

O Trabalho da Cultura e a lógica dos Pontos

Pedro B. Mendes¹

RESUMO: O presente trabalho tem o objetivo de apontar as possíveis relações entre as transformações no horizonte do trabalho (imaterial) e a lógica política subjacente à criação dos Pontos de Cultura, no âmbito do Programa Cultura Viva. O artigo se divide em duas partes: a primeira, contendo uma reconstituição das mutações do trabalho na esteira dos acontecimentos em torno do ano de 1968; a segunda, de caráter conclusivo, que busca apontar nas práticas observadas nos Pontos de Cultura algumas das qualidades exploradas na primeira parte.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho imaterial; multidão; comum; Pontos de Cultura;

Em sua leitura dos *Grundrisse*, de Marx, Maurizio Lazzarato e Antonio Negri (2001: 26) falam da formação e emergência de uma força de trabalho crescentemente intelectualizada não mais “como paradigma da intelectualização da produção [apenas], mas como sintoma e símbolo de sua socialização” (colchetes nossos). No nosso entender, a política dos Pontos de Cultura, implantada durante a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura, expressa um anseio democrático por dispositivos constituintes adequados aos novos modos de produção e às necessidades da multidão enquanto nova composição da força de trabalho caracterizada pela atuação colaborativa e autônoma.

Nas páginas seguintes, pretendemos demonstrar, ainda que brevemente, como o trabalho assume, cada vez mais, feições culturais, comunicativas e linguísticas na esteira da emergência daquilo que vem sendo chamado de *trabalho imaterial*², por um lado, e a forma como esse fenômeno encontra seu correlato na centralidade expressa pelos Pontos de Cultura face às demais políticas públicas da área, por outro. Nesse sentido, procuraremos apontar aqueles pontos de convergência entre as duas abordagens e que, em nossa opinião, estão na raiz do sucesso político em torno da política nacional dos Pontos de Cultura.

¹ Doutorando em Ciência da Informação pelo IBICT – UFRJ e pesquisador autônomo ligado à rede Universidade Nômade. E-mail: p_mendes@hotmail.com

² Em nosso entender, o conceito de *trabalho imaterial*, cunhado por um grupo de autores em torno de Antonio Negri e do pós-operaísmo italiano, é capaz de sintetizar com bastante acuidade as transformações políticas e produtivas contemporâneas.

1968 E O DESENVOLVER DE UMA REVOLUÇÃO

Uma boa forma de se compreender (e de se explicar) os eventos de 1968 mundo afora, assim como a potência do *General Intellect* (Marx, 1993) que parece estar em sua base, consiste justamente em assumi-los como epifenômeno que assinala o transbordamento das lutas em direção à totalidade da vida social, escapando assim ao ordenamento disciplinar que caracterizava o mundo (do trabalho) de então. Segundo Peter Pál Pelbart (2009), dentre os inúmeros acontecimentos do período – “a comunicação explosiva, a Efervescência, a libertação da fala, o prazer de estar junto, uma certa inocência, a ausência do projeto, (...) se refere à recusa de tomar o poder ao qual se delegaria alguma coisa” como o elemento que desencadeou um processo de *nomadização* generalizada³.

Por sua vez, Alexandre Mendes (2009) afirma que os movimentos sociais, à época, não cessavam de se multiplicar e de se expandir, ao passo que, para o capital, tratava-se de construir sua própria reestruturação, investindo largamente na difusão social da produção em direção a uma organização pós-fordista ou pós-industrial. Para Cocco (2008), portanto,

não se tratava mais de subordinar a esfera da reprodução ao pacto produtivo entre capital e trabalho e a sua cidadania, mas de capturar as dimensões produtivas da própria circulação, aceitando a perda da centralidade disciplinadora do chão de fábrica, organizando o trabalho diretamente nas redes sociais... para onde o trabalho já havia realizado seu êxodo!

