leonardo Brant (org.). Barueri, SP: Manole, 2003.

PROPOSTA. Revista trimestral de debate da FASE. Rio de Janeiro: Jun/Ago 2006, ano 29, nº. 109.

RAMONET, Ignacio. **Marcos, la dignité rebelle**. Paris, Éditions Galilée, 2001.

REFERÊNCIAS – Direitos econômicos, sociais e culturais (org. DESC-FASE). Rio de Janeiro: Fase, Cartilha 3, 2008.

REVISTA MULTITUDES. Diversos artigos. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net>. Acesso em: 12/04/2008.

RIBEIRO, Darcy. **Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu**. Rio de Janeiro: Guanabara dois Editora, 1985.

ROQUE, Tatiana. “Resistir a quê? Ou melhor, resistir o quê?” In: **Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**, n. 15-16, set/2001-abr/2002, páginas 73-84. Rio de Janeiro, UFRJ, 2002.

SAHLINS, Marshall. “O pessimismo sentimental e a experiencia etnografica – : Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção” (parte I). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf>. Acesso em: 15/09/2008.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é o pós-moderno**. São Paulo: editora Brasiliense, 2005.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros editores, 24ª ed., 2005.

_____. **Ordenação constitucional da cultura**. São Paulo: Malheiros editores, 2001.

SÜSSEKIND, Arnaldo. **Convenções da OIT**. São Paulo: 2ª ed., amp. e atual. até ago. 1998., LTr Editora, 1998..

Spinoza, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Disponível em: http://www.4shared.com/file/109684774/722e8a50/Spinoza_-_Tratado_teolgico-politico__Cap_16_17_18_19_y_20_.html. Acesso em: 15/04/2008.

_____. **Traité Politique/Tractatus politicus** [texte établi par O. Proietti, trad. C. Ramond]. Paris: PUF, 2005, Oeuvres de Spinoza vol. V [dir. Pierre-François Moreau].

VIRNO, Paolo. **Virtuosismo e revolução: a ideia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ZOURABICHVILI, François. “Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance”. In: **Multitudes**. Paris: Exils, nº. 9, mai/jun 2002. Entrevista com Yoshihiko Ichida.

_____. **Le vocabulaire de Deleuze**. Paris: Ellipses, 2003.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)