

## **Por uma nova mística: Uma História de Amor e Fúria e os desafios de uma estética revolucionária para a América Latina no novo Capitalismo Global.**

João Gabriel Almeida

Um dos lemas do grande estadista Leonel Brizola era que precisamos retomar o fio da história. Enquanto o velho caudilho era o homem da ação de um pensamento verdadeiramente nacional, sua contraparte estética, ou melhor, *eztétyka*, era Glauber Rocha. Glauber era um messias Benjamiano. Podemos pensar seus filmes como mônadas. O Cinema Novo glauberiano nada mais foi que uma desarticulação de tempo e espaço. Ao tentar realizar o impossível no seu tempo, Glauber dá o prenúncio de tempos vindouros. É nessa chave de interpretação que podemos entender seus dois tratados *eztétycos*: Fome e Sonho. Já em 1961, em um pequeno ensaio sobre o cinema, ele diz:

(...) o cinema como veículo de ideias só pode ser honestamente aceito enquanto servir ao homem no que ele mais precisa para viver: pão. Se nem só disto ele vive, para viver de lirismo, de metafísica, de *apáthos* (como os críticos gostam), é preciso antes fazes as três refeições diárias, embora que, para isto, seja necessário morrer em várias partes do mundo, onde esteja correndo sangue demasiado (ROCHA, Glauber, 1981, p.13)

O *Eztétyka da Fome*, de 1965, é uma reflexão dos desafios latino-americanos de como conseguir esse pão. Ele nos dirá que a arte latino-americana têm sido historicamente de mendicância. Uma arte digestiva, que pede por migalhas e nos transforma em belezas exóticas aos olhos dos países desenvolvidas, tentando gerar pena pela nossa miséria ou atrair o gringo mediante sedução folclórica para conseguir uns trocadinhos. A “arte” latino-americana seria o clássico índio pedinte, fantasiando-se de uma cultura aparente, prostrado em sua resignação, enquanto tenta sobreviver de algumas esmolas daqueles que o fizeram sangrar. Esse estatuto colonizado provocaria duas formas de fazer artístico: a esterilidade e a indignação. A primeira é clara para qualquer um que fez uma Universidade no Brasil. Uma importação de modelos e funcionalidades gringas, seja made in USA, da mãe Rússia, ou da não-existência-em-si francesa, para se ater em penduricalhos teóricos, engalfiando-se para decidir quem possui mais legitimidade de ser a caricatura do seu respectivo e adorado autor. A segunda é o grito indignado de pura negação destrutiva, reivindicando que os papais dos grandes órgãos internacionais os ouçam. Como alternativa à essa postura paternalista, ele defende o compromisso com a fome latino-americana, a manifestação mais legítima de nosso povo, que só pode ser sentida, e não compreendida:

Sabemos nós – que fizemos estes filmes feios e tristes, estes filmes gritados e desesperados onde nem sempre a razão falou mais alto – que a fome não será curada pelos planejamentos de gabinete e que os remendos do tecnicolor não escondem mas agravam seus próprios tumores. Assim, somente uma cultura da fome, minando suas próprias estruturas, pode superar-se qualitativamente: e a mais nobre manifestação cultural da fome é a violência. (ROCHA, Glauber, 1981, p.31)

Essa violência, que me deterei mais adiante, ele dirá que é amorosa. O compromisso com a fome é o compromisso com a sua insuportabilidade, com o pagar o preço que for necessário para sair dela. Não a toa o seu manifesto prático dessa questão é *Terra em Transe*, o relato quase em vômito dos sequenciais fracassos que nosso povo viveu entre 30 e 64 para tentar sair da miséria.

Em 1971 ele ousa ir mais além na Eztétika do Sonho. Se em 65 ele havia denunciado o que caracteriza a arte colonizada, nesse texto ele irá se distinguir dentro da arte revolucionária. Um traço já é na relação entre formulação artística e teórica. Se na chave *Eztétika da Fome/Terra em Transe*, ele irá primeiro lançar o manifesto teórico para depois elaborar o prático, dessa vez ele terá um surto místico em *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* para formular sobre essa questão a posteriori. Podemos pensar que, no seu compromisso com a fome, Glauber descobre um de seus potenciais: o transe decorrente da falta de nutrientes, e a sua face mística. A questão com que Glauber irá se debater é mediante a razão e desrazão. Afirmando que “a revolução é a anti-razão que comunica as tensões e rebeliões do mais irracional de todos os fenômenos que é a pobreza (ROCHA, Glauber, 1981, p. 220), ele demonstra que tudo que se move pela razão, seja pela direita ou pela esquerda, serve de arma para os colonizadores. Pela direita através do discurso do progresso excludente, pela esquerda através do paternalismo imobilizante, confundindo veneno com remédio. Assim surge a dicotomia razão/misticismo que ele caracteriza:

A pobreza é a carga autodestrutiva máxima de cada homem e repercute psicologicamente de tal forma que este pobre se converte num animal de duas cabeças: uma é fatalista e submissa à razão que o explora como escravo. A outra, na medida em que o pobre não pode explicar o absurdo de sua própria pobreza, é naturalmente mística. A razão dominadora classifica o misticismo de irracionalista e o reprime a bala. Para ela tudo que é irracional deve ser destruído, seja a mística religiosa, seja a mística política. A revolução, como possessão do homem que lança sua vida rumo a uma ideia, é o mais alto astral do misticismo. As revoluções fracassam quando esta possessão não é total, quando o homem rebelde não se libera completamente da razão repressiva, quando os signos da luta não se produzem a um nível de emoção estimulante e reveladora, quando, ainda acionado pela razão burguesa, método e ideologia se confundem a tal ponto que paralisam as transações da luta (ROCHA, Glauber, p. 220)

O querido e genial Gilberto Vasconcellos, nosso vargo-jango-brizolista, consegue perceber muito bem esse movimento em sua análise das ciências sociais e do embate entre o paradigma do ensaio contra a monografia. O “rigor científico” instituído pelos marxólogos uspianos é a gênese de Fernando Henrique Cardoso, o racionalismo do gerenciamento da dependência, em detrimento dos pensamentos holísticos como o do Darcy Ribeiro. Na área de Letras podemos pensar o mesmo, com as “grandes” contribuições do par USP-UNICAMP na literatura e na linguística, respectivamente, onde a ambição de englobar a significação total da linguagem pela razão dentro da competitividade fraterna de suas sucursais, seja de Chomsky, Bakhtin ou Foucault, contribuíram em pouco ou quase nada para o combate do analfabetismo no Brasil. Personas como João Wanderley Geraldi tiveram que escapar da Universidade para poderem pensar em educação. O asseptismo provocado pelos “gêneros acadêmicos” permitiram a deserotização do pensamento. Qualquer um que já foi em um congresso percebe o caráter narcisista e auto-erótico de um pronunciamento. Uma academia envelhecida que esforça-se em um processo masturbatório para não lidar com sua impotência. Os pensadores de antigamente, que não abdicaram da reflexão sobre a forma, pois sabiam que isso os levariam a perder também o conteúdo, foram classificados como “pouco rigorosos”, “prolixos”, etc.

Glauber Rocha termina o *Eztétika do Sonho* dizendo: “A Arte Revolucionária deve ser uma mágica capaz de enfeitiçar o homem a tal ponto que ele não suporte mais viver nesta realidade absurda”. (ROCHA, Glauber, p.221). Ok, mas por que falar disso tudo? Ouso dizer que tivemos três grandes messias para o nosso tempo: Walter Benjamin, Marshall McLuhan e Glauber Rocha. Um marxista, um liberal e um de nós. Cada um ao seu jeito prenunciou a revolução linguístico-informacional que estabelece as condições necessárias para nosso atual modelo econômico caracterizado por Gilberto Vasconcellos como capital videofinanceiro. Primeiro vou me deter em algumas questões desse modelo para depois retornar ao triunvirato da reflexão político-estética-subjetiva desse novo modelo societário. Baseio-me pra isso em Yann Moulier Boutang, por ainda não ter lido teóricos mais interessantes que tenham algo a dizer sobre o assunto. Ele é um dos defensores da tese do capitalismo cognitivo. Primeiro é necessário entender um preceito básico do marxismo.

