

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.