Em vez de constituir uma premissa do processo produtivo, como no período fordista, o capital, reconhecendo a articulação autônoma da cooperação social do trabalho na fábrica, na fábrica social e no terciário de ponta, empreende seu próprio processo de adaptação procurando capturar o trabalho lá onde ele se desenvolve (Lazzarato e Negri, 2001). Essa transformação do tecido social, no entanto, não ocorreu sem sobressaltos e gerou uma série de controvérsias sobre o significado político e mesmo sociológico das mudanças em curso. Neste sentido, devemos considerar que a

³ Para uma versão mais aprofundada desta leitura, gostaríamos de recomendar a leitura de *Império*, de Antonio Negri e Michael Hardt (2001).

reestruturação industrial, a emergência de um regime de acumulação globalizado baseado na produção de conhecimentos e num trabalho vivo (cada vez mais intelectualizado e comunicativo), podem (e devem) ser pensadas como processos contraditórios, onde a contradição não é a que as opõem ao passado das homogeneidades fabris, mas a que se encontra no presente das novas formas de exploração e da composição técnica do trabalho, nas novas lutas do proletariado e, em particular, do proletariado urbano. Isto passa, justamente, pela recuperação das **dimensões constitutivas, e por isso revolucionárias, do trabalho vivo**. (Cocco, 2001: 12)

Sem embargo, se outrora o trabalho funcionava como trabalho simples ou força de trabalho homogênea em um sistema de reprodução de mercadorias, ele já não pode mais ser facilmente integrado (na forma de trabalho assalariado) a um modelo de produção que tem como pressuposto a inovação e a produção de conhecimentos, pois, como sustenta Antonella Corsani (2003), “em tal sistema, a valorização não pode repousar sobre um tempo objetivo da repetição (e sobre a economia desse tempo), ela repousa sobre o tempo subjetivo (e intersubjetivo) da criação”.

Assim, cabe ressaltar que os termos da recomposição política e sociológica – e mesmo subjetiva – da classe não estão sujeitos a nenhum finalismo ou qualquer forma de determinismo que, mesmo explicando algumas transformações no interior de um dado paradigma, não são suficientes para explicar uma mudança qualitativa maior, que deve ser entendida no contexto da passagem a um novo paradigma. Ademais, embora façamos referência a este debate, não é nossa intenção reproduzi-lo aqui, e sua menção se deve tão somente ao fato de que, dentre o complexo e contraditório manancial de interpretações decorrentes da guinada comunicativa (ou cultural) do capitalismo contemporâneo e sua importância para o debate subjacente ao trabalho da cultura, optamos por pensar um conceito de trabalho que dê conta das múltiplas especificidades do sujeito da atividade criativa conforme entendemos que ela se expressa hoje, do processo político que lhe corresponde e, principalmente do comum que lhe serve de base e que é atualizado no decorrer da atividade produtiva (de inovação).

De acordo com Negri (2003), é possível definir a multidão a partir de três dimensões distintas, todas relacionadas umas com as outras. De maneiras diferentes, as três dimensões estão ligadas a uma ontologia do trabalho e do ser social que, fundindo-as em *um* sujeito que é ao mesmo tempo múltiplo, contribui para explicitar a nova natureza da produção contemporânea, que coloca em cheque grande parte das divisões binárias em que se amparava o mundo moderno e a lógica da produção fordista.

Em primeiro lugar, há a multidão que está na base do trabalho imaterial ou, poderíamos dizer, há uma determinação sociológica da multidão enquanto sujeito da produção imaterial que é simultaneamente criação de valor e criação de novas formas de vida (e de viver). Essa multidão, composta de trabalhadores precários, jovens, velhos, homens e mulheres de todas as cores e raças existe na medida em que trabalha de forma cooperativa e produz com base no comum de suas colaborações (Negri, 2003; Negri e Hardt, 2005).

Por composição política da multidão entendemos o processo aberto de construção de um sujeito histórico, cuja dimensão ontológica se ampara no trabalho entendido não apenas como produção de mercadorias, conforme mencionamos, mas em um conceito de trabalho que inclui ou mesmo sobsome as lutas por melhores condições de vida e, principalmente, por *diferentes* modos de vida (Negri, 2003; Lazzarato e Negri, 2001). Assim, esperamos deixar claro que não se trata de uma diferença quantitativa em relação ao conflito social, mas acima de tudo, de uma diferença qualitativa que coloca a multidão como projeto político para o presente, projeto que não passa pela tomada do poder (Cocco, 2009; Hardt, 2009), mas antes a desconstrução das relações de poder existentes e a afirmação de *outras* relações, mais horizontais e democráticas.

