

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
Brasleira.*)

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 desapareção 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.