Há um ciclo do Capital que consiste em D-M-D'. Para se alcançar a mais-valia, o lucro, o burguês possui Capital Constante, que é a composição orgânica do Capital composta de maquinaria, conhecimento humano socialmente disponível e matéria-prima; e Capital Variável que é a Força de Trabalho disponível. O CC consome trabalho e não produz, enquanto o CV consome trabalho e consegue produzir mais trabalho. Trabalho nessa acepção funciona assim:

O trabalho, com sua chama, delas (coisas) se apropria, como se fossem parte do seu

organismo e, de acordo com a finalidade que o move, lhes empresta vida para cumprirem suas funções, elas são consumidas, mas com um propósito que as torna elementos constitutivos de novos valores-de-uso, de novos produtos que podem servir ao consumo individual como meios de subsistência ou a novo processo de trabalho como meios de produção (MARX, Karl, 2011, pg. 217)

O problema é que há uma contradição nesse ciclo, denominada de queda tendencial da taxa de lucro. Para explicar essa questão eu preciso me ater em um ponto.

Žižek, baseado em Karatani, vai reiterar que há um duplo movimento econômico: consumo e produção:

No inglês de hoje, pig refere-se aos animais que os fazendeiros criam, e pork à carne que consumimos. A dimensão de classe é clara aqui: pig é a antiga palavra saxã, já que os saxões eram os fazendeiros desprivilegiados, enquanto pork vem do francês porc, usado pelos privilegiados conquistadores normandos que em sua maioria consumiam os porcos criados pelos fazendeiros. (ŽIŽEK, Slavoj, 2004, pg. 177)

As implicações econômicas disso são:

A própria tensão entre os processos de produção e circulação é, assim, mais uma vez, uma paralaxe. Sim, o valor é criado no processo de produção; no entanto, é criado ali, por assim dizer, apenas em potencial, já que só se efetiva como valor quando a mercadoria produzida é vendida e o ciclo D-M-D assim se completa.

A lacuna temporal entre a produção de valor e sua concretização é fundamental aqui: embora o valor seja criado na produção, sem a conclusão bem-sucedida do processo de circulação não há, stricto sensu, valor – a temporalidade, no caso, é aquela do futuro do pretérito, ou seja, o valor não “é” de imediato, ele apenas “seria”. É realizado retroativamente, encenado de modo performativo. (...) É em razão dessa lacuna entre em-si-mesmo e por-si-mesmo que o Capitalismo precisa da igualdade e da democracia formais:

O que distingue exatamente o capital da relação senhor–escravo é que o trabalhador enfrenta-o como consumidor e possuidor de valores de troca e que, na forma de possuidor de dinheiro, na forma de dinheiro torna-se um simples centro de circulação – um de seus infinitos centros, em que sua especificidade de trabalhador se extingue. (ŽIŽEK, Slavoj, 2008, pg. 124)

Para além disso, essa lacuna temporal tem outra decorrência. Ela gera a necessidade que a mercadoria se apresente no mercado em comparação a outras mercadorias similares. Esse consumidor irá escolher que mercadoria comprar e um dos critérios centrais é o preço. Decorre daí que o lucro do capitalista não advenha da mais-valia que ele produziu, mas do quanto que ele consegue se apropriar de mais-valia no mercado. O que isso quer dizer? Um capitalista que produza pouca mais-valia, ou seja, que consiga ter alta composição orgânica na sua mercadoria, muita tecnologia e pouco trabalhador, vai conseguir produzir um produto mais barato que o preço médio da mercadoria. Simplificando, suponhamos que temos três produtores. Um produz por R\$6,00, outro R\$5,00 e outro R\$4,00. Esse terceiro, ao vender por R\$4,75, consegue não somente a mais-valia já contida na sua mercadoria, mas as dos demais produtores que não conseguem vender sua

mercadoria. Por isso, apesar de ser o trabalhador que produz valor e não a máquina, não é do interesse do burguês produzir mais-valor. Ele deseja apropriar-se sem produzir. Esse é um dos fatores que justifica tanto investimento em tecnologia. O burguês quer consumir sem produzir. É por causa desse fator que o Capitalismo está fadado a investir no que lhe mata. A defesa central da ideia do capitalismo cognitivo é, resgatando o conceito de trabalho imaterial no Grundrisse de Marx, defender que o Capitalismo achou uma fórmula de produzir mais-valor para além da fórmula clássica, através da seguinte tática: As empresas, através do regime de patentes, se apropriam por um modelo rentista do conhecimento produzido socialmente, e “alugam” esse conhecimento à todos. Ou seja, mais do que na produção, está se gerando cada vez mais valor em uma prática rentista. Isso já era uma prática que ocorria anteriormente, mas que através da revolução informacional se tornou mais fácil, ainda mais com as pessoas cada vez mais dependentes de tecnologia. A contradição em termos é que, ao mesmo tempo que é isso que têm garantido a sobrevivência do sistema, impede-se o desenvolvimento dele próprio, pois como já falei precisa-se de um alto desenvolvimento tecnológico para se manter produtivo. O regime de patentes é “anti-produtivo” nesse sentido. O próprio capitalismo têm notado isso dentro dos movimentos digitais como, por exemplo, a plataforma Linux. Essa movimentação anda de mãos dadas com a financeirização que, em resumo, é tentar produzir D' sem produzir mercadoria, como no caso de Bancos ou Bolsa de Valores. Tenho um caso curioso que ilustra bem esse novo cenário econômico. Trabalhei em uma empresa chamada Bookess, cujo intuito era criar uma editora virtual para atingir a gama de escritores frustrados que são negados pelas grandes editoras. A ideia era financiada por “empresas angels”. É um modelo de investimento que fazem uma start-up começar e assim que ela decola vendem sua parte da empresa. A preocupação não é mais em produzir. Se compra e vende ideias que nascem e morrem rapidamente, levando à falência diversos “empreendedores”. Quem sempre sai ganhando são esses investidores que calculam que o sucesso de 1 dessas empresas compensa o fracasso de outras 10. Tudo através de mera especulação de ações. Há várias decorrências dessas mudanças, mas um dos pontos mais importantes é que esse novo capitalismo, para perpetuar sua exploração, demanda um novo tipo de trabalhador. O sistema taylorista não dá conta de produzir coração do valor, o que seja a tecnologia necessária para controlar a produção em escala global. Isso depende de uma intensa cooperação de cérebros, que envolvem a centralidade da internet na produção hoje. Em uma entrevista a Carta Maior outro teórico desse grupo, Maurizio Lazzarato, fez a seguinte colocação:

CM - Como a hipótese do “capitalismo cognitivo” contempla a mudança radical das formas de produção, acumulação e organização social que as novas tecnologias promovem?

ML - No dito capitalismo clássico, o que estava no cerne era a fabricação do objeto. Hoje, antes de fabricar o objeto é preciso fabricar o desejo e a crença. Por exemplo, vamos pensar na fabricação de um par de tênis. O calçado é produzido na China, onde o trabalho dos operários custa 2% do total. Somando o custo de tecnologia e transporte, envolvemos 50% de

investimento. O restante do investimento é feito em marketing, publicidade, design, que é feito no Ocidente. O capitalismo cognitivo convive com o capitalismo clássico, a fábrica, o serviço. E há conflito entre os dois. Inclusive entre as subjetividades diferentes que vivem com capitalisms diferentes. O problema político sobre o qual é possível refletir. Não é a tecnologia que impõe. Como disse Felix Guattari, é a máquina social que produz a máquina tecnológica. (fonte: <http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Midia/Capitalismo-cognitivo-e-trabalho-imaterial/12/12131>)