O conceito de multidão assinala ainda uma mudança qualitativa radical do trabalho, que vem assumindo funções cognitivas, comunicativas e imateriais, que colocam no centro do processo produtivo as trocas e as relações entre os diferentes nós que compõem a rede de cérebros, e cuja matéria-prima consiste de elementos que não existem senão socialmente, tais como a linguagem e os saberes difusos (Roggero, 2008), apenas para citar os exemplos mais usualmente apresentados em se tratando do *trabalho imaterial*. Hardt e Negri, em *Multidão*, citam o exemplo do hábito como caso de produção que é ao mesmo tempo processo aberto capaz de toda determinação e produto acabado de um trabalho que não cessa. Em outras palavras, o hábito é aquilo que temos mais arraigado em nós, o que tendemos a naturalizar e que nos faz esquecer que somos capazes de mudar, mas também é aquilo que precisamos atualizar dia após dia, que não existe senão através da reinvenção e da renovação contínuas. Simultaneamente, o hábito, enquanto elemento menor de nossa constituição, dá lugar às mais sutis e, muitas vezes, imperceptíveis transformações.

Assim como a cultura, o recurso ao hábito como elemento explicativo encerra uma série de questões concernentes às transformações contemporâneas a que fazemos

referência: em primeiro lugar, o hábito é ao mesmo tempo individual, pois trata-se de algo que diz respeito a uma só pessoa, e também social, pois se deixa atravessar por todo tipo de influência externa e de relação social, elementos essenciais para sua conformação; além disso, e por essa razão, o hábito produz um curto circuito na divisão entre cultura e natureza tão essencial a uma definição (moderna) de trabalho baseada na exploração da segunda pelo primeiro, e afirma a necessidade de se pensar conceitos que não sejam baseados apenas na instrumentalidade da exploração da natureza (Cocco, 2009), e o faz por estar atravessado por determinações vitais de uma pessoa, que ao mesmo tempo são desenvolvidas socialmente.

Neste sentido, o conceito foucaultiano de *biopolítica* se revela de grande valia para entendermos esta matéria ao mesmo tempo natural e cultural, individual e social. Em se tratando da multidão, afirmamos (inicialmente) que ela resulta historicamente das múltiplas lutas que eclodiram durante o ciclo que ficou marcado pelo ano de 1968, e que essas lutas se referiam à emergência de novas e diferentes questões sociais e aos novos sujeitos que estavam em sua base (Pelbart, 2009).

A luta pelos direitos civis, a fuga da fábrica, a revolta estudantil, a busca por direitos mais femininos, a busca por igualdade por parte dos negros no ocidente desenvolvido e a luta contra as diferentes formas de dominação, a resistência à ditadura, a luta por mais democracia e o combate às diversas formas de racismo nos países do então terceiro mundo, assim como a luta contra a coerção política e a disciplina feroz vigente nos países do socialismo real, dentre muitas lutas que poderíamos listar aqui, apontam inequivocamente para uma multiplicação dos focos de conflito que impedem sua recomposição no sentido de uma única causa, como a luta de classes, por exemplo. Com efeito, o próprio Foucault (2006) já chamava atenção para o fato de que os marxistas haviam prestado muita atenção à questão das classes enquanto que o feito das lutas havia, com algumas notáveis exceções, caído no esquecimento.

Assim, podemos considerar a multidão “um conjunto de singularidades, de fato, lá onde por ‘conjunto’ se considera uma comunidade de diferenças e lá onde as singularidades são concebidas como produção de diferenças” (Negri, 2003: 158).

Voltando, porém, ao nosso foco de análise, a tradição do *pós-operaismo* italiano atribui a Foucault (2000; 2008; 2008a) inicialmente e a Deleuze (2006) na esteira do pensamento *foucaultiano*, a concepção de *produção de subjetividade* que dá substância ao projeto (e ao processo) político de construção da multidão. A abordagem em termos de produção de subjetividade nos permite transitar (novamente) entre o individual e o social, e assim como o conceito de trabalho imaterial contribui para obscurecer as fronteiras entre produção e reprodução da vida, entre determinação do poder sobre a vida (biopoder) e determinação autônoma da vida (biopolítica ou biopotência).