Há diversas discordâncias da possibilidade do próprio capitalismo de universalizar essa nova forma de trabalho, que seja trabalhadores ultra escolarizados nos seus mais distintos países que, através dos usos das tecnologias digitais, produzem incessantemente valor. Eu tenho certos cuidados com essa teoria, em primeiro lugar pela crença que eles possuem da capacidade de uma administração mais “humanitária” e “comunitária” dentro do próprio limite do Capitalismo. Acredito que seja fato as transformações que se estabelecem, há uma nova forma de Capitalismo. Caso haja curiosidade, em anexo há os 15 pontos de distinção do Capitalismo Cognitivo, propostos por Boutang, traduzidos de forma inédita para o português. Porém, para além da ilusão de resolver as questões dentro do próprio capitalismo, creio que um dos pontos mais débis dessa discussão é um desprezo da discussão sobre o imperialismo. Uma das lições da teoria marxista da dependência, baseados em Trotsky, é a questão do desenvolvimento desigual e combinado. Ou seja, o alto avanço que é possível nos países desenvolvidos só o é mediante a miséria dos atrasados. Quanto mais avançado o centro se torna, mais algum setor terá de ser marginalizado. A ficção científica muitas vezes reflete sobre a realidade melhor que as universidades. O filme *A Viagem*, dos irmãos Wachowski, criadores de *Matrix*, remete ao que seria a experiência mais bem-sucedida de exploração do trabalho (trabalhadoras que tem a vida totalmente controlada, criadas *In Vitro*, cuja alimentação consiste em uma ração gerada pelos corpos das suas iguais que atingiram o prazo de validade imposto). Nesse filme uma sociedade extremamente avançada tecnologicamente convive em harmonia com essa miséria, produzida exatamente pelo fato de que o cidadão dessa metrópole é valioso demais para certos trabalhos. Falaremos mais sobre essa questão mais tarde também.

O canadense Marshal McLuhan já havia notado questões importantes sobre a mudança da constituição do fazer e da própria subjetividade no advento da televisão que se comprovariam ainda mais radicais com a internet. Ele escreve o livro *The medium is a massage*, fazendo um jogo de palavra entre *massage*(massagem), *message*(mensagem) e *mass age*(era das massas). Ele dirá que existia até então um homem de gutemberg, focado no alfabeto. Para ele, o livro criava uma necessidade de fragmentação do conhecimento, pela própria necessidade de sequencialidade entre espaço e tempo que a leitura impõe. A necessidade de um ordenamento e uma racionalização que pudesse sequencializar as questões para o olho impostos pelo alfabeto criaria um modo de entendimento da realidade. Repetição, o cerne mesmo da revolução de Gutemberg. Já:

“o mundo configurado eletronicamente nos forçou a se mover do hábito da classificação de dados para o modo de reconhecimento de padrões. A gente não pode mais construir serialmente, bloco por bloco, passo-a-passo, porque a comunicação instantânea garante que todos os fatores do ambiente e da experiência coexistem em um estado permanente de interação (tradução própria) (McLuhan, 1967, p. 63).

Ao contrário do que vários teóricos irão dizer, a tecnologia digital não extingue o corpo, mas o expande, redimensionando o que ele seria. É o grande dilema do filme *Ela*, de Spike Jonze. No momento em que um sistema operacional se transforma em um ser e a internet seu corpo, a mente humana e as possibilidades inerentes ao corpo humano são vistas como limitadas e chatas. O retorno desse recalcado se manifesta nos milhares de filmes que falam de máquinas sendo autônomas. Até Stephen Hawking, em uma entrevista recente, fala desse medo. O entrevistador brinca com a possibilidade disso já ter ocorrido e o próprio Hawking ser um robô se passando pelo cientista mais famoso da contemporaneidade. O seu próprio exemplo é paradigmático. O que é o corpo de Stephen Hawking?

Há uma questão curiosa. A fórmula mais clássica de resistência dos trabalhadores ao capitalismo é parando a produção. Antigamente, e ainda hoje, se faz através da greve. Acontece que hoje a greve é uma alternativa quase sem resultado para diversos setores, como por exemplo os bancários. Mesmo quando afeta a produção de uma região, por ser impossível coordenar os trabalhadores de todos os países que existem filiais da mesma transnacional, o resultado tende a ser mínimo. Assim, quem tem hoje a verdadeira capacidade de criar o caos no Capitalismo são os hackers. Não à toa a figura simbólica mais recorrente em manifestações são os Anonymous. Agora que há um panorama do atual capitalismo, gostaria de me deter em questões de Walter Benjamin.

Os teóricos da arte de hoje em dia caíram em uma armadilha fatal. Ao invés de entender como a arte ajuda a ler o mundo, criaram um espaço especial para arte, como se fosse a última zona de resistência. Os conceitos de Walter Benjamin no seu texto *Obra de Arte na Reprodutibilidade Técnica* ajudam não somente a ler a arte, mas pensar as produções imateriais humanas como um todo. Se elas são o que estruturam o Capitalismo contemporâneo, esses conceitos são essenciais. Separei alguns dos conceitos para refletirmos.

O primeiro conceito forjado é Reprodutibilidade Técnica. A síntese dessa questão é que o nível de reprodutibilidade está em níveis tão avançados que, de uma questão secundária, a técnica de reprodução passa a funcionar de forma autônoma na arte. Hoje em dia isso é ainda mais radical. Com as novas tecnologias, você pode prescindir do artista profissional e de seus instrumentos tradicionais para fazer arte. Qualquer um, com o software adequado, pode fazer uma música com o

instrumento que desejar, por exemplo. Há leitores digitais de partituras. A animação gráfica permite que você crie suas histórias sem atores. Um exemplo que demonstra o que Walter Benjamin quis dizer é a diferença entre o videoclipe e a gravação de um show:

No segundo temos a reprodução de uma obra de arte tradicional. O primeiro, ao contrário, tem um lugar próprio. Não é meramente uma forma de quem não tem acesso ao “original” poder vê-lo, mas uma peça que tem suas propriedades próprias, que cria sua própria estética. Esse conceito é o solo comum para pensarmos que, de fato, a arte cada vez mais precede de seus antigos instrumentos para ser executada em outro espaço. Do palco para o computador, no caso da música. E não é isso que ocorre no Capitalismo Cognitivo? Sempre existiu a demanda de conhecimento socialmente disponível. O que muda é a hierarquia de valores. Agora a fábrica, que era o coração da produção, toma espaço secundário em relação ao gabinete dos cientistas, designers, engenheiros, programadores e afins. Nisso entra a questão da Autenticidade. Essa reflexão talvez seja a mais contemporânea. Na arte tradicional, a obra tem história e esta pode ser traçada de duas formas:

Os vestígios das primeiras só podem ser investigados por análises químicas ou físicas, irrealizáveis na reprodução; os vestígios das segundas são o objeto de uma tradição, cuja reconstituição precisa partir do lugar em que se achava o original. (BENJAMIN, Walter, 1996, pg.167)

Benjamin prossegue dizendo:

O aqui e agora do original constitui o conteúdo da sua autenticidade, e nela se enraíza uma tradição que identifica esse objeto, até os nossos dias, como sendo aquele objeto, sempre igual e idêntico a si mesmo. A esfera da autenticidade, como um todo, escapa à reprodutibilidade técnica, e naturalmente não apenas à técnica. (BENJAMIN, Walter, 1996, pg. 167)

Isso que permite o desaparecimento da aura que é:

O conceito de aura permite resumir essas características: o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é sua aura. Esse processo é sintomático, e sua significação vai muito além da esfera da arte. Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos resultam num violento abalo da tradição, que constitui o reverso da crise atual e a renovação da humanidade. (BENJAMIN, Walter, 1996, pg. 168/169)

Antes de fazer minhas colocações, vou colocar mais alguns fragmentos dessa questão da

Destruição da Aura, que é o terceiro conceito. Em primeiro lugar:

Em suma, o que é aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. (BENJAMIN, Walter, 1996, pg. 169)

E por fim:

Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar “o semelhante no mundo” é tão aguda, que graças à reprodução ela consegue captá-la até no fenômeno do único. (BENJAMIN, Walter, 1996, pg. 170)

Enquanto a Universidade, no auge do seu anacronismo, se perde nessas afirmações, qualquer um que gaste 15 minutos no *Youtube* ou no *Facebook* tem a dimensão dessa acertiva. Cenas de filmes e músicas misturam-se com fotos de namorados, fragmentos de romances ressurgem como título de fotografias. As referências se tornam cada vez mais irrastráveis, os autores se confundem e isso cada vez importa menos. A tradição que Walter Benjamin fala é a tradição da propriedade. Com a internet, tudo virou copiável, apropriável. O que ele tinha previsto assumiu dimensões radicais a tal ponto que até as mercadorias clássicas do primeiro estágio da reprodutibilidade (livros, CDs, vinis, litografias, fotos impressas, etc) estão virando objeto de museu ou de colecionadores, enquanto as mídias e as artes são cada vez mais bytes que circulam, que são baixados e apagados por milhares de pessoas por segundo. Nisso podemos pensar o quarto conceito de Walter Benjamin, Ritual e Política. Quando ele diz: “com a reprodutibilidade técnica, a obra se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual. (BENJAMIN, Walter, 1996, pg. 171)” ele vislumbra o que vivemos hoje: cada vez menos se conserva a obra. É uma experiência já cotidiana de diversas pessoas ao redor do planeta ver um filme ou uma série e apagá-la logo em seguida. Isso já se relaciona, inclusive, com o quinto conceito Valor de Culto e Valor de Exposição. É menos importante se ter o objeto artístico do que vê-lo hoje em dia. Por isso que Benjamin cunha a questão seis e sete, Fotografia e Valor de Eternidade.