A esse respeito, é interessante notar como Foucault caminha progressivamente de uma noção de poder bastante estruturalista e vinculada a lugares de poder para uma compreensão do poder como elemento produtivo e relacional até a construção da idéia de que a resistência é primeira e que a vida sempre se antecipa aos cálculos do poder. Assim, ainda que toda manifestação de poder (e de potência) se dê na relação, existe um primado da resistência que opera, segundo Deleuze (1992) na produção de linhas de fuga *inovantes* que escapem às relações de poder instituídas, fazendo vazar todo e qualquer sistema de captura⁴.

À produção de linhas de fuga, corresponde aquilo que Negri (2003) assinala por êxodo, ou seja, em um contexto de máxima extensão da dominação pelo capital, a saída só pode estar *na fuga* para *outro* lugar, em uma *outra* temporalidade. Com efeito, em *Cinco lições sobre o Império* (2003), ele trata da dimensão filosófica da multidão, que não constitui apenas ordens políticas, mas o próprio fato do *ser* ou do *existir*, afirmando a produção ontológica de um sujeito por meio do trabalho imaterial. Pois

a difusão do saber em forma reticular se oferece, então, potencialmente, como uma excedência em relação ao conjunto de obstáculos que se lhe apresentam. A multidão do trabalho imaterial vive, pois através do excedente, o êxodo. Neste ponto, temos uma segunda definição que se acrescenta à afirmação do dispositivo (ou seja, da relação e/ou da concatenação) de trabalho imaterial e êxodo. Essa definição está ligada ao fato de que o trabalho, hoje, para ser criativo deve ser “comum”, ou seja, produzido por redes de cooperação. O trabalho se define ontologicamente como liberdade através do comum: o trabalho é produtivo quando é livre, do contrário está morto, e é livre somente quando é comum. Superar o obstáculo, então, será fazer com que a dimensão comum e o êxodo do capitalismo vivam juntos (Negri, 2003: 153).

⁴ Em *Conversações* (1992), Deleuze afirma que a sociedade é um gás, e que ela escapa por todos os lados, não sendo possível contê-la.

De fato, afirmam Lazzarato e Negri (2001), o ciclo do trabalho imaterial decorrente da transformação do operário-massa em operário social é pré-constituído por uma força de trabalho *difusa e autônoma*, capaz, ainda que tendencialmente, de organizar a si própria, o trabalho e as próprias relações com a empresa. A intelectualidade de massa, portanto, se constitui de forma independente, ou seja, na qualidade de um processo de subjetivação autônoma que não tem necessidade de passar pela organização do trabalho assalariado e de suas instituições para impor sua força. A dimensão colaborativa do trabalho social que se manifesta por meio das redes produtivas, na atividade terciária, assume dessa maneira uma característica de independência diante da qual o capital e sua função empreendedora – que cessam de ser sua fonte e princípio de organização – são forçados a se adaptar por meio de reformas que visem crescentemente a precarização das condições de trabalho e de vida. Neste sentido, afirmam os autores em relação à força de trabalho imaterial, “é somente sobre a base da sua autonomia que ela estabelece a sua relação com o capital” (Lazzarato e Negri, 2001: 35).

Passagem paradigmática que deve ser compreendida, segundo afirma Maurizio Lazzarato (2002) em releitura da obra de Gabriel Tarde, não mais tomando como referência a produção de mercadorias ou de “produto materiais”, se assim podemos chamá-los, mas a produção de conhecimentos por meio de conhecimentos e, mais ainda, a produção de vida por meio da vida (Pelbart, 2009), sendo necessário para isto “parar de pensar a produção de conhecimentos encerrando-a na produção de mercadorias” (Cocco, Silva e Galvão, 2003). Em outras palavras, pode-se dizer que “quando o trabalho se transforma em trabalho imaterial e o trabalho imaterial é reconhecido como base fundamental da produção, este processo não investe somente a produção, mas a forma inteira do ciclo ‘reprodução-consumo’: o trabalho imaterial não se reproduz (e não reproduz a sociedade) na forma de exploração, mas na forma de reprodução da subjetividade” (Lazzarato e Negri, 2001: 30).

De fato, o pós-fordismo e o paradigma imaterial da produção apresentam a performatividade, a comunicação e a colaboração como características centrais. A performance foi posta em ação e toda forma de trabalho que produz um bem imaterial, como uma relação ou um afeto, a resolução de problemas ou a produção e a circulação de informação, passando pela logística e pelos serviços financeiros, é fundamentalmente uma performance, e o produto é o próprio *ato* em si (Negri e Hardt, 2005).

Assim, podemos considerar que uma atividade estritamente pessoal, como criar um pequeno filme para passar na internet, por exemplo, atividade originalmente situada no campo da reprodução, mais especificamente no tempo de lazer de um indivíduo qualquer, coloca em cheque todas as divisões entre produção e reprodução da vida, entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, entre trabalho e produção de si, entre tempo de trabalho e tempo de vida, enfim, levando a uma crise sem precedentes, conforme pretendemos demonstrar mais adiante, o modelo capitalista de produção de cultura.

Para Negri, *in verbis*:

A natureza do trabalho produtivo é hoje, de fato, totalmente social: disso resulta que o trabalho é coextensivo à vida, enquanto a cooperação é coextensiva à multidão. É portanto na sociedade (e não apenas nas fábricas) que o trabalho estende redes protetoras, capazes de inovar o mundo das mercadorias, movimentando o conjunto dos desejos racionais e afetivos do homem. (Negri, 2003: 212).

No entanto, o trabalho em ato ou *da cultura* não possui um ‘autor’, se por autor entendermos um indivíduo que realiza um ato de criação que resulta na produção de uma obra (Virno, 2008). A ‘autoria’ aqui perde toda a sua conotação individual e se espalha por um sujeito coletivo de tipo novo, que produz de forma colaborativa, por meio de redes e segundo um processo de produção organizado, com suas hierarquias internas, sua divisão do trabalho, formas de remuneração próprias, lógica de exploração e de comando, entre outras (Lazzarato e Negri, 2001). Por outro lado, a reprodução, como temos sustentado,

se torna uma reprodução de massa organizada segundo os imperativos da rentabilidade; o público (recepção) tende a tornar-se consumidor / comunicador. É neste processo de socialização / subsunção no econômico da atividade intelectual que o produto ‘ideológico’ tende a assumir a forma de mercadoria (idem: 49),

simbolizada pelos conceitos de prestação virtuosa e de trabalho em ato, desenvolvidos por Paolo Virno no ensaio *Virtuosismo e Revolução* (2008), e que tanto mal-entendido vem causando no campo da cultura (sobretudo no debate em torno dos Pontos de Cultura).

Em seus últimos escritos, tanto Foucault quanto Deleuze radicalizam a idéia de uma *produção de subjetividade* explorando a emergência dessa nova tecnologia de poder com toda a ambiguidade que esse acontecimento pode suportar: produção aberta e irresolúvel de um poder sobre a vida – biopoder – que incide sobre a potência da vida – biopotência (segundo Deleuze) e biopolítica (para Negri) – de acordo com a sistematização proposta por Pelbart (2009). O que essa radical, porém sutil, mudança qualitativa expressa, de certa maneira, é o triunfo revolucionário do trabalho vivo sobre suas representações / apropriações modernas – sejam elas na forma de propriedades públicas ou privadas – além de abarcar uma série de transformações que dizem respeito ao tempo, às formas de organização e às tecnologias envolvidas. Em *Multidão*, Negri e Hardt afirmam que aquilo que a produção cultural contemporânea gera é o

comum, e o comum que compartilhamos serve de base para a produção futura, numa relação expansiva em espiral. (...) só podemos nos comunicar com base em linguagens, símbolos, ideias e relações que compartilhamos, e por sua vez os resultados de nossa comunicação constituem novas imagens, símbolos, ideias e relações comuns. Hoje essa relação dual entre a produção e o comum – o comum é produzido e também é produtivo – é a chave para entender toda atividade social e econômica. (Negri e Hardt, 2005: 256)

Com o fito de esclarecer essa passagem, recorreremos novamente à metáfora do hábito, à sua dimensão dual, entre causa e efeito (ou entre ação e resultado): “Assim é que os hábitos nunca são realmente individuais ou pessoais. Os hábitos, a conduta e a subjetividade individuais só se manifestam com base na conduta social, na comunicação, no agir em comum”, e isso tudo ao mesmo tempo em que “constituem nossa natureza social” (Negri e Hardt, 2005: 257). Esta definição não está muito longe da que Marx dá da riqueza, no momento em que esta for “despojada de sua forma burguesa limitada”, senão vejamos:

o que é a riqueza senão a universalidade, produzida na troca universal, das necessidades, das capacidades, das satisfações, das forças produtivas, dos indivíduos? O pleno domínio, pelo homem, das forças naturais, assim como de sua própria natureza? A evidência absoluta de suas disposições criativas, sem outro pressuposto senão o desenvolvimento histórico que erigiu como objetivo, em si, o desenvolvimento de todas as forças humanas como tais, sem qualquer padrão preestabelecido? (Marx, 1993: 387)