Esses seis conceitos se interligam na seguinte questão: a arte progressivamente se afasta do “artesanal” e adquire as feições da sociedade industrial. Ela se torna, portanto, produto do trabalho coletivo. Os meios de produção da obra se tornam mais complexos e, assim como as demais mercadorias que passam por esse processo, ela perde a “impressão” do autor, sofre da alienação do trabalho. Esse mesmo movimento que cria a alienação do trabalho na arte, cria novas condições para a mesma. A central aqui é a desestabilização da arte enquanto propriedade, sustentada pela tradição, pelo ritual, pelo valor de culto e pelo valor de eternidade. Cada vez mais ela fratura a concepção própria de mercadoria, pelo simples motivo que ela não pode ser oferecida a um comprador somente. É o que Walter Benjamin percebeu com o cinema, o qual seria extremamente caro para ser oferecido a apenas um espectador e que por isso seria inerente o seu caráter expositivo. A insistência

da manutenção da tradição nesse contexto, que é a insistência na propriedade privada, só pode provocar o fascismo, porque contradiz a própria materialidade do objeto. E não é isso que observamos hoje em dia? Cada vez é mais barato produzir arte, colocá-la em circulação. O que possui valor é o conhecimento humano para a produção. Se uma pessoa comum aprende a programar, ela faz o que de mais caro existe em um computador. Se ela aprende as ferramentas de edição, ela faz o que de mais caro existe em um filme. Para impedir que isso afete os lucros precisa-se de um policiamento ostensivo das “propriedades intelectuais”. É só observar os Estados Unidos, o caso Snowden, o caso Assange e afins. A perseguição aos produtos “piratas”. É o que já foi observado aqui: A noção de propriedade privada contradiz os recursos técnicos disponíveis para a produção de arte, assim como para a produção de qualquer mercadoria. Se antes havia a desculpa da necessidade do burguês para organizar a fábrica, o que dizer quando existem impressoras 3D? O Capitalismo sofre de si mesmo.

Como isso se insere no contexto brasileiro? O próprio Glauber Rocha, em *Estetyka do Sonho* afirma: “Nossas classes médias e burguesas são caricaturas decadentes das sociedades colonizadoras” (ROCHA, Glauber, p. 221). Proponho uma leitura do que significou as Jornadas de Junho: a destruição da questão nacional como cerne do pensamento brasileiro faz com que nossa juventude, ansiosa para ingressar nesse “novo capitalismo”, não perceba que só o conseguirá de dois modos: ou fazendo parte do contingente cada vez mais crescente da fuga de cérebros ou se detendo no problema nacional, se preocupando menos em participar da produção de bens globais para o Capitalismo Cognitivo e percebendo que se não passar a ver o mundo a partir da posição em que se encontra sempre será um produtivo miserável. As juventudes que foram para as ruas são incapazes de reconhecer essa questão. Pedem mais educação, afinal é a porta de acesso para essa nova ordem mundial, mas nunca leram *A Universidade Necessária* para compreender a distinção entre modernização reflexa e crescimento autônomo. Em resumo, a modernização reflexa é quando o País se apropria do aparato, seja ideológico, técnico ou governamental, dos países centrais *a posteriori*, importando esse saber e utilizando de maneira inapropriada. Qualquer intelectual minimamente bem intencionado de qualquer área sabe que, caso ele tenha chego a um nível equiparável aos seus pares nos States, seu conhecimento não serve de nada aqui, pois o País não lhe oferece bases humanas e materiais para esse saber se efetivar. Não lhe resta outra alternativa senão produzir para fora. Já o crescimento autônomo é a apropriação do saber com vias a constituição de um projeto nacional. Foi o processo tenso que se tentou constituir entre 30 e 64 e que desde então nunca mais se resgatou. A Tropicália é a exposição sintomática do fim desse regime. A verdade da corte é revelada por seu bobo. Tom Zé mais de uma vez declarou que a Tropicália era a tentativa de iniciar o Brasil na nova era. Caetano Veloso nunca mudou de lado. O que ele queria era a liberdade que o próprio Capitalismo já anunciara com os germes do que estamos denominando de Capitalismo Cognitivo. A

cultura brasileira era o passaporte, não a essência do projeto. Ao contrário do que será *a posteriori* o movimento manguebeach. É só olhar o nome de seu líder. Antes de Science, Chico. A apropriação da nova estrutura societária através do mangue. Quem diz que para pensar é preciso ter a barriga cheia. Enquanto Caetano blasfemava por ter nascido no Brasil cantando a música Partido Alto de Chico, filho do paulistocêntrico-mor Sérgio Buarque de Holanda, Chico Science e a Nação Zumbi só conseguiam conceber algo novo de dentro dos mangues de Recife. Da lama ao caos, do caos à lama. Irão resgatar a mística glauberiana. A música *Banditismo por uma Questão de Classe* é o reencontro do povo sofrido de *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*.

Como Gilberto Vasconcellos apontou, a redemocratização brasileira significou apenas que o capital internacional podia prescindir de uma ditadura para se garantir, o sonho de uma nação autônoma não estava sendo mais um perigo no horizonte. O modelo, conforme proposto pelo mesmo autor, do que vivemos no Brasil é um capital videofinanceiro: uma articulação entre a financeirização da economia e a política regida pela estética das telenovelas. Giba Vasconcellos faz uma leitura do que significou para ele o Fernando Collor, o presidente das telenovelas, e FHC, o príncipe da moeda. São os dois representantes desse modelo. Mas os anos PT modificaram isso? Para o próprio Gilberto Vasconcellos não, tanto que ele cunhou o termo petucanismo. O PT nada mais fez do que propor uma integração de setores da classe trabalhadora a esse modelo exatamente pelo capital videofinanceiro: sistema de créditos para o trabalhador acreditar ter uma vida melhor através do endividamento e se ver na novela ao lado dos moradores do Leblon, como em *Avenida Brasil* e *Salve Jorge*. Daí o advento da nova classe média que anseia ser viver no Capitalismo Cognitivo. O último surto dessa ilusão é o agora Fernando III, Haddad, tentando transformar São Paulo em uma capital desse novo Capitalismo e a telinha reproduzindo essa nova “*Geração Brasil*”. Sinais de que há uma desconfiança que essa promessa não seja cumprida pipocam, pois para fazer essas concessões a um setor da classe trabalhadora outros estão tendo que viver sobre regimes cada vez mais policiaiscos e brutais.