O interesse particular por esta passagem reside, em primeiro lugar, no fato de que Marx assume a natureza humana em função de sua produção histórica; e, em segundo, que a superação do capitalismo aí é retratada como uma necessária superação de todo e qualquer valor transcendental, “sem qualquer padrão preestabelecido” e, definitivamente, de todo e qualquer *produtivismo*. Podemos pensar assim um modelo em que “a economia deixa de dominar a sociedade, e as forças e as capacidades humanas deixam de ser *meios* de produzir riqueza; [pois afinal] elas são a riqueza, elas mesmas” (Gorz, 2005: 62). A fonte da riqueza aqui é a atividade que desenvolve as capacidades humanas, a saber: o “trabalho” de produção de si que “os indivíduos” – cada um e todos juntos, cada qual nas suas trocas multilaterais com os outros – realizam sobre si mesmos (ibidem). Pois “a satisfação das capacidades e das faculdades humanas é, ao mesmo tempo, o objetivo da atividade e essa atividade, ela mesma: não há separação entre o objetivo e sua procura, sempre inacabada” (ibidem)

Por sua vez, Yann Moulier-Boutang (2007) e Negri e Hardt (2009) ressaltam que mesmo o meio ambiente e a natureza fazem parte do comum e Giuseppe Cocco (2010) acrescenta, inspirado no antropólogo Viveiros de Castro, que *não há nada de natural na natureza* e que, também ela, é produzida através de processo subjetivos de construção de sentido que arrastam consigo a separação moderna (e ocidental) entre natureza e cultura. Neste sentido, o recurso instrumental à natureza que caracterizou o trabalho industrial alcança seu limite no esgotamento da própria biosfera e remete, também ele, à produção de novas formas de vida, em imanência com o mundo (Cocco: idem).

Assim, uma sutil, porém fundamental inversão se opera: “não é mais o homem que é posto a serviço do desenvolvimento da produção; é a produção que é posta a serviço do desenvolvimento humano, ou seja, da produção de si. A diferença entre produzir e se produzir tende a se apagar” (Gorz, 2005: 62). E fazendo uma transição para aquilo que Paolo Virno (2008) vai classificar como prestação virtuosa ou trabalho em ato, Gorz conclui afirmando que “o trabalho de produção é assegurado de modo a que melhor sirva ao ‘desenvolvimento de uma individualidade rica’ que se satisfaz na sua produção tanto quanto no seu consumo, e cujo trabalho não surge mais como trabalho, mas como atividade (pessoal) (Gorz, ibidem)”.

Conclusão

Em nosso entender, o grande desafio de uma política cultural atual consiste em inventar um plano comum capaz de administrar a produção social e os recursos naturais. A lógica dos Pontos de Cultura expressa e dá *uma resposta possível* ao anseio democrático por dispositivos constituintes adequados aos novos modos de produção apresentados e às necessidades da multidão enquanto composição da nova força de trabalho. Os Pontos não se destinam às pessoas, mas ao contrário, emanam *delas*. Nesta seção, procuraremos explorar algumas de suas qualidades que consideramos potentes, e que podem contribuir para explicar não apenas seu sucesso, mas também para apontar possíveis caminhos para novas políticas públicas da cultura:

- a) Transversalidade: existem diversas questões que ligam os produtores de cultura entre si: da mais óbvia, ou seja, do fato de que o trabalho como um todo vem se tornando cada vez mais comunicativo, linguístico e performativo (logo, *cultural*, se por cultura entendermos a gama de saberes e faculdades que as pessoas desenvolvem no decorrer de suas vidas); à questão da precariedade, que parece se espriar igualmente pelo conjunto das atividades produtivas: precariedade das condições de trabalho, com jornadas ilimitadas e contratos por tempo cada vez mais restrito, inexistência de direitos, voltados apenas para as relações salariais, miséria das relações pessoais e redução da vida ao cálculo econômico; passando pela potência expressiva (produção de subjetividade) que reúne (sem reduzir) em um mesmo patamar produção do mundo e produção de si, natureza e cultura, política e estética.
- b) Liberdade de expressão como experiência comum de relações interconectadas: o que significa ser pobre, ser precário hoje? Significa sofrer uma série de restrições no que diz respeito não apenas às suas possibilidades de produzir, mas ao risco de, produzindo apesar das adversidades, não poder se expressar em um ambiente em que se preza acima de tudo a comunicação, a cultura! Significa que, uma vez conseguindo se expressar, se o fará de maneira sempre tolhida, sempre incompleta e inserida em uma hierarquia biopolítica.

As recentes marchas em torno da liberdade de expressão (não apenas as que já passaram, mas também as porvir) são o grito de liberdade de um sem-número de minorias que se reconhecem no fato de serem portadoras de histórias de vida

riquíssimas, numa relação potente e em espiral que só faz multiplicar as possibilidades de expressão contra as monoculturas do poder.

- c) Interdisciplinaridade/setorialidade: pensemos por um minuto nos inúmeros jovens que habitam as periferias das grandes metrópoles, por exemplo. Camelôs, músicos, LGBTT, negros, sem-teto, indígenas, quilombolas, brancos (e brancas) pobres cujas vozes e corpos só ganham visibilidade em situações *excepcionais*, em casos de violência ou em abordagens folcloristas. Pois são esses mesmos jovens, chamados por inúmeros membros da gestão atual do MinC (mas não apenas) de *amadores* e *gentinha*, que nutrem com suas histórias de coragem e de luta grande parte da singular produção cultural brasileira, contribuindo para constituir uma *eco(socio)logia* única e, por isso mesmo, cada vez mais valorizada *lá fora*.

Com efeito, os agentes políticos tradicionais precisam passar a encarar a diversidade como um valor central da própria vida, essencial ao seu desenvolvimento em qualquer escala e digno portanto de ser preservado. No entanto, como sói acontecer com sistemas dinâmicos, sua preservação só é possível por meio da produção contínua de diferença, no sentido de uma diversidade que não cessa de diferir, muito além da panaceia multicultural tão classe média e tão em voga.

Mesmo porque, até que isso se torne realidade, mercado e blocos de poder não terão o menor problema em encontrar o valor apropriado (em todos os sentidos) para nossas riquezas comuns (tanto nossa diversidade cultural quanto nossa biodiversidade).

- d) Multiplicidade: carregamos populações inteiras dentro de nós, assim como proporcionamos o ambiente para que outras tantas se desenvolvam. Os muitos que fomos/somos/nos tornamos a cada dia não apenas tornam a vida mais interessante (ou pelo menos mais leve) para nós mesmos como serve de fonte para todos aqueles e aquelas com quem entramos em relação, mesmo sem saber.

Nesse sentido, *facebooks*, *twitters* e similares são tecnologias sociais antes de serem ‘técnicas’. Elas servem para materializar anseios e desejos há muito presentes *entre nós*. Anseios e desejos sobretudo de nos organizarmos de forma menos desigual, mais horizontal e aberta às diferenças de cada um e de todos. Diferenças históricas, regionais, mas também sociais, de gênero e ligadas à cor da pele. Diferenças biopolíticas.

São dispositivos que proporcionam controle sim, mas também são ferramentas essenciais de organização e de ocupação dos espaços públicos (praças, universidades e até mesmo governos), e nesse sentido, são sintomas, não causas, das inovações expressas em Praça Tahrir ou no Ministério da Cultura de Gilberto Gil e Juca Ferreira, entre outros.

- e) **Autonomia e nova governamentalidade:** é o próprio Célio Turino, um dos idealizadores dos Pontos de Cultura, quem defende sua política como a instauração de um tipo novo de Estado, mais permeável à participação dos novos sujeitos sociais, muitos dos quais nunca foram ouvidos e também por isso nunca tiveram o prazer de escutar suas próprias vozes (Turino, 2009).