Para mim um filme recente se torna a síntese e um caminho para lidar com esse conjunto de questões: *Uma História de Amor e Fúria*. Seu diretor e roteirista é Luiz Bolognesi. Uspiano, ainda possui pecados de origem, evidentes em algumas abordagens no livro *Meus Heróis Não Viraram Estátua*, principalmente sua leitura equivocada sobre Getúlio Vargas. Porém, como ele mesmo afirma na orelha deste mesmo livro, possuiu uma experiência redentora em Caraíva, interior da Bahia, que o permitiu tomar um lado. A sinopse oficial do filme é:

“Uma História de Amor e Fúria” é um filme de animação que retrata o amor entre um herói imortal e Janaína, a mulher por quem é apaixonado há 600 anos. Como pano de fundo do romance, o longa de Luiz Bolognesi ressalta quatro fases da história do Brasil: a colonização,

a escravidão, o Regime Militar e o futuro, em 2096, quando haverá guerra pela água. Destinado ao público jovem e adulto com traço e linguagem de HQ, o filme traz Selton Mello e Camila Pitanga dublando os protagonistas. O longa conta ainda com a participação de Rodrigo Santoro, na pele do chefe indígena e de um guerrilheiro. (fonte: <http://www.umahistoriadeamorefurria.com.br>)

Esse herói imortal o é por uma profecia indígena no qual ele se transformará no homem pássaro para enfrentar o Anhangá, nessa história entendida como o homem branco. A lenda começa quando ele e Janaína, ao fugir de uma onça, se deparam com um penhasco. Desesperado, ele pula com ela abraçado e voa. Depois disso, por não conseguir se sentir parte da sua própria história, ele não consegue voar quando lhe é necessário. Primeiro traço de retorno às questões glauberianas. O inimigo sempre foi e sempre será o colonizador. A história se desenvolve dentro do massacre entre tupinambás e guaranis, quando os conflitos entre franceses e portugueses provocam a guerra entre as duas tribos. O segundo momento de renascimento é na Balaiada. Talvez esse seja um dos pontos mais interessantes do filme. O herói renasce como João do Balaio, o protagonista da revolta. Na forma como o filme faz a construção da narrativa, o processo insurrecional é resultado de dois fatores: violência ou fúria e amor. Slavoj Žižek, em 2013, fez uma palestra intitulada de “*Love as a Political Category*”. Uma das partes mais interessantes dela é a seguinte:

Agora eu poderia seguir aqui sobre o amor erótico, porque eu sinceramente penso que em contraste com a nossa juventude, a juventude daqueles que já são velhos, quando lutar por liberdade sexual foi experienciado como libertador e até o amor monogâmico foi considerado/descreditado como uma convenção burguesa, eu penso que hoje, mais e mais, o amor está emergindo como algo perigoso e subversivo. Pense como você é abordado no seu cotidiano pela sociedade, o que a sociedade demanda de você. É basicamente um tipo de espiritualismo barato, um hedonismo pseudo-Budista. A ideologia está lhe dizendo: “seja fiel a você mesmo”, “descubra seu verdadeiro potencial”, “experimente sua vida”, “tente todas as possibilidades”, “não se fixe em uma certa identidade estável”, “a vida é dinâmica, fluida” e por aí vai. E eu reivindico que nessa economia não somente o amor estável/apaixonado está emergindo como obstáculo para o seu “autêntico desenvolvimento”, mas que até a dimensão crucial de amor está desaparecendo gradualmente. O que é amor? Como Alain Badiou, nosso bom amigo, falou em seu maravilhoso livro “*Praise of Love*”, há sempre algo traumático/extremamente violento no amor. O amor é um estado de emergência permanente. Você cai de amores(da expressão inglesa: fall in love). E é crucial saber que em inglês e francês nós usamos essa expressão; você “cai” de amores. Você perde o controle. Eu reivindico que o amor, a experiência do amor passional, é a mais elementar experiência metafísica, é uma experiência platônica. No sentido que você leva sua vida fácil, cotidiana, se

encontra com amigos, vai para festas, etc., tudo é normal, talvez aqui e ali um sexo casual, e então você apaixonadamente cai de amores, e tudo está arruinado. Todo o balanço da sua vida está perdido. Tudo é subordinado a essa pessoa. Eu quase não consigo imaginar na vida cotidiana, fora do contexto de guerra e afins, uma experiência mais violenta que o amor. E eu penso que isso é porque todos os “conselheiros” que “supostamente” precisamos hoje estão tentando precisamente domesticar ou apagar esse excesso de amor. É como se o amor fosse muito tóxico e que eles, por exemplo todas as agências de relacionamento, digam para você que o truque é achar como estar amando sem cair de amores. Essa ideia veio para mim quando em um dos meus voos transatlânticos eu li uma dessas revistas estúpidas de avião e havia um texto nela, em letras garrafais, afirmando: “Nós vamos permitir você se achar amando, sem a queda”, sem a exposição perigosa. E eu penso que isso encaixa perfeitamente na nossa metafísica narcísica rotineira. Vocês sabem a velha história que eu repito o tempo todo; a gente quer café sem cafeína, queremos cerveja sem álcool, e queremos amor sem o seu momento perigoso, onde você se perde. (tradução própria) (fonte: <http://daily-struggles.tumblr.com/post/50765863638/slavoj-zizek-on-love-as-a-political-category>)

A tese central dessa palestra é que todo o amor verdadeiro, pensado de Cristo à Che Guevara, acarreta uma exclusão radical. O amor acarreta uma violência fundamental, no sentido de romper com a hierarquia social que tenta conformá-lo. É dessa forma que Bolognesi expõe essa segunda parte do filme. O herói imortal renasce ao ver que Janaína tinha revivido no corpo de uma mulata livre. Os dois vivem em um ninho de amor inabalável, distante da Capital, até que a ação da Polícia, mediante o estupro de sua filha, obriga-lhe a optar: ou reivindicar o direito ao seu amor ou se submeter à hierarquia social. A fúria que motiva o próprio nome do filme é essa: esse amor furioso que torna a própria vida sem sentido se não houver essa queda. Junto a isso mais uma vez o fantasma de Glauber Rocha emerge. Há uma festa quando os rebeldes tomam Caxias, uma manifestação popular ao som de forró. Quando eles são dizimados pelo recém formado exército, liderado por quem conheceremos como Duque de Caxias, ele demonstra o fio da história: o sonho da Balaiada permanece no cangaço, com parte dos sobreviventes sendo os primeiros cangaceiros. Bolognesi funda a origem mitológica do Santo Guerreiro de Glauber Rocha, não à toa também um santo imortal, que renasce em diversos corpos. É da amorosa rebeldia popular, da percepção profunda da impossibilidade constitutiva de sua existência nessa ordem social que advém a mística de Lampião.

O terceiro momento era para ser mais uma dessas histórias já tediosas de luta contra a ditadura, um conflito entre os jovens idealistas e o exército malvado. O grande ápice é depois que a história a la *O que é isso companheiro?* acaba. O personagem principal é preso por sua atuação na guerrilha. De dentro da prisão, ele tem a percepção de que os seus colegas guerrilheiros não serão de fato quem farão a revolução, mas a massa de pretos e pobres que ele se depara no sistema carcerário,

representados pelo personagem Feijão, que ele denominará como o novo cangaceiro urbano. Com isso ele dá aula para esse presidiário e os dois juntos irão formar a Falange Vermelha, da qual se originou o Comando Vermelho do Rio de Janeiro. Aqui cabem duas parênteses.

Gilberto Vasconcellos, ao analisar a ascensão de FHC, perceberá uma questão importante. A tradição uspiana das ciências sociais cumpriu um desserviço para o pensamento histórico político nacional reduzindo toda a problemática para a dicotomia entre democracia e autoritarismo. Tanto o PT quanto o PSDB são filhos políticos dessa tradição, na qual toda a questão se reduz a uma gestão mais democrática do capitalismo. FHC é a síntese desse processo, pois se afirma como liderança contra a ditadura ao mesmo tempo que produz a sua teoria da dependência, justificando como é possível o Brasil se desenvolver mesmo sendo refém dos países centrais.

A segunda questão diz respeito a situação prisional. No seu livro *Em Defesa das Causas Perdidas*, Žižek sintetiza o efeito do populismo com a seguinte frase:

Em última análise, o populismo é sempre sustentado pela exasperação frustrada de pessoas comuns, pelo grito de “não sei o que está acontecendo, só sei que para mim chega! Isso não pode continuar! Isso tem que acabar!” (ŽIŽEK, Slavoj, 2011, p. 285)

Algo tem de ser o “corpo estranho” que está abalando a boa ordem do corpo social. O judeu ocupou bem essa posição dentro do nazismo. A inversão que o populismo propõe é que os nazistas não estavam em nenhum momento matando os judeus, mas preservando a vida dos alemães. Tomemos isso como ponto de partida. Essa questão ecoa na obra de Primo Levi. Em *Afogados e Sobreviventes*, o autor demonstra um imenso ódio a um alemão que lhe escreve uma carta:

E agora, a questão mais difícil, o insensato ódio de Hitler contra os judeus. Ora, esse ódio jamais foi popular. A Alemanha constava-se acertadamente como o país mais amistoso em relação aos judeus no mundo todo. Nunca, pelo que sei e li, durante todo o período hitleriano até o seu fim, nunca se soube de um só caso de ultraje ou agressão espontânea contra um judeu. Sempre apenas (perigosíssimas) tentativas de ajuda. (LEVI, Primo, 2004, p. 151)

Em resposta a isso, ele respondeu:

Sua afirmação mais audaciosa é a que se refere à impopularidade do anti-semitismo na Alemanha. Era o fundamento do verbo nazista desde o começo: tinha natureza mística, os judeus não podiam ser “o povo eleito de Deus”, uma vez que o eram os

alemães. Não há página ou discurso de Hitler em que o ódio contra os judeus não seja reiterado até a obsessão. Não era marginal ao nazismo: era seu centro ideológico. E depois: como podia o povo “mais amistoso em relação aos judeus” votar no partido e glorificar o homem que definia os judeus os inimigos primeiros da Alemanha, e cujo objetivo político principal era “estrangular a hidra judia”? (LEVI, Primo, 2004, p.153)

As palavras de Žižek: “o inimigo é exteriorizado/reificado numa entidade ontológica positiva” (ŽIŽEK, slavoj, 2011, p. 281) e “para o populista, a causa do problema, em última análise, nunca é o sistema como tal, mas o intruso que o corrompeu.”(ŽIŽEK, Slavoj, 2011, p. 262) parecem ter eco nessas afirmações.

É fácil sentirmos asco dessa postura, mas e se nós a repetimos? No lançamento da Unidade de Polícia Pacificadora do Vidigal, Ziraldo lançou uma cartilha para crianças na qual celebrava a entrada daquela população para a “cidadania”. No final, um policial aparece sorrindo e falando: “tudo por uma “cidade inteira”(ZIRALDO, 2011, p. 30). A história dessa cartilha é a transformação do menino favelado em cidadão, quando os “maus amigos” vão embora, para os “verdadeiros amigos”, o policial e o turista, entrarem na sua “comunidade”. Um trecho diz "Breve vão acabar de vez – e para sempre – o medo, a insegurança, a desconfiança, a guerra, os falsos amigos e os falsos heróis"(ZIRALDO, 2011, p. 12). Tudo em nome da vida. Mas como lidar com a dualidade de eliminar um humano em nome de outro? Simples, tirando-o do que o coloca na condição de humanidade. Assim como na vacina, para eliminar a doença você insere no corpo parte dela na sua forma mais inofensiva. Temos então o Campo e a Prisão. Andreino do Campos, geógrafo carioca, escreveu o livro *Do Quilombo à Favela: produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Baseado na análise de Andreino, é coerente pressupor que os pobres, com enfoque no pobre negro, serviu na constituição do espaço urbano brasileiro e por consequência no ideário social, como fetiche populista:.

Em um primeiro momento ele se apresenta como o quilombo. Careço de fontes mais precisas da propaganda estatal, mas não é difícil de supor que o medo, relacionado ao furto e a revolta violenta, ajudavam no controle abusivo por parte da classe dominante. Após o fim da escravidão, o negro por si só passa a ser o “agente intruso” presente no discurso eugenista e endossado como causa das doenças que ameaçavam a vida nas grandes cidades. O próprio naturalismo do *Cortiço* é bem ilustrativo dessa escatologização do pobre. Ele é algo estranho, estrangeiro ao bem viver social. No período de 1980 consolida-se então o outro estigma: o de agente da violência urbana. De acordo com a tese de Andreino, o tráfico se instala nas favelas por duas questões principais: a questão

territorial, pois se o espaço permitia a fuga dos quilombolas da polícia, permitiria o mesmo a eles; e o desemprego estrutural, acentuado nesse período histórico pela crise econômica que passava o Brasil. Aos poucos, o tráfico de drogas surgiu como o grande inimigo a ser combatido. Serviu para desmerecer o governo de Leonel Brizola e dificultar sua eleição à presidência. Virou também a mercadoria mais vendida pela divulgação midiática. O problema econômico que favoreceu a entrada do tráfico na favela se acentuou:

a) Foi-nos declarado por uma liderança do morro do Adeus que a indústria localizada próxima ao Complexo do Alemão(Ramos) preferia contratar a mão-de-obra vinda de outros bairros ou das proximidades, restringindo ao máximo a contratação de pessoas moradoras das favelas.

b) O segundo relato foi obtido a partir da declaração de um universitário negro, morador na favela do Jacarezinho, uma das áreas industriais do Município do Rio de Janeiro. Disse-nos o informante que as indústrias fazem acordo com os controladores do tráfico de drogas de varejo para evitar assaltos ou outros incômodos, mas, por outro lado, mantém um número muito reduzido de trabalhadores da própria favela. Entretanto, não soube explicar o entrevistado, também liderança da favela, qual seria o teor do acordo entre as partes acima citadas. Mas uma certeza essa liderança expressou: “Se o emprego estivesse mais disponível aos jovens, o nível de violência no interior da favela seria menor”.

c) O terceiro relato coube a um professor da rede de ensino do Município do Rio de Janeiro lotado nas proximidades da Fazenda Botafogo (Complexo de Acari), outra área industrial; a preferência, outra vez, dá-se em torno de pessoas que residem fora do complexo do Alemão. (Campos, Andreino, 2011, pg. 110.)

A tese central, portanto, é que, aproveitando-se do racismo já presente em uma sociedade escravocrata, as classes dominantes dos grandes centros urbanos aproveitaram-se do conflito pelo espaço urbano para constituir uma ideologia populista que lança como contradição o negro pobre contra o resto da sociedade brasileira. Essa ideologia foi aos poucos se direcionando contra o espaço ocupado por esse agente, chegando aos tempos de hoje como a guerra contra o tráfico. Seguindo a lógica do  $1+1=3$ , o importante aqui não é a pergunta tradicional: você é a favor ou não do tráfico? Mas sim que resquícios essa dualidade gera. No caso, um estrato social cujo sangue serve de combustível para essa ideologia. Aqui lembramos o Darcy Ribeiro que em seu Povo Brasileiro:

Foi sempre nada menos que prodigiosa a capacidade dessa classe dominante para recrutar, desfazer e reformar gentes, aos milhões. Isso foi feito no curso de um empreendimento econômico secular, o mais próspero de seu tempo, em que o objetivo jamais foi criar um povo autônomo, mas cujo resultado principal foi fazer surgir uma entidade étnica e configuração cultural de um povo novo, destribalizando índios, desafricanizando negros, deseuropeizando brancos. Ao desgarrá-los de suas matrizes, para cruzá-los racialmente e

transfigurá-los culturalmente, o que se estava fazendo era gestar a nós brasileiros tal qual fomos e somos em essência. Uma classe dominante de caráter consular-gerencial, socialmente irresponsável, frente a um povo-massa, tratado como escravaria, que produz o que não consome e só se exerce culturalmente como uma marginália, fora da civilização letrada em que está imersa. (RIBEIRO, Darcy, p. 179)

Uma das conclusões mais cruéis de Primo Levi, sobrevivente do campo de Auschwitz, é que, partindo do seu próprio exemplo, nenhum dos processos de emancipação adveio dos mais oprimidos, pois estes estão em condição tão espúrias que mal conseguem refletir sobre sua própria condição. A leitura que Glauber Rocha propõe é similar. Gilberto Vasconcellos diz que a questão de fundo do Estado Novo de Getúlio Vargas, conforme compreendido por Glauber, é a imposição violenta de um Estado Nacional exatamente para se opor às “liberdades” que eram usufruídas somente por essa classe dominante de caráter consular-gerencial. O encontro entre o herói mítico de *Uma História de Amor e Fúria*, nessa encarnação denominado de Carlos Marx, e Feijão passa por isso. O reconhecimento do verdadeiro sujeito da história e o uso dos privilégios que Carlos Marx teve a sua disposição para que ele possa romper com suas correntes. O sonho dos CIEPs de Leonel Brizola. Após sua morte e a de Feijão ele diz a frase que se tornará o título do livro sobre o filme: Meus heróis não viraram estátua, morreram lutando contra quem virou. O quarto e último momento do filme é em 2096. Projetando as tendências do Capital contemporâneo, ele tenta delinear um quadro do que seria o Rio nesse período: um apartheid social, no qual uma extrema pobreza está em coexistência com a mais alta tecnologia, em um Estado policialesco monitorado por milícias particulares. Nosso herói mítico é exatamente um “trabalhador intelectual”. É interessante perceber essa transformação. Em primeiro e segundo lugar um índio e um negro. No terceiro e quarto um estudante de classe média e um jornalista. Bolognesi traz exatamente a contradição que colocamos recentemente. Quanto mais o capitalismo se complexifica, mais aqueles que “não têm nada a perder a não ser os seus grilhões” ficam sobre um regime de controle maior, o que impõe como tarefa aos setores médios constituir uma vanguarda em um processo emancipatório, que, ao mesmo tempo que só pode se efetivar com a aderência dos sujeitos das camadas pobres, carrega a contradição de não ser liderado por eles. Glauber, em *o Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro*, também têm essa percepção. Não existe Evo Morales sem Álvaro Garcia Linera. Ao final, os herdeiros de Lampião são o jagunço, ou seja, o exército, e o professor, ou seja, a intelectualidade. Antônio das Mortes, o jagunço, que depois de ter sido o principal responsável pela destruição até então dos cangaceiros, percebe que estava do lado errado e, quando os dois enfrentam sozinhos o grande latifundiário, diz para o professor se preocupar mais em liderar o povo, que da segurança cuidava ele. Voltando a *Uma História de Amor e Fúria*, essa última parte têm a história mais curiosa. Nosso

herói mítico está resignado, cansado e contente em simplesmente ser comentarista das desgraças que ocorrem no Brasil em um espaço autorizado na grande mídia. Janaína é uma prostituta de luxo que ele paga frequentemente para ficar por perto. Podemos pensar aí a questão que levantamos anteriormente em Žižek. Nosso personagem está vivendo esse amor sem a queda, mediado pelo mero consumo de corpos. Eis que Janaina secretamente fazia parte de uma guerrilha que sequestra o Dono da Multinacional das Águas, reivindicando o direito de todo o povo à água. Nesse momento o personagem principal entra em crise e se depara que o seu amor é impossível sem mais uma vez arriscar sua vida. Ele invade o local que ocorreu e o sequestro e consegue, para salvar Janaína, pela primeira vez, desde que ocorre a profecia, voar como homem. Sabiamente, não há um desfecho para a história, apenas a reiteração do mote do filme: viver sem conhecer o passado é andar no escuro. Podemos traçar um paralelo com uma frase famosa frase de che: Um povo que não conhece a sua história está condenado a repeti-la. O retorno da questão imposta por Brizola: resgatar o fio da história. O filme se encerra exatamente com uma música de Nação Zumbi, No Olimpo, que possui como uma das estrofes:

Essa é a janela dos outros em ação  
Beijos explodem como bombas ao anoitecer  
Brinquedos avançados acendendo o som  
Não estaremos dormindo

Não estaremos dormindo. Relembremos a frase de Glauber: : “A Arte Revolucionária deve ser uma mágica capaz de enfeitiçar o homem a tal ponto que ele não suporte mais viver nesta realidade absurda”. (ROCHA, Glauber, p.221). Todo o filme *Uma História de Amor e Fúria* é onírico, fazendo exatamente esse convite que Glauber desafia: como fazer que um sonho encante o homem a ponto dele querer acordar? A animação me parece ter sido a escolha acertada para lidar com essa questão, por sua virtualização e quebra do fascismo da imagem que Walter Benjamin expõe. Mas isso é uma questão que devemos abordar em um outro momento.

## **Anexo:**

1- A virtualização da economia, em outras palavras o crescimento do papel do capital imaterial e dos serviços relacionados à produção desse capital imaterial, é uma das questões mais distintivas do capitalismo cognitivo. Isso não afeta apenas um setor particular da atividade econômica, mas hoje em dia se estende para a produção agrícola, para a indústria, e até para os serviços básicos do dia-a-dia (o cabelereiro se baseia no modelo da Fourastié para dar opções ao seu cliente, contacta seus fornecedores e paga suas contas, seus empregados e seus impostos usando a internet) – indo também para áreas mais sofisticadas como as operações ininterruptas das várias trocas financeiras mundiais. Em 1985, o volume de investimento intangível já excedeu o investimento em equipamento material.

2- O peso do capital imaterial é decorrência das novas tecnologias da computação e da digitalização de dados. Isso requer fornecimento de informações, seu processamento e seu armazenamento de forma digitalizada, na produção do conhecimento e na produção em si.

3- Dentro desses intangíveis, um em particular foi promovido para cumprir um papel decisivo no crescimento econômico. Esse é o processo de capturar - seja pelas companhias, pelo mercado ou pela administração pública – as inovações presentes nos processos cognitivos interativos de cooperação social e seus conhecimentos tácitos. Conhecimento e ciência, que já haviam sido incorporados na valorização do capital industrial, mas tinham se mantido distintos (E.Rullani), transformam-se em um ponto estratégico, o “setor líder” do sistema. Eles são duplamente hegemônicos, no sentido que:

a) ciência e conhecimento determinam a possibilidade de inovação: eles são a condição necessária (enquanto valor-de-uso)

b) ambas cristalizam, com seus produtos e serviços, a parte essencial de valor-de-troca.

Elas comandam o link decisivo da exploração capitalista. O trabalho material não desaparece, mas perde seu papel central como recurso estratégico. (...) Know-how e técnicas industriais podem agora serem acessadas em um número impressionante de países. O transporte por unidade decaiu (...) O recurso estratégico é o que permite a companhia ter controle do processo de valorização como um todo. A questão não é mais o processo material e técnico, mas o processo de valorização.

4- Disso decorre que o progresso tecnológico não é mais um recurso exógeno que as companhias podem adquirir em um instante no mercado de bens e serviços, como os economistas

desenvolvimentistas estão prontos para pensar. Ele ganha a forma de um sistema sócio-técnico caracterizado pelas tecnologias de informação e comunicação (TICs). A apropriação de conhecimento (fenômeno infinitamente mais complexo que a aquisição de informação) e o uso de tecnologia são variáveis críticas do progresso tecnológico e da informação. Essa é a contribuição da teoria evolucionista.

5- O modelo de divisão do trabalho, que serviu como base da política econômica na famosa descrição de Adam Smith sobre a indústria de alfinete e que foi aperfeiçoada pelo Taylorismo, está sendo colocada em questão em três pontos centrais:

(a) a redução do trabalho complexo para o trabalho simples.

(b) a separação da execução manual de acordo com a concepção intelectual pensada para reduzir o tempo de aprendizado.

(c) o fato que a especialização enquanto função do tamanho de mercado perde sua relevância em um mundo de pequenas séries de produção, em uma “economia da variedade” (Boyer)

No contexto da alta incerteza da demanda, a diferenciação vem através da qualidade e da inovação. De qualquer forma, isso é travado por uma excessiva divisão do trabalho. Nós estamos vendo isso no caso da qualidade, com o abandono (incluindo na produção material) do Taylorismo. Assim como na inovação que requer não somente processos complexos coordenados, mas também a ativa cooperação dos seus agentes, é travado, de fato bloqueado, pela divisão do trabalho. Ganhos de produção já não são mais resultados de economias de escalas desenvolvidas para superar a lei de diminuição dos retornos marginais, mas derivam de economias de aprendizado, em uma “economia de variedades” que multiplica pequenas séries em curtos períodos. A divisão internacional do trabalho cresce incrivelmente para obedecer esse critério cognitivo.

6- O crescimento complexo do mercado não é mais administrado somente pela ferramenta da economia de escala, ainda que essa continue sendo solicitada pela tarefa da produção de valor econômico pelo e para o mercado. Essa complexificação requer o crescimento de recurso da economia do aprendizado, que torna possível a diferenciação no mercado e na competição intercapitalista; e a última é exarcebada pela descompartimentalização neoliberal de todos os mercados (exceto o mercado de trabalho, que se tornou ainda mais segmentado)

7- Nós estamos vivenciando uma revolução nas sequências de produção, e portanto na divisão do trabalho e seus componentes. A clássica sequência concepção/produção/marketing é revertida. Agora inovações profundas envolvem “produtividade flexível” e “just-in-time”. Nós já vimos estas transformações ocorrerem em indústrias que eram o centro do Fordismo, por exemplo a indústria

automotiva com os princípios de seu Toyotismo organizacional baseado nas ideias do engenheiro japonês Taichi Ohno. Mas a produção flexível - como opera no “ciclo curto” das indústrias de vestimento ou da indústria cultural – nos traz ainda mais claro a natureza produtiva do consumo como produção de informação e regulação da produção em tempo real. Finalmente, a natureza das tecnologias digitais significa que os usuários de dispositivos da tecnologia digital podem se transformar em co-produtores de inovação.

8- Ainda que a conversão em commodities pareça se tornar uma regra universal, a possibilidade de medi-la pela régua do capital ou do trabalho é trazido em questão por causa da irreduzível pluralidade de entradas (recursos contribuindo para a produção). Se está dissolvendo a tradicional linha entre capital e trabalho e entre trabalho qualificado e não qualificado. O fato que expressões como “capital humano” e “capital intelectual” viraram comuns é sintoma disso. Mas a expressão “capital imaterial” é ela mesma uma instável combinação de termos e veremos o porquê. A inscrição das ferramentas de técnicas digitais propõem uma nova distinção entre bens e serviços entre três tipos: hardware ( a parte física), software (a parte lógica) e wetware (a parte cerebral ou viva).

9- Mas, para isso, deve-se adicionar o irresistível crescimento do modelos de produção social e cooperativa como quarto componente: netware ou network. A sociedade network tornou-se possível pela informática, em outras palavras pela a criação de um coerente pacote de digitalização, programação de computadores e eletrônica ( através da disseminação do computador pessoal de 1986 em diante), e finalmente pelo estabelecimento da internet, que se tornou o novo bem global da inteligência coletiva. Nós devemos retornar para o papel da tecnologia digital, que representa uma novidade radical.

10- O crescimento da “cooperação entre cérebros” implica no declínio do paradigma energético e entrópico da força de trabalho, e também da transformação das matérias-primas na produção de bem. Isso ocorre em um dado ponto, no momento em que a energia dissipatória associada com o modelo de máquinas do Capitalismo Industrial afeta de forma adversa os limites terrestres da biosfera e do ecossistema global. A teoria controversa do “fim do trabalho”, impulsionada por R. Reich e J.Rifkin, não deve ser lida, como alguns o fazem, como o advento de uma sociedade do prazer, mas sim como uma mudança no paradigma do trabalho. O que está acabando é a hegemonia do paradigma de trabalho industrial e força de trabalho manual.

11- Mas o capitalismo cognitivo não se contenta com o chamado crescente de trabalho vivo acima

de trabalho morto (cristalizado em máquinas, para usar a terminologia de Marx). A regra da ciência foi bastante antecipada por Marx em *Grundrisse* (1857-8). Nessa visão, pode vir o tempo em que o poder do capital, acumulado e mantido pelos capitalistas, pode se apresentar a si mesmo na forma da necessária e indisputável natureza da ciência. Mas a novela que estamos testemunhando é a centralidade do trabalho vivo que não é consumido e não pode ser reduzido em trabalho morto pelo maquinismo. Devemos retornar a isso. O fato importante de uma atividade viva que co-produz trabalho como uma atividade viva se combina com a importância de um conhecimento implícito que é irreduzível ao maquinismo, ao capital humano padronizado e codificado. Em sociedades cuja forma assemelha-se ao capitalismo cognitivo, o trabalho vivo e o consumo “vivo” ocupam ambos uma posição central. Esse aspecto “bioprodutivo” do poder inventivo, que se impõe à força de trabalho manual e sua captura, como devemos ver, define a forma específica de exploração e mais-valia extraída do capitalismo cognitivo.

12- Essas transformações vão de mãos dadas com o declínio do conceito de performance individual no local de trabalho, que era baseado nas referências de produtividade desenvolvidas durante o período do capitalismo industrial. Isso também tende a desalojar o fator da performance: o indicador mais relevante se transformou na mais-valia agregada à produtividade. Essa situação corresponde, em termos de contabilidade, à questão de levar o valor contábil, que não aparece nos registros contábeis, mas pode ser acessado pelo “preço justo”, em outras palavras pela valoração do mercado de ações. Finalmente, a valoração de performances agregadas também traz para a questão a noção de territórios produtivos, em outras palavras “territórios de excelência”. Isso forneceu toda a literatura sobre “clusters” e sistemas de produção local, que focaram nos fatores fora do empreendimento individual que geram inovações produtivas. Inovação não é mais, ou não somente, de uma companhia individual; é de qualquer território que provém uma territorialização produtiva ou um network.

13- A natureza imaterial dos bens produzidos no Capitalismo Cognitivo induz a uma forte especificidade dos bens informacionais ou bens de conhecimento como recompensas dos processos de aprendizagem, seus usos, sua depreciação, seu enriquecimento e as condições para sua expropriação exclusiva. Essas características mudam a forma como a informação e o conhecimento se movem entre as companhias e a sociedade (uma “horizontalização” muito forte prevalece, resultando em um radical questionamento das formas até então aceitas de hierarquia); mas isso também cria uma tensão crescente sobre a propriedade intelectual. Nós devemos retornar a isso; mas essa questão, que insere o conhecimento como um bem público ou “gratuito” - em outras palavras, de acesso aberto - no próprio coração das relações de mercado não pode ser separado da revolução

na informação e na tecnologia. Essa revolução leva a uma crise de implementação do direito de propriedade convencional como propriedade intelectual, patentes e copyrights, que já constitui uma forma particular de compromisso entre as necessidades da produção e a fruição pública dos bens imateriais.

14- No capitalismo cognitivo, efeitos externos – o que definimos como externalidades – deixam de ser marginais e amarrados a um simples fenômeno parcial de indivisibilidade dos bens públicos. O centro do valor a ser extraído é baseado no trabalho inteligente, inovativo e inventivo, e se o último mobiliza a cooperação de cérebros em network, a captura dessas externalidades positivas se torna o problema número um do valor. Em outras palavras, o que precisa ser desmascarado e visto é o trabalho feito fora da jornada de trabalho, seu conhecimento implícito, e a sua capacidade de contextualização. Essa mudança na economia política e na administração da cadeia de valor é facilitada ainda mais pelo fato que a dívida, que é herança de dois séculos de um capitalismo industrial desvairado (incluindo a versão do “socialismo realizado”), se conformou como uma externalidade negativa que precisa ser controlada e resolvida. A economia política não tem outra escolha senão lidar com a relação disso com seu exterior. E qualquer coisa na sua caixa de ferramentas não pode ser usada nesse assunto porque é tão útil quanto a escolástica medieval foi para a Renascença.

15- Onde o capitalismo industrial poderia ser caracterizado como produção de commodities pela via da commodities, o capitalismo cognitivo produz conhecimento pela via do conhecimento e produz o padrão de vida pela via do padrão de vida. É imediatamente produção da vida, e portanto bio-produção. A produção de novos conhecimentos pode somente ser feita através da acumulação de conhecimento que não é reduzido à via de técnicas materializadas. Mas pode, porém, somente tomar lugar pela base da atividade coletiva de cérebros mobilizada e interconectada pelos networks digitais. Esse tipo de capitalismo corresponde ao desenvolvimento da sociedade que ficou conhecida como “sociedade do conhecimento. Na medida em que a poder inventivo(muito mais que a força de trabalho física) é o que é mobilizado especificamente pelo capitalismo cognitivo, isso cria a situação de que o capitalismo cognitivo produz conhecimento e vida através da produção de população. Essa produção de vida pode ser chamada de “bio-produção”. E o poder que tem como função controlar essa “bio-produção” é chamado de “biopoder”. Conhecimento sobre o padrão de vida e as vias de produzi-lo são o coração da transformação do paradigma contemporâneo de produção. Biotecnologia está atualmente domesticando o padrão de vida para torná-lo o vetor de transformação que vai ser muito melhor adequado à biosfera que as ferramentas mecânicas.