Processo este que procede por saltos, por discontinuidades, como se pode perceber, mas que dificilmente poderá ser omitido, uma vez que afetou grupos de sujeitos tradicionalmente submetidos e não abrirão mão de sua presença tão fácil novamente. Nesse sentido, os Pontos de Cultura e todo o conjunto de políticas públicas possíveis de ser vislumbradas por meio deles assinalam um acontecimento político da maior importância que, mesmo combatido violentamente por um bloco de poder que reúne de empresários de olho no futuro (e outros nem tanto) a corporações de *artistas criadores* – todos sedentos por ampliar sua fatia do bolo – abriu as portas para a efetivação de outro modelo de relação não apenas entre Estado e cidadão, mas também e principalmente entre as próprias pessoas envolvidas no processo, que, apesar de tudo, continua, é bom que se diga.

- f) **Imanência:** e continua principalmente em decorrência dessa forma de organização imanente que a relação entre os Pontos expressa e que encontrou na política pública um meio material e econômico para efetivar sua mobilização produtiva. Da vida das pessoas às redes e destas de volta à vida das pessoas, a produção cultural contemporânea encontra sua pujança no fato de que formação dos agentes, produção e organização se dão em um mesmo espaço e são partilhados por todos os envolvidos no processo (pelo menos tendencialmente) de forma contínua, sendo praticamente impossível estabelecer onde começa uma e termina outra.

É na formação levada a cabo no âmbito das redes produtoras de cultura (os Pontos, mas também aqueles espaços/sujeitos não reconhecidos ainda) que se aprende a organizar e a produzir – material, eventos, subjetividades, não importa! – aprendizado prático e

dinâmico, que por sua vez vai se estender à quase totalidade das atividades produtivas ou organizacionais, uma vez que se trata de ambientes aquecidos, de trocas constantes e de condições instáveis, que requerem capacidade de adaptação e (auto)formação continuadas que, por outro lado, vão desempenhar influências determinantes para as formas específicas de organização de cada grupo ou indivíduo, além de imprimir uma marca singular naquilo que produzem, e assim por diante... criando novos modos de vida alternativos que não cessam de se multiplicar.

g) Pontos de Cultura: problema de sustentabilidade!

O elemento (aparentemente) paradoxal desta equação é que sempre se espera que tudo que for bom para a cultura ou para a natureza, deve necessariamente ser ruim para os negócios: não mais! A grande decisão que temos que tomar é quanto ao tipo de sustentabilidade que queremos afirmar: se a sustentação de um sistema absolutamente desigual e violento, que põe em risco a própria existência do planeta por sua lógica desenvolvimentista desenfreada que agride igualmente a ecologia social de que falávamos há pouco; *um outro*, marcado por um maior equilíbrio, uma maior abertura, que respeite e favoreça as diferenças, essencial portanto ao estabelecimento de relações produtivas entre populações e grupos de populações em âmbito global, processo por si só já demasiado arriscado, cheio de descaminhos e desencontros.

Nesse sentido, os conceitos de economia criativa e/ou indústria criativa representam uma débil tentativa de mascarar sob o imaginário da *criatividade* modelos que em si mesmos já não são mais sustentáveis, nem por *nós*, nem pelo planeta. A verdadeira criatividade consiste em estabelecer um ponto de vista da cultura e da vida sobre modelos econômicos que tem como único elemento de sustentação o exercício do poder por blocos interessados exclusivamente em preservar seus latifúndios (por isso a monocultura!), sejam eles financeiros, territoriais, políticos ou culturais!

BIBLIOGRAFIA:

COCCO, Giuseppe, GALVÃO, Alexander P. & SILVA, Geraldo (Orgs.). *Capitalismo Gognitivo*. Trabalho, redes e ionovação. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Conversações*. São Paulo: Ed.34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos 4*. Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes: 2000.

- _____. Segurança, território e população. São Paulo, Martins Fontes: 2008.
- _____. Nascimento da biopolítica. São Paulo, Martins Fontes: 2008a.
- GORZ, André. *O imaterial*. Conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.
- LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAZZARATO, Maurizio e NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1993.
- MENDES, Alexandre. A cidade insubmissa. Revista *Global Brasil*, nº 11, pp. 30-31, 2009.
- MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le capitalism Cognitif – la nouvelle grande transformation*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.
- NEGRI, Antonio e HARDT, Michael. *Multidão*. Guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- _____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- _____. *Cinco lições sobre império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003
- _____. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- TURINO, Célio. *Ponto de Cultura – O Brasil de Baixo para Cima*. São Paulo : Editora Anita, 2009.
- VIRNO, Paolo. *Virtuosismo e